



TAÍS CRISTINA JACINTO PINHEIRO CAPUCHO

**PREGADORAS E GUERREIRAS:
A AGÊNCIA POLÍTICA DE MULHERES INDÍGENAS NA CONQUISTA DO
TERRITÓRIO DO BRASIL (SÉCULOS XVI-XVIII)**

Rio de Janeiro

2018

TAÍS CRISTINA JACINTO PINHEIRO CAPUCHO

**PREGADORAS E GUERREIRAS:
A AGÊNCIA POLÍTICA DE MULHERES INDÍGENAS NA CONQUISTA DO
TERRITÓRIO DO BRASIL (SÉCULOS XVI-XVIII)**

Monografia apresentada ao Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do título de Bacharel em História.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Victor de Araújo Souza.

Rio de Janeiro

2018

“As mulheres são mais imaginadas do que descritas ou contadas, e fazer a sua história é, antes de tudo, inevitavelmente, chocar-se contra este bloco de representações que as cobre e que é preciso necessariamente analisar, sem saber como elas mesmas as viam e as viviam.”

Michelle Perrot

À Teresa Cristina, a mulher mais forte que já conheci.

AGRADECIMENTOS

Buscando as gratidões que devo em minha vida, a primeira pessoa que acomete todos os meus pensamentos é minha mãe. Mulher gigante, sempre estava travando uma batalha diferente, conciliando de maneira singular as lutas diárias com a criação das duas filhas. Seus incentivos constantes e seu exemplo me fizeram acreditar que, assim como ela, sou capaz de fazer qualquer coisa. Sinto que não teria chegado a lugar algum, não fosse a belíssima criação que tive, baseada em nossa forte amizade e companheirismo. Gostaria que estivesse aqui para comemorarmos juntas meu crescimento e conquistas. À ela, devo tudo o que sou e mais um pouco.

À minha irmã Aline, parceira de alma, agradeço por todas as conversas infinitas e pelo amadurecimento que sempre tivemos juntas. Sei que sempre terei com quem contar. Agradeço também o enorme trabalho que a fiz passar, não apenas ouvindo e tendo que opinar em todas as minhas divagações e ideias sobre essa pesquisa, mas sendo minha revisora pessoal e me ajudando a melhorar minha escrita e me fazer mais compreensível.

Ao meu pai Ademilson por ter me levado pro cursinho preparatório às 5 da manhã na garupa da bicicleta todos os domingos, durante um ano. Por ter me mostrado que a família pode não ser fácil, mas vale a pena.

Ao meu pai Eduardo por sempre se mostrar disposto a fazer de tudo por mim e por Aline, e por todas as brincadeiras e conversas descontraídas e divertidas, além de todo o apoio. E claro, o que não podia faltar, pelas comidas de sua horta orgânica!

Ao Luanderson, meu outro irmão, não sanguíneo, mas de trajetória e de vida. Sua presença sempre leve alegre o ambiente, e nos momentos de tensão é sempre bom poder rir por bobagem. Agradeço por ajudar a aliviar o peso nos ombros.

Ao Leonardo, por ter feito revolução. Por ter me ensinado mais calma frente às situações da vida e por seu companheirismo constante. Por ter o amor mais sensível que já conheci.

À Deus, por ser presença permanente em minha vida, fazendo suas vontades de maneiras que muitas vezes pude não compreender, mas que se mostraram sempre os melhores caminhos.

Agradeço também aquele que primeiro despertou meu interesse profissional pela História, André. Espero um dia ser uma profissional tão completa e erudita quanto ele.

Por fim, agradeço a Jorge Victor pelo tremendo incentivo e por todas as trocas de ideias que me permitiram realizar essa pesquisa. Fico feliz de ter encontrado alguém tão apaixonado pelo que faz, nos dá esperança para seguir em frente.

RESUMO

CAPUCHO, Taís. **Pregadoras e guerreiras: A agência política de mulheres indígenas na conquista do território do Brasil (séculos XVI-XVIII)**. Orientador: Jorge Victor de Araújo Souza. Rio de Janeiro: UFRJ/Instituto de História. 2018. Monografia (Bacharelado em História).

O presente trabalho busca investigar a presença e agência de mulheres indígenas no processo de conquista do território da América portuguesa. Entendemos que a atividade catequética se realizou de forma fundamentalmente política. As ações de conversão para o cristianismo, assim como a formação dos aldeamentos jesuíticos, serviam ao projeto de colonização, sendo práticas estruturantes da recente lógica colonial. Dessa forma, a participação de mulheres indígenas enquanto pregadoras da fé cristã, intermediadoras culturais e combatentes nas guerras territoriais demonstra sua atuação enquanto sujeitos políticos, contribuindo para a ordenação e manutenção daquela sociedade. Essa presença é atestada e investigada a partir da análise de três documentos, que, apesar de produzidos em diferentes momentos, remetem ao recorte temporal estabelecido.

Palavras-chave: História Indígena - História de Gênero - Mulheres Indígenas - Colonização - Brasil Colonial.

ABSTRACT

CAPUCHO, Taís. **Pregadoras e guerreiras: A agência política de mulheres indígenas na conquista do território do Brasil (séculos XVI-XVIII)**. Orientador: Jorge Victor de Araújo Souza. Rio de Janeiro: UFRJ/Instituto de História. 2018. Monografia (Bacharelado em História).

This work aims to investigate the presence and agency of indigenous women on the conquer process of the Portuguese American territory. We understand that the catechetical activity was done in a fundamentally political manner. The actions of conversion to christianism, such as the constitution of Jesuit Missions, served the project of colonization, being structural practices of the recent colonial logic. Thus, the participation of indigenous women as christian preachers, cultural mediators and warriors on territorial battles demonstrates their acting as political subjects, contributing to the organization and maintenance of that society. This presence is attested and investigated through the analysis of three documents, that despite produced on different moments, refer to the timeline stablished.

Keywords: Indigenous History - Gender History - Indigenous Women - Colonization - Colonial Brazil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1. AS VISÕES SOBRE A MULHER.....	17
1.1. A MULHER DA MODERNIDADE EUROPEIA.....	17
1.2. A MULHER DA TERRA DE SANTA CRUZ.....	21
CAPÍTULO 2. PREGADORAS E GUERREIRAS INVISÍVEIS.....	33
CAPÍTULO 3. ÍNDIAS CRISTÃS.....	48
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	56
REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS.....	59
1. DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA.....	59
1.1. MANUSCRITOS.....	59
1.2. IMPRESSOS.....	59
2. DOCUMENTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA.....	59

INTRODUÇÃO

“Ninguem se espante de me ver pregar sendo mulher, porq depois de morrer meo marido, fiquei em seo lugar, e muito mais agora, que já me vejo na Igreja.”¹

O presente fragmento trata-se da fala de uma mulher indígena, identificada somente como esposa do também índio Iaguaraba, que teria realizado descimento² significativo de sua aldeia para o projeto jesuíta colonial. Sua fala aparece no documento “Índios famosos em armas, q’ neste Estado do Brazil concorrerão, pa a sua conquista temporal, e spiritual”, escrito em 1758 e de autoria anônima, normalmente atribuída a um padre jesuíta³. A mulher indígena que estava pregando na igreja é a única que apresenta voz no documento. É interessante perceber, em sua fala, a presença da noção que possuía sobre sua própria condição feminina: ela poderia ser espantosa quando em espaços de autoridade e soberania masculina. É desta presença espantosa que o presente trabalho pretende tratar.

Por muito tempo os indígenas foram tornados invisíveis na historiografia. Tendo sido “extintos” do território, acreditava-se, tanto pela exterminação dos povos, quanto pela aculturação – processo através do qual perderiam todas as esferas de sua cultura em prol da cultura do colonizador –, teriam sido extintos também da história. Quando presentes nas produções acadêmicas, eram lidos como seres inertes, que teriam perdido sua “pureza original” em meio às imposições opressoras sofridas. Esse era o cenário dos estudos sobre os povos indígenas até pelo menos a década de 1970, momento em que a Antropologia começou a sofrer diversas mudanças teóricas, que afetaram fortemente sua relação com a História e,

¹ [Anônimo] “Índios famosos em armas, q’ neste Estado do Brazil concorrerão, pa a sua conquista temporal, e spiritual” Ms. Instituto de Estudos Brasileiros (IEB)/USP. Códice 5.6.,A 8.

² Os descimentos consistiam em reabastecimento cíclico dos aldeamentos jesuítos, realizando um movimento de povoamento das aldeias e despovoamento dos sertões. Essas ações eram, muitas vezes e preferencialmente, realizadas pelos próprios indígenas aldeados, que tinham uma influência e poder de convencimento mais forte ao tentar descer seus parentes dos sertões para o projeto jesuíto, fazendo com que passassem a habitar os espaços coloniais.

³ 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 na Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001, p. 76.

principalmente, com a História Indígena⁴.

As análises a-históricas eram comuns nos estudos antropológicos. Elas investigavam as relações sociais, as culturas, os povos e suas mais diversas formas de se relacionarem com o mundo, como sugere o nome, de forma independente dos processos históricos. Essas passaram a ser mais enfaticamente postas em cheque nos anos 70, e conceitos essenciais nos estudos da temática dos povos originários, como cultura e etnicidade, passaram a ser vistos como produtos históricos das sociedades⁵. Combinado a isso, temos a busca da historiografia por objetos de estudo que tinham sido, até então, relegados ao esquecimento. Desde a década de 60, com a Escola dos Annales, a historiografia já se interessava por temáticas outras, enfatizando o olhar analítico sobre as “histórias subalternas”⁶. Essa renovação conceitual, combinada com a esfera social, aonde se percebia uma crescente mobilização política dos povos indígenas pela reivindicação de seus direitos, foram fundamentais para o estabelecimento de uma nova perspectiva histórico-antropológica, que John Monteiro denomina a “Nova História Indígena”⁷, corrente historiográfica que começou a surgir timidamente em meados dos 1980, consolidando-se nos anos 90.

A História das Mulheres, mencionada anteriormente, também surge desse momento de mudanças conceituais na História e, de forma similar à História Indígena, combinada com a força dos movimentos sociais – nesse caso, o movimento feminista, que exigia da sociedade uma ressignificação do papel da mulher. Construída no momento em que a categoria “mulheres” também se criava no espaço político, essa História tendia a separar o que fosse feminino do que fosse masculino⁸. Assim, buscava um campo conceitual que fosse separado, fazendo uma História das Mulheres que fosse unicamente delas, sem interferência do homem, tendo-os como opostos. Isso tendia não somente a uniformizar as diversas mulheres que compunham essa categoria, mas a ignorar as complexidades da construção do ser mulher, que não se pode entender como dissociado das questões relacionais com os homens. Percebendo

⁴ MONTEIRO, John M., op. cit.; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas* - identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; _____. História e antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios da História*: Rio de Janeiro: Campus, 2011, p. 151-168.

⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2011, p. 151-168.

⁶ BURKE, Peter. *A escola dos Annales*. São Paulo: Unesp, 1997, p. 79-107.

⁷ 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 na Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001, p. 5.

⁸ SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.) *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Ed. Unesp, 2002, p. 65-98.

que não se faz a história de um sem o outro, ganha força, a partir dos anos 80, a História de Gênero⁹, que buscaria compreender as mulheres em suas diversidades internas, significando as relações mútuas das construções dos sujeitos, dadas principalmente pelas relações de poder na sociedade.

Buscando investigar a presença de mulheres indígenas no processo de conquista do território da América portuguesa, analisamos três documentos. O primeiro é o Livro de Domingos do Loreto Couto, “Pernambuco Ilustrado pelo Sexo Femenino” (sic), o sétimo livro que compõe a obra “Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco”, escrita em 1757. Loreto Couto afirma que seu principal propósito nesta obra seria, através do registro da História de Pernambuco, combater as calúnias constantemente faladas sobre os índios. Assim, no livro sétimo, dedica-se a falar sobre mulheres que teriam sido honrosas em diversos aspectos, ressaltando suas ações como significativas para a história do território, mencionando os casos de diversas nativas.

O segundo documento trata-se do “Índios famosos em armas, q’ neste Estado do Brazil concorrerão, pa a sua conquista temporal, e spiritual”, já mencionado anteriormente, escrito em 1758 e de autoria anônima¹⁰. O autor do documento lista vinte e cinco indígenas nobres e elogiosos, dentre eles mencionando sete mulheres, tanto por ações religiosas de missão e pregação, quanto por ações guerreiras, podendo mesmo ser consideradas como o “instrumento de vitória” de determinadas batalhas.

O terceiro e último documento não se trata mais de produção no contexto colonial. Publicado praticamente um século mais tarde, em 1862, o livro “Brasileiras Célebres”, de Joaquim Norberto de Souza e Silva, lista pequenas biografias de mulheres brasileiras consideradas exemplares, tendo seu primeiro capítulo dedicado às histórias de três indígenas, cada uma possuindo característica valorosa distinta: a primeira, Catarina Alves ou Paraguaçu, era boa esposa; a segunda, Maria Bárbara, era honrosa; e a terceira, Damiana da Cunha, missionária. No segundo capítulo o autor menciona ainda mais uma indígena, Clara Camarão, ressaltando seu papel como guerreira.

Tomamos os documentos coloniais como produções representativas de visões de

⁹ Idem, p. 64.

¹⁰ 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 na Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001, p. 76.

mundo, tal qual qualquer escrito histórico, e, por isso, devemos ter muito cuidado ao analisar as narrativas neles presentes. É preciso manter o olhar crítico a todo momento para conseguir, quando possível, ultrapassar as barreiras ideológicas e tentar compreender como as sociedades que estavam sendo narradas entendiam seu próprio mundo – bem como o novo universo que estava sendo construído. Uma análise crítica e questionadora, colocando como foco central das perguntas os povos indígenas e suas lógicas internas, quando associada à bibliografia pertinente, consegue nos fornecer um arcabouço para que possamos delimitar respostas às questões elaboradas.

Para além disso, é importante deixarmos claro que os documentos analisados fazem referência ao recorte cronológico abordado, não tendo sido necessariamente escritos nessa linha temporal; e também por isso são tão diferentes em suas intenções e contextos. O que buscamos com eles é principalmente analisar o vestígio da história das mulheres que enaltecem, complexificando suas representações e ações dentro do contexto de conquista colonial brasileira. Considerando que os relatos são esparsos, e que muitas vezes as nativas são mencionadas anonimamente, não foi possível, no escopo deste trabalho, levantar as etnias de cada uma de nossas personagens – apesar desses esforços terem sido realizados, quando possível. De qualquer forma, ou mesmo por conta disto, o trabalho não busca analisar as relações de etnias específicas com a colonização. Ainda assim, é válido atentar para o fato de que diferentes grupos étnicos possuem visões e ações díspares sobre o mundo, e isso sem dúvida foi um fator importante quando estes se envolveram com portugueses, franceses e holandeses. Os povos indígenas eram – e são – múltiplos, e a constituição de suas relações com o outro, seja quem for, conseqüentemente também o foi.

Se o estudo dos povos indígenas é recente na historiografia, com menos de vinte anos de campo de pesquisa estabelecido, os trabalhos que buscam analisar a atuação das ameríndias – principalmente nas nascentes sociedades coloniais – o são ainda mais, além de serem relativamente escassos, o que é acentuado no caso da América portuguesa. Assim, estudos que estabeleçam esse recorte são necessários para que possamos compreender os diversos aspectos que rodeavam as diferentes condições das mulheres indígenas no período colonial, bem como suas ações sobre elas.

Análises sobre o papel feminino na história colonial se fazem relevantes porque o gênero tem implicações estruturais na organização dessa sociedade. Por serem estigmatizadas em estereótipos de gênero é que nossas agentes eram, em diversos momentos, subjugadas aos

papeis que o “ser mulher” – e, de forma mais enfática, “mulher indígena” – as condicionavam, relegando-as a situações de fragilidade social. Assim, retomamos a questão da História de Gênero, ressaltando a importância da delimitação da forma como trabalhamos este conceito nesta pesquisa, o que ajuda a compreender não somente as formas sob as quais se davam as relações polarizadas entre masculino e feminino¹¹, mas também como o ser mulher teria marcado de maneira definitiva a trajetória dessas indígenas¹².

Tratamos o gênero, como recomendado por Joan Scott, como uma categoria analítica. Para Scott, “O gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”¹³. Ou seja, ao serem percebidas distinções biológicas entre os sexos feminino e masculino, constroem-se expectativas sociais atribuídas a esses demarcadores da diferença, que ultrapassam o conceito de sexo; e isso não seria dissociado das lógicas de poder. A construção da categoria gênero a partir de significativos sociais está nas bases da hierarquização entre os sexos, que relaciona sempre o masculino ao capaz e o feminino ao frágil, conferindo à mulher papel secundário, que necessita de tutela do homem, não podendo ter mando social e ficando restringida, assim, de ocupar posições privilegiadas na sociedade. À mulher era destinado não somente ser o sexo segundo, mas o outro social¹⁴.

A questão da diferença, tão expressiva nas lógicas sociais e de gênero, também deve ser incluída, então, em nossa compreensão. Acreditamos que a categoria mulher é formada também por diferenças intrínsecas aos sujeitos que a compõe; as mulheres não fazem parte de conceito fixado, e precisamos levar em conta, ao realizar estudos de gênero, os diversos contextos e posições em que estão inseridas, percebendo a multiplicidade em suas vivências e identidades. Cada adjetivo adicionado à categoria mulher, que comporia outro viés de análise, permitiria a identificação dos sujeitos em seus mais diversos conceitos sociais, percebendo a

¹¹ LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. Florianópolis: *Estudos Feministas*, v.7, n.1 e 2, 1999, p. 8.

¹² JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c.1780-1831)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015, p. 101.

¹³ SCOTT, Joan. *Gênero uma categoria útil para análise histórica*. 1996. Traduzido de: SCOTT, Joan. *Gender: a useful category of historical analyses*. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989, p. 21.

¹⁴ Beauvoir, no primeiro volume de “*O segundo sexo*” (1949), apresenta os limites que seriam impostos às mulheres pelo patriarcado ao longo da história, analisando as múltiplas perspectivas que a tentariam definir, mas que seriam insuficientes, contribuindo sempre para sua definição como o “outro” diante da esfera do masculino, o que forjaria a sua conceituação como o segundo sexo, não somente secundário mas subordinado ao primeiro, que comporia a identidade do homem

articulação deste último com as condições sob as quais se dariam as relações de gênero. É nesse sentido, na percepção da “diferença na diferença”, como dito por Andréa Gonçalves¹⁵, que buscamos sempre frisar a posição de nossas agentes históricas não somente como mulheres, mas como *mulheres indígenas*.

Para podermos analisar a adjetivação *indígena*, outro conceito faz-se extremamente importante: o de “índio cristão”, forjado por Carvalho Júnior, em alusão ao “índio colonial” de Karen Spalding. Segundo Spalding, os povos indígenas teriam sido sujeitos participantes na criação não apenas da sociedade, mas da cultura colonial¹⁶. O índio colonial seria o sujeito que, integrando-se à nova sociedade, e afastado de suas comunidades de origem, manteria características de sua cultura anterior à colonização, fornecendo elementos na troca cultural na Colônia, ainda que com forças e poderes desiguais entre indígenas e agentes coloniais.

O “índio cristão” é um termo que delimita uma identidade dentro dos “índios coloniais”¹⁷. A lógica pela qual esses índios iriam integrar-se ao mundo colonial, ao mesmo tempo mantendo seus vínculos tradicionais¹⁸, seria agora abordada com referencial religioso. Longe de serem plenamente “conquistados”, como interpretado pelos missionários da época, a conversão para o cristianismo seria uma adaptação e apropriação própria dos nativos, contribuindo para sua estratégia de sobrevivência e formatação de identidades coloniais – fossem indígenas ou não.

Acreditamos, por fim, que essas respostas ao projeto colonizador, marcadas por encontros, trocas e construções de alteridade se dariam em espaços de fronteira; não fronteiras físicas, mas fronteiras étnicas, como apontado por Frederik Barth (1998). Fugindo das interpretações de “grupo étnico” que o tomavam somente em seu isolamento e “grau de pureza”, ou seja, que entendiam a cultura construída no afastamento e perda no contato, Barth afirma que as etnicidades seriam justamente construídas nos encontros entre os grupos. As fronteiras étnicas, espaço social no qual esses encontros ocorreriam, seriam dinâmicas, construindo relações étnicas e identitárias mutáveis e permeáveis, e não rígidas, que significassem apagamentos totais de aspectos culturais próprios ao entrar em contato com a cultura do outro.

¹⁵ GONÇALVES, Andréa, 2006, p. 74 *apud* GOMES, Gisele Ambrósio. História, Mulher e Gênero. *Revista Virtú*, s.d., p. 8.

¹⁶ SPALDING, Karen. The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives. *Latin American Research Review*, 7, no 1, 1972, p. 47.

¹⁷ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005, p. 6.

¹⁸ *Idem*, p. 268.

Afinal, somente existimos e percebemo-nos como algo, seja como grupo ou identidade individual, quando confrontados com a existência daquele que se coloca diferente de nós.¹⁹

Dessa forma, entendemos que as mulheres indígenas, inseridas na sociedade colonial principalmente através de sua conversão ao cristianismo, forjaram suas identidades e exerceram suas ações a partir dos espaços proporcionadas pelas fronteiras étnicas, sendo, assim, agentes na constituição de suas realidades.

O principal objetivo desta pesquisa é analisar, através dos documentos indicados, a agência das mulheres indígenas na conquista colonial do atual território do Brasil. Entendemos que a empresa catequética na América portuguesa se realizou de forma fundamentalmente política. As ações de conversão para o cristianismo, assim como a formação dos aldeamentos jesuíticos, serviam ao projeto de colonização, sendo práticas estruturantes da recente lógica colonial. Dessa forma, a participação de mulheres indígenas enquanto pregadoras da fé cristã, intermediadoras culturais e combatentes nas guerras territoriais demonstra sua atuação enquanto sujeitos políticos, contribuindo para a ordenação e manutenção daquela sociedade.

O trabalho é dividido em três capítulos. No primeiro, tratamos das visões sobre a mulher no mundo moderno europeu, em seguida, discutindo as visões sobre a mulher nativa do território colonial, percebemos as projeções de conceitos realizadas à realidade brasileira, bem como as particularidades da Colônia. Refletimos sobre as imposições conceituais realizadas pelos agentes colonizadores, buscando alcançar outras formas de interpretação e compreensão da existência das sociedades nativas, que não somente pelo viés do colonizador. Por fim, apresentamos os documentos que serão trabalhados nos próximos capítulos, analisando-os em sua intenção discursiva.

O segundo capítulo dedica-se à uma análise de conteúdo dos três documentos selecionados, percebendo as ações das mulheres indígenas dentro da lógica colonial que significava o religioso como substancialmente político, e, por vezes, guerreiro. Partimos da noção de que ao longo de todo o período colonial o político nunca se dissociou do religioso. As campanhas catequizadoras na América portuguesa raramente se desligavam das ações de descimento e das chamadas “guerras justas”, iniciativas armadas motivadas por discursos

¹⁹ BARTH, Frederik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998, p. 188.

religiosos. Com isso, compreendemos que as ações missionárias, assim como a chamada “conquista espiritual” dos povos indígenas, seriam atividades eminentemente guerreiras, e as mulheres indígenas teriam exercido papel fundamental nessas atividades. Isso é demonstrado a partir da apresentação do caso de seis dessas mulheres, que tiveram suas vidas fortemente marcadas por sua condição colonial.

Finalmente, no terceiro capítulo, examinamos o espaço religioso colonial como o meio possibilitador da ação política dessas mulheres. Apesar desse ambiente ser tomado como absolutamente cerceador de liberdades para as mulheres indígenas, condicionando-as à vida contida na sociedade patriarcal, entendemos que o cristianismo na Colônia mostrava-se, também, como ponto de inflexão para essas mulheres na ordem estabelecida. Isso é demonstrado a partir da análise de diversos casos de mulheres estimadas por suas maneiras cristãs, seguida de reflexão acerca da situação das mulheres brancas no espaço do catolicismo na Colônia.

O estudo da atuação das mulheres indígenas nos processos históricos em geral, e nas sociedades coloniais especificamente, principalmente no Brasil, são ainda muito raros e pontuais. A retomada dessas agentes ao local de ação que sempre possuíram, mas dos quais foram retiradas por interesses daqueles que narravam a história, ajuda-nos a compreender com mais clareza a complexidade da formação de nossa sociedade, que não surgiu de um binômio “vencidos e vencedores”, no qual os povos indígenas ocupariam indiscutivelmente o local de vencidos. Nesse sentido, a contribuição proporcionada pelo presente trabalho não provoca uma generalização, mas pretende apontar, através de relatos dispersos no tempo e espaço do período colonial, para algumas lógicas do funcionamento social e da inserção das mulheres indígenas naquela sociedade.

1. AS VISÕES SOBRE A MULHER

1.1. A MULHER DA MODERNIDADE EUROPEIA

O papel do feminino na Idade Moderna era claro: às mulheres destinava-se a vida privada²⁰. Sua atuação em espaços públicos não era concebida, uma vez que seriam seres frágeis, sem capacidades mentais suficientes para ocupar lugares de prestígio, além de serem perigosas à vida em sociedade, já que por conta de sua fraqueza permitiriam a influência demoníaca em suas ações²¹. A reclusão imposta às mulheres era, então, justificada pela sua necessidade de ser tutelada e controlada: fosse porque não tivesse autoridade suficiente ou porque precisava do domínio externo de seus impulsos satânicos, a mulher da sociedade moderna não poderia ser autônoma.

Diversos eram os perigos que se apresentavam ao deixar a mulher livre na sociedade, todos intrinsicamente relacionados à sua faculdade diabólica. O não controle sob seus impulsos sexuais, seu constante tagarelar, a inveja e mal olhado que lançavam – ou mesmo a bruxaria –, tudo colocava a mulher como um “perigoso agente de Satã”²², como aponta Delumeau. Essa natureza corruptiva e corruptora da mulher estaria evidente desde Eva, tendo sido ela a culpada pela depravação da espécie humana, recaindo sobre as mulheres a marca do pecado primordial. Controlar a mulher, que tinha em si a potência de causar enorme desarranjo da ordem, seria uma obrigação para a manutenção do equilíbrio social. A principal estratégia de contenção feminina, nesse sentido, seria mantê-la no âmbito doméstico, sendo tutelada por seu marido. Tomando a pregação de Bernardino de Siena, padre franciscano italiano que viveu no século XV,

É preciso varrer a casa? – Sim. – Sim. Faze-a varrê-la. É preciso lavar de novo as tigelas? Faze-a lavá-las. É preciso peneirar? Faze-a peneirar, faze-a então peneirar. É preciso lavar a roupa? Faze-a lavá-la em casa. – Mas há a criada! – Que haja a criada. Deixa fazer a ela [a esposa], não por necessidade de que seja ela que o faça, mas para dar-lhe exercício. Faze-a vigiar as crianças, lavar os cueiros e tudo. Se tu não a habituas a fazer tudo, ela se tornará um bom pedacinho de carne. Não lhe deixes comodidades, eu te digo. Enquanto a

²⁰ DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009; DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã: A mulher. In: _____. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Afrontamento, vol. 3, 1994; KING, p. 51

²¹ DELUMEAU, op. cit.

²² DELUMEAU, op. cit., p. 462.

mantiveres atenta, ela não permanecerá à janela, e não lhe passará pela cabeça ora uma coisa, ora outra²³.

Bernardino de Siena recomendava ao marido, então, que ocupasse sua mulher, que desse a ela todos os afazeres domésticos – mesmo no caso de existir uma criada para fazê-los –, para que não lhe houvesse tempo de pensar nas perdições diabólicas às quais era propensa. Para nossa sociedade, em muito herdeira da modernidade europeia, essa ideia não é tão estranha: “mente vazia, oficina do diabo”, diz um ditado popular atual, que destaca o mesmo argumento de Bernardino de Siena. Não é difícil, então, entendermos a justificação dos modernos para atarefarem suas mulheres, afinal de contas, uma mente cheia seria uma mente mais afastada do demônio e, até por isso, mais cristã.

O aprisionamento da mulher na vida doméstica, contudo, poderia não ser o suficiente para coibi-la de sua natureza impura. Muitas vezes, seriam necessárias outras formas de contenção, como ações diretas de violência, que não apenas eram justificadas pelos discursos de medidas protetivas, mas incentivadas por eles. A sugestão de que os maridos deveriam agredir suas esposas era frequente. Diversos manuais recomendavam que eles deveriam aplicar a força e nelas bater, se demonstrassem comportamentos inadequados. Para além disso, a morte de mulheres não era tomada, no senso comum da época, como tragédia, mas como um livramento para os maridos. Esse discurso se tornava propício a inocentar maridos que assassinassem suas esposas, como demonstrado por Del Priore, que afirma que se os maridos alegassem motivo de honra, não sofriam punição pelo crime²⁴. Alguns dizeres populares da época são bastante elucidativos quanto a essa questão: “Ora, quantas adivinhas de aldeia pereceram na época das fogueiras! Então, por que o homem lamentaria a morte de sua esposa? Esse falecimento não é um favor que Deus faz ao marido?”, “Luto de mulher morta dura até a porta.”, “Deus ama o homem quando lhe tira a mulher com quem já não sabe mais o que fazer”, “A quem Deus quer ajudar morre-lhe a mulher”²⁵.

Esses discursos que atuavam no senso comum eram legitimados por diversas instâncias da sociedade, como religiosos, literatos, juristas e médicos²⁶. Destes últimos trataremos mais

²³ Bernardino de Siena *apud* Idem, p. 477.

²⁴ DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Afrontamento, vol. 3, 1994, p. 241.

²⁵ DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã: A mulher. In: _____. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 514.

²⁶ DUBY, Georges; PERROT, Michelle, op. cit.; LAQUEUR, Thomas. Representando o sexo. In: _____. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

detidamente. A percepção da mulher no discurso médico, baseada em uma perspectiva que buscava confirmar a inferioridade feminina, era racionalizada²⁷ principalmente através da mobilização de ideias sobre os corpos e os aspectos físicos e biológicos que os constituiriam. Segundo apontado por Laqueur, até o século XVIII teria existido um sexo único, que tomava a anatomia masculina como base²⁸, ou seja, tanto homens quanto mulheres possuiriam pênis. Contudo, o homem seria plenamente desenvolvido, apresentando seu membro sexual completamente crescido e externalizado em seu corpo. A mulher, por outro lado, possuiria deficiência, tendo seu pênis ficado “retido” no lado de dentro de seu corpo, não exteriorizado. Isso ocorreria porque, de acordo com médicos e estudiosos da Renascença, o corpo feminino era “frio”, e essa frieza prejudicava o efetivo desenvolvimento de suas características. Já o corpo masculino, carregado de calor, forneceria o ambiente ideal para que os aspectos corpóreos se manifestassem. Mesmo a questão da maternidade, que vemos diretamente associada à mulher, era atribuída ao masculino. A mulher seria apenas o receptáculo do esperma do homem, que seria o real responsável pelo trabalho de concepção. Estas teses colocavam o homem diversos passos à frente da mulher na escala de perfeição; a mulher seria um “homem incompleto”.

Por outro lado, mesmo que o sexo fosse entendido como único, havia também a percepção de pelo menos dois sexos sociais, que teriam atuações e deveres bastante diferentes – se não opostos, em alguns momentos – na sociedade²⁹. Essa diferenciação provinha do próprio sexo: aqueles que não atingiam a perfeição de seu desenvolvimento físico – as mulheres – também não atingiam seu ápice moral, pessoal. Como seres incompletos, voláteis e frágeis, a elas não poderiam ser confiadas posições sociais de relevância. Mesmo em sua consideração física, o sexo implicava em questões psicossociais. É o argumento de Laqueur: não somente o gênero³⁰, mas também o sexo, que geralmente tomamos como puramente biológico, é construído socialmente. Isto pode ser atestado não somente na percepção do sexo incompleto feminino, derivado dos órgãos sexuais masculinos e, por isso, único, mas também pela grande

²⁷ DUBY, Georges; PERROT, Michelle, op. cit., p. 414.

²⁸ LAQUEUR, Thomas, op. cit., p. 153.

²⁹ Idem, p. 170.

³⁰ É importante ressaltarmos que o conceito de gênero não era concebido naquele momento. Ele é aqui mencionado como uma forma de localizar a tese de Laqueur dentro do campo dos chamados Estudos de Gênero, que costumavam tomar o sexo como conceito biológico e o gênero como conceito sociocultural, como oposições complementares. Assim, aponta-se para a contribuição de Laqueur, que afirma ser o sexo também conceito culturalmente construído, permeado de noções sociais e comportamentais que não podem ser desconsideradas ao analisar a interação do indivíduo com o corpo e suas significações identitárias.

relação que tinham o aspecto físico do corpo com o aspecto comportamental do indivíduo que o possuía.

Acreditava-se que o comportamento inadequado dentro das lógicas de sexo poderia surtir uma mudança concreta de características físicas. Ou seja, ações que representassem “subversões” aos papéis atribuídos modificariam o biológico. Existiriam diversos casos em que mulheres, por relacionarem-se com outras mulheres, vestirem-se como homens e buscarem exercer papéis sociais que a eles pertenciam, poderiam de fato “crescer um pênis”. Seriam as “mulheres-homens”³¹. Essa transformação, contudo, somente poderia ocorrer nesses casos; homens nunca poderiam tornar-se mulheres. Uma vez que a natureza sempre tenderia à perfeição, era concebível que seres incompletos como as mulheres pudessem passar por um processo que as aproximaria do ideal. Elas já apresentavam um início de órgão sexual masculino interno, precisariam apenas de uma condição anômala que gerasse o calor e as circunstâncias necessárias para que esse órgão crescesse, manifestando-se na área externa de seu corpo, para que atingissem o desenvolvimento completo. Os homens, contudo, que já haviam atingido este patamar, não poderiam retornar. Seu órgão sexual não poderia “entrar” em seu corpo, fazendo com que a natureza subvertesse sua própria ordem de perfeição. Uma vez plenamente desenvolvido, assim permaneceria.

Assim, segundo Laqueur, “durante grande parte do século XVII, ser homem ou mulher era manter uma posição social, assumir um papel cultural, e não pertencer organicamente a um sexo ou a outro”³². É dessa forma que não somente manifestações biológicas posicionariam um indivíduo categoricamente em um espectro do sexo (uma voz mais grossa e um corte de cabelo mais curto, seriam associados, por exemplo, ao espectro masculino), mas a forma como ele apresentava-se socialmente, suas posturas, habilidades, desejos etc. Tudo poderia contribuir para a leitura social do sexo.

³¹ Em livro publicado em 1565 pelo alemão Adam Schubert, “O diabo doméstico”, o autor incentiva maridos a baterem em suas mulheres com bastões, sobretudo se mostrarem que são um “verdadeiro demônio”, uma “mulher-homem”. O termo, usado por Schubert para denominar aquelas mulheres que apresentassem comportamentos diferentes dos esperados nas condutas normativas, é cunhado aqui como forma de representar, de forma geral, essas mulheres transgressoras. Tomando principalmente como base os relatos da época, como os que descreviam a transição sexual física de mulheres por apresentarem comportamentos ditos masculinos, acreditamos que as mulheres-homens seriam aquelas que agiam contra a norma, não se contentando com o lugar social de esposa, mas ultrapassando-os, fosse, por exemplo, relacionando-se com outras mulheres, buscando exercer papéis políticos e religiosos ou envolvendo-se em conflitos armados. Nesse sentido, as mulheres-homens encontravam-se presentes em diversas narrativas modernas, por estarem fixadas no imaginário europeu da época, como percebemos ao longo do capítulo.

³² LAQUEUR, Thomas. Representando o sexo. In: _____. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 177.

Além disso, muito falamos sobre a natureza da mulher: impura, pecadora, corruptiva e corruptora. Essa associação com a natureza aparece frequentemente porque era de extrema importância para os modernos. Segundo Perrot e Duby, a natureza era considerada não somente como objeto de investigação teórica, mas como princípio normativo³³. Assim, delimitar a natureza da mulher era constatar tudo o que a constituía essencialmente, fixando-a nas categorias elaboradas pelas lógicas masculinas³⁴.

Essas categorias sociais múltiplas poderiam então, em diversos casos, dar origem às “mulheres-homens”, o que faria com que aquela sociedade, como forma de compreender o fenômeno de mulheres subversivas, as definissem como homens – ou como algo intermediário, nem feminino, nem masculino. Algumas delas foram reconhecidas e aceitas como tal, e puderam viver com suas esposas e seus trabalhos de maneira relativamente normal. Outras foram queimadas em fogueiras³⁵. De todo modo, é interessante perceber a possibilidade de mudança da percepção em torno daquelas mulheres, combinado com seu caráter hostil. Era ameaçador que as mulheres tentassem sair dos espaços que os homens a elas destinavam, e, portanto, mesmo que a sociedade tivesse que por vezes transformá-las em homens para que pudessem fazer jus às suas demandas, ela o fazia³⁶. Mas as mulheres, entendidas como o conjunto de todas as características – biológicas e sociológicas – que as formavam, deveriam ficar contidas ao espaço privado. E isso era reforçado mesmo pelo sexo: se suas genitálias eram internas, a ela era reservado o espaço interno. Ao contrário, o homem que tinha seu pênis externalizado, deveria então atuar no espaço de exposição. Tanto no que diz respeito ao aprisionamento no âmbito doméstico, quanto à normatização de suas ações, o que restava às mulheres era a domesticação.

1.2. A MULHER DA TERRA DE SANTA CRUZ

As mulheres da Colônia portuguesa necessitariam de um controle ainda maior que as europeias, já que, além de possuírem natureza demoníaca, se encontravam no próprio território

³³ DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Afrontamento, vol. 3, 1994, p. 381.

³⁴ DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: _____. (org.). *História das Mulheres no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 1997, p. 83.

³⁵ LAQUEUR, Thomas. Representando o sexo. In: _____. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 165-166; 172-176.

³⁶ KING, Margaret. *A mulher do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 199.

aonde morava o Diabo³⁷, no “trópico dos pecados”, emprestando termo de Ronaldo Vainfas. Assim, as regras de conduta criadas para a Europa moderna foram adaptadas para sua aplicação na colônia³⁸. As justificativas da necessidade de utilização e fortalecimento dessas regras podem ser encontradas em diversas narrativas sobre a mulher colonial, principalmente sobre a nativa, que, além de mulher, fazia parte dos indígenas “selvagens” e “não-civilizados”, de forma que sofria de uma espécie de “dupla demonização”. Se o gênero feminino era tomado como “sem fé, sem lei”, como dito por Batista Mantonavo, humanista do século XV³⁹, e os indígenas da América portuguesa eram definidos principalmente por sua ausência de fé, lei e rei⁴⁰, restava às mulheres indígenas a categoria mais subalterna da interseção dessas duas classes. Em artigo sobre a mulher e a sexualidade no nordeste brasileiro colonial, Ilana Novinsky ressalta a significação das mulheres enquanto “natureza e desordem”, e do homem como “cultura”⁴¹. Aí, também, podemos realizar uma transposição semântica para a questão do indígena, sempre associado à natureza, enquanto o colonizador seria o símbolo da civilização. A mulher indígena, além de duas vezes ausente em caracteres civilizatórios, seria duplamente natural. Nada mais repulsivo, então, que esse ser, de tantos modos inferior e subjugado, o sujeito mais próximo possível da “infância da humanidade”, como diria Varnhagen.

Em cronistas que se dedicaram à descrição da sociedade Tupinambá, como Hans Staden, mercenário alemão, e Jean de Léry, calvinista francês, as mulheres Tupinambá aparecerem principalmente como as organizadoras dos lares e das atividades voltadas ao âmbito doméstico, como a agricultura e a cerâmica⁴². Os chefes indígenas são sempre os homens, e as mulheres não poderiam estar presentes em determinados rituais, destinados somente para aqueles do sexo masculino. Nas frequentes guerras entre as tribos, elas não poderiam guerrear, participando,

³⁷ MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

³⁸ DEL PRIORE, Mary. *Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino*. In: _____. (org.). *História das Mulheres no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 1997.

³⁹ DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã: A mulher. In: _____. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 510.

⁴⁰ 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 na Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001, p. 19.

⁴¹ NOVINSKY, Ilana. Heresia, mulher e sexualidade (algumas notas sobre o Nordeste Brasileiro nos séculos XVI e XVIII). In: BRUSCHINI & ROSEMBERG (org.). *Vivência: história, sexualidade e imagens femininas*. Fundação Carlos Chagas: Brasiliense, 1980, p. 235.

⁴² LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Trad. Sérgio Milliet. Editora: Biblioteca do Exército, 1961 [1578]; STADEN, Hans. *Dois viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Trad. Angel Bojadsen. Porto Alegre, RS: L&M Pocket, 2011 [1557].

quando fosse o caso, somente como acompanhantes dos guerreiros⁴³, fornecendo a alimentação e outros provimentos que fossem necessários. Essa visão masculinizante da sociedade Tupinambá colocada por esses cronistas é reforçada por Florestan Fernandes⁴⁴, que toma essas descrições praticamente como etnográficas, deixando reservado para a mulher um espaço secundário nessas organizações sociais.

Essa perspectiva é, contudo, questionada por João Azevedo Fernandes, em obra sobre o papel da mulher Tupinambá na construção do Brasil. Apesar de também enfatizar seu papel na agricultura e tarefas domésticas, Fernandes apresenta diversos aspectos que colocariam a mulher de forma central nas atividades cotidianas da sociedade Tupinambá, ressaltando principalmente que a execução dessas tarefas não possuiria, na visão desse grupo, hierarquia social, como na sociedade ocidental⁴⁵. Assim, presumir que as mulheres seriam inferiores aos homens somente por dedicarem-se à tarefas domésticas seria uma projeção dos valores ocidentais, uma vez que a valorização das tarefas não tinha, para os Tupinambá, a mesma significação. Os homens e mulheres poderiam, então, ser tidos socialmente como iguais, mesmo exercendo funções diferentes.

Contudo, Fernandes continua reservando à mulher Tupinambá o espaço do doméstico e dos cuidados, não reconhecendo nela a gerência ou agência política. Ele ressalta ações diferentes daquelas de cuidados do lar, mas ainda as mantém em segundo plano. Um exemplo que acredito ser importante destacar é a menção às anciãs conselheiras, presentes no relato de Antônio Blázquez, que escreveu em 1557, na Bahia.

Huma hora antes do sol, se toca outra vez a campainha pera que venhão as velhas e velhos que em extremo são preguisosos, aos quais torna outra vez a ensinar a doutrina. A estas trabalha o Irmão polas ter mais benevolas porque as Aldeas regem-se cá polas velhas feiticeiras e com ellas se toma o conselho da guerra, e se ellas quisessem persuadir aos mais a que viessem à doutrina, sem duvida que se fizesse mais proveyto e ouvera mais numero de indios, mas hé tudo polo contrario, que totalmente estrovão a que não ousão a doutrina e siguão nossos costumes, e por isso se tem quaa por averiguado que trabalhar com ellas hé quasi em vão (...)⁴⁶

⁴³ FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária, 2003, p. 85.

⁴⁴ FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá (1920-1995)*. Prefácio Roque de Barros Laraia. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.

⁴⁵ FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária, 2003, p. 40-41; 352.

⁴⁶ FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária, 2003, p. 45.

A função de aconselhar sobre a guerra, na sociedade Tupinambá, geralmente é tomada como pertencente aos caciques ou aos anciões, mas nunca às anciãs. É interessante perceber, neste relato, como as mulheres exerceriam esse papel de conselheiras, porque implica um respeito e reconhecimento no seio social, concedendo-a prestígio, e não subordinação.

Retornemos agora à Staden e Léry. Enquanto esses cronistas constroem a imagem da mulher tupinambá como reclusas às tarefas domésticas, inferiores e submetidas aos chefes masculinos, ao mesmo tempo, apontam para uma importante participação sua na sociedade quando descrevem o festim canibal, o que seria, para eles, uma das principais atividades dos Tupinambá. Sua participação no ritual canibalístico é o principal momento de demonstração de suas inclinações demoníacas. E, apesar de nos outros momentos em que são descritas essa associação com Satã não aparecer de maneira tão forte, nestes elas são pouco citadas e recebem pouco destaque. As ações, justamente, em que o papel feminino ganha mais força e em que suas representações se fazem mais presentes, é quando se discorre sobre os rituais canibais.

Dessa forma, as representações das mulheres Tupinambá pelos principais cronistas sobre o Brasil se relacionavam, majoritariamente, com o ritual antropofágico. As mulheres, e, principalmente, as velhas, eram sempre colocadas no entorno do inimigo a ser devorado, com gestos ansiosos e ferozes, com ânsia para devorá-lo. É interessante que, além do local de primazia já concedido às mulheres nesses rituais, Theodor de Bry, editor, gravador e livreiro huguenote do século XVI, que nunca esteve na América portuguesa, compôs pranchas que representavam os indígenas brasileiros, principalmente em seus rituais canibais, tomando como base os próprios relatos de Staden e Léry. Nessas pranchas, as mulheres tomavam papel de destaque ainda maior, portando armas de corte que, segundo apontado nos relatos, seriam apenas de manuseio dos guerreiros, além de se servirem dos braços dos inimigos, parte corporal destinada aos homens⁴⁷.

Segundo Ronald Raminelli, essas representações seriam fruto de uma aproximação da demonização das mulheres indígenas e das mulheres europeias⁴⁸. Nesse sentido, o ritual antropofágico tomaria a dimensão, para as personagens coloniais, que o *sabbath* teria para as europeias. Uma transposição da visão dos homens europeus perante as mulheres de sua sociedade ocorreria, o que faria com que tornassem as mulheres indígenas as protagonistas da

⁴⁷ RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das Mulheres no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 1997, p.11-44.

⁴⁸ RAMINELLI, Ronald, op. cit.; _____. *Imagens da Colonização: a Representação do Índio, de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro e São Paulo, Jorge Zahar/Edusp. 1996.

cena e costume mais repugnante do Novo Mundo. Seria no ato que mais caracterizaria a selvageria daquela sociedade que as mulheres teriam destaque.

Mesmo as “mulheres-homens” não foram encontradas apenas na Europa. Um personagem que escreveu sobre elas foi Pero Correia, jesuíta português que, estima-se, chegou ao Brasil em 1534. Falava fluentemente a língua tupi e, por isso, participou de diversas ações de evangelização. Segundo ele, em carta escrita em São Vicente em 1551, existiam mulheres indígenas que viviam e apresentavam-se como essas europeias, sendo percebidas também por meio desta compreensão sexual ambígua dos modernos.

Escrevam-nos mais a miudo, como se hão em todas as cousas, para que saibamos cá como nos havemos de haver em outras semelhantes, porque me parece que estes Gentios em algumas cousas se parecem com os Mouros, assi em ter muitas mulheres e prégar polas manhãs de madrugada; e o peccado contra a natureza, que dizem ser lá mui commum, o mesmo é nesta terra, de maneira que ha cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras cousas seguem officio de homens e têm outras mulheres com quem são casadas. A maior injuria que lhes podem fazer é chamal-as mulheres. Em tal parte lh’o poderá dizer alguma pessoa que correrá risco de lhe tirarem as frechadas⁴⁹.

Relato parecido é encontrado em Pero de Magalhães Gândavo, um português, que teria vindo à colônia para trabalhar na Fazenda do governo da Bahia, provavelmente entre 1558 e 1572. Seu livro “Tratado da Terra do Brasil”, publicado em 1576, foi, pelo que se sabe, o primeiro dos que tratavam sobre a Colônia portuguesa a ter grande repercussão. Nela, o cronista narra o território como a terra das monstruosidades, destacando inclusive a presença de monstros marinhos. Dentre os fenômenos mencionados, encontramos as “mulheres-homens”:

Algumas índias se acham nestas partes que juram e prometem castidade, e assim não casam nem conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem no consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem mulheres, e cortam seus cabelos da mesma maneira que os machos trazem, e vão à guerra com seu arco e frechas e à caça: enfim que andam sempre na companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve e que lhe faz de comer como se fossem casados⁵⁰.

⁴⁹ Padre Pero Correia apud FERNANDES, Estevão R. Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico. ACENO, Vol. 3, N. 5, Jan. a Jul. de 2016, p. 17.

⁵⁰ GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *Tratado da Terra do Brasil. História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980, p. 69.

Percebemos, também no Brasil, mulheres que exerceriam funções sociais tomadas como masculinas, manifestando mesmo uma sexualidade homoafetiva. Essas práticas são apontadas – e repreendidas – pelos portugueses Correia e por Gândavo, como oriundas dos próprios povos nativos, não sendo fruto do contato do europeu; a quem caberia, na verdade, civilizar essas formas de barbaridade. Contudo, cabe a nós certos questionamentos: enquanto que no caso europeu, de forma geral, temos acesso aos discursos da própria sociedade em torno do tema da sexualidade, sabendo quais eram os pensamentos que circulavam e regiam as ações referentes à temática, não possuímos esse tipo de produção por parte das sociedades indígenas da época. Se as mulheres europeias que desviavam de seus papéis femininos eram tomadas como homens ou desviantes pela sua sociedade, não é difícil entendermos que os portugueses aqui chegando e se deparando com mulheres exercendo funções entendidas por eles como masculinas e fazendo parte de relações homoafetivas, também as veriam como as “mulheres-homens” de sua sociedade. Isso é evidente em Gândavo quando menciona: “Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem mulheres”, e pensamento similar permeia Pero Correia: “A maior injúria que lhes podem fazer é chamal-as mulheres”. Ou seja, essas mulheres estariam na visão dos autores, tal qual as “mulheres-homens” europeias, situadas em um espectro “outro” em relação ao feminino, o que permitiria que os autores dos relatos acima as percebessem mesmo como repulsivas ao “ser mulher”.

Um caso contemporâneo que do qual temos conhecimento de quebra das lógicas de gênero em uma comunidade indígena é o relatado por Pierre Clastres em livro publicado em 1995, baseado em trabalho de campo com o povo Aché, nativo do Paraguai. No livro, o antropólogo dedica um capítulo ao caso de Krembegi, um indígena que, desde a infância, nunca teria se identificado com os papéis destinados ao homem em seu grupo. Assim, desde cedo teria aprendido a arte da cestaria, mantendo-se sempre acompanhado de mulheres, agindo e vivendo como elas. Clastres investiga porque Krembegi não teria sido excluído de seu grupo, mesmo desviando de suas normas, enquanto um outro indivíduo de seu grupo, Chachubutawachugi, também não exerceria as atividades masculinas, mas seria rechaçado por isso. Isso se daria pois Chachubutawachugi não estaria exercendo suas atividades de caça por conta de um momento de “má sorte” – *pane* –, sofrendo um período de exclusão de sua posição habitual, mas ainda tentando provar sua honra e condição. Isso o tornaria motivo de piada – a tentativa de manter algo que não merecia. Já no caso de Krembegi, o motivo que o colocava em condição diversa dos outros homens não era o *pane*, mas sua própria personalidade. Krembegi não era isolado ou caçado pois nunca havia se proposto a agir como um homem na maneira pela qual

compreendia-se em seu grupo; por isso, era respeitado como os outros membros daquela comunidade.

Clastres relaciona também os aspectos de sexo com os comportamentais. Segundo ele, para os Aché: “Homem = caçador = arco; mulher = coleta = cesta”⁵¹. Sendo Krembegi um artesão, fabricante de cestas, vivendo no núcleo feminino de seu povo – inclusive nas moradias das mulheres – e mesmo mantendo relações sexuais com outros homens⁵², será que poderia ao menos ser considerado homem? O próprio Clastres afirma que ele não é uma mulher⁵³, mas, quando escrevendo sobre o caso em outro trabalho afirma que ele “torna-se mulher”⁵⁴, o que torna grande a ambiguidade sobre a percepção de Krembegi naquela sociedade. Assim, nos perguntamos que categorias poderiam, então, ser utilizadas para definir o sexo. A relação simplista apresentada por Clastres, apesar de interessante por trazer à tona a questão cultural para o debate da divisão sexual das sociedades indígenas, carece de explicação aprofundada, tornando-se superficial quando contrastada com sua própria narrativa. A problemática no caso Aché não parece, de todo modo, ocorrer exclusivamente por conta de questões sexuais. A aceitação de Krembegi na comunidade enquanto um homem que exerce papéis femininos nas mais diversas esferas de sua vida, principalmente quando contrastada com o repúdio a Chachubutawachugi, homem que se afirma como tal, mas que está impedido de exercer efetivamente sua condição, parece residir na questão do reconhecimento. Krembegi nunca se propôs a agir como um homem Aché e, portanto, isso não o foi cobrado. Contudo, Chachubutawachugi se comprometeu com aquele grupo a desempenhar determinado papel, e o acordo não foi cumprido; por esse motivo, sofria as consequências de sua falha social. A questão premente poderia não ser, portanto, a sexual, mas a da honra, dizendo respeito ao cumprimento de deveres sociais.

Peço, agora, licença para que seja realizada uma transposição temporal em busca de ferramentas para lidar com a documentação estudada. Se tivessem os modernos se deparado com casos como o de Krembegi, como os teriam avaliado? Krembegi, por ser homem, não poderia tornar-se mulher, mas se o caso fosse contrário teríamos, sem dúvida, mais um relato

⁵¹ CLASTRES, Pierre. Vida e morte de um pederasta. In: *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 212.

⁵² Idem, p. 214-215.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 125.

sobre “mulheres-homens”. À mulher seria atribuída a vontade de tornar-se homem e o desvio da sociedade circundante. Contudo, tomando mesmo como base o caso dos Aché, a ordem social estava comprometida? Havia grave desvio de conduta? Ao que nos parece, não. Os Aché inclusive respeitavam Krembegi e seus afazeres. Naquela sociedade, não parecia haver este conflito, o que não é o caso dos europeus, por exemplo, que incentivavam e justificavam a violência contra aqueles que exerceriam funções designadas ao espectro sexual oposto.

Mesmo no imaginário que incentivava a violência contra as ações femininas que rompiam com os padrões estabelecidos e rotulavam suas praticantes como seres subversivos e não adequados à sociedade, esses mesmos atos podiam torná-las honradas. Quando em situações específicas, a quebra do padrão social não apenas causava espanto e repressão. É nessa narrativa, que exalta os feitos de mulheres indígenas em ações tanto religiosas quanto guerreiras, que se incluem os documentos trabalhados nesta pesquisa. Iremos apresentá-los, tratando de suas condições de produção e intencionalidades, reservando a análise detida de seu conteúdo para os próximos capítulos.

Loreto Couto, autor do livro “Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco”, era recifense, e nasceu por volta de 1692. Apesar de ter ingressado na Ordem Franciscana em Recife, e ter chegado a professar em Lisboa, foi retornado à Bahia em 1725 por ter comportamentos que se afastavam do ideal religioso, que o tinham feito ser preso. Conseguiu fugir, mas tornou a ser preso, obtendo, mais tarde, uma transferência para Recife, aonde retornou à Ordem Franciscana. Detestando a vida no claustro, conseguiu passar para a Ordem Beneditina, na qual, finalmente, permaneceu até a sua morte⁵⁵. Figura curiosa, Loreto Couto escreveu a obra que é nosso objeto de estudo destinada à Marquês de Pombal, afirmando que desejava combater todas as calúnias que se falava sobre os povos indígenas em Pernambuco. Ela não foi aceita por Pombal, e por isso, apesar de ter sido finalizada em 1757, foi publicada pela primeira vez somente em 1904, nos “Anais da Biblioteca Nacional”⁵⁶. No sétimo livro que compõe a obra, Loreto Couto trata de um “Pernambuco Ilustrado pelo Sexo Femenino”, apresentando diversas ações de mulheres que seriam honrosas e dignificariam a história do território. O livro é dividido em 17 capítulos; desses, três mencionam mulheres indígenas.

⁵⁵ BEZERRA, Kátia da Costa. “Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino”: a condição feminina no relato de Dom Domingos Loreto Couto. *Colonial Latin American Review*, vol 6, n 1 1997, p. 59-69.

⁵⁶ MARTINS, William de Souza. D. Domingos do Loreto Couto e a construção de modelos de santidade feminina na época colonial. Vassouras, RJ: *Revista do Mestrado de História*, vol 11, n 1, 2009, p. 195; _____. Práticas de santidade feminina na América Portuguesa segundo a obra de Domingos do Loreto Couto. XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, julho de 2010.

O capítulo 1 menciona, dentre diversas mulheres, Joanna Nhanupatyba e Catharina, índias que teriam morrido em nome da conservação de sua castidade, pureza e princípios cristãos. O capítulo 15 aborda os casos de quatro índias que teriam “florescido em virtudes”, exemplares em sua honra cristã, sendo por vezes até visionárias. Elas são Luiza, Barbara e duas indígenas anônimas – Couto, mesmo ao mencionar seus nomes, nada fala sobre suas etnias. No capítulo 17 trata, finalmente, das mulheres que se destacaram em armas, evidenciando os feitos de Clara Camarão. Segundo Martins, a obra de Loreto sobre as mulheres seria organizada de forma hierarquizada, constituindo uma ordem dos aspectos que achava mais importante na construção da santidade feminina. Não atoa as armas teriam sido destinadas aos últimos capítulos: elas eram o último grau dentro dos tipos de santidade feminina⁵⁷.

O manuscrito “Índios famosos em armas, q’ neste Estado do Brazil concorrerão, pa a sua conquista temporal, e spiritual”, de 1757, possui autoria anônima. O maior desafio encontrado ao analisar este manuscrito é que as mulheres indígenas são majoritariamente mencionadas, também, de forma anônima, sendo apenas uma nomeada: Marianna Pinta, que teria socorrido de injúria o padre Antônio Vieira no Maranhão.

Escrito em momento de forte tensão sobre as maneiras de condução das políticas indigenistas, o documento apresenta aspectos que parecem condizentes com seu tempo histórico. As mudanças de características diversas da política colonial no século XVIII, principalmente com o governo de Pombal (1750-1777), são consideradas marcantes na redefinição das formas de relacionar-se com os povos indígenas na Colônia. Em 1755 foi assinada por Portugal uma lei que concedia liberdade aos índios, tornando-os vassalos do rei. Assim, em vista da necessidade de regulamentar e configurar essa liberdade, é instituído em 1757, por Marquês de Pombal, O Diretório dos Índios (também conhecido como Diretório Pombalino), que foi importante instrumento da nova administração. A regulação da liberdade indígena se deu, através do Diretório, por meio da instituição de uma política anti-discriminatória e assimilacionista, que buscava integrar os povos indígenas à sociedade colonial⁵⁸. Além de garantir aos indígenas uma posição de liderança que pudessem alcançar dentro dos próprios aldeamentos, aproveitando a já posição de privilégio das chefias indígenas

⁵⁷ Idem, p. 217.

⁵⁸ COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar* - um estudo sobre a experiência na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

ou, principais⁵⁹, chegavam a ser concedidas mercês reais às suas ações honrosas, como as patentes de Capitão-mor, Sargento-mor e, em casos mais raros, o Hábito de Cristo, ansiado mesmo por autoridades coloniais e europeias⁶⁰. Assim, o Diretório fortaleceu também uma política de estabelecimento de chefias indígenas aliadas, buscando, por meio dos próprios chefes indígenas, integrar as sociedades nativas à lógica colonial, reafirmando a todo momento o projeto de colonização⁶¹.

O Diretório, instituído apenas um ano antes da data do documento trabalhado, pode ter contribuído para a constituição de um documento com teor tão vanglorioso aos indígenas. Contudo, é interessante notarmos que alguns dos índios e índias citados aparecem sendo prestigiados em momentos anteriores, como é o caso de uma índia que é mencionada por sua ação de mártir, tendo sido celebrada por José de Anchieta em orações e lições. Esses indícios de posições de prestígio e status concedidos a esses personagens em momentos iniciais do projeto de colonização contrastam com as recorrentes narrativas que os colocam como vítimas inertes dos processos históricos.

As índias apresentadas no manuscrito são exaltadas basicamente por sua fé e por suas alianças com os portugueses. O autor do documento, ao exaltar os feitos dessas mulheres, também constroi modelos de quem seriam as indígenas honrosas, que vão de encontro aos mesmos modelos construídos por Loreto Couto: aquelas que teriam morrido por sua fé, pegado em armas por sua fé ou simplesmente chegando a ocupar posição na Igreja, como a esposa de Iaguarâba, citada no início do trabalho. Esse modelo buscaria, contudo, incluir essas mulheres no projeto civilizacional que estaria em curso naquele momento, principalmente com a efervescência de um documento como o Diretório Pombalino. Apesar de Couto também desejar inserir as agentes indígenas na ideia da civilização brasileira, ele fez isso forjando um ideal de santidade feminina, o que não parece estar presente no manuscrito.

Joaquim Norberto de Souza e Silva, autor do último livro analisado, “Brasileiras Célebres”, nasceu no Rio de Janeiro, em 1820. Não chegou a ter titulação acadêmica, mas fez

⁵⁹ DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos*. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil da segunda metade do século XVIII. 1. ed. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. v. 1, p. 169.

⁶⁰ Idem, p. 174; COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

⁶¹ Idem, p. 124.

diversos estudos em Humanidades, tornando-se importante poeta, romancista, teatrólogo e biógrafo. Tendo colaborado em diversos periódicos na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), acabou por ingressar no órgão em 1841, chegando à presidente entre 1887 e 1891, quando faleceu.

Seu livro foi publicado em 1862, momento da efervescência de um jovem nacionalismo no país, em que diversos intelectuais dedicavam esforços para a construção da ideia de Brasil, valorizando aspectos que consideravam positivos para a elaboração da identidade e fazendo aqueles que não fossem interessantes ao projeto destinarem-se ao esquecimento⁶². Não por acaso os indígenas desapareceram da historiografia do século XIX, sendo, ironicamente, aludidos somente ao tratar de sua ausência: seja de passado ou de futuro. Um bom exemplo é Carl Friedrich Philippe von Martius, intelectual alemão que venceu o concurso do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) de “Como Escrever a História do Brasil”, em 1838. Possuidor de forte crença na falta de história dos povos indígenas, escreveu em trabalho anterior: “não há dúvida: o americano está prestes a desaparecer. Outros povos viverão quando aqueles infelizes do Novo Mundo já dormirem o sono eterno”⁶³. É importante considerarmos a corrente ideológica que era delineada à época para pensarmos a curiosa obra de Souza e Silva. Sendo um dos intelectuais preocupados com a construção do ideário de nação, a produção de uma obra que exalta o papel das mulheres na história do país, com um capítulo dedicado somente às mulheres indígenas, escolhendo-as como símbolos na emergente memória nacional, salta aos olhos do historiador.

A fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1838, teve, dentre muitos, o intuito de institucionalizar a produção historiográfica no Brasil, estabelecendo os parâmetros da metodologia vigente na Europa, e fortalecendo a chamada “História dos Grandes Homens”. Uma das estratégias para fortalecer essa produção foi a criação de sua Revista, que evidenciava uma forte preocupação com a definição das origens da nação

⁶² NEVES, Lúcia Maria das. Estado e Política na Independência. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Salles. *O Brasil Império*, v. 1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009; NEVES, Lúcia Maria das; MACHADO, Humberto. País real e país ideal & Como se escreveu a história do Império do Brasil. In: *O Império do Brasil*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999; MALERBA, Jurandir. Esboço Crítico da Recente Historiografia sobre a Independência do Brasil (c. 1980-2002). In: J. Malerba, org., *A Independência Brasileira: Novas Dimensões*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2006.

⁶³ MARTIUS, 1982 [1838], p. 70 *apud* 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 na Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001, p. 3.

brasileira⁶⁴. Os povos indígenas estavam entre os assuntos mais abordados na revista. Segundo Guimarães, essa presença expressiva não seria coincidência: o principal motivo de tantas reflexões a respeito dos povos indígenas seria a busca de sua inserção na civilização brasileira, afirmando seu papel na formação da identidade como contribuinte para a cultura da miscigenação, incluindo-os na ampla discussão sobre a questão nacional⁶⁵.

Apresentado as personagens em uma espécie de “mini-biografia”, que tenta dar conta dos aspectos importantes, na visão do autor, da vida daquelas mulheres, Souza e Silva, destaca um capítulo somente para a ação de mulheres indígenas. Contudo, ainda que ressaltando as diversas atuações das mulheres, índias ou não, de forma positiva, condicionava-as ao espaço limitado às mulheres pela lógica patriarcal. Mencionava-as porque eram boas esposas, honradas e devotas, virtudes que deveriam possuir todas as mulheres. As mulheres indígenas eram incluídas como símbolos da História do Brasil e como modelos a serem seguidos, porém, segundo Souza e Silva, por valores patriarcais e que destinavam às mulheres os comuns locais do privado.

Entretanto, mesmo que Souza e Silva classificasse suas heroínas nacionais como esposas e devotas, como defensoras de sua honra cristã, percebemos que suas ações foram além disso. O próprio caso de Damiana da Cunha é mencionado somente por sua ética missionária, quando, na realidade, Damiana chegou a exercer funções de liderança em expedições para o sertão, além de ser sujeito fundamental nas negociações da formação de aldeamentos no Goiás do século XVIII.

Esses casos e suas ressalvas serão analisados mais detidamente no próximo capítulo, no qual serão apresentadas seis indígenas que tiveram atuações tão significativas que não puderam ser ignoradas, ultrapassando as narrativas que buscavam mantê-las presas no interior de suas casas ou sob a tutela masculina, agindo no espaço público colonial com marcante presença.

⁶⁴ ARMOND, Víctor Ribeiro Leivas Dias Ferreira. *Um Estado sem nação: o IHGB e a construção da identidade nacional brasileira no século XIX*. Monografia apresentada para obtenção do grau de bacharel em Ciência Política na Universidade de Brasília. Brasília, 2016, p. 22.

⁶⁵ GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, n. 1, 1988, p. 19-20.

2. PREGADORAS E GUERREIRAS INVISÍVEIS

Com a chegada dos portugueses no território brasileiro a dinâmica da vida dos povos indígenas que aqui viviam foi drasticamente alterada. Sendo as áreas litorâneas as primeiras regiões de assentamento dos núcleos coloniais, por conta das vantagens de seu posicionamento geográfico para fins militares e de comunicação marítima, os ameríndios que à época habitavam a costa foram os que sofreram, de forma mais imediata, o impacto dessas novas relações. Segundo o mapa etno-histórico elaborado por Curt Nimuendajú⁶⁶ esses povos teriam sido, principalmente, de grupos étnicos pertencentes à chamada nação Tupi, maneira generalista de denominar diversos grupos falantes de línguas associadas ao tronco linguístico Macro-Tupi.

Ao falar sobre os centros de origem da expansão territorial dos povos Tupi não existe consenso. Elaborada por Alfred Métraux no final dos anos 1920, a teoria mais comumente aceita é de que esses povos habitariam originalmente as regiões entre os rios Madeira e Xingu, no vale Amazônico, tendo iniciado sua dispersão pelo território por volta de três mil anos atrás⁶⁷. Contudo, desde então, muitos foram os estudos que propuseram diferentes localidades e perspectivas da expansão Tupi pelo território⁶⁸. O que nos importa aqui é que esses estudos, realizados principalmente através dos vestígios arqueológicos e da análise linguística dos diversos grupos étnicos que compõe o tronco Macro-Tupi, demonstram que esses povos tornaram-se, a partir de seu momento inicial de dispersão, cada vez mais migratórios e menos presos a espaços físicos. Dessa forma, segundo Greg Urban, as línguas e as culturas teriam se tornado cada vez mais móveis⁶⁹. De certa forma, podemos considerar que uma nova etapa da migração Tupi pode ter sido iniciada a partir do contato com o europeu, não relacionada a grupos étnicos como um todo, mas a determinados conjuntos formados dentro destes, acentuando a diferenciação sociocultural entre eles. Seria o que Métraux chama de “movimentos de fuga”⁷⁰. Nessas novas formações de assentamentos e nas práticas coloniais emergentes percebemos a mobilidade cultural destacada por Urban, que foi uma das armas mais

⁶⁶ NIMUENDAJÚ, Curt. Mapa etno-histórico. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=214278>>

⁶⁷ URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; NOELLI, Francisco Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, 1996, p. 7-53.

⁶⁸ NOELLI, Francisco Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, 1996, p. 7-53.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ MÉTRAUX, Albert *apud* NOELLI, Francisco Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, 1996, p. 7-53.

eficazes de resistência e adaptação dos povos indígenas frente aos ataques e novas realidades impostas pela colonização.

Dos ataques ao modo de vida indígena pré-colonial, destacamos dois: a catequização e a escravização. Se essas propostas podem soar em um primeiro momento como opostas e competidoras, em diversos momentos elas caminharam juntas na Colônia. O projeto catequético, dirigido principalmente pela ordem jesuítica, foi o primeiro instaurado no território. A proposta de converter os indígenas ao cristianismo, retirando-os da barbárie e conduzindo-os ao progresso, continuou vigente por todo o período colonial, mesmo tendo sofrido mudanças em sua configuração ao longo do processo. A escravização, defendida principalmente por colonos, é tida normalmente como diretamente contrária ao projeto jesuítico, visto que um retirava a liberdade e outro buscava concedê-la, mesmo que em plano espiritual. De fato, não foram poucas as situações em que padres se posicionaram contra o apresamento de indígenas. O próprio Antônio Vieira, nome importante da ordem, era ferrenho defensor da liberdade dos nativos, manifestando-se contra a exploração de sua mão-de-obra. Assim, por muito tempo os padres da Companhia de Jesus foram conhecidos como os fiéis protetores dos povos indígenas, tomados como heróis em uma dicotomia criada por uma narrativa histórica tradicional⁷¹. Nada, contudo, é tão simples. Se é verdade que muitos indígenas preferiam ir para os aldeamentos jesuíticos por conta de suas melhores condições de vida frente às fugas e escravizações, também é verdade que sua mão-de-obra era explorada nesses locais, e que os padres comercializavam tal trabalho e seus produtos. Não atoa eram tidos como ameaça ao poder dos colonos, já que por conta dessa exploração conseguiram tornar-se grandes agentes comerciais na Colônia⁷².

Para além disso, a escravidão era associada à religião em termos legislativos. Existiam duas formas legais de escravizar os indígenas: os resgates e as guerras justas⁷³. O primeiro consistia na formação de tropas que tinham como fim resgatar indígenas aliados capturados por inimigos e que seriam, provavelmente, mortos ou devorados em ritual antropofágico. Sendo

⁷¹ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Escrita e reescrita da memória histórica jesuítica sobre a escravidão: de José de Anchieta a Simão de Vasconelos. In: _____. *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial* (Brasil, Séculos XVI e XVII). Trad. Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

⁷² Idem; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas - identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

⁷³ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos - Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

assim, por terem tido sua vida salva através do resgate, seria aceitável que trabalhassem para aqueles que os resgataram, constituindo uma mão-de-obra escrava⁷⁴. Com o passar do tempo, os resgates passaram a atacar aldeias pacíficas, com a justificativa de sua missão inicial, apenas para adquirir mão-de-obra. Essa prática seria abolida apenas em 1757, com a instituição do Diretório dos Índios.

As guerras justas, por sua vez, eram aquelas declaradas contra os ditos “inimigos da coroa”, que eram, basicamente, os grupos indígenas não aliados aos colonizadores. A justificativa era a de catequizar essas almas perdidas, tornando-as dóceis e civilizadas. Isso seria feito através da exploração de sua força de trabalho. Assim, as guerras justas fundamentavam a captura, aprisionamento e escravização dos indígenas contrários ao projeto colonial português e ibérico, constituindo uma mão-de-obra de fácil acesso⁷⁵.

Por todos esses fatores, as fugas para os sertões eram comuns⁷⁶. Aqueles que buscavam escapar da escravidão e que não queriam fazer parte da nova lógica social ou negociar com os agentes coloniais, acabavam por encontrar seu refúgio na deserção para o interior. Nesse movimento, diversos grupos que habitualmente estabeleciam-se nos litorais passaram a ocupar os sertões, atualizando seus moldes convencionais. Por isso falar em uma nova forma de movimento migratório, representada segundo o formato colonial.

Foi esse fenômeno que viveram os Tupiniquim que habitavam a região do que viria a ser a Capitania do Espírito Santo quando, em 1580, foi fundada por um padre jesuíta a aldeia dos Reis Magos, junto à foz do rio Piraqueçu. Muitos foram os que ficaram no aldeamento, participando inclusive da construção de suas edificações e de sua igreja. Muitos, também, foram os que se refugiaram nos sertões. Não raros eram os casos em que os aldeados desejavam realizar missões para buscar os parentes que ficaram no interior, para que vivessem junto a eles, o que eram os chamados descimentos. Essas ações deveriam ser, preferencialmente, realizadas de forma suave e voluntária, geralmente confiadas a colonos, missionários ou indígenas; os últimos sendo os favoritos, por conta de sua já inserção do mundo de quem buscariam descer. Os nativos habitantes da aldeia dos Reis Magos eram, assim, grandes executores de

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos*. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil da segunda metade do século XVIII. 1. ed. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. v. 1, p. 141

descimentos. Nos atentaremos a um desses episódios, ocorrido entre os anos de 1602 e 1603⁷⁷, narrado pelo padre Fernão Guerreiro em livro sobre os feitos dos padres da Companhia de Jesus⁷⁸.

O referido acontecimento iniciou-se a partir de veemente solicitação dos principais e dos moradores da aldeia para “trazer para a igreja seus parentes”⁷⁹. Quando da visita do padre Provincial à aldeia, o desejo dos ameríndios seria tanto que este os liberou para que o cumprissem, mandando com eles, por parte do caminho, o padre superior da aldeia, Domingos Gracia. Os quatro principais colocados como os líderes desta jornada ao sertão teriam sido Miguel Dazevedo, Manoel Mascarenhas, Antonio Diaz e Inacio Dazevedo. Esses homens não encontraram caminho fácil. Travaram, ao longo de seu trajeto, diversas brigas com Tapuias, denominação que generalizava os grupos indígenas inimigos. Realizaram, contudo, diversas jornadas. Na terceira delas, chegaram à uma aldeia para onde Manoel Mascarenhas, o mais glorificado dos principais, havia levado já seis indígenas em viagem anterior. Ao chegarem nesta aldeia, seus parentes os teriam recebido de forma muito animada e festiva, contando, porém, novidades não tão agradáveis. Um dos indígenas que havia chegado com Manoel em sua última viagem teria retornado ao sertão, buscando praticamente toda a sua aldeia para levá-la aos padres. Chamava-se Iaguaraba, e era uma respeitável liderança entre os seus. Em um de seus percursos, entretanto, Iaguaraba teria encontrado um grupo vizinho e inimigo, os Apiapetangas, e os resultados desse encontro teriam sido trágicos: muitos de seus parentes teriam sido escravizados, além dele próprio ser gravemente ferido. Ao saber disso, Manoel Mascarenhas decidiu que faria paz com esses inimigos, e resgataria os parentes escravizados. A missão pensada por Manoel não teve sucesso, pois estando os Apiapetangas em vantagem numérica, escravizaram e mataram muitos dos seus, além de o ferirem com uma flechada no peito, o que faria falecer em somente seis dias. Ainda assim, algumas das pessoas que o

⁷⁷ Não sabemos a data exata do acontecimento, contudo, no próprio título do capítulo o padre Fernão deixa claro que esses se situam entre os anos de 1602 e 1603.

⁷⁸ GUERREIRO, Fernam. *Relaçam annal das cousas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da India Oriental, & no Brasil, Angola, Cabo Verde, Guine, nos anos de seiscentos & dous & seiscentos & três, & do processo da consersam, & christandade daquellas partes, tirada das cartas dos mesmos padres que de là vieram.* Lisboa. 1605.

⁷⁹ GUERREIRO, Fernam. *Relaçam annal das cousas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da India Oriental, & no Brasil, Angola, Cabo Verde, Guine, nos anos de seiscentos & dous & seiscentos & três, & do processo da consersam, & christandade daquellas partes, tirada das cartas dos mesmos padres que de là vieram.* Lisboa. 1605, p. 118

acompanhavam conseguiram chegar à aldeia de Iguaraba, mas este faleceu pouco tempo após a chegada, o que causou grande tristeza e comoção em todos⁸⁰.

Passadas todas essas dificuldades e perdas humanas, Antonio Dias⁸¹, ao lado do indígena Arco Grande, teriam conseguido, ao fim, levar os nativos da aldeia de Iguaraba para os Reis Magos⁸². É dentre essas pessoas que encontramos nossa primeira protagonista, a já referida esposa de Iguaraba, mencionada pelo autor anônimo do manuscrito “Índios famosos em armas, q’ neste Estado do Brazil concorrerão, pa a sua conquista temporal, e spiritual”, que, inclusive, utilizou como documentação primária para a descrição de seu relato a Relação que traz a história do descimento da aldeia de Iguaraba. O aparecimento desta mulher é narrado logo após sua chegada no aldeamento dos Reis Magos, sendo descrito da seguinte forma:

chegou hũa India velha, molher que foy de Iguaraba com todos os filhos e filhas, & trazia hum bordam na maõ, & hũas contas ao pescoço, entrou bem acompanhada de gente, pregando, & dizendo, ninguem se espante de me ver pregar sendo molher, porque depois de morrer meu marido, fiquey em seu lugar, & mais agora que já me vejo na igreja, que tantos tempos ha desejava com meus filhos & família, & em a qual meu marido tanto desejou entrar mas fomos destroçados pelos contrários: agora venho so sem ele, para ter cuydado & cargo da igreja, & dos padres os quaes não haõ de ter falta do necessário onde eu estiver⁸³.

Após sua pregação, ela e todos os indígenas da aldeia de Iguaraba acolheram-se em prantos. Ela, chamada apenas de “índia”, era muito querida pelos seus, e constantemente pregava para eles, como quando viu seus filhos brincando no terreno do aldeamento, no que disse a todos: “Vedes vos outros! isto he ser filhos de Deos, & dos padres, & nos estavamos nos matos, como filhos do Diabo sem participarmos do que agora vemos”⁸⁴.

Ela teria vivido na aldeia dos Reis Magos por muito pouco tempo. Passados apenas quatro meses de residência teria adoecido, e sua principal preocupação se tornado o recebimento do batismo do padre. Este teria oferecido que a batizasse em sua casa, em compaixão a seu sensível estado de saúde, porém ela não o teria aceitado, afirmando querer ser batizada na casa de Deus. Por mais que o padre insistisse, ela rebatia suas argumentações, até que, por fim, convenceu-o a batizá-la na igreja. Após isso, viveu ainda dois meses. No seu último dia de vida,

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ As grafias se apresentam diferentes, sendo uma terminada em “s” e outra em “z”, mas a narrativa nos leva a crer que o autor continua a se referir à mesma pessoa.

⁸² Não sabemos exatamente quantas foram as pessoas descidas para a aldeia dos Reis Magos, mas pelo modo como colocado no relato, o contingente parece ter sido bastante significativo.

⁸³ GUERREIRO, Fernam. Relaçam annal das cousas que fezeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental, & no Brasil, Angola, Cabo Verde, Guine, nos anos de seiscentos & dous & seiscentos & três, & do processo da consersam, & christandade daquellas partes, tirada das cartas dos mesmos padres que de là vieram. Lisboa. 1605, p. 119.

⁸⁴ Ibidem.

ao sentir que tinha piorado significativamente, solicitou do padre a santa benção. Este respondeu negativamente, dizendo que a tinha batizado há pouco tempo e isto era o suficiente para sua alma, mas ela, como parece ter sido comum, não se aquietou até que sua vontade fosse cumprida; e foi. Uma hora depois de recebida a benção, a mulher de Iaguaraba faleceria⁸⁵.

A pouca informação que temos desse curto período de vida desta mulher já muito discorda da comum narrativa de mulheres indígenas na colônia. Normalmente mantidas no espaço doméstico, tuteladas pelo marido ou pelos padres, não apareciam como sujeitos próprios. Esta indígena, mesmo identificada somente pelo grau de esposa, com ações mantidas nos âmbitos familiar e religioso, destoava da figura consolidada da mulher nativa. Em sua primeira aparição, já impunha-se significativamente, localizando seus espaços ocupados e os que queria ocupar por direito. Reconhecia sua condição feminina, entendendo que não era comum nos espaços de autoridade, principalmente com posições de prestígio, como a que viria a afirmar para si em seguida, por ter ficado com o lugar de seu marido, que era importante liderança para os seus, após sua morte. Por fim, reivindicava seu lugar na igreja, demandando dos padres, em tom firme, que nada a deixassem faltar aonde quer que estivesse. Essas suas demandas, quase ordenatórias, são percebidas também nas seguintes narrativas de sua vida. Em ambos os desejos que possuía, quando do recebimento do batismo e da santa benção, contrariou o padre, fazendo com que, ao fim, mesmo em discórdia, cumprisse suas vontades. Sua convicção parece não ter perdido nunca. Mulher de personalidade forte, que se colocava e era narrada como tal, teria sido cristã exemplar, sempre que possível pregando aos seus, que por ela tinham carinho especial, sobressaindo-se em suas atuações. Para as mulheres, que deveriam ter como uma das maiores virtudes o silêncio, o número de falas atribuídas à esta indígena é fora do comum. Diversas vezes ela passa para a primeira pessoa do relato, tendo sua voz ecoada. É um exemplo curioso de uma personalidade destoante dos moldes, mas que, por se colocar em função do cristianismo e dos aldeamentos, projetos coloniais importantíssimos, teve sua memória lembrada e glorificada.

O anônimo autor do manuscrito em que encontramos menção à esposa de Iaguaraba nos chama atenção para outra indígena, aliada aos portugueses, que, “no apertado cerco de olinda (...) foi o instrumento da victoria, q alí alcançou dos Índios, e Francezes o capitão-mor Duarte Coelho”⁸⁶. Seu nome e identidade não encontramos, porém sua história é contada por Loreto

⁸⁵ Idem, p. 120.

⁸⁶ [Anônimo] “Índios famosos em armas, q’ neste Estado do Brazil concorrerão, pa a sua conquista temporal, e spiritual” Ms. Instituto de Estudos Brasileiros (IEB)/USP. Códice 5.6.,A 8.

Couto no início de seu livro sobre a história de Pernambuco, parte que não ainda destinava-se a tratar das honrosas pernambucanas. Vamos à situação: Duarte Coelho, militar e administrador português na colônia, encontrava-se em um difícil cenário. Ao encontrar, em Olinda, com Tapuias e franceses que estavam no território, iniciaram terrível conflito, os primeiros contra Coelho e os Tupinambás aliados que o acompanhavam. Os inimigos, em grande vantagem, teriam conseguido colocar Coelho e seus aliados em situação de cerco, privando-os de comida e bebida. Somente a filha de um principal dos Tupinambás, juntando-se a outras nativas, foram capazes de ultrapassar o cerco, segundo Loreto Couto, por conta de suas “persuasões”⁸⁷. Essas mulheres levaram diversos mantimentos para os sitiados, o que permitiu que se mantivessem vivos, o que, conseqüentemente, possibilitou sua posterior vitória contra seus adversários. Sua ação é reconhecida e agraciada pelo jesuíta anônimo, mas para Loreto Couto elas passam despercebidas, no que considera as vitórias conseguidas “mais por milagres divinos, do que por forças humanas”⁸⁸.

Outra mulher de personalidade forte e que teria também ultrapassado barreiras militares, elogiada no mesmo manuscrito, é Marianna Pinta, que teria socorrido o Padre Antônio Vieira, quando este fora preso no Maranhão em 1661⁸⁹, por conta de uma invasão de colonos ao colégio jesuítico, à qual resistiu. Essa atitude, somada ao fato de sempre falar contra os interesses dos colonos no que dizia respeito à liberdade dos nativos, teriam sido, segundo consta, os motivos de seu aprisionamento⁹⁰. Teria ficado completamente isolado na prisão, sem poder ao menos receber visitas. A única pessoa que podia encontrá-lo seria Marianna Pinta. Ao que sabe-se:

“A nenhuma pessoa consentiam as guardas, que chegasse a fallar-lhe [à Antônio Vieira], tendo-o de franquia, como apestado. Só uma índia, chamada Marianna Pinta, tinha valor para quebrar este encanto, e charidade para desprezar temores. Levava occultamente ao padre algum sustento, como ovos cozidos e alguma outra coisa, com que soccorria aquella real praça posta em cerco. Ameaçavam-na os soldados, que lhe queimariam a casa, a que respondia, que se lhe queimassem a casa, guizar-lhe-ia o comer na rua. (...) diremos a gratidão, com que a companhia de Jesus (a impulsos, como cremos, do padre Antonio Vieira) pagou depois a Marianna obsequios tão oportunos. Tinha ella um filho, em cujo ensino se empenharam os padres, e o puzeram tão hábil na sciencia, que sua mãe o alcançou a ver no altar, e chegou a ser cura na mesma cidade do Pará. Passou a mais a nossa devida correspondência: porque constando em Roma, o que em taes apertos obrara esta honrada e devota matrona (digna deste, e de outros elogios, que não souberam merecer, os que se tinham por mui brancos), o reverendissimo padre geral lhe mandou carta de irmandade, fazendo-a participante de todas as orações e

⁸⁷ COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1759]. Edição fac-similada, Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, Livro sétimo: Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino. Notícia de muitas Heroínas Pernambucanas que floresceram em Virtudes, Letras e Armas, p. 19-22.

⁸⁸ Idem, p. 22.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ BARROS, André de. *Vida do Padre Antonio Vieira*. Lisboa, J.M.C. Seabra & T.Q. Antunes, 1858, p. 202.

serviços, que faz a Deus a religião toda. Acabou na mesma cidade, e na igreja do collegio se lhe deu então benevolamente sepultura, e agora nestes escriptos grata memoria”⁹¹.

Além de ser a única que teria conseguido permissão para visitar Antônio Vieira, ao que parece, por suas próprias estratégias, não somente oferecia sua companhia, mas infringia a lei ao fornecê-lo alimentos. Mesmo quando ameaçada, não arredava, respondendo à altura as falas dos soldados. Sua virtude é tamanha que seria digna de elogios que mesmo muitos brancos não mereceriam, ultrapassando, de certa forma, suas condições subalternas de raça por suas atitudes exemplares. Foi por conta delas que proporcionou ao seu filho uma boa educação, fruto do reconhecimento de sua caridade por parte dos padres. Os valores familiares, dessa forma, sobressaem na exposição de sua história.

É importante também mencionarmos que vista a importância da educação dos meninos indígenas para a assimilação dos nativos ao projeto colonial⁹², a oferta da Companhia de Jesus de cuidados ao filho de Marianna servia não somente à indígena, já que elevava seu status e condições de vida, mas também aos jesuítas, que cristianizavam e integravam a seus propósitos os indivíduos necessários ao cumprimento de seus objetivos. Qualquer que fosse o grupo colonizador, nenhum teve o colonizar como ato independente: ele sempre se submeteu e se conduziu de acordo com as presenças e atuações dos nativos do território.

Se Marianna Pinta mereceu o elogio de matrona, reconhecida por seu cuidado maternal e familiar, Paraguaçu, conhecida após seu batismo por Catarina Álvares, é a representação máxima desse aspecto. Chamada de “mãe do Brasil”, Paraguaçu, cujo nome verdadeiro era, aliás, Guaibimpará, era uma tupinambá, filha do morubixaba, ou seja, o principal, de uma aldeia localizada no Estado da Bahia. É a personagem de abertura do livro “Brasileiras Célebres”, de Souza e Silva, talvez justamente pelo aspecto fundador e civilizador do mito que criou-se em torno de sua história.

Paraguaçu casou-se com Diogo Álvares, português que naufragou na costa do Brasil por volta da primeira década dos 1500, que, por ter demonstrado personalidade guerreira e se adaptado aos costumes indígenas, passou a viver entre eles, sendo denominado Caramuru. Apesar de na narrativa mítica Paraguaçu ter ficado consagrada como a única esposa de Caramuru, este na verdade tinha diversas esposas, como era comum entre os Tupinambá.

⁹¹ Idem, p. 203.

⁹² DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos*. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil da segunda metade do século XVIII. 1. ed. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. v. 1.

O casal teria ido para a França por volta de 1530, quando ocorreu o batismo de Paraguaçu frente à coroa, tomando o nome de Catarina Álvares. De seu casamento, tiveram quatro filhas, e sua família foi a primeira do Brasil com assentamento cartorial, ao casar uma de suas filhas com um membro da família Garcia D'Ávila, dando origem a uma das famílias de maior poderio econômico da Bahia. Ficaram consagrados na narrativa tradicional como a primeira família cristã do país, por ser inclusive Paraguaçu responsável pela fundação de diversas igrejas, dentre elas a primeira de Salvador, dedicada à Virgem Maria, pois esta teria aparecido em sonho para a indígena. Para além disso, a tupinambá também era admirada entre os seus, tomada como “protectora de seus irmãos selvagens”⁹³, tornando-se deles ídolo⁹⁴.

Os acontecimentos do século XVI foram forjados como mito principalmente através da narrativa do padre Simão de Vasconcelos, que concedeu à Paraguaçu o estatuto de “princesa de sua gente”⁹⁵. Mais tarde, a narrativa foi consolidada em poema de José de Santa Rita Durão, que destacava romanticamente feitos heroicos do casal – principalmente de Caramuru. Não podemos deixar de mencionar que historicamente Caramuru teve diversas mulheres, mas nesse mito forjado, Paraguaçu tornou-se sua única e fiel esposa, caracterizando e fortalecendo o modelo de família cristã na criação da lenda, afastando-se dos aspectos culturais indígena presentes nos moldes da vida desse casal e de sua família. Aproximou-se propositalmente da concepção cristã para consagrar Caramuru e Paraguaçu nesse mito de fundação do Brasil.

Pelo caso de Paraguaçu atestamos também a construção das nobrezas no território, tanto quando falamos das ditas nobrezas indígenas, através da valorização das chefias, quanto em casos que faziam o caminho inverso, como foi o de Caramuru, português tornado personagem de destaque por conta de sua união com essas chefias indígenas, através do casamento com Paraguaçu. A posição de Paraguaçu teve grande impacto da obtenção do prestígio e fama de Caramuru, ainda que normalmente se ateste o contrário, diminuindo a importância e influência desta mulher indígena na vida do português.

Parece ter ocorrido, ainda, um episódio em que, durante guerra dos portugueses contra indígenas inimigos e colonos associados ao donatário Francisco Pereira Coutinho, Caramuru fora preso pelos últimos. Paraguaçu, então, teria movimentado uma tropa tupinambá, colocando

⁹³ MACEDO, Joaquim Manoel de. *Anno Biographico Brazileiro*. Volumes 1. Rio de Janeiro: Typographia e lithographia do Imperial Instituto Artistico. 1876, p. 122.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas* - identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

em campo grande força de tupinambás para lutar a seu favor e de seu marido. A vitória de sua tropa teria sido tremenda, expulsando Coutinho da capitania, vindo a morrer mais tarde pelas mãos de indígenas na ilha de Itaparica⁹⁶. A influência de Paraguaçu, então, talvez não se restringisse somente ao aspecto religioso, normalmente destacado ao falar de seus feitos, mas poderia estender-se também ao comando de sua aldeia, incluindo as ações em guerra.

Essa associação entre o religioso e o guerreiro aparece de forma emblemática em nossa próxima protagonista, Damiana da Cunha.

Damiana teria nascido em 1779, no sertão goiano⁹⁷. Neta do cacique caiapó Angraí-oxá, teve seu nome cristão escolhido pelo padrinho, D. Luís da Cunha Menezes, que era à época o governador de Goiás. Seu nome original perdeu-se na história. Criada na casa de seu padrinho, Damiana teria recebido toda a educação e instruções cultural e religiosa apropriadas à sociedade colonial. Os primeiros episódios de sua vida, assim, já são recheados da condição colonial dela e de sua família, pois somente por ser descendente de liderança indígena, e poder usufruir de alguns dos privilégios que a esse grupo eram ofertados⁹⁸, que Damiana teve acesso à educação e formou-se, posteriormente, como cristã exemplar.

Por fazer parte da família do principal e ter ela mesma, mais tarde, virado chefia indígena, possuía grande respeito entre os seus. Esse respeito e prestígio estendia-se aos homens brancos, que reconheciam sua influência. Sua admiração foi mencionada por Souza e Silva: “Os caiapós a reconheciam por sua soberana, os homens civilizados chamavam-na a neta do cacique; mas a posteridade designa-a por mulher missionária, e essa designação equivale a uma apoteose”⁹⁹.

Os atributos de soberana e neta do cacique eram posições de chefia que se associavam ao nome de Damiana. Mas que quis Souza e Silva dizer com “mulher missionária?”

⁹⁶ MACEDO, Joaquim Manoel de. *Anno Biographico Brasileiro*. Volumes 1. Rio de Janeiro: Typographia e lithographia do Imperial Instituto Artistico. 1876, p. 123.

⁹⁷ Para aprofundamento na vida de Damiana, recomendo o excelente trabalho de Suelen Siqueira Julio: JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão* (Goiás, c.1780-1831). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

⁹⁸ DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos*. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil da segunda metade do século XVIII. 1. ed. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. v. 1, p. 40

⁹⁹ SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Brasileiras célebres*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1862], p. 55.

No livro “Anno Biographico Brasileiro”, publicado em 1876 por Joaquim Manoel de Macedo, o autor atribui a cada dia do ano um personagem histórico brasileiro que considera relevante, concedendo o dia 12 de janeiro à Damiana da Cunha, já que este, no ano de 1831, foi o dia de sua morte¹⁰⁰. Macedo enxerga em Damiana a mesma missionária que Souza e Silva, mas parece ir além em sua representação, chamando-a por duas vezes em seu texto de apóstolo. É essa, aliás, a última afirmação que faz sobre a caiapó, que afirma ser o seu “epitaphio na historia”¹⁰¹: mulher-apóstolo.

A identificação de Damiana como uma mulher missionária e apóstolo está relacionada às suas ações de descimento nos sertões goianos. Muitas foram as vezes que ela jogou-se às matas para levar parentes da vida no interior para os aldeamentos jesuíticos, atuando nas aldeias Maria e de São José¹⁰². Os descimentos, atos militares com justificativa religiosa e civilizacional, são considerados no caso de Damiana apenas com os últimos aspectos. As narrativas ressaltam suas iniciativas missionárias, valorizando os valores da fé e da conversão de indígenas, tendendo a ignorar o aspecto belicoso inerente a essas missões. Seus feitos são comparados aos de Manoel da Nóbrega e José de Anchieta¹⁰³, nomes importantíssimos para a ordem jesuítica por serem pregadores e conversores. Contudo, os documentos afirmam que Damiana recorrentemente chegava às aldeias jesuítas levando centenas de pessoas, o que não era um trabalho fácil, e muito menos realizado somente por meio de palavras e pregações.

A memória de seus feitos guerreiros não pôde ser, porém, de toda apagada. Damiana é a única mulher indígena da qual sabemos, até o momento, ter recebido uma condecoração de Ordem Militar no período colonial: era possuidora de patente de capitão-mor. O reconhecimento de suas ações por seus contemporâneos consagrou Damiana como liderança religiosa e militar, tanto para os indígenas quanto para os brancos, demonstrando sua importância enquanto mediadora cultural e agente política em seu contexto local.

Para além disso, ambos os autores afirmam que Damiana estava sempre acompanhada em suas incursões por outros dois indígenas: José e Luísa¹⁰⁴. A possível presença de outra mulher indígena, a acompanhar Damiana em suas incursões aos sertões, é mais um indicativo

¹⁰⁰ MACEDO, Joaquim Manoel de. *Anno Biographico Brasileiro*. Volume 1. Rio de Janeiro: Typographia e lithographia do Imperial Instituto Artistico. 1876, p. 59.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Idem, p. 56.

¹⁰³ Idem, p. 57.

¹⁰⁴ SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Brasileiras célebres*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1862], p. 63.

da atuação não tão rara das mulheres em ações que a história designou como unicamente masculinas.

O prestígio de Damiana foi alcançado justamente por sua posição de chefia indígena e mulher cristã, sendo intérprete de dois mundos. Somente por preencher esse espaço, inserida na Colônia, que Damiana teve acesso à elevação de seu estatuto social, o que provavelmente não aconteceria se fosse, como colocado por Julio, “mais uma mulher caiapó no sertão”¹⁰⁵.

A agência guerreira das mulheres indígenas, dessa forma, não teve como ser ignorada. Clara Camarão, potiguar, provavelmente nascida em meados do século XVII às margens do Rio Potengi, no Rio Grande do Norte, é o exemplo máximo desta matéria.

Não sabemos o nome de nascença de Clara, mas seu nome de batismo foi recebido ao casar-se com Antônio Filipe Camarão, o indígena Poti, também potiguar. Filipe Camarão foi um dos maiores indígenas guerreiros de nossa história, e, em praticamente todos os embates dos quais participou, lá também esteve Clara. Dominando a prática do arco e flecha, da lança e do tacape, Clara obteve diversas vitórias em campo¹⁰⁶.

Clara e Filipe atuaram principalmente em Pernambuco, quando da invasão holandesa em Olinda. Em 1637, na batalha de Porto Calvo, quando Olinda tinha sido incendiada e a luta parecia perdida, chegou Clara inesperadamente com um exército de indígenas potiguares, todas mulheres, combatendo contra os holandeses e garantindo para sua tropa a vitória¹⁰⁷.

Percebemos não ter sido pouca a importância de Clara. Chegou Loreto Couto a afirmar:

armada de espada, e broquel, e montada em hum cavallo, foi vista nos conflictos mais arriscados ao lado de seu marido com admiração do Olandez, e aplauso dos nossos, obrar gentilezas, que deixarão escurecida a memoria de Zenobia Rainha dos Palmiranos; de Camilla Raynha dos Volceos; e de Semiramis Rainha de Babilonia. A sua memoria será eterna no

¹⁰⁵ JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão* (Goiás, c.1780-1831). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015, p. 119.

¹⁰⁶ COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1759]. Edição fac-similada, Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, Livro sétimo: Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino. Notícia de muitas Heroínas Pernambucanas que floresceram em Virtudes, Letras e Armas, p. 524.

¹⁰⁷ SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Brasileiras célebres*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1862], p. 70.

Templo da Fama, para que em todo tempo seja celebrado seu nome, com os elogios, que soube merecer seu varonil esforço¹⁰⁸.

Seu empenho militar era admirado, mesmo que não fosse considerado feminino. Ainda assim, Clara não recebeu mercê real, embora Filipe Camarão tenha recebido não somente condecoração de Dom, mas o Hábito de Cristo. Souza e Silva critica ironicamente o rei Filipe IV por não ter concedido às mesmas honrarias à Clara, que acompanhara Filipe em todas as suas batalhas. Para ele, ambos tinham o mesmo mérito, levantando a questão de que esse poderia ser até maior para Clara, vista “a delicadeza do sexo”¹⁰⁹. Isto é, Clara Camarão poderia ser ainda mais ilustre por ter realizado tantas ações guerreiras enquanto mulher.

Era esperado das mulheres indígenas que fossem apenas mães, esposas, donas de casa ou força de trabalho. Esses papéis foram, de fato, desempenhados por elas, mas não foram limitantes. Sendo o grupo mais profundamente inserido na sociedade colonial¹¹⁰, aproveitaram de sua condição, dominando os códigos coloniais e estabelecendo alianças¹¹¹, para controlar suas trajetórias, além de agir sobre a trajetória de outrem. Era esse espaço da colônia que fornecia a elas a oportunidade de serem prestigiadas. Não atoa o padre João Daniel, que viveu no Grão-Pará e Maranhão em meados do Setecentos, afirmava:

E muitas vezes sucede 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 constrangidas, 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(...) ¹¹²

A personalidade forte da esposa de Iaguaraba somente foi enaltecida pois ela era indígena, uma vez que era essa condição que fazia com que suas falas fossem importantes, por virem de uma intermediadora cultural. A linguagem religiosa, enquanto principal mediação

¹⁰⁸ COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1759]. Edição fac-similada, Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, Livro sétimo: Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino. Notícia de muitas Heroínas Pernambucanas que floresceram em Virtudes, Letras e Armas, p. 524.

¹⁰⁹ SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Brasileiras célebres*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1862], p.71.

¹¹⁰ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005, p. 260, 371.

¹¹¹ Idem, p. 55.

¹¹² João Daniel *apud* Idem, p. 261.

entre os grupos da colônia¹¹³, quando vinda de agentes que se inseriam nesses contextos e que tinham significativo respeito entre os seus, eram muito valorizadas. Por todos esses motivos, nossas protagonistas foram essenciais para o funcionamento da engrenagem da colonização.

Considerando ainda que o período colonial seria um tempo de guerra constante, mantida pelas demandas dos colonizadores¹¹⁴, as ações de conversão não se restringiam ao espiritual, mas também ao domínio político europeu e ibérico¹¹⁵. Mesmo as atuações não declaradamente bélicas e militares teriam, dessa forma, agido em prol dos interesses de um estado de guerra. Por isso defendemos que mesmo as mais simples ações religiosas, como uma pregação, estariam recheadas de significados guerreiros, sustentando um importante tentáculo da ação conquistadora.

Nesse sentido, discordamos de Silvia Federici quando afirma que as mulheres teriam sido as principais inimigas da colonização¹¹⁶. Federici formula essa premissa generalizante ao analisar o caso da colonização na América Hispânica, afirmando que as mulheres nativas negariam-se a batizar seus filhos e a cooperar com as autoridades coloniais e religiosas. Para ela, as ações femininas teriam sido caracterizadas apenas como resistência ao colonialismo, chegando mesmo a forjarem novos grupos e lideranças por conta da “traição” de chefes locais que teriam sido “cooptados pela estrutura colonial”¹¹⁷. Federici coloca que, se no mundo pré-colonial as mulheres apareciam como divindades para os povos nativos, possuindo posições de poder, a chegada dos espanhóis e de seu aparato colonial teria reestruturado a sociedade a favor dos homens, reduzindo-as às condições de servas e criadas, tanto social quanto economicamente¹¹⁸. Apesar de ser verdade que diversas mulheres indígenas resistiram com oposição à colonização, reduzir suas ações a somente este âmbito é simplório. Da mesma forma, mesmo que o universo colonial tenha imposto um modelo social misógino e centrado no masculino, a generalização de todas as suas formas e manifestações como tal pode ser

¹¹³ POMPA, Cristina. *Religião como tradução - missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru-SP: EDUSC, 2003.

¹¹⁴ FUJIMOTO, Juliana. *A guerra indígena como guerra colonial – as representações e o lugar da belicosidade indígena e da antropofagia no Brasil colonial (séculos XVI e XVII)*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutora em História. 2016, p. 229.

¹¹⁵ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005, p. 90.

¹¹⁶ FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. 2004, p. 418.

¹¹⁷ Idem, p. 416.

¹¹⁸ Ibidem.

bastante perigosa. As duas simplificações da realidade ignoram modelos e situações sociais mais complexas, deixando de lado casos como os que foram verificados por nós no âmbito desse trabalho. Se na sociedade colonial as mulheres somente fossem oposição e adestramento, não seria possível condecorar uma indígena com ordem militar, nem permitir que fossem veículos da fé cristã. A afirmação de que foram as principais inimigas do empreendimento colonial não poderia estar mais equivocada. Essas mulheres foram, em realidade, importantes agentes para a solidificação do ambiente colonial. Seus casos são representações da particular lógica e estruturação social que se formava no território, aliando diversas culturas e interesses em jogos políticos de grande complexidade, além de forjar negociações e trocas estabelecidas em situações de fronteiras étnicas¹¹⁹, criando novas atuações e identidades particulares ao momento colonial.

Assim, é inegável que as nossas protagonistas participaram ativamente das ações que consolidaram a conquista portuguesa do território brasileiro. Pregando, convertendo e lutando elas foram as pregadoras e guerreiras invisíveis¹²⁰ que nós deixamos de ver, mas a quem nossa história tem o dever de recuperar. Se Restall afirma que em lugar nenhum da América Hispânica foram os espanhóis os conquistadores¹²¹, afirmamos que o mesmo se deu na América Portuguesa. A conquista não ocorreu somente pela via dos portugueses, sendo as mulheres indígenas notáveis participantes nesse processo.

Contudo, acessar os códigos da vida colonial pressupunha ser cristianizado. Para essas mulheres, o controle das lógicas cristãs significava a possibilidade de ascensão social, ou mesmo de proteção contra os diversos arbítrios que a situação colonial as impunha. Essa será a temática de nosso próximo capítulo, explorando as diversas ações de vangloriadas índias cristãs do território brasileiro.

¹¹⁹ BARTH, Frederik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

¹²⁰ Aqui fazemos uma apropriação ao termo “guerreiros invisíveis”, que Restall cunha ao referir-se aos indígenas e negros que teriam participado da conquista da América hispânica. Acreditamos que, neste caso, poderíamos também falar de “guerreiras invisíveis”. É interessante apontarmos que mesmo Restall, que tenta desmistificar o papel de sujeitos vitimados no processo da conquista da América espanhola, posiciona as mulheres como sujeitos estanques. Ele menciona o papel das mulheres nativas apenas como companheiras femininas, nada mais. Não temos motivo para acreditar que este foi o caso. Isso demonstra a resistência que possuem os estudiosos em reconhecê-las como agentes políticos, mesmo quando seus pares, os homens, o são. Buscamos, assim, não somente quebrar o mito, para utilizar expressão de Restall, de que a América teria sido conquistada somente pelos europeus, mas de que as mulheres não estariam presentes nas diversas formas que tomaram esses embates.

¹²¹ RESTALL, Matthew. Guerreiros invisíveis: o mito do conquistador branco & Macacos e homens: o mito da superioridade. In: _____. *Sete mitos da conquista espanhola*. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 124.

3. ÍNDIAS CRISTÃS

A possibilidade de exercer papéis de liderança e obter autoridade e prestígio na colônia não excluía a dura violência que sofria a mulher indígena. Em uma sociedade em guerra constante, em que os colonos buscavam submeter o nativo à escravização, os atos de agressão contra esse grupo eram característica básica. A preponderância que tinha o homem em se achar dono não somente das terras, mas das pessoas, era um dos fatores responsáveis por sua forma agressiva de exercer o poder, e este recaía fortemente sobre a nativa brasileira.

Em busca de mecanismos de proteção, diversas ameríndias teriam recorrido ao cristianismo¹²², já que a conversão asseguraria, em teoria, que elas teriam um lugar de cuidado junto aos padres. Assim, em muitos casos, a conversão e ida para aldeamentos poderia significar uma tentativa de defesa contra as arbitrariedades e opressões masculinas, que eram uma ameaça constante às mulheres da colônia – vale dizer, não somente às indígenas.

Apesar disso, muitas foram as que não conseguiram escapar dos excessos da violência colonial, sexual e de gênero. Já convertidas e donas de postura cristã considerada exemplar, foram assassinadas brutalmente. Entraram para as narrativas históricas como mártires da fé.

É o caso de Joanna Nhanupatyba, natural da Serra da Ibyapaba, na Província do Ceará. Joanna era constantemente acercada por um indígena natural da mesma Serra, que, segundo relato, aflagava-a e a ameaçava-a para que tivesse relações com ele; ações que nunca surtiam efeito. Contrariado, esperou-a em um bosque, no dia de Nossa Senhora das Neves (5 de agosto de 1733, segundo precisamente aponta Loureto Couto), ameaçando-a com uma faca ao pescoço a obedecer seus desejos, ao que Joanna, oferecendo o peito, teria respondido: “que nelle livremente podia empregar seos golpes; porque de nenhúa sorte consenteria acção, em que pudesse ofender a Deos, e a seu marido”¹²³. Teria sido, em seguida, morta a facadas pelo agressor.

Natural da mesma Serra que Joanna, a indígena Catharina teria sido também assassinada, desta vez pelo próprio marido. Ao saber que este a estava traindo, repreendeu-o para que largasse sua concubina. Sentindo-se ofendido, esfaqueou-a. Isso ocorreu no ano de

¹²² FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária, 2003, p. 332.

¹²³ COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1759]. Edição fac-similada, Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, Livro sétimo: Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino. Notícia de muitas Heroínas Pernambucanas que floresceram em Virtudes, Letras e Armas, p. 467.

1754, tendo Catharina apenas 17 anos de idade. Mesmo sendo tão nova, Catharina foi tomada como exemplo por ter tido vida e comportamento de boa cristã desde sua infância¹²⁴.

Vamos agora à Capitania de São Vicente, no tempo da Confederação dos Tamoios¹²⁵. Lá viviam duas irmãs, uma na vila e outra no campo. Indo esta visitar a primeira para ajudá-la a fazer grandes rolos de cerca, provavelmente para proteção, viu que a irmã gastava material confeccionando duas velas bastante grossas; assim, a repreendeu. Sua irmã, muito convicta, respondeu: “estas velas faço para o Padre José me dizer missa com elas, quando eu for santa”¹²⁶.

Alguns dias depois, sua vila foi atacada pelos Tamoios, que levaram consigo alguns moradores, dentre os quais esta mulher. Ela teria sido entregue a um principal, mas com ele nunca consentiu realizar coisa alguma, afirmando “sou cristã e sou casada”¹²⁷. Contrariado, assassinou-a publicamente. Sabendo disto, José de Anchieta foi até sua irmã recolher as velas que tinha a vitimada produzido, dizendo missa com elas, forma de honrar esta mártir pela castidade¹²⁸.

Nas histórias de vida de mulheres indígenas contadas por Souza e Silva, o autor reserva espaço para uma mameluca, Maria Bárbara. Natural da capitania do Grão-Pará, mulher de origem e educação humilde, esposa de um soldado cuja o tempo não guardou a identidade, Maria Bárbara é lembrada por ter sido um exemplo santo de fidelidade conjugal¹²⁹. Um dia, ao sair da cidade de Belém, passando pela Fonte do Marco, foi rispidamente abordada por um homem que lá se encontrava, e que com ela desejava ter relações. Resistindo com força a seus intentos, defendendo-se e gritando, sem sucesso, por socorro, Maria Bárbara acabara assassinada pelo homem¹³⁰.

¹²⁴ Idem, p. 468.

¹²⁵ Ver PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação Tamoio. *Mana*, v. 16, n. 2, 2010, p. 401-433.

¹²⁶ RODRIGUES, Pero. Livro Terceiro, Capítulo oitavo. Diz missa por dois defuntos nos mesmos dias em que faleceram, mui longe de onde ele estava. In: *Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus*. SEU: L.2, C.8. 1988 [1607].

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ibidem; [Anônimo] “Índios famosos em armas, q’ neste Estado do Brazil concorrerão, pa a sua conquista temporal, e spiritual” Ms. Instituto de Estudos Brasileiros (IEB)/USP. Códice 5.6.,A 8.

¹²⁹ SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Brasileiras célebres*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1862], p. 54; MACEDO, Joaquim Manoel de. *Anno Biographico Brasileiro*. Volume 2. Rio de Janeiro: Typographia e lithographia do Imperial Instituto Artistico. 1876, p. 383.

¹³⁰ Idem, p. 384.

Dotada também de elegante formosura era a mestiça profeta da qual trata Loreto Couto¹³¹. Passando normalmente horas em oração e dias em exercícios santos, profetizara seu trágico fim. Em um dia de domingo, quando acabara de comungar, disse a seus familiares e algumas amigas e parentas que se encontravam em sua casa, como que despedindo-se: “Que os bárbaros Tamoyos virião sobre a sua aldeia, que ella seria prisioneyra, que a levarião em suas canoas, e passaria bradando por tal parte (declarando-a) e não haveria quem lhe acodisse, e resgatase do poder do inimigo”¹³².

Como fora narrado, assim teria ocorrido. Sendo tomada pelos inimigos, foi entregue como presente ao pai do tamoio que a tinha levado. Tratando-a de forma gentil e com agrados, o dito tamoio teria tentado com ela ter relações, como era o intento dos agressores também nos outros casos relatados. Não obtendo resposta da mulher, que resistia a todas as suas tentativas, partiu para a agressão, o que fez com que nossa protagonista decidisse fugir. Passou três dias escondida na mata, mas foi encontrada por aqueles que a procuravam. A vingança por sua fuga não foi pouca. Ficou presa, segundo o relato, até que parisse, visto que encontrava-se grávida. Parece, então, que o tamoio teria conseguido cumprir seus intentos. Ao dar à luz, seu agressor teria matado, assado, e comido a criança em sua frente, para que sofresse com o espetáculo. Ao fim, matou-a, fazendo-a em pedaços e devorando-a, assim como havia feito com a criança. Segundo Loreto Couto, apesar de seu fim trágico e cruel, a mestiça seria aplaudida pelos cristãos do Brasil e mencionada por vários escritores elogiosos de sua conduta, além de ser reconhecida por José de Anchieta como “virtuosa matrona como de húa alma bem aventurada, que gosa do premio e coroa do Martyrio”¹³³.

Loreto Couto e o anônimo jesuíta mencionam ainda em seus escritos duas mestiças que teriam morrido nas mãos de Tapuias ou Tamoios¹³⁴, a alusão ao caso se reduzindo a essa simples frase descritiva. Apesar de não ter conseguido encontrar maiores informações sobre o evento, acredito que estavam se referindo ao mesmo acontecimento.

¹³¹ COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1759]. Edição fac-similada, Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, Livro sétimo: Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino. Notícia de muitas Heroínas Pernambucanas que floresceram em Virtudes, Letras e Armas, p. 466.

¹³² Idem, p. 467.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1759]. Edição fac-similada, Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, Livro sétimo: Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino. Notícia de muitas Heroínas Pernambucanas que floresceram em Virtudes, Letras e Armas, p. 465-466; [Anônimo] “Índios famosos em armas, q’ neste Estado do Brazil concorrerão, pa a sua conquista temporal, e spiritual” Ms. Instituto de Estudos Brasileiros (IEB)/USP. Códice 5.6.,A 8.

Ao falar dos casos dessas mamelucas ou mestiças, os autores parecem considerá-las em igual estatuto às indígenas, como se pertencessem a um mesmo grupo. Ao mesmo tempo, caracterizam os nativos inimigos como a máxima da barbárie, nesse caso, através de sua face violenta e hostil. Loreto Couto chega a afirmar que “Era costume dos Gentios Tamoyos, servirem-se das mulheres prisioneiras para materia de sua lascivia. Em contínuos assaltos corrião pelos certos aquellos bárbaros, com estrago de muitas aldeas dos Indios Christãos”¹³⁵, denunciando que a violência contra as mulheres fazia parte de seus costumes, ou seja, seria cultural. Couto os coloca em oposição ainda aos “Indios Christãos”, esses civilizados e dignos do respeito e proteção colonial. Seria absurdo que os bárbaros do sertão se pensassem no direito de invadir destrutivamente a vida dos vassallos da coroa; dessa forma, tê-los sempre como os vilões nas narrativas das mortes femininas cumpria o propósito de demonizá-los ainda mais. Considerando a grande incidência de crimes de violência sexual contra a mulher indígena, é curioso não haver caso que denuncie as ações hostis de colonos brancos, seus principais autores. Mais que denunciar a violência contra a mulher no período colonial, ou exaltar a atitude honrada das nativas frente às agressões, a seleção desses casos específicos talvez sirva ao discurso de condenação do indígena que se posicionava contra os colonizadores portugueses.

Nesse contexto de constantes ataques e violências, as mortes dessas mulheres seriam reconhecidas como atos de resistência. Preferiam padecer a ter sua honra ferida e sua honestidade manchada¹³⁶. Apropriando-se dessa resistência, a valorização dos atos de fé das nativas servia para exaltar o imaginário da indígena convertida; da barbárie que se transformou, de forma admirável, em civilização. Preferindo a morte à desonra¹³⁷, teriam agido como verdadeiras cristãs.

De outras cristãs virtuosas, louvadas não por serem mártires pela manutenção de sua castidade, mas pelo exercício íntegro de sua fé, temos também notícia. Começamos por Luiza, natural da aldeia de Cascaya. Apesar de criada humildemente, visto a miséria dos pais, esses sempre investiram em sua boa educação. Seu principal emprego era a assistência na igreja, auxiliando nos ofícios divinos. Sua enorme devoção chamou a atenção até mesmo dos religiosos da Companhia de Jesus. Casada com índio da mesma nação, era tida como exemplo de esposa.

¹³⁵ COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1759]. Edição fac-similada, Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, Livro sétimo: Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino. Notícia de muitas Heroínas Pernambucanas que floresceram em Virtudes, Letras e Armas, p. 465-466.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Brasileiras célebres*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1862], p. 54.

Seu marido, contudo, a traía constantemente, motivo pelo qual teria contraído dele, em poucos anos, uma doença venérea. Estando, por esse motivo, muita enferma, foi o padre dar-lhe sacramento. Nessa situação, Luiza entrou em estado de transe e teve uma visão. Disse ela:

“vi que se abria o ceo, e delle sahião doze meninos de celestial fermosura com tochas muito alvas nas maos acompanhando a outro menino bellissimo, e refulgente, e dizendo-me que o seguisse, fuy levada a um delicioso Payz, cuja belleza, e amenidade nunca olhos alguns humanos divisarão, nem terrenos ouvidos perceberão. Neste lugar olhando para o meu corpo vi que cada chaga parecia hũa flamante estrella, e cada tumor hum resplendente Sol. Perguntou-me o menino se eu queria ficar naquele aprasivel sitio, ou tornar para a minha Aldea: e respondendo lhe que aly queria permanecer para sempre: desapareceo a visão”¹³⁸

Esperou sossegada o dia de sua morte, e despediu-se do mundo com gosto, tendo vivido ainda um ano após esse acontecimento. Seu falecimento ocorreu no ano de 1744¹³⁹.

No mesmo ano, faleceu na aldeia de Parangaba uma nativa chamada Barbara, dita mulher de bons costumes. Após três dias de sua morte, uma outra indígena, de nome Suzana, teria solicitado ao padre que realizasse outra missa para a amiga falecida, para que sua alma pudesse sair do purgatório, o que foi feito. Depois disto, teria a própria Barbara aparecido em forma de visão à Suzana, dizendo que a nativa iria gozar de Deus por toda a eternidade¹⁴⁰.

São mencionadas, depois, duas indígenas anônimas. Uma, natural da aldeã dos Payacus, foi certo Domingo a procurar o padre superior da aldeia para confessar-lhe e receber a sagrada comunhão, pois lhe restava pouco tempo de vida. Confessou-se com sinais de grande arrependimento, o que ressaltava sua humilde posição de serva, e ansiou pela subida de sua alma aos céus, sendo seu desejo tão grande que viria a falecer no dia seguinte¹⁴¹. A segunda teria sido descida do sertão por volta de 1749 para habitar a Serra de Ibyapaba com diversos parentes. Querendo o superior da missão batizá-la, rejeitou, dizendo que ainda não era tempo. Depois de dois anos retornou ao padre, afirmando que havia chegado a hora de seu batismo, morrendo instantes após a finalização do ato. Entregou-se aos céus com invejosa felicidade¹⁴².

¹³⁸ COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1759]. Edição fac-similada, Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, Livro sétimo: Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino. Notícia de muitas Heroínas Pernambucanas que floresceram em Virtudes, Letras e Armas, p. 519.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Idem*, p. 520-521.

¹⁴² *Idem*, p. 521.

Ocorreu também que em uma ocasião de noite de Natal, enquanto o padre Pedro Pedroza celebrava a primeira missa, uma ameríndia teve uma visão em sua hóstia, enxergando Jesus Cristo, ricamente vestido¹⁴³, e oferecendo-lhe muitas riquezas se o comesse a seguir. A mulher, que até então não era muito devota, teria começado a se comportar como um “exemplo raro”¹⁴⁴, nunca mais falhando com seus deveres na igreja e perante sua família.

Para além de ressaltar os motivos de suas mortes, os autores dão grande importância à própria ocasião da morte, apresentando, muitas vezes, as personagens pelo seu último dia de vida, e não pelo primeiro – que em certos casos não é inclusive assinalado. O momento mais importante de suas vidas seria quando deixaram de vivê-las. Estratégia de escrita similar é encontrada nos escritos que narram a vida de santos e beatos, ou seja, nas hagiografias¹⁴⁵. Isso era comum pois valorizava o dia em que suas almas teriam se tornado eternas, passando a viver junto a Deus. Qual seria o estatuto dessas mulheres? Suas atitudes perante a fé parecem ter conquistado grande apelo popular de seus contemporâneos, como no caso de beatas, mulheres profundamente devotas, reconhecidas popularmente por sua santidade. Será que teriam chegado a ser consideradas beatas em seu tempo? Retomamos a fala de uma das indígenas apresentadas, que confeccionava velas para entregar ao padre dizer sua missa quando fosse santa. Se esta mulher, tão convicta constatava que teria possibilidade de ser santa, é porque a ideia não devia ser estranha à ela. Ou seja, podem ter existido precedentes conhecidos, mulheres indígenas tão valorizadas por seus atos cristãos que seriam consideradas beatas, ou mesmo santas, por sua comunidade. E essas histórias podem ter passado pela vivência dessa nossa protagonista.

Não seria estranho que essas mulheres tivessem conseguido alcançar tamanha reputação dentro de suas comunidades. De acordo com Fernandes, as nativas teriam sido as cristãs mais dedicadas e fervorosas, o que teria sido inesperado mesmo para os catequizadores¹⁴⁶. Concordamos com Fernandes quando afirma que não era, certamente, o projeto dos jesuítas que ficassem tão dependentes das indígenas. A relação construída entre essas mulheres e o cristianismo seria muito mais resultado da ação de suas próprias ações que dos missionários¹⁴⁷.

¹⁴³ [Anônimo] “Índios famosos em armas, q’ neste Estado do Brazil concorrerão, pa a sua conquista temporal, e spiritual” Ms. Instituto de Estudos Brasileiros (IEB)/USP. Códice 5.6.,A 8.

¹⁴⁴ BARROS, André de. *Vida do Padre Antonio Vieira*. Lisboa, J.M.C. Seabra & T.Q. Antunes, 1858, p. 153.

¹⁴⁵ ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de Devção, Atos de Censura* - ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec, 2004, p. 47.

¹⁴⁶ FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária, 2003, p. 327-328.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

Esse aspecto fica evidente nos casos apresentados, em que as indígenas resistem de acordo com suas convicções, e forjam suas atitudes perante suas visões de mundo.

Mártires, virtuosas, beatas, santas, cristãs. Foi através desse campo religioso que fez-se possível a essas indígenas serem reconhecidas, fosse por trágicas mortes ou por manifestações honradas. Para Souza e Silva, os nomes das célebres mulheres indígenas que foram marcadas na história deveram-se ao cristianismo¹⁴⁸. Apesar de fatalista, a afirmação do autor não deixa de possuir fundo de verdade. Apenas através do domínio e da manipulação do mecanismo colonial, completamente fundado no cristianismo católico, foi que essas indígenas conseguiram fazer suas ações e nomes ultrapassarem a misoginia e o preconceito racial, tornando-se importantes figuras na história de nosso país.

Mesmo no caso de mulheres brancas percebemos a importância da inserção nas lógicas cristãs para o alcance de posições ou práticas sociais restritas e, principalmente, não tidas como femininas. Segundo Isabelle Poutrin, entende-se que a participação das mulheres nas instituições religiosas representou uma via de acesso à cultura, à expressão pública e a posições de poder na sociedade¹⁴⁹, esferas que dificilmente atingiriam por outros meios.

Um bom exemplo é o caso dos conventos e recolhimentos¹⁵⁰. Instituições que reuniam mulheres absolutamente dedicadas à vida religiosa e a castidade, eram os principais cenários que possibilitavam a autonomia feminina¹⁵¹. Essa autonomia era manifestada principalmente através do acesso à educação e ao letramento. Era comum encontrar, nos livros de conselhos educacionais para as moças, que elas não deveriam ser ensinadas a ler e a escrever, a menos que pretendessem ir para conventos, ou seja, à clausura¹⁵².

E de fato, esses espaços eram um importante meio de acesso à leitura. Possuindo bibliotecas de acesso permitido às enclausuradas, o hábito tornava-se muito mais familiar a elas. Mesmo as que ainda não eram letradas ou que tinham dificuldade de realizar o ato tinham acesso ao conteúdo dos livros, já que muitas vezes as seções de leitura eram coletivas e realizadas oralmente por aquelas que dominavam a prática. Algumas dessas mulheres chegaram mesmo a

¹⁴⁸ SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Brasileiras célebres*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1862], p. 47.

¹⁴⁹ POUTRIN, Isabelle. Las mujeres en el siglo de las Reformas religiosas. In: PEÑA, Antonio Luis Cortés. *Historia del cristianismo*. III. El mundo moderno. Editorial Trotta (Universidad de Granada), 2006, p. 510.

¹⁵⁰ Para entender as diferenças e semelhanças entre as duas instituições, ver ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de Devção, Atos de Censura* - ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec, 2004, p. 8-54.

¹⁵¹ KING, Margaret. *A mulher do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 105.

¹⁵² Idem, p. 98.

produzir obras, tanto de conselhos religiosos, como biografias de companheiras de claustro, buscando salvar suas memórias e as do convento ou recolhimento do qual faziam parte¹⁵³. Mesmo que os conteúdos fossem estritamente mantidos ao âmbito religioso, o ato de mulheres lerem e escreverem entre os séculos XV e XVII era, por si só, transgressor, estimulando o desenvolvimento dessas práticas de forma geral¹⁵⁴, e permitindo a essas mulheres que acessassem esferas do saber não permitidas a elas em outros contextos sociais.

Da mesma forma que o universo do catolicismo apresentou-se como via alternativa de autonomia e expressão para as mulheres brancas, foi ele o ambiente que permitiu a agência das mulheres indígenas na política colonial. Concluimos, então, que a entrada no espaço colonial cristão permitia às mulheres indígenas que exercessem posições de prestígio e mando às quais não teriam acesso caso não se convertessem, o que faziam por diversos motivos, que incluíam suas próprias decisões e o resguardo de seus interesses.

¹⁵³ Para entender as diferenças e semelhanças entre as duas instituições, ver ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de Devoção, Atos de Censura* - ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec, 2004, p. 51.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 100.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A representação das mulheres na modernidade buscava justificar sua inferioridade a partir da associação de sua imagem e práticas com o frágil e o diabólico – instâncias que eram, frequentemente, combinadas. As mulheres que extrapolavam os limites misóginos da sociedade e atreviam-se a agir de forma diferente da norma eram condenadas ou até mesmo consideradas homens, por realizarem ações atribuídas ao sexo masculino. O mesmo foi visto na América Portuguesa, com mulheres que relacionavam-se afetivamente com o mesmo sexo ou pegavam em armas. Esse último aspecto, apesar de rechaçado pelos primeiros cronistas, passou a ser louvado ao longo do período colonial, principalmente pela necessidade de defender e manter o território conquistado.

As ações bélicas das mulheres nativas, mas também dos indígenas de sexo masculino, foram essenciais à colonização. Para além disso, as atuações no campo do cristianismo, com a constante interseção entre os âmbitos religioso e bélico, que constituíam a política da época, foram de importância significativa, tendo as nativas realizado conversão e descimento de centenas de outros indígenas, ao que se sabe. A efetivação e manutenção da conquista pode ser entendida, dessa forma, como luso-indígena.

Em meio à súbita situação de violência opressiva em que se encontraram, de repente, os indígenas no início da colonização, esses utilizaram-se de todos os aparelhos disponíveis para manter sua sobrevivência e resguardar seus interesses. A cristianização apresentou-se como uma dessas estratégias, sobretudo para as mulheres indígenas. Como colocou Carvalho Júnior, “aprendendo a ser cristãos, os indígenas coloniais mantiveram sua diferença”¹⁵⁵. E foi esse aprendizado que permitiu às índias cristãs que atingissem distintas localizações sociais. Somente por serem cristãs tiveram acesso aos mecanismos e hierarquias do mundo colonial, em suas formas mais profundas e complexas; e somente por serem indígenas puderam utilizar-se dessas complexidades, aproveitando de sua condição de intermediadoras de mundos.

A historiografia normalmente afirma que o processo civilizatório colonial buscava somente o adestramento das mulheres¹⁵⁶, destacando suas atuações, mesmo que de resistência, no espaço doméstico. Acredito que pudemos comprovar que essas questões eram bem mais

¹⁵⁵ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005, p. 298.

¹⁵⁶ DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 24.

complexas, principalmente tratando-se das ameríndias. O projeto de criação de lideranças indígenas afirmado pelo Diretório não destinava-se somente aos chefes masculinos de aldeia, afinal, como vimos, Damiana da Cunha foi condecorada capitão-mor. As lutas armadas em defesa e conquista do território não eram formadas somente por exércitos masculinos, como atesta a presença de Clara Camarão com sua tropa de mulheres. As pregações não eram realizadas pelos padres unicamente, sendo praticadas também por renomadas cristãs, como a esposa de Iaguaraba. Todas elas, e as outras mulheres indígenas cuja história pudemos reviver, foram ovacionadas pelos agentes coloniais. Essas mulheres estavam inseridas em seus projetos, mesmo que ultrapassando as dimensões esperadas de suas ações, tornando dependentes de si parte do processo de colonização. O quanto da crença de que elas seriam mantidas no âmbito particular faz parte da história que foi escrita somente de um único ponto de vista?

Loreto Couto chegou a reconhecer a capacidade bélica das mulheres indígenas. De acordo com ele:

Imaginou Francisco Orelhano, Thenente General de Gonçallo Pizarro, ter achado as verdadeiras Amazonas na Provincia do Pará, por ter visto muita gente armada, em que andavão mulheres misturadas com os homens, não só guerreando e pelejando, mas governando e mandando o exercito. No primeiro Livro das noticias do Brazil pag. 23. O P. Simão de Vasconcellos descreve estas mulheres com circunstancias semelhantes as antigas Amazonas da Scythia e Lybia. Porem he certo, que no Brazil nem houverão em outro tempo; nem no prezente se achão Amazonas, com as circunstancias, com que alguns Authores as descreverão e se publicou na Europa. O que não tem duvida, por ser constante, he que, as Indias de nasção Topinambã, Pitigoaras, e outras, que habitão estas Provincias, são mulheres belicosas, e destemidas, acompanhão a seus maridos em todos os conflictos, e pelejas, fazendo-se formidáveis a seus contrários pelo insigne valor, e incrível destreza, com que sabem jogar as armas, e vencer inimigos¹⁵⁷.

Essas mulheres seriam, assim, belicosas e destemidas, estando presentes em guerras e batalhas desde os primórdios da colonização. Não foram apenas concubinas ou auxiliares de personagens masculinos, como tradicionalmente entendido, mas as protagonistas de suas próprias histórias, como evidenciado a todo momento.

¹⁵⁷ COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1759]. Edição fac-similada, Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, Livro sétimo: Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino. Notícia de muitas Heroínas Pernambucanas que floresceram em Virtudes, Letras e Armas, p. 527.

Esperamos com esse trabalho contribuir para a ampliação das perspectivas da história colonial, dando um primeiro passo no esforço de reconhecimento das ações das mulheres indígenas como importantes agentes no processo de conquista e manutenção do território. O esforço de investigação que tem no centro do palco as mulheres indígenas, indivíduos duplamente marginalizados na construção de nossa história, mostra-se urgente, e é essa urgência que buscamos começar a atender.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS

1. DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA

1.1. MANUSCRITOS

[Anônimo] “Índios famosos em armas, q’ neste Estado do Brazil concorrerão, pa a sua conquista temporal, e spiritual” Ms. Instituto de Estudos Brasileiros (IEB)/USP. Códice 5.6.,A 8.

1.2. IMPRESSOS

BARROS, André de. *Vida do Padre Antonio Vieira*. Lisboa, J.M.C. Seabra & T.Q. Antunes, 1858, p. 152-154, 191-204.

COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1759]. Edição fac-similada, Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, Livro sétimo: Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino. Notícia de muitas Heroínas Pernambucanas que floresceram em Virtudes, Letras e Armas, p. 464-527.

DIRECTORIO, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão: em quanto Sua Magestade não mandar o contrário. Lisboa. Disponível na Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados. 1758.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *Tratado da Terra do Brasil. História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980.

GUERREIRO, Fernam. *Relaçam annal das cousas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da India Oriental, & no Brasil, Angola, Cabo Verde, Guine, nos anos de seiscentos & dous & seiscentos & três, & do processo da consersam, & christandade daquellas partes, tirada das cartas dos mesmos padres que de là vieram*. Lisboa. 1605.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Trad. Sérgio Milliet. Editora: Biblioteca do Exército, 1961 [1578].

MACEDO, Joaquim Manoel de. *Anno Biographico Brasileiro*. Volumes 1, 2 e 3. Rio de Janeiro: Typographia e lithographia do Imperial Instituto Artistico. 1876.

RODRIGUES, Pero. Livro Terceiro, Capítulo oitavo. Diz missa por dois defuntos nos mesmos dias em que faleceram, mui longe de onde ele estava. In: *Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus*. SEU: L.2, C.8. 1988 [1607].

SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. *Brasileiras célebres*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1862].

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Trad. Angel Bojadsen. Porto Alegre, RS: L&M Pocket, 2011 [1557].

2. DOCUMENTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: mulheres da colônia*. 2. ed. Brasília: José Olympio/EDunB, 1999. v. 1.

_____. *Livros de Devoção, Atos de Censura* - ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec, 2004, p. 1-107.

_____. Educação de meninas na América portuguesa: das instituições de reclusão à vida em sociedade (séculos XVIII e início do XIX). *Revista de História Regional*, v. 19, 2014, p. 282-297.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas* - identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. História e antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2011, p. 151-168.

AMADO, Janaína. Diogo Álvares, o Caramuru, e a Fundação Mítica do Brasil. *Estudos históricos*, n. 25, 2000, p. 3-39.

AMORIM, Marina Alves. Combates pela História: a “guerra dos sexos” na historiografia. *Cadernos Pagu*, n. 20, 2003, p. 217-244.

ARMOND, Víctor Ribeiro Leivas Dias Ferreira. *Um Estado sem nação: o IHGB e a construção da identidade nacional brasileira no século XIX*. Monografia apresentada para obtenção do grau de bacharel em Ciência Política na Universidade de Brasília. Brasília, 2016.

ARRUTI, José Maurício. John Monteiro e o projeto ampliado de história indígena: apresentação do Dossiê História e Índios. *Revista História Social*, n. 25, 2003, p. 7-17.

BARTH, Frederik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*, v. I. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980 (1949).

BEZERRA, Kátia da Costa. “Pernambuco ilustrado pelo sexo feminino”: a condição feminina no relato de Dom Domingos Loreto Couto. *Colonial Latin American Review*, vol 6, n 1 1997, p. 59-69.

BORGES, Jóina Freitas. Entre o espanto e o conflito: as reações dos nativos à chegada dos primeiros europeus à Costa Leste-Oeste. Trabalho apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36: *Os Índios na História*, 13-17 de julho de 2009.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico In: _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Uma imagem ampliada In: _____. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BURKE, Peter. A escola dos Annales. São Paulo: Unesp, 1997, p. 79-107.

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808). Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em História, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História. 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Etnicidade, eticidade e globalização. In: *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15, São Paulo Editora UNESP, 2000.

_____. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 9, v. 16, n. 2, 2005, p. 9-40.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Imagens de Índios do Brasil: o século XVI*. Estudos Avançados, v. 10, 1990, p. 91-110.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambás. *Anuário Antropológico*, v. 85, 1986, p. 57-78.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos Impérios Ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História. 2012.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. *Cadernos Pagu*, n. 4, 1995, p. 37-47.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII)*. Tradução Marcia Aguiar Coelho. São Paulo: Editora da Unicamp, 2017.

CLASTRES, Pierre. Vida e morte de um pederasta. In: *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 201-222.

_____. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

_____. O Diretório dos Índios e as Chefias Indígenas: Uma inflexão. *Campos*, n. 7, v. 1, 2006, p. 117-134. DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: _____. (org.). *História das Mulheres no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 1997, p.78-114.

_____. De guerreiro a Principal: integração das chefias indígenas à estrutura de poder colonial, sob o Diretório dos Índios (1758-1798). *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. 2008.

CONWAY, Jill; BOURQUE, Susan; SCOTT, Joan. El concepto de género. In: LAMAS, Marta. (org.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. 4ª ed. Universidad Nacional Autónoma de México. 2013.

DAHER, Andrea. *A oralidade perdida*. Ensaio de História das práticas letradas.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DAVIS, Natalie Zemon. Mulheres urbanas e mudança religiosa. In: _____. *Culturas do povo – sociedade e cultura no início da França moderna*. Trad. Mariza Corrêa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

- DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã: A mulher. In: _____. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 462-522.
- DOMINGOS, Simone Tiago. Os jesuítas e a unidade nacional segundo a Revista do IHGB (1839-1889). *Política y Cultura*, n. 31, 2009, p. 161-179.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos*. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil da segunda metade do século XVIII. 1. ed. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. v. 1.
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Afrontamento, vol. 3, 1994.
- FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX). *Mana*, n. 11, v. 2, 2005, p. 385-418.
- FEDERICI, Silvia. Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. Coletivo Sycorax. 2004.
- FERNANDES, Estevão R. Ser índio e ser gay: tecendo uma tese sobre homossexualidade indígena no Brasil. *Etnográfica [Online]*, v. 21, n. 3, 2017.
- _____. Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico. *ACENO*, v. 3, n. 5, jan./jul., 2016, p. 14-38.
- FERNANDES, Estevão R.; ARISI, Barbara M. “Between the Cross and the Crown”: Missionaries and Indigenous Sexuality. In: _____. *Gay Indians in Brazil: Untold stories of the Colonization of Indigenous Sexualities*. Springer International Publishing, 2017, p. 7-28.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá (1920-1995)*. Prefácio Roque de Barros Laraia. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.
- FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária, 2003.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII). Florianópolis: *Estudos Feministas*, v. 14, n. 3, set./dez., 2006, p.617-634.
- FUJIMOTO, Juliana. *A guerra indígena como guerra colonial – as representações e o lugar da belicosidade indígena e da antropofagia no Brasil colonial (séculos XVI e XVII)*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutora em História. 2016.
- GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, p. 119-171.
- GOMES, Gisele Ambrósio. História, Mulher e Gênero. *Revista Virtú*, s.d. Disponível em: <http://www.ufjf.br/virtu/files/2011/09/HIST%C3%93RIA-MULHER-E-G%C3%8ANERO.pdf>.
- GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 1, 1988, p. 5-27.
- GRUBITS, Sonia; DARRAULT-HARRIS, Ivan; PEDROSO, Maíra. Mulheres indígenas: poder e tradição. Maringá: *Psicologia em Estudo*, v. 10, n. 3, 2005, p. 363-372.

- HEMMING, John. Nobres Selvagens; Maranhão; As Guerras Holandesas; Antônio Vieira; Pombal & A Expulsão dos Jesuítas. In: _____. *Ouro vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007 [1935].
- HESPANHA, António Manuel. O estatuto jurídico da mulher na época da expansão. In: O rosto feminino na expansão portuguesa. *Congresso Internacional*, 21-24 nov. 1994. Actas, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995, vol. 1, p. 53-64.
- JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c.1780-1831)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.
- JULIO, Suelen Siqueira. O recorte de gênero na História Indígena: contribuições e reflexões. Anais do XVII Encontro de História da ANPUH-Rio. 2016.
- KING, Margaret. *A mulher do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- LAQUEUR, Thomas. Representando o sexo. In: _____. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 151-188.
- LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. Florianópolis: *Estudos Feministas*, v.7, n.1 e 2, 1999.
- MAGRI, Pedro Henrique Rodrigues. Formando a Nação: o papel dos periódicos e do IHGB na construção da história do Brasil. *Grau Zero – Revista de Crítica Cultural*, v. 5, n. 1, 2017, p. 75-91.
- MARIANI, Bethania. Políticas de colonização lingüística. *Letras (UFSM)*, Santa maria, RGS, v. 1o sem, 2006, p. 73-82.
- MALERBA, Jurandir. Esboço Crítico da Recente Historiografia sobre a Independência do Brasil (c. 1980-2002). In: J. Malerba, org., *A Independência Brasileira: Novas Dimensões*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2006.
- MARTINS, William de Souza. D. Domingos do Loreto Couto e a construção de modelos de santidade feminina na época colonial. Vassouras, RJ: *Revista do Mestrado de História*, vol 11, n 1, 2009, p. 193-230.
- _____. Práticas de santidade feminina na América Portuguesa segundo a obra de Domingos do Loreto Couto. *XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro, julho de 2010.
- MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- MINTZ, Sidney W. *Cultura: uma visão antropológica*. 2009. Tradução do ensaio *Culture: An Anthropological View*. *The Yale Review*, XVII (4), 1982, p. 499-512.
- MIRANDA, Natalia de Souza. “Teatro de virtudes e maravilhas”: A abordagem da história indígena para construção da identidade pernambucana na obra de Domingos do Loreto Couto. Orientador: Prof. Dr. Jorge Victor de Araújo Souza. Rio de Janeiro: UFRJ / Instituto de História; 2018. Monografia (Bacharelado em História).
- MOLLO, Helena. A construção do passado em *História geral do Brasil*. Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. 2008.
- MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese apresentada ao concurso de livre docência no departamento de antropologia na Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Poder local e “voz do povo”: territorialidade e política dos índios nas repúblicas de maioria indígena do Espírito Santo, 1760-1822. Niterói: *Tempo*, v. 22, n. 40, 2016, p. 239-259.

MOTA, Lucio Tadeu. A Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB) e as populações indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889). *Diálogos*, v. 10, n. 1, 2006, p. 117-142.

NEVES, Lúcia Maria das. Estado e Política na Independência. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Salles. *O Brasil Império*, v. 1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

NEVES, Lúcia Maria das; MACHADO, Humberto. “País real e país ideal” & “Como se escreveu a história do Império do Brasil.” In: *O Império do Brasil*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

NIMUENDAJÚ, Curt. Mapa etno-histórico. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=214278>>

NOELLI, Francisco Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. São Paulo: *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, 1996, p. 7-53.

NOVINSKY, Ilana. Heresia, mulher e sexualidade (algumas notas sobre o Nordeste Brasileiro nos séculos XVI e XVIII). In: BRUSCHINI & ROSEMBERG (org.). *Vivência: história, sexualidade e imagens femininas*. Fundação Carlos Chagas: Brasiliense, 1980, p. 226-256.

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

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. São Paulo: *História*, v. 24, n. 1, 2005, p. 77-98.

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

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação Tamoio. *Mana*, v. 16, n. 2, 2010, p. 401-433.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

POUTRIN, Isabelle. Las mujeres en el siglo de las Reformas religiosas. In: PEÑA, Antonio Luis Cortés. *Historia del cristianismo*. III. El mundo moderno. Editorial Trotta (Universidad de Granada), 2006.

PUNTONI, Pedro. Tupi ou não Tupi? Uma contribuição ao estudo da etnohistória dos povos indígenas no Brasil Colônia. Recife: *Ethnos*, n. 2, 1998, p. 5-19.

_____. A arte da guerra no Brasil – tecnologia e estratégia militar na expansão da fronteira da América Portuguesa, 1550-1700. *Novos estudos*, n. 53, 1999, p. 189-204.

_____. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo, Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização: a Representação do Índio, de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro e São Paulo, Jorge Zahar/Edusp. 1996.

_____. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das Mulheres no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 1997, p. 11-44.

_____. *Nobrezas do Novo Mundo*; Brasil e ultramar hispânico, século XVII e XVIII. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. v. 1.

RAYMUNDO, Letícia de Oliveira. O Estado do Grão-Pará e Maranhão na nova ordem política pombalina: A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão e o Diretório dos Índios (1755-1757). *Almanack braziliense*, n. 3, 2006, p. 124-134.

RESTALL, Matthew. Guerreiros invisíveis: o mito do conquistador branco & Macacos e homens: o mito da superioridade. In: _____. *Sete mitos da conquista espanhola*. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

ROCHA, Rafael Ale. *A elite militar no Estado do Maranhão*: poder, hierarquia e comunidades indígenas (século XVII). Tese de doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense para obtenção do título de Doutor em História. 2013.

SALLAS, Ana Luisa Fayet. Narrativas e imagens dos viajantes alemães no Brasil do século XIX: a construção do imaginário sobre os povos indígenas, a história e a nação. *História, Ciências, Saúde*, v. 17, n. 2, 2010, p. 415-435.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. 1996. Traduzido de: SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.) *A escrita da história*. Novas perspectivas. São Paulo: Ed. Unesp, 2002, p. 65-98.

SILVA, Ana Paula da; FREIRE, José R. Bessa. Memória Oral e Patrimônio indígena no Brasil nas crônicas do século XVI. Trabalho Apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36: *Os Índios na História*, 13-17 de julho de 2009.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A história da mulher no Brasil: tendências e perspectivas. São Paulo: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 27, 1987, p. 75-91.

SOMMER, Barbara. Why Joanna Baptista Sold Herself into Slavery: Indian Women in Portuguese Amazonia, 1755-1798. *Slavery & Abolition*, v. 34, n. 1, 2013, p. 77-97.

SPALDING, Karen. The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives. *Latin American Research Review*, v. 7, n. 1, 1972, p. 47-76.

TEDESCHI, Losandro Antonio. *As mulheres e a história*: uma introdução teórico metodológica. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2012, p. 9-87.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*: Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo, Companhia das Letras. 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O Mármore e a Murta*: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem. *Revista de Antropologia*, v. 35, 1992, p. 21-74.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Introdução & Escrita e reescrita da memória histórica jesuítica sobre a escravidão: de José de Anchieta a Simão de Vasconelos. In: _____. *Linha de Fé*: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade

Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII). Trad. Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.