

Regimes de alteridade na construção de histórias nacionais: a mulher indígena como um duplo Outro¹

Suelen Siqueira Julio (CPII/Rio de Janeiro)²

Palavras-chave: Indígenas. Mulheres. Alteridade.

Este artigo apresenta algumas reflexões desenvolvidas na tese de doutorado defendida recentemente pela autora no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF). A pesquisa teve como foco a inserção das mulheres indígenas na sociedade colonial fluminense, do século XVI ao início do XIX, buscando aprofundar o conhecimento acerca das índias na história do Brasil (JULIO, 2022). Intitulada “Gentias da terra: gênero e etnia no Rio de Janeiro colonial”, a tese se beneficiou do diálogo com a Antropologia, disciplina que tem impulsionado a historiografia a se voltar para aspectos como os comportamentos e pontos de vista de sujeitos antes pouco considerados, a exemplo das mulheres indígenas.

Conforme observado por alguns trabalhos que serão oportunamente citados, além de constituírem categorias utilizadas para descrever os nativos americanos, os rótulos empregados pelos europeus desde os primeiros contatos fizeram parte de um processo de hierarquização e construção do “outro”. Assim, a atribuição de denominações como *índia*, *índio* e *gentio da terra* às pessoas da América expressou uma divisão que as colocava como um “outro” radicalmente diferente dos europeus. Tal ideia de alteridade radical não esteve destituída de intenções, servindo de justificativa para a dominação desse Outro, visto como inferior e necessitado da fé, ordem e civilização a serem outorgadas pelos colonizadores.

Enquanto mulheres e indígenas, as nativas foram colocadas como um duplo Outro, constantemente olhadas, registradas e dirigidas por homens brancos. Longe de problematizar essa alteridade, a construção de uma história nacional brasileira – desde a obra oitocentista de Varnhagen até certas abordagens da atualidade, passando por autores consagrados do século XX – envolveu a consolidação dessa imagem da índia como o Outro, ainda que fosse um Outro que deu origem ao Nós. Trata-se da imagem

¹Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

²Professora do Departamento de História do Colégio Pedro II (CPII). Doutora e Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Agradeço ao CNPq pelo financiamento da pesquisa. E-mail para contato: suelen.siqueira.julio@gmail.com.

da mulher indígena como “mãe do Brasil”, ventre gerador do povo brasileiro, ideia presente não só em livros de história, mas no imaginário social. Problematizar essas imagens redutoras da experiência histórica das mulheres indígenas e apontar o seu protagonismo como sujeitos são os objetivos deste artigo.

A construção do *índio* como um “Outro” radical

Ao entrar em contato com diferentes povos no processo de expansão marítima, os europeus acionaram diversas categorias para descrevê-los. Discorrendo sobre os ibéricos, Robert Schwaller enfatiza sua predisposição a incorporar novos grupos numa ordem social marcada pela heterogeneidade e hierarquia. Nesse processo de incorporação, portugueses e espanhóis fizeram uso tanto de novas categorias quanto de termos já existentes na península para organizar, dominar e governar uma população heterogênea quanto à cor, religião, língua, posição social (SCHWALLER, 2016).

Tratando especificamente sobre o emprego da categoria *índio*, Jacqueline Sarmiento (2015) escreve que sua atribuição às pessoas da América expressou uma divisão que colocava os nativos como um “outro” radicalmente diferente dos europeus. Tal ideia de alteridade radical não esteve destituída de intenções, servindo de justificativa para a dominação desse Outro, visto como inferior e necessitado da fé, ordem e civilização a serem outorgadas pelos colonizadores (Idem; POMPA, 2001, OLIVEIRA, 2016). Nesse processo de formação de alteridades, nativos e outros grupos que passaram a se fazer presentes na América foram diferenciados, hierarquizados e qualificados com categorias que tomavam como base a “ascendência familiar, proveniência, origem religiosa, traços fenotípicos, tais como a cor de pele, o tipo de cabelo e o formato do nariz e boca”, entre outros aspectos (PAIVA, 2016, p. 33).

Para além de estar presente em relatos feitos pelos colonizadores, é importante observar que a ênfase na diferença e no suposto “primitivismo” dos “índios” persiste ainda hoje no senso comum, marcado por imagens estereotipadas sobre os povos indígenas. Alimentados por ideias de procedência diversa, esses estereótipos que reduzem os povos originários a imagens homogêneas (primitivos, nus, habitantes das florestas etc.) têm entre suas fontes certa historiografia oitocentista, interessada em restringir o lugar dos índios ao passado, afastando-os do futuro da nação que se buscava edificar (OLIVEIRA, 2014).

Construída durante o Segundo Reinado, essa “história nacional” se enquadrava bem na “homogeneização de estruturas administrativas e de formas de representação da

nação” que, nas palavras de João Pacheco de Oliveira, então ocorria. Nesse contexto, as “representações sobre o índio assumiram uma forma única, focalizando-o sempre como o índio bravo”. Enquanto isso, outros tipos de indígenas, como aqueles integrados ao convívio com os brancos (“índios civilizados”), “foram totalmente esquecidos e, pouco depois, declarados inexistentes” (OLIVEIRA, 2016, p. 173-174).³

Nessa historiografia oitocentista, destaca-se a influente obra de Francisco Adolfo de Varnhagen (1854-1857). O autor defendia a tese (e o projeto) de que o Brasil caminhava para ser uma nação branca – entre outros motivos, devido ao fato de que o “pequeno número” de *índios* existentes no país estaria em avançado processo de serem “absorvidos fisicamente”, através de uniões com brancos e negros (VARNHAGEN, 1877, p. 90). Ainda que a ideia da inevitabilidade do desaparecimento indígena fosse comum aos intelectuais de sua época, os juízos negativos de Varnhagen sobre os povos indígenas o colocaram em conflito com a corrente indianista do Romantismo brasileiro. Mas, se sua posição anti-indianista rendeu algumas críticas contemporâneas e posteriores, sua avaliação sobre o papel das *índias* encontrou terreno fértil – o que nos remete às especificidades que a condição de “Outro” adquire ao recair sobre as mulheres indígenas.

O duplo Outro: mulher e indígena

Citadas desde os primeiros relatos dos europeus que chegavam ao assim chamado Novo Mundo, as mulheres da terra foram, inicialmente, retratadas de forma relativamente homogênea, apontando-se diferenças etárias e, em alguns escritos, se eram “solteiras” ou “casadas” (GARCIA, 2019). Segundo Elisa Garcia, uma das poucas categorias mencionadas nessa época é a de “escrava”, empregada amiúde para se referir às mulheres obtidas nas relações de trocas entre europeus e nativos. A diversificação dos termos dirigidos às nativas ocorreu, sobretudo, a partir de meados do século XVI, com o estabelecimento de núcleos coloniais e a busca de submeter os povos originários. Nas atas da Câmara de São Paulo, cobrindo o período de 1562-1596, Garcia (2019) encontrou como termos mais usados *peças*, *fêmeas*, *escravas*, *negras* e *índias*.

³De modo semelhante ao que se passou no Império do Brasil, as diversificadas formas de ser índio historicamente existentes na região da atual Argentina foram esvaziadas no decorrer do Oitocentos. A ideologia do Estado nacional argentino que então se construía reduziu a ideia de “índio” à de “selvageria”, colocando tais sujeitos como alheios à nação, de modo que personagens como as “índias urbanas” estudadas por Sarmiento (2015, f. 226-324) foram cada vez mais categorizadas como *pardas*, *mestizas*, *chinas* e outros termos que não *índias*, já que o “índio” era o não integrado à nação. Sobre a redução do indígena às noções de selvagem, violento e inconstante nos EUA do século XIX, ver: SLEEPER-SMITH, 2001, p. 116-140.

Largamente empregado pela historiografia para se referir às mulheres nativas, *índia* não tinha nenhuma supremacia sobre as demais categorias.

A tais mulheres que iam sendo incorporadas de diversas formas ao convívio com os brancos, estes atribuíam não apenas a marca da diferença enquanto pertencentes a povos tidos como *gentios*, mas também enquanto pertencentes ao gênero feminino, inferiorizado na tradição europeia.

Essa tendência de perceber os nativos de acordo com os padrões de gênero vigentes na Europa pode ser percebida desde os primeiríssimos escritos sobre os seres humanos com os quais os portugueses se depararam na costa do Brasil. É o que vemos, por exemplo, na famosa carta de Pero Vaz de Caminha, escrivão da frota de Cabral. Ao observar a nudez dos homens nativos, a preocupação de Caminha foi registrar, numa tácita referência ao fato de não terem semelhança com os judeus, que eles não eram circuncidados: “Nenhum deles era fanado”, escrevia (CARTA, 1500).⁴ Enquanto isso, seus apontamentos sobre os corpos femininos foram bem mais detidos:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. [...] E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem-feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela (Idem).

Sobre uma jovem mãe, anotava: “Também andava aí outra mulher moça com um menino ou menina ao colo, atado com um pano (não sei de quê) aos peitos, de modo que apenas as perninhas lhe apareciam. Mas as pernas da mãe e o resto não traziam pano algum”. Finalmente, diante de todos os nativos que estiveram presentes à missa celebrada em 1º de maio de 1500, a preocupação dos europeus foi vestir a única mulher:

Entre todos estes que hoje vieram, não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e a quem deram um pano com que se cobrisse. Puseram-lho a redor de si. Porém, ao assentar, não fazia grande memória de o estender bem, para se cobrir. Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha. Ora veja Vossa Alteza se quem em tal inocência vive se converterá ou não, ensinando-lhes o que pertence à sua salvação (Idem).

⁴Segundo Cristina Ferreira (2002, f. 49), a ausência de circuncisão era “fator importante por não constituir uma barreira à cristianização e consequente civilização destes povos. Circuncisos apresentavam-se os Guinéus islamizados”.

Relacionada às concepções europeias que ligavam o nu feminino à luxúria e o masculino à loucura ou à vida selvagem (CAILLAVET, 2010), a ênfase em cobrir principalmente o corpo das mulheres teve uma longa vida nos escritos e atitudes dos colonizadores. Já tratado pela autora deste presente artigo em outro momento (JULIO, 2022), o tema das intervenções dos colonizadores sobre os corpos de mulheres e homens indígenas não será aqui aprofundado. Para os propósitos deste artigo – a saber, expor a construção das mulheres indígenas enquanto um duplo Outro e complexificar certas imagens redutoras que recaíram sobre elas –, limito-me a apontar mais um aspecto dessa formação de alteridade para, em seguida, dialogar com a persistência da imagem da *índia* como o Outro que deu origem ao “Nós”. Trata-se das representações que os próprios europeus da época elaboravam sobre os processos de conquista e colonização então em curso.

Ao examinar pinturas datadas de finais do século XVI, Oliveira (2016, p. 20) apontou que a colonização aparece como “uma obra estritamente masculina”, operada sobre um continente pensado no feminino, pronto para ser explorado e desbravado. Tal visão europeia é bem exemplificada pela Imagem 1, *América*, na qual o chamado “Novo Mundo” é representado como “uma jovem, desnuda, autóctone, pagã e canibal, que em sua rede é surpreendida pela chegada de um homem, europeu, maduro, civilizado e cristão” (Idem).

Imagem 1 – “América”, desenho de Jan Van Der Straet (c. 1580)



Fonte: WIKIPEDIA COMMONS. Stradanus America. Disponível em: <https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Stradanus_America.jpg>. Acesso em: 10 set. 2021.

A imagem em questão foi publicada nos Países Baixos, na década de 1580, junto com outras gravuras de Jan Van Der Straet, compondo a série *Nova Reperta* (TATSCH,

2007; VESPUCCI, 2021). Dedicada a nove invenções que sinalizavam novos tempos, a série incluía a “descoberta” de um continente que, na figura de uma mulher, aparece abordado por Américo Vespúcio, cujo nome – sintomaticamente flexionado para o *feminino* – havia sido conferido ao território. Note-se que as múltiplas hierarquias evocadas entre o homem colonizador e o Outro – ou melhor, a Outra – a ser objeto da colonização incluíam tanto o gênero quanto a idade, que também funcionava como marcador de poder.

De modo semelhante a Oliveira, Richard Trexler (1995) assinala que os colonizadores expressavam a chamada “conquista” em termos de gênero. Viam-na como uma ordem a ser imposta por homens europeus – os quais presumiam o predomínio masculino e as relações heterossexuais como a norma – e obedecida pelos povos submetidos, que chegaram a aparecer em certos escritos como “sodomitas” e “efeminados”. Especificamente sobre as mulheres nativas, são conhecidos relatos, tanto de homens europeus da época quanto de diversos estudiosos posteriores, que equiparam a tomada do território americano a uma “conquista” sexual de seus corpos (POWERS, 2002).

Essa conquista sexual, ou seja, o acesso dos homens europeus aos corpos das mulheres nativas – de forma forçada ou consentida – tem sido de longa data o principal tópico nas narrativas construídas sobre a história do Brasil. Assim, tradicionalmente, as mulheres indígenas têm sido ligadas, sobretudo, aos primeiros momentos da colonização, dando-se destaque para o seu papel na geração de mestiços, seja por meio de arranjos familiares ou através de encontros sexuais fortuitos, baseados numa suposta disponibilidade sexual dessas mulheres.

Numa imagem ainda não totalmente abandonada, essa mulher índia genérica, revestida de múltiplas alteridades, nua e disposta a gerar, aparece sistematicamente reduzida às funções de mães de mestiços e de esposas ou “concubinas” dos portugueses – redução operada já no momento de construção de uma “história nacional”, no século XIX. Mais uma vez, destaco as ideias de Varnhagen, segundo o qual os colonizadores se adaptaram “a muitos usos dos bárbaros”, incluindo as uniões com as índias, mulheres apontadas como um importante fator de “fusão das nacionalidades tupi e portuguesa” (VARNHAGEN, 1877, p. 203 e 206).

No século XX, autores das mais diversas correntes literárias e acadêmicas seguiram dedicando algumas passagens de suas obras às índias, reafirmando seu lugar de mães de mestiços e parceiras sexuais dos colonizadores (PRADO, 1981 [1928];

PRADO, 1939 [1935]; FREYRE, 2006 [1933]; ELLIS JR., 1976 [1936]; PRADO JR., 2011 [1942]; LATIF, 1975 [1948]; FRIEIRO, 1998 [1929]; LUNA, 1993 [1965]).

Concordassem ou não com a destacada abordagem freyriana (FREYRE, 2006 [1933]) sobre a constituição de uma sociedade “híbrida” através do encontro entre a suposta disponibilidade sexual das índias e o “furor femeeiro do português”, muitas obras anteriores, contemporâneas e posteriores a *Casa Grande e Senzala* sublinharam o papel dos nativos – e, mais precisamente, das mulheres nativas – na constituição da “protocélula” do povo brasileiro, para recordar a expressão de Darcy Ribeiro (1970). Apontadas como belas, nuas e sensuais, as nativas apareceram nessas obras como o “bálsamo perfeito para curar a fome sexual” dos homens europeus (ALMEIDA, 1988, p. 24), servindo-lhes como uma “máquina de gozo e trabalho” (PRADO, 1981 [1928], p. 45).

Para além de certos artigos recentes que reproduzem toda essa gama de estereótipos sobre as mulheres indígenas (BASEGGIO; SILVA, 2015/2016; BARBOZA; VIEIRA, 2018), um livro publicado por Paulo Rezzutti em 2018 ilustra bem a continuidade de certos lugares-comuns no imaginário nacional. Voltada para o público não acadêmico e, portanto, com um potencial de atingir um maior número de pessoas do que livros e teses que, nas palavras do autor, ficam “restritos a um grupo específico de interessados” (REZZUTTI, 2018, p. 17), a obra se chama *Mulheres do Brasil: a história não contada*. Embora tenha o mérito de sinalizar, para um público mais amplo, o acúmulo da historiografia quanto à atuação feminina na história, não reduzindo as mulheres indígenas ao papel de mães e esposas, o livro as confina aos séculos XVI e XVII. Desse modo, as índias aparecem, sobretudo, no primeiro capítulo, “mães do Brasil”, que inclui considerações sobre mulheres de diversas origens:

Inicialmente, já estavam as índias, depois vieram as brancas, e por fim as negras. As primeiras, ao se depararem com a marcha da colonização, foram escravizadas ou mortas, e uma parte menor acabou sendo incorporada, desde que se aculturasse, à nova sociedade que nascia. As brancas seguiam seus maridos ou vinham se casar e lutariam pelos seus bens e suas propriedades, tendo, por vezes, que assumir o papel legado ao homem. As negras foram obrigadas a vir para um cativeiro (Idem, p. 47).

Seguindo a persistente tendência assimilacionista de reforçar a ideia do desaparecimento indígena – por morte ou por “aculturação” –, o autor deixa as nativas no passado, não enfocando nenhuma mulher indígena entre as figuras da contemporaneidade que destaca na obra.

Desse modo, ainda se faz necessário complexificar tal quadro, o que será feito mais à frente, através do apontamento de outras dimensões da experiência histórica das mulheres pertencentes aos povos originários. Mas, antes desses apontamentos, gostaria de deixar algumas palavras acerca de uma manifestação específica e contemporânea desse imaginário colonial sobre as *índias*: aquela manifesta na frase “minha avó foi pega no laço”, ainda corriqueira no Brasil.

“Minha avó foi pega no laço”: o Outro na família do “Nós”

Dita de maneira despreziosa em conversas informais do cotidiano, a sentença em questão é geralmente usada na tentativa de aproximar o locutor e seus antepassados indígenas, trazendo em si uma dose de romantização e/ou de dor quanto a essa suposta avó ou bisavó da qual pouco se conhece. Mais do que uma história pessoal (real ou imaginada), a antepassada “pega no laço” sintetiza, num plano micro, as construções apontadas acima sobre as mulheres indígenas.⁵ Reais ou imaginadas, essas avós e bisavós expostas à violência da captura nos levam ao seguinte questionamento: o que podemos aprender a respeito das relações entre a sociedade brasileira e as populações indígenas através de uma reflexão sobre a persistente imagem da anônima índia “laçada”?

Antes de tudo, é importante recordar que, de fato, muitas famílias do passado e do presente tiveram início através da união entre índias e homens não indígenas – com ou sem consentimento dessas mulheres. Registradas em diversos tipos de fontes históricas (JULIO, 2022), a existência de famílias multiétnicas está gravada também na estrutura genética da população.⁶ Nas amostras analisadas pelo projeto *DNA do Brasil*, foi encontrada “uma predominância de DNA mitocondrial (que é herdado da mãe) proveniente de populações africanas (36%) e nativas americanas (34%). Já a herança masculina (observada por meio do cromossomo Y), é 75% europeia”. Tais resultados mostram que “a miscigenação no Brasil se deu muito de forma assimétrica, com pouca oportunidade de homens de origem indígena deixarem descendentes, por exemplo” – algo que testifica a ocorrência de ações que culminaram com o extermínio de muitos

⁵Observo que, não obstante este artigo se concentre no caso brasileiro, muitos dos usos do passado envolvendo pessoas indígenas, bem como certas imagens estereotipadas das índias (reprodutoras, lascivas, vítimas passivas etc.) fazem parte da memória social de diversos países do continente e povoam a produção acadêmica internacionalmente. Ver: POWERS, 2002; STERN, 1999 [1995], p. 464-465; JAGER, 2015.

⁶Agradeço à professora Bruna Patti, graduada em Biologia e mestra em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade (UERJ/FFP), pela gentil revisão dos parágrafos a seguir.

desses sujeitos.⁷

Resultados semelhantes já haviam sido expostos em um projeto anterior, levado a cabo por geneticistas ligados à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Chamado de *Retrato Molecular do Brasil* – em alusão ao *Retrato do Brasil*, livro de Paulo Prado –, o estudo não encontrou nenhum ancestral paterno indígena na amostra analisada (LEITE, 2000). Segundo matéria publicada pela *Folha de São Paulo* no ano 2000, o material genético materno teria causado surpresa a Sérgio Pena, coordenador da pesquisa, ao revelar mais genes de índias (33%) do que de africanas (28%).⁸ A alegada atitude é condizente com a tendência brasileira de pensar a mestiçagem “como uma confluência de descendentes de portugueses e africanos”, em detrimento da população nativa (OLIVEIRA, 2016, p. 70). Assim, apesar da existência de memórias e narrativas sobre a “mãe do Brasil” ser índia, o elemento enfatizado nos discursos acerca da mestiçagem brasileira não é a “mistura” entre indígenas e brancos, como em vários outros países latino-americanos, mas sim entre elementos brancos e negros (SÁ, 2013).

Mas, por outro lado, o histórico de relações entre mulheres indígenas e homens não indígenas ecoa na ancestral “pega no laço”, tão presente na memória do Sul e Sudeste, ou apanhadas “a casco de cavalo e dente de cachorro”, como se fala em determinadas áreas do Norte, Nordeste e Centro-Oeste (OLIVEIRA, 2016, p. 21-22; CAVIGNAC, 2012; VALLE, 1999). Amiúde naturalizada, essa ancestralidade impõe a necessidade de refletirmos sobre o significado dessa antepassada trazida forçadamente para o convívio com os não indígenas.

Conforme exposto por Oliveira, a formação de famílias sob tais circunstâncias tem a ver não só com o “modelo patriarcal europeu”, mas também com a “conquista, que propicia e supostamente legitima processos civilizatórios resultantes da guerra, da criminalização e do preconceito, aplicados então a componentes femininas do próprio núcleo familiar” (OLIVEIRA, 2016, p. 21). Cabe destacar que os ataques aos povos originários e a exploração sexual de mulheres indígenas não são acontecimentos restritos a um passado remoto, são realidades históricas reeditadas ao longo dos séculos XIX e XX e que estão longe de terem terminado (RIBEIRO, 2017 [1970]; DANNER;

⁷Até setembro de 2020, o projeto havia analisado amostras de 1.247 voluntários, tendo como meta chegar a 15 mil. Apenas 0,5% da herança genética masculina identificada proveio de homens indígenas. Ver: ALVES, 2020. Observo que alguns estudos apontam a possibilidade de o DNA mitocondrial ser herdado também do lado paterno, mas, ao que tudo indica, isso seria uma exceção: HERANÇA, 2019.

⁸A porcentagem de material genético materno corresponde a uma média nacional, havendo variações regionais: no Sul, as amostras apontaram 66% de genes de origem europeia; “no Norte há maior proporção de linhagens indígenas (54%), e no Nordeste, de africanas (44%). A região com maior uniformidade, e assim mais próxima da média brasileira, é o Sudeste”. LEITE, 2000.

MACHADO, 2018; CNM, 2016).

A desnaturalização da imagem da indígena “laçada” passa não só pelo exame histórico das relações entre luso-brasileiros e povos originários. Envolve, sobretudo, a escuta do que indivíduos e povos indígenas têm a dizer hoje sobre tais questões. Historicamente silenciadas, essas vozes têm conquistado um espaço crescente no debate público, inclusive nas universidades. Em seu texto “Minha vó foi pega a laço”, Daniel Munduruku tece considerações sobre o tema:

Pode parecer estranho, mas já ouvi tantas vezes esta afirmação que já até me acostumei a ela. Em quase todos os lugares onde chego alguém vem logo afirmando isso. É como uma senha para se aproximar de mim ou tentar criar um elo de comunicação comigo. Quase sempre fico sem ter o que dizer à pessoa que chega dessa maneira. É que eu acho bem estranho que alguém use este recurso de forma consciente acreditando que é algo digno ter uma avó que foi pega a laço por quem quer que seja. [...] Acho esquisito quando alguém se orgulha de ter tido uma avó que foi escravizada por um homem que a usou durante toda uma vida e a obrigou a gerar filhos que provavelmente não queria. Penso que a maioria das pessoas não se dá conta de que esta narrativa é repetida tantas vezes e de forma poética para esconder uma dor que devia morar dentro de todos os brasileiros: somos uma nação parida à força. Foi assim com os primeiros indígenas forçados a receber uma gente que se impôs pela crueldade e pela ambição; uma gente que tinha olhares lascivos contra os corpos nus – e sagrados – das mulheres nativas. Foi assim com os negros trazidos acorrentados nos porões de navios [...]; as mulheres eram usadas como domésticas e como amantes gerando “brasileiros” que eram desqualificados porque cresciam sem pai. O Brasil foi “inventado” a partir das dores de suas mulheres e é importante não esquecermos esta história para podermos olhar de frente para nosso passado e aprendermos com ele. O Brasil precisa se reconciliar com sua história; aceitar que foi “construído” sobre um cemitério. Apenas dessa forma saberemos lidar com criatividade sobre a verdadeira história de como “minha avó foi pega a laço” (MUNDURUKU, 2017).

A longa citação se justifica pela análise fina e precisa feita pelo autor sobre a necessidade de analisar criticamente as ideias correntes no Brasil acerca do caráter mestiço de sua formação. Superar o tom de celebração acrítica da ancestral indígena “laçada” não só nos coloca diante da reflexão sobre violências passadas e presentes como também nos convida a problematizar o lugar das mulheres – e dos homens – indígenas na história e na memória nacionais (ANAQUIRI, 2018; JULIO, 2022).

Localizados numa espécie de capítulo à parte ou entendidos como assunto de especialistas, os sujeitos indígenas ainda não foram plenamente integrados na tal “história em geral” ou na “nossa” história do Brasil. Os esforços para a reversão desse quadro consistem não apenas na produção de trabalhos acadêmicos, mas, sobretudo, nas

questões colocadas pelas lutas sociais, notadamente pelos movimentos políticos dos povos originários. No que tange às mulheres indígenas, sua pujante movimentação na contemporaneidade, seja através da escrita ou de outros meios, põe em xeque a imagem de passividade e exotismo que lhes tem sido atribuída na história nacional.

No entanto, qualquer balanço historiográfico apontaria a ainda escassa produção de trabalhos focados na atuação das mulheres indígenas no Brasil (GARCIA, 2020). Essa escassez se relaciona, em parte, às limitações colocadas por fontes produzidas pelos colonizadores. Porém, a atuação histórica das indígenas não foi totalmente apagada nas fontes, de modo que a tímida presença das índias na historiografia tem a ver também com as formas de abordar os documentos e com a seleção de determinados aspectos da experiência histórica das mulheres indígenas – notadamente, as relações afetivo-sexuais com os brancos – em detrimento de outros. Com o fim de contribuir com elementos que ultrapassem essa excessiva ênfase na sexualidade e reprodução, ofereço a parte final deste artigo.

Em busca do “Eu”: mulheres originárias como sujeitos

Não obstante tenham vindo de sociedades pouco propensas a registrar o que as mulheres faziam e diziam, europeus de diversas procedências e de diferentes épocas deixaram suas observações acerca das nativas. Fosse em viagens rápidas ou convivências prolongadas, os contatos entre os indígenas e os forasteiros renderam diálogos que nos fornecem pelo menos a esperança de alcançar algum sinal das vozes femininas da terra.

Embora o tema do corpo e da sexualidade tenha sido bem destacado desde os primeiros relatos das expedições chegadas à costa do Brasil, nota-se que o confinamento das mulheres indígenas a essa temática resultou muito mais de escolhas feitas no contexto da construção de interpretações sobre a formação da sociedade brasileira do que dos relatos em si. Para cada descrição das nativas como “libidinosíssimas” e belas – como aparece em carta atribuída a Vespúcio – ou sobre moças solteiras que se davam à “libertinagem” em troca de presentes (como escreveu Pigafetta), encontramos, sob a pena dos mesmos autores, observações sobre muitos outros aspectos (GARCIA, 2020).

Em sua passagem pela Guanabara, em 1519, Antonio Pigafetta não deixou de notar os afazeres das mulheres: “Incumbidas dos trabalhos mais pesados, são frequentemente vistas a descer do morro com pesados cestos sobre a cabeça”. Enquanto trabalhavam, eram escoltadas pelos homens, cuja função guerreira e defensiva foi

entendida pelo autor como a companhia de maridos “extremamente ciosos” (PIGAFETTA apud PRADO, 1939 [1935], p. 178). Assim, conforme analisado por Garcia, as narrativas produzidas no alvorecer do século XVI trataram de assuntos diversificados, como “o papel das nativas nas relações diplomáticas e comerciais com os recém-chegados” (GARCIA, 2020, p. 31).

Se mesmo os primeiros viajantes puderam fazer suas rápidas observações sobre o trabalho das mulheres, seus hábitos e até sobre como “lavavam os recém-nascidos nas águas de um riacho” (HEMMING, 2007 [1978], p. 53), os europeus que aqui se demoraram tiveram muito mais tempo para registrar o que viram e aprenderam na convivência com as *gentias da terra*. Em livros que circularam amplamente e tiveram impacto de longo prazo no imaginário europeu sobre a América e seus habitantes (AUGRAS, 1991; FRANÇA, 2008; SANTOS, 2016), cronistas como Léry e Thevet fizeram apontamentos que ultrapassam em muito o clichê da hipersexualização.

A narrativa do francês Jean de Léry traz um retrato multifacetado das mulheres tupi com as quais conviveu na Guanabara quinhentista. Além de trabalhadoras e boas nadadoras, elas participavam de atividades como certa cantoria cerimonial cuja lembrança era capaz de emocionar o então pastor protestante muito tempo após sua partida: “E ainda hoje quando recordo essa cena sinto palpitar o coração e parece-me a estar ouvindo” (LÉRY, 1961 [1578]). Em cerimônias como essas, as mulheres não apenas reproduziam cantos, como criavam seus próprios versos, sendo, no dizer do padre Cardim, “insignes trovadoras” (CARDIM, 2013 [c.1548-1625], p. 121).

Observando o curso da vida dos nativos, os narradores em questão viram cenas como as grávidas que seguiam seu trabalho cotidiano, evitando apenas carregar fardos pesados (LÉRY, 1961 [1578]; THEVET, 2009 [1575], p. 118). Dimensão fundamental da história das mulheres indígenas – antes e depois da presença europeia –, o tópico do trabalho é também indispensável para uma correta análise da construção das sociedades coloniais na América. Além de terem atuado como mediadoras, intérpretes e catequistas, as índias formaram um contingente crucial de mão de obra nas mais diversas paragens do continente (FERNANDES, 2003; SLEEPER-SMITH, 2001; MANGAN, 2005; JAGER, 2015). Foi do trabalho dessas mulheres e das suas técnicas de lida com o solo que dependeram os europeus, recém-chegados numa terra desconhecida, onde muitas sociedades viam o cultivo e o preparo de alimentos como um trabalho feminino.

No Brasil, temos o exemplo da farinha de mandioca que, fabricada pelas índias ou utilizando suas técnicas de preparo, nunca deixou de atuar como base da alimentação na colônia, além de ter servido como importante moeda de troca nos portos de embarque de africanos escravizados e como sustento das gentes que navegavam por diferentes partes do mundo (ALENCASTRO, 2000; RODRIGUES, 2017). Raramente explicitado na historiografia sobre o Brasil colonial, esse nexos entre as índias e a produção de itens que, como a farinha, eram tão importantes no comércio atlântico aparece como um dos elementos analisados na tese que deu origem a este artigo, preocupada também em evidenciar a carga de trabalho oculta sob a figura da esposa e da mãe indígenas (JULIO, 2022). Assim, mesmo quando o assunto em questão é as relações entre mulheres indígenas e homens europeus, elas não se limitam a encontros sexuais fortuitos ou uniões estáveis que produziram mestiços.

Nos momentos em que o domínio colonial não estava estabelecido, esses relacionamentos representavam a única chance de sobrevivência e de obtenção de mercadorias pelos europeus, que tinham que se inserir nas lógicas indígenas. Através dos relatos de cronistas e missionários dos séculos XVI e XVII, Florestan Fernandes desenvolveu uma análise perspicaz dessas lógicas. Considerando o fato de que os povos do “estoque linguístico” tupi foram os que mais tiveram contato com os portugueses – pois eram os principais habitantes do litoral à época da invasão europeia – o autor procura na organização social desses nativos os “antecedentes indígenas” da sociedade que será criada no Brasil a partir do século XVI.

Segundo Fernandes (1976 [1960], p. 76), o parentesco estava entre os elementos centrais da organização social tupi, unindo aldeias distanciadas no espaço e fazendo “distinção entre o *nosso grupo* (nossa gente) e o grupo *dos outros* (os inimigos)”. Na avaliação do autor, as mulheres, responsáveis por atividades econômicas essenciais como o cultivo e o preparo dos alimentos, circulavam entre as parentelas através de casamentos realizados preferencialmente entre tio materno e sobrinha ou entre primos cruzados. As uniões também podiam ocorrer fora desse circuito. Nesse caso, o homem ficava na obrigação de

prestar serviços aos pais, tios e irmãos da noiva, antes e depois do casamento. Passava a viver como uma espécie de dependente no grupo doméstico do sogro. [...] com o tempo, esses liames de dependência podiam ser removidos – ao nascer uma filha do casal ou pela herança de uma “sobrinha” ou “irmã”, a família da esposa podia ser compensada pela perda sofrida e o marido, se o desejasse, retornava com ela à maloca dos seus (Idem, p. 77).

Através de uniões como essas, concretizadas junto às mulheres da terra, muitos europeus foram aceitos entre os nativos – e isso não apenas na América. Ou seja, a inserção europeia nas redes de parentesco locais através dos casamentos com as nativas não se restringiu aos tupis ou à América portuguesa, marcando a história da colonização de diversas áreas (STOLER, 2001).

Diante disso, podemos ir além da imagem freyriana de que esses primeiros tempos teriam sido um ambiente de “quase intoxicação sexual”, no qual portugueses “soltos sem família” saltavam em terra “escorregando em índia nua” (FREYRE, 2006 [1933], p. 161). Nos momentos e locais nos quais não foram rechaçados, os primeiros europeus radicados na costa brasileira passavam a viver não no desregramento, mas de acordo com os códigos necessários à sua integração na parentela de lideranças indígenas.

Se, por um lado, carecemos de fontes que nos deem acesso sólido à visão das mulheres acerca dos casamentos polígamos e das uniões com os recém-chegados europeus, por outro lado, João Azevedo Fernandes (2003) reuniu elementos para considerarmos essas relações sob uma perspectiva feminina. Segundo o autor, as tupinambás não ocupavam uma posição passiva na sociedade. Assim, apesar da importância dos principais como “doadores” de mulheres, estas tinham “um considerável grau de autonomia pessoal e política” na sociedade tupinambá, “autonomia que pode se transformar, por vezes, em um verdadeiro exercício de poder” (Idem, p. 57). Buscando complexificar a abordagem excessivamente masculina adotada por Florestan Fernandes, Azevedo Fernandes mostra tanto a participação ativa das mulheres na obtenção de mais esposas pelos seus maridos – atuando na construção de um espaço de autoridade da esposa mais velha sobre as mais jovens –, quanto o interesse demonstrado por algumas nativas em estabelecerem relações com europeus.

Tais relações, aliás, não devem ser remetidas apenas ao aspecto sexual como costuma ocorrer. Assim como os homens, as mulheres tupinambás demonstravam interesse nos produtos trazidos pelos europeus – algo bem exemplificado em relatos como o de Léry (1961 [1578]) e Abbeville (1874 [1614]), religiosos franceses ligados às tentativas dos rivais dos lusos de se fixarem no Brasil quinhentista e seiscentista.

Se, para além dos relatos, multiplicarmos os tipos de fonte, obteremos imagens ainda mais diversificadas sobre a rica experiência histórica das mulheres indígenas, que atravessa toda a história deste continente. Seja nos seus povos de origem, ou nas

sociedades construídas sob a colonização, as mulheres nativas não compuseram um grupo homogêneo. Atuaram como anfitriãs dos europeus recém-chegados, negociaram mercadorias, incorporaram esposos brancos e os filhos que com eles tiveram às parentelas indígenas. Outras foram traficadas como cativas, inclusive para a Europa, numa amarga e pouco estudada experiência atlântica que compartilharam com seus pares masculinos. Houve, ainda, as que, casadas com europeus, compuseram a “nobreza da terra”, que amiúde fez questão de apagar as origens étnicas de suas matriarcas, possivelmente também interessadas nesse silêncio (JULIO, 2022).

Sem entrar no mérito dos diferentes significados das relações sexuais para indígenas e europeus, o fato é que a imagem hipersexualizada da *índia* – usada muitas vezes, sintomaticamente, no singular – tem obscurecido outras dimensões da existência histórica de mulheres tão plurais. Mesmo a sua sexualidade merece um novo olhar, que não esteja enviesado pela perspectiva masculina branca, que as retrata ora como luxuriosas a correr atrás de homens ora como vítimas de ataques e, ainda, como reprodutoras dos filhos dos colonizadores. É mister não esquecer que elas seguiram se relacionando com homens indígenas, bem como estiveram em arranjos afetivos e sexuais com mestiços, africanos e, ainda, com outras mulheres, indígenas e não indígenas, sendo por isso alvo de denúncias e repressões (Idem) – assuntos riquíssimos que ainda podem e devem render muitos estudos.

Considerações finais

Ao escrever mais especificamente sobre o Estado francês do final do século XIX, Silvio de Almeida (2019, p. 103) afirma que “a produção de um discurso sobre o outro” foi um “projeto nacional” que tornou “racional e emocionalmente aceitável a conquista e a destruição daqueles com os quais não se compartilha a mesma identidade”. Longe de ser uma particularidade francesa, o autor aponta que a construção desse “outro” é uma constante nos momentos de constituição e afirmação de Estados nacionais.

No caso brasileiro, vimos que esse Outro, que pode ser eliminado e privado de direitos, historicamente inclui os povos indígenas. Duplamente exotizadas, por sua condição étnica e de gênero, temos nas mulheres indígenas sujeitos sistematicamente colocados nessa posição de Outro radical, localizados numa origem remota das famílias brasileiras e do país como um todo.

Na tarefa de desmontar os persistentes efeitos de ideias, atitudes, políticas e interesses econômicos que seguem pautados nas velhas imagens dos indígenas enquanto elementos do passado, extintos ou “assimilados”, mulheres e homens dos povos originários têm lançado mão de estratégias criativas e diversificadas. Falando e escrevendo em primeira pessoa, as mulheres indígenas nos convidam a compreender que o lugar dos povos originários é central para entender toda a *nossa* história: não apenas um passado remoto, um início do Brasil, mas todos os séculos que quisermos abordar e todos os projetos de futuro que tenhamos a ousadia de propor. Afinal, como ressaltou a historiadora Aline Pachamama, pertencente ao povo puri: “A mulher indígena é a protagonista da história do nosso país” (PACHAMAMA, 2018, p. 16).

Bibliografia

ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*. Trad. Cezar Augusto Marques. São Luís: Typ. do Frias, 1874 [1614].

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

ALMEIDA, Geraldo Gustavo de. *Heróis indígenas do Brasil: memórias sinceras de uma raça*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1988.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

ALVES, Gabriel. Estudo com 1.200 genomas mapeia diversidade da população brasileira. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 set. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2020/09/estudo-com-1200-genomas-mapeia-diversidade-da-populacao-brasileira.shtml>>. Acesso em: 10 dez. 2020.

ANAQUIRI, Mirna P. Marinho da Silva. “Minha avó foi pega no laço”: a questão da mulher indígena a partir de um olhar feminista. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PESQUISA EM ARTE E CULTURA VISUAL, 2., 2018, Goiânia. *Anais eletrônicos...* Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2018. p. 752-763. Disponível em:

<https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/778/o/LC_MIRNA_ANAQUIRI_IISIPACV2018.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2022.

AUGRAS, Monique. Imaginária França Antártica. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 19-34, 1991.

BARBOZA, Renan do Nascimento; VIEIRA, Felipe Gonçalves. A mulher indígena e a formação do povo brasileiro. *Cadernos Camilliani*, Cachoeiro de Itapemirim, v. 15, n. 3-4, p. 331-344, dez. 2018.

BASEGGIO, Julia Knapp; SILVA, Lisa Fernanda Meyer da. As condições femininas no Brasil Colonial. *Maiêutica*, Indaial, v. 3, n. 1, p. 19-30, 2015/2016.

CAILLAVET, Chantal. El proceso colonial de invención de las fronteras: tiempo, espacio, culturas. In: GIUDICELLI, Christophe (Ed.). *Fronteras movedizas: clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - El Colegio de Michoacán, 2010. p. 59-82.

CARDIM, Fernão [c.1548-1625]. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

CARTA de Pero Vaz de Caminha [1500]. Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2022.

CAVIGNAC, Julie Antoinette. Caboclas brabas e tapuias amansados: uma história mal contada. *Perigo iminente* [Online], v. 2, p. 57-63, 2012. Disponível em: <<https://bemvin.org/caboclas-brabas-e-tapuias-amansados-uma-historia-mal-contada-pe.html>>. Acesso em: 10 dez. 2020.

CNM [CONFEDERAÇÃO NACIONAL DE MUNICÍPIOS]. Uma em cada 3 indígenas são estupradas ao longo da vida, aponta relatório das Nações Unidas. *Portal CNM*, Brasília, 29 nov. 2016. Disponível em: <<https://www.cnm.org.br/comunicacao/noticias/uma-em-cada-3-indigenas-sao-estupradas-ao-longo-da-vida-aponta-relatorio-das-nacoes-unidas>>. Acesso em: 10 dez. 2020.

DANNER, Leno; MACHADO, Ricardo. O agro não é pop. O constante processo de dizimação indígena. Entrevista com Sonia Guajajara. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, e. 527, 27 ago. 2018. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7393-o-agro-nao-e-pop-o-constante-processo-de-dizimacao-indigena>>. Acesso em: 15 ago. 2020.

ELLIS JR., Alfredo. *Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 [1936].

FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (Org.). *História geral da civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Difel, 1976 [1960]. t. 1: A época colonial, v. 1: Do descobrimento à expansão territorial, p. 72-86.

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

FERREIRA, Cristina de J. da Silva Fernandes. *Sinais de gente: Africanos e índios nas primeiras fontes*. 2002. 144 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade Católica Portuguesa, Viseu, 2002.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. A França Antártica e a criação de padrões narrativos sobre o Brasil e os brasileiros. *História*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 15-27, 2008. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/his/v27n1/a03v27n1.pdf>>. Acesso em: 1 abr. 2021.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006 [1933].

FRIEIRO, Eduardo. *O Mameluco Boaventura*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 1998 [1929].

GARCIA, Elisa Frühauf. Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], 2019. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/75613#ftn1>>. Acesso em: 17 ago. 2020.

_____. As mulheres indígenas na formação do Brasil: historiografia, agências nativas e símbolos nacionais. In: SANTOS, Georgina; GARCIA, Elisa (Org.). *Mulheres do mundo atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020. p. 27-44.

HERANÇA materna e, raramente, paterna. *Pesquisa FAPESP*, São Paulo, n. 276, fev. 2019. Disponível em: <<https://revistapesquisa.fapesp.br/heranca-materna-e-raramente-paterna/>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

JAGER, Rebecca. *Malinche, Pocahontas, and Sacagawea: Indian women as cultural intermediaries and national symbols*. Norman: University of Oklahoma Press, 2015.

JULIO, Suelen Siqueira. *Gentias da terra: gênero e etnia no Rio de Janeiro colonial*. 2022. 452 f. Tese (Doutorado) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

LATIF, Miran de Barros. *Uma cidade no trópico: São Sebastião do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1965 [1948].

LEITE, Marcelo. Retrato molecular do Brasil. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 26 mar. 2000. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe2603200001.htm>>. Acesso em: 15 dez. 2020.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961 [1578]. Não paginado. Disponível em: <<http://fortalezas.org/midias/arquivos/1713.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2020.

LUNA, Luiz. *Resistência do índio à dominação do Brasil*. Coimbra: Fora do Texto, 1993 [1965].

MANGAN, Jane E. *Trading roles: gender, ethnicity, and the urban economy in colonial Potosí*. Durnhan and London: Duke University Press, 2005.

MUNDURUKU, Daniel. Minha vó foi pega a laço. *Blog Daniel Munduruku*, 2 nov. 2017. Disponível em: <<http://danielmunduruku.blogspot.com/2017/11/minha-vo-foi-pega-laco.html>>. Acesso em: 10 dez. 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os indígenas na formação da Colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. v. 1: 1443-1580, p. 167-228.

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

PACHAMAMA, Aline Rochedo. *Guerreiras (M'baima miliguapy): Mulheres indígenas na cidade. Mulheres indígenas na aldeia*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo – Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

POMPA, Cristina. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. *Tempo*, Niterói, v. 6, n. 11, p. 27-44, 2001.

POWERS, Karen Vieira. Conquering discourses of “sexual conquest”: of women, language, and mestizaje. *Colonial Latin American Review* [Online], v. 11, n. 1, p. 7-32, 2002. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/10609160220133655>>. Acesso em: 15 fev. 2022.

PRADO, João Fernando de Almeida. *Primeiros Povoadores do Brasil (1500-1530)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939 [1935].

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL, 1981 [1928].

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1942].

REZZUTTI, Paulo. *Mulheres do Brasil: a história não contada*. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

_____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Global, 2017 [1970].

RODRIGUES, Jaime. “De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem”: uma história da mandioca em perspectiva atlântica. *Revista Brasileira de História* [Online], v. 37, n. 75, p. 71, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-03>>. Acesso em: 11 ago. 2021.

SÁ, Eliane Garcindo de. *Mestiço: entre o mito, a utopia e a história – reflexões sobre a mestiçagem*. Rio de Janeiro: Quartet; Faperj, 2013.

SARMIENTO, Jacqueline. *Índias urbanas en Buenos Aires (1744-1820):* Condiciones específicas, formas de sujeción y estrategias posibles. 2015. 269 f. Tesis (Doctorado en Historia) – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2015.

SCHWALLER, Robert C. *Géneros de Gente in Early Colonial Mexico:* defining racial difference. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 2016.

SLEEPER-SMITH, Susan. *Indian women and French men:* rethinking cultural encounter in the Western Great Lakes. Amherst: University of Massachusetts Press, 2001.

STERN, Steve. *La historia secreta del género.* Mujeres, hombres y poder en las postrimerías del periodo colonial. México: Fondo de Cultura Económica, 1999 [1995].

STOLER, Anne Laura. Tense and tender ties: the politics of comparison in North American History and (Post) Colonial Studies. *The Journal of American History*, Bloomington, v. 88, n. 3, p. 829-865, dec. 2001.

TATSCH, Flavia. “Vespúcio descobre a América”, de Jan Van der Straet, dito Giovanni Stradano. Representação da modernidade ou do corpo do mundo? In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo. *Anais eletrônicos...* São Leopoldo: Unisinos. 2007. Disponível em: <https://anpuh.org.br/uploads/anais-simpósios/pdf/2019-01/1548210412_9b7b201af359bc5531b1523d541b2019.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2022.

THEVET, André. *A Cosmografia Universal de André Thevet, Cosmógrafo do rei.* Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009 [1575].

TREXLER, Richard. *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas.* Cambridge, UK: Polity Press, 1995.

VALLE, Carlos Guilherme do. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.* Rio de Janeiro: Contracapa, 1999. p. 281-341.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil.* 1. ed. Rio de Janeiro: Em casa de E. e H. Laemmert, 1854-1857. 2 v.

_____. *História Geral do Brasil.* 2. ed. Rio de Janeiro: Em casa de E. e H. Laemmert, 1877. v. 1.

VESPUCCI, Augusto Godinho. *Modernidade e(m) invenção:* as gravuras de Johannes Stradanus (1523-1605). 158 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.