

AMERÍNDIOS NA CONSTRUÇÃO DO BRASIL MODERNO: TENSÕES E INTERCONEXÕES EM SOCIEDADES DE ENCONTRO. O PAPEL DA MULHER BRASÍLICA

Maria Leonor García da Cruz¹

Resumo: Para a explicação da construção do Brasil moderno impõe-se considerar sociedades nativas e europeias em diálogo e interconexão. Desde a descoberta do território pelos portugueses que se possuem testemunhos sobre os ameríndios, visões que vão ganhando novas formas com os processos faseados de colonização e de cristianização. Estratégias de domínio político e de catolização, expansão do povoamento e objectivos de exploração económica, concretizam-se necessariamente com o concurso dos naturais. A historiografia tem acentuado os costumes e a organização de diferentes tribos de ameríndios, assim como o processo de domínio pelos europeus da mão-de obra indígena e o papel sobretudo de Jesuítas na missionação. Neste artigo procuramos uma revisão actualizada e sobretudo complementar da interconexão das sociedades, o concurso dos ameríndios e dos mamelucos para o desenvolvimento demográfico de uma sociedade mestiça, as novas construções familiares, o papel da mulher, as tensões sobre aquisição e exploração de mão-de-obra indígena, os objectivos e limites das normas europeias, a demarcação e transposição de fronteiras culturais, fenómenos que contribuíram para a construção do Brasil moderno.

Palavras-chave: Brasil, colonização, ameríndios e mamelucos, mulher nativa, sociedades de fronteira

¹ Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Centro de História da Universidade de Lisboa.
Correio electrónico: ml.garciacruz@gmail.com – cruzmaria@edu.ulisboa.pt ORCID: 0000-0002-8989-4527

Ameríndios en la construcción del Brasil moderno: tensiones e interconexiones en sociedades de encuentro. El rol de la mujer brasileña

Resumen: Para explicar la construcción del Brasil moderno, es necesario considerar el diálogo y la interconexión entre las sociedades indígenas y europeas. Desde el descubrimiento del territorio por los portugueses, ha existido evidencia sobre los ameríndios, visiones que han ganado nuevas formas con los procesos escalonados de colonización y cristianización. Las estrategias de dominación política y de conversión al catolicismo, la expansión de los asentamientos y de los objetivos de explotación económica se materializan necesariamente con la participación de los indígenas. La historiografía ha enfatizado las costumbres y la organización de diferentes tribus ameríndias, así como el proceso de dominación europea de la mano de obra indígena y el papel, sobre todo, de los jesuitas en la labor misionera. En este artículo, buscamos una revisión actualizada y, sobre todo, complementaria de la interconexión de las sociedades, la contribución de los ameríndios y mamelucos al desarrollo demográfico de una sociedad mestiza, las nuevas estructuras familiares, el papel de la mujer, las tensiones en torno a la adquisición y explotación de la mano de obra indígena, los objetivos y límites de las normas europeas, la demarcación y el cruce de fronteras culturales: fenómenos que contribuyeron a la construcción del Brasil moderno.

Palabras clave: Brasil, colonización, ameríndios y mamelucos, mujeres indígenas, sociedades fronterizas

Amerindians in the construction of modern Brazil: tensions and interconnections in societies of encounter. The role of Brazilian women

Abstract: To explain the construction of modern Brazil, it is necessary to consider native and European societies in dialogue and interconnection. Since the discovery of the territory by the Portuguese, there have been testimonies about the Amerindians, views that have taken on new forms with the phased processes of colonisation and Christianisation. Strategies

of political domination and Catholicisation, expansion of settlement and objectives of economic exploitation necessarily materialised with the cooperation of the natives. Historiography has emphasised the customs and organisation of different Amerindian tribes, as well as the process of European domination of the indigenous workforce and the role of the Jesuits in particular in missionary work. In this article, we seek to provide an updated and, above all, complementary review of the interconnection of societies, the cooperation of Amerindians and mamelucos in the demographic development of a mestizo society, new family structures, the role of women, tensions over the acquisition and exploitation of indigenous labour, the objectives and limits of European norms, the demarcation and transposition of cultural boundaries, phenomena that contributed to the construction of modern Brazil.

Keywords: Brazil, colonisation, Amerindians and mamelucos, native women, frontier societies

Encontro e estratégias de diálogo

Desde 1500 em que os portugueses entraram em contacto com ameríndios no território que será o Brasil, sucedem-se testemunhos sobre os naturais, suas dinâmicas e sensibilidades, diálogos com os europeus. Ao longo da centúria de quinhentos tanto se inocentam aqueles que ainda não conhecem a Deus como se diabolizam os rebeldes à presença europeia e a uma persistente catolização (Ferronha, 1991, e Loureiro, 1991).

Quiçá, em diversos testemunhos, se irá aprofundando a consciência de uma alteridade. Revela-se tal em cartas de jesuítas, em descrições de missionários como Fernão Cardim, crónicas de servidores da Coroa ou na própria legislação que o Rei de Portugal elabora para as terras do Brasil.

Estabelecem-se interconexões entre a sociedade europeia e as americanas desde muito cedo. Referimo-nos não somente a contactos oficiais com objectivos económicos ou de aliança bélica de tribos contra outras, mas sobretudo, a contactos mais estreitos, digamos informais, que irão construindo fortes conexões, através do protagonismo de náufragos

ou lançados. Destacando os mais documentados, mencionemos os estantes no novo mundo desde 1510 e 1512, respectivamente, que vieram a tornar-se muito importantes pela sua integração no mundo ameríndio e funcionando como interlocutores entre este e os portugueses.

Refiro-me, entre vários outros casos (com menos notoriedade, mas anotados por Ronaldo Vainfas (2014)), a Diogo Álvares, o Caramuru, na Baía e a João Ramalho em São Vicente. Decorrente de uniões com nativas, algumas filhas de chefes guerreiros, houve abundante descendência mestiça, isto é, mameluca, conforme o termo com que relatos e crónicas do século XVI apelidam tal população miscigenada. A eles se referem também, após 1548, governadores e jesuítas. Trata-se de dois casos que testemunham uma intermediação entre tribos e a administração portuguesa, deveras importante do ponto de vista político e, com o tempo, de interconexão social.

Importa, de facto, avaliar as conexões entre as sociedades de europeus, especificamente portugueses, e de ameríndios, durante diferentes etapas da colonização portuguesa.

São, aliás, muito diferentes – porque os propósitos são díspares e a conjuntura histórica bem distinta - as normas subjacentes às cartas de doação e de foral de 1534-1535 concedidas pelo rei de Portugal aos primeiros capitães do Brasil (Chorão, 1999) e o regimento do primeiro governador geral (e capitão da Baía), Tomé de Sousa, de 1548 (Magalhães e Miranda, 1999), no que respeita às relações com os ameríndios.

Se nas cartas de doação se omite e nas cartas de foral esta matéria está praticamente ausente, proibindo-se o contacto com o ameríndio fora do âmbito de actuação dos capitães, sendo maior preocupação o planeamento da distribuição e exploração do território e o estabelecimento de direitos e percentagens de lucro ora para donatários e cultivadores, ora para a Coroa, esboçando-se todo um plano de colonização, no regimento de Tomé de Sousa em 1548 (actuante em 1549) acrescem matérias decorrentes de tempo de conflitos com naturais e outros europeus.

No passado recente assistira-se na antiga capitania hereditária da Baía, agora transformada em capitania régia e sede do governo geral do Brasil, a

guerras e devas-tações de fazendas por parte de ameríndios². Impunha-se então à nova administração definir relações com “índios amigos” e distinguir exemplarmente o comportamento com ameríndios revoltosos, permitindo-se aos primeiros formas regulares de comércio e até de residência, mesmo que temporária, junto dos moradores brancos, enquanto se especificavam formas de captura e de execução com os segundos, em aldeias e junto de tribos hostis.

Todavia, deve notar-se que se proibía, fora deste contexto, a captura ilegal de indígenas para escravatura (Magalhães e Miranda, 1999). Os índios eram definidos, aliás, nas leis portuguesas como homens livres (Amorim e Mendes, 2010). E por isso pugnavam os Jesuítas, chegados ao Brasil com Tomé de Sousa.

Anos depois, clamava o jesuíta Manuel da Nóbrega (1955) pelo exercício de uma guerra aos naturais só em situação extrema, de guerra justa (Cruz, 2019a). Queria com isto afirmar que qualquer guerra só se justificava se tivesse havido pelos naturais ataques à integridade dos cristãos, não apenas europeus.

Vê-se particularmente com este Padre jesuíta a política de atração de ameríndios de diversas tribos a “aldeamentos” ou aldeias dirigidos por Padres, onde se pretende que se submetam às leis e às autoridades portuguesas, contrariando a forma de se vestirem, gravarem a pele, rejeitarem a monogamia e o uso da antropofagia, entre outros costumes, rituais e relações tribais. Seguia-se a forte preocupação pela conversão do gentio à crença e disciplinas católicas³.

Na defesa desta política, levantava-se Nóbrega (1955) contra os colonos fazendeiros e responsáveis de engenhos que tendo ao seu serviço ameríndios não cuidavam das suas normas de conduta deixando-os guiarem-se pela cultura ancestral. Horroriza-se, aliás, com colonos e

² Sobre as circunstâncias das revoltas ameríndias e a falência da Capitania de Francisco Coutinho, veja-se Cruz (2017).

³ Esta sequência na estratégia para submissão e conversão dos ameríndios foi salientada por Cruz (2019a).

mamelucos senhores de escravos ameríndios, permissivos, além disso, a costumes antropofágicos.

A oposição a colonos não cumpridores das leis políticas e religiosas no que respeita aos ameríndios seus dependentes ganha ainda maior dimensão quanto à gestão que fazem da sua mão-de-obra. Pretendiam os Jesuítas um respeito pelos naturais como homens livres, quiçá formados nas aldeias dos Padres, que os colonos deveriam contratar como assalariados.

Constatamos não exclusivamente na prática portuguesa mas também em pensadores ibéricos da época, uma sensibilização pelos direitos humanos dos nativos (Ruiz, 2002).

Não admira, pois, que um ou mais jesuítas acompanhem as explorações para o sertão também na centúria seguinte contrariando uma aquisição violenta de mão-de-obra indígena e a sua distribuição sem considerações éticas. Os conflitos entre religiosos e colonos sucedem-se naturalmente, com episódios por vezes intensos.

As Confissões da Baía e seu recôncavo, realizadas na sequência da Visita inquisitorial de 1591-92 (Vainfas, 1997) serão ainda mais elucidativas sobre a prática quotidiana dos próprios colonos e fazendeiros, no que toca a formas de conduta civil e religiosa. Vão ao ponto de revelar não respeitarem-se preceitos de conduta como a guarda de domingos e dias santos, trabalhando fazendeiros e feitores e conduzindo ao mesmo desrespeito os seus subordinados. Considerava-se, aliás, na documentação, uma prática generalizada (Cruz, 2019b).

Mestiçagens e o papel da mulher brasileira

Para além de uniões ocorridas no sertão, como as já referidas, e outras tantas que decorrerão das entradas de europeus e mamelucos em busca de ouro ou para descer os índios para a costa, onde se dão as uniões entre brancos e ameríndias?

Na vila e perante as autoridades, preocupam-se os europeus por que as índias, chamadas de “negras da terra” e, antes, de “brasilas”, se convertam

ao cristianismo para que casando (de preferência pela Igreja) não sejam acusados de “pecado mortal”⁴.

Em certos espaços e períodos da Época moderna haverá mesmo incentivo por casar índias forras ou mamelucas com brancos. A colonização (e escassez demográfica de mulheres brancas) o exigia e o sucesso comprova-se pela dispensa nalguns lugares, como a capitania de Pernambuco, das órfãs d’el-rei (Silva, 2002), jovens europeias criadas para casar com colonos e transportadas para o Brasil.

Em São Paulo apelava-se ao monarca para o envio de degredados não ladrões para casarem com mamelucas. Comprova-se a expansão de descendência de casamentos mistos e a necessidade de persistência no branqueamento da sociedade colonial. Despistava-se com isso, segundo interpreto, a possibilidade de demasiados casamentos entre mamelucos e mamelucas que poderia, aos olhos das autoridades civis e religiosas, desencadear, se for possível afirmá-lo, uma pureza de sangue mameluco⁵.

Os casamentos entre soldados e índias eram promovidos mediante a concessão em dote de ferramentas e outros artigos (Nizza da Silva, 2002, p.41; Mendonça, 1963), transformando-os assim em colonos.

Ganham, assim, as mamelucas um estatuto social privilegiado no Brasil quinhentista.

Ameríndias e mamelucas continuam a ser, aliás, alvo da política de colonização no século XVIII, obtendo com as orientações pombalinas, na Amazónia, o estatuto de donas e um sobrenome quando filhas de principais ou de chefes indígenas (Domingues, 2000).

⁴ Expressão de Nóbrega. Noção que naturalmente os europeus tinham pela sua formação cultural mas não os índios antes da cristianização. Sobre estes veja-se o artigo de Beatriz Perrone-Moisés (2001).

⁵ Há vozes, como a do Padre Anchieta, que desconfiam dos bons resultados de aproximação de mamelucos. Considera-os de espírito rebelde e aptos a influenciarem negativamente os ameríndios em processo de sujeição e de conversão. Isto apesar dos Padres terem utilizado crianças mamelucas como intérpretes para a administração de sacramentos.

Desde o início, aliás que o casamento de brancos com filhas de chefes de tribo selavam alianças políticas, como já ocorria antes entre os ameríndios.

O papel da mãe índia não terá sido displicente na formação, embora cristã, do mameluco da vila. Língua e saberes indígenas serão competências valorizadas por colonos e pela administração portuguesa em missões daquele no sertão⁶.

A propósito de entradas para o interior na tentativa de descobrir ouro ou para descer o índio e aumentar o quantitativo de mão-de-obra, tarefa esta realizada por parte de cristãos e sobretudo de mamelucos, importa retirar das fontes indícios do pensar destes mestiços e do seu sentir, em viagens entre dois mundos culturais, o da zona colonial do pai e o do mundo gentio da família da mãe. Poder-se-á verificar uma mesclagem cultural, além de mestiçagem étnica, sabendo que esta não se dissocia daquela?

As confissões de mamelucos durante as Visitações inquisitoriais sobre faltas religiosas ou crimes civis cometidos ao abrigo de regiões populadas com gente pagã durante longas permanências no sertão são por vezes muito pormenorizadas e motivam interrogações do ponto de vista da história cultural, social e das mentalidades. Parece conservar-se no mameluco uma dualidade cultural que não resulta necessariamente num sincretismo, antes pelo contrário, haverá em vários indivíduos mestiços a autoconsciência de uma duplicidade funcional (Cruz, 2022).

Basta aqui recordar o testemunho do mameluco Domingues Fernandes Nobre, o Tomacaúna, homem de 46 anos, língua e principal da companhia mandada ao sertão pelo governador e depois a partir da fazenda de Fernão Cabral de Taíde, em missão para captar a confiança da Santidade (confissão

⁶ Além de preparação bélica e de trilhagem no sertão, também conhecimentos de medicinas serão forte amparo das expedições para o interior. Algumas dessas habilitações levam Glória Kok (2004) a generalizar definições, considerando, em última análise, a existência de uma cultura mameluca. Interpretação bem diferente têm Roberto Guedes e Silvana Godoy (2020) ao estudarem os mamelucos de São Paulo e de São Vicente, afirmando não terem os mamelucos uma identidade própria, ou serem um grupo autoconsciente, antes terem uma identificação construída por terceiros, mutável por factores religiosos (cristãos versus gentios), políticos (ao serviço da ordem régia ou revoltosos), parentais (bastardos e/ou herdeiros (i)legítimos). Cf. Cruz (2021).

120, entre outras; Vainfas, 1997), movimento este, aliás, conhecido de brancos, mamelucos e mulatos (Cruz, 2021). Por palavras destes perante o inquisidor, em confissões durante a Visitação inquisitorial à Baía em 1591-92, recolhem-se testemunhos e leituras explicativas do fenómeno e, também, da condição e sentir dos intervenientes.

A propósito de interconexão entre sociedades e de fenómenos culturais sincréticos, há de facto que reflectir sobre este tipo de movimentação decorrente, no caso da Santidade de Jaguaripe analisada por Ronaldo Vainfas (2005), da formação de um tupi em ambiente jesuíta que originará todo um cenário no sertão de mescla entre ritos ameríndios e representações católicas (desde ladainhas, exposição de cruzes e contas, à nomenclatura de santos), tanto mais gravoso para a administração portuguesa quanto tal movimento obtém adesões, como atrás referi, de brancos, mamelucos e mulatos⁷.

Ora para a sua desagregação, utilizam-se autoridades locais ou regionais e mamelucos que, metamorfoseando-se em ameríndios, captam a confiança dos adeptos e garantem a sua posterior captura.

Mas independentemente de casamentos mistos oficializados, persistem, antes e depois, múltiplas uniões fora do casamento.

Há pois que ponderar sobre estruturas familiares e considerar a busca que por vezes se fazia sentir de uma definição jurídica de filhos bastardos, havendo também ou não descendência legítima.

Se tais fenómenos representam uma certa desestruturação da instituição familiar em terras brasílicas, tal como tal instituição existia em Portugal, não quer dizer que esta estivesse ausente. Testamentos e processos de genealogia comprovam-no. Para vencer indefinições e causas em processos de herança, por exemplo, apela-se, inclusivamente, a ascendência nobre em Portugal, fosse esta verídica ou falsificada. De facto, não seria de admirar algum indivíduo detentor de capital, terras e escravos no Brasil ser, na realidade, descendente de um oficial mecânico na Europa.

⁷ O movimento, como já destacaram Raminelli (1994, p.211) e Vainfas (2005) representaria também a resistência dos ameríndios face aos avanços da colonização europeia.

Seja como for, a existência de bastardos ou filhos naturais seria um fenômeno bastante corrente e não causaria estranheza um mameluco vir a tornar-se do dia para a noite um senhor de escravos e próspero cultivador. O que transtornava os jesuítas é que os mamelucos, tais como os brancos, nas suas fazendas não cuidassem da fé e disciplina dos ameríndios.

Mas atenhamo-nos, por fim, de novo, ao múltiplo universo feminino, nada negligenciado quando se procura caracterizar a parentela de um mestiço, dada a importância da linha materna que os relacionava com os ameríndios (Metcalf, 2001).

Estudando São Paulo no século XVIII, encontra Eliane Cristina Lopes (1998) diversos casos de protecção a descendentes mamelucas, constatando-se mesmo a sua integração no espaço doméstico da família legítima. Em inventários e testamentos do Arquivo do Estado de São Paulo, Edmundo Zenha (1970) transcreveu várias provas disso, isto é, da vontade expressa de que a futura viúva e filhas tomem conta da filha bastarda, doutrinando-a e ensinando-lhe os costumes.

Conhecem-se também casas onde uma mestra ensinava crianças do sexo feminino a coser e a lavrar durante anos de formação variáveis.⁸

Crianças índias e mamelucas deveriam ser, por seu turno, na visão dos jesuítas, criadas longe dos progenitores e das suas tradições, isto é, isoladas e educadas, para depois, principalmente no caso de órfãos, fazerem uma longa estada na Europa. Regressariam, assim ao Brasil, só quando em condições consideradas adequadas. Temiam-se os Padres, como há pouco referi, da má influência que os mamelucos podiam exercer junto dos ameríndios quando se pretendia desenvolver a conversão.

⁸ Já Nizza da Silva (1992) sublinhou em Pernambuco a existência de uma casa onde uma mestra cristã-nova, em troca de alguns serviços, ensinava a familiares e outras crianças, entre as quais uma mameluca.

Palavras finais

Entre dois mundos culturais e sociedades de encontro mobilizavam-se europeus e ameríndios, livres ou cativos, escravizados, mulheres índias e mamelucas, filhos mestiços, africanos e mulatos.

A construção no Brasil de uma sociedade segundo em grande parte ditames europeus não se fundamenta apenas numa colonização reinol, nem poderia. O diálogo e interconexão bem cedo no processo com sociedades ameríndias configura estruturas de conflito e de paz, de povoamento e de organização sociopolítica, de estratégia económica.

Razões demográficas condicionam uma política de miscigenação já em curso.

Importa aprofundar, quanto possível, com o concurso interdisciplinar (Cruz, 2021) e em fontes não apenas administrativas e jurídicas, cronísticas e epistolares, mas também em testamentos e processos inquisitoriais e judiciais, sentimentos e mentalidades de vários protagonistas e em particular o papel extraordinário da mulher ameríndia e da mameluca no sertão ou na vila, ainda por inventariar.

Na busca de uma diversidade de identidades brasílicas concorrentes na construção do Brasil moderno, há também que considerar plasticidades (Cruz, 2022) e ocultamentos de agentes em trânsito entre sociedades culturalmente distintas e a porosidade de fronteiras.

Referências bibliográficas

Fontes

Anchieta, J. (1988). *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia /EDUSP.

Chorão, M. J. B. [1999] (apres. transcr. paleográfica e notas). *Doações e Forais das Capitãncias do Brasil. 1534-1536*. IAN-IT.

Magalhães, J. R. e Miranda, S. M. (org.) (1999). Tomé de Sousa e a Instituição do Governo Geral (1549): Documentos, *Mare Liberum*, n.º. 17, Junho, 13-26.

Mendonça, M.C. (org.). (1963). *A Amazónia da era pombalina. Correspondência inédita do governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 3 vols.

Nóbrega, M. (1931). *Cartas do Brasil* (1549-1560). Rio de Janeiro, 1931.

Nóbrega, M. (1955). *Cartas do Brasil e mais Escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*. (Intr. notas S. Leite). Por ordem da Universidade de Coimbra.

Sousa, G.S. de. *Notícia do Brasil*, Lisboa: Alfa, 1989.

Vainfas, R. (1997). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. Companhia das Letras.

Zenha, E. (1970). *Mamelucos*. São Paulo.

Estudos

Amorim, M. A., e Mendes, J. M. (2010). Questões Jurídicas sobre os Índios do Brasil. In: Cristóvão (dir.). *Cadernos de Literatura de Viagens N.2. Subsídios para o estudo dos índios das Américas* (25-49). Lisboa: Almedina.

Clavero, B. (1990). Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones. In *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas* (57-89). Alianza Editorial.

Cruz, M. L. G. (2017). Baía de Todos os Santos: Território de Fronteira. Coroa Portuguesa e Redes Familiares no povoamento e na relação com naturais e outros europeus. In S. Olivero Guidobono e C. Benito Hierro (Eds.), *Entre redes y espacios familiares en Iberoamérica. Repensando estrategias, mecanismos e idearios de supervivencia y movilidad* (470-491). Egregius Ediciones.

Cruz, M.L.G. (2021). Baía nos séculos XVI-XVII, um universo de múltiplas (ou/e singulares) identidades: abordagem interdisciplinar. In A.J. Martínez González e S. Olivero Guidobono (Coords.), *Identidades, segregación, vulnerabilidad. ¿Hacia la construcción de sociedades inclusivas? Un reto pluridisciplinar* (118-135). Madrid: Dykinson S.L

Cruz, M.L.G. (2025). Interbreeding in colonial Brazil: identities and metamorphoses. In Mário S. Ming Kong, M. Rosário Monteiro, M. João Pereira Neto (Coords.), *Creation, Transformation, and Metamorphosis* (388-392). Boca Raton, Londres, Nova Iorque, Leiden: CRC Press, Taylor & Francis Group.

Cruz, M. L. G. (2019a). Jesuítas e programas de acção na origem de concepções doutrinárias e de definições jurídicas no século XVI (Europa e América). *Nomos. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará*, v.39.2, Jul-Dez, 253-274.

Cruz, M. L. G. (2022). Mamelucos: reavaliações da sua funcionalidade de agentes sociais na colonização do Brasil. In Alfredo José Martínez González (Coord.), *Etnicidad, identidad y ciudadanía. Las sociedades de ayer y hoy* (74-87). Madrid: Dykinson S.L.

Cruz, M. L. G. (2019b). Sedimentos culturais em construções quinhentistas, do teatro vicentino às visitas inquisitoriais ao Brasil. *Revista Decifrar – V. 7, nº 14 – Secção Temática: Teoria da Residualidade Literária e Cultural*. Org. Universidade Federal do Amazonas / Elizabeth Dias Martins (UFC) e Cássia Nascimento (UFAM), 55-73.

Domingues, A. (2000). Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Ferronha, A.L. e Loureiro, R. (1991). O Confronto do Olhar (215-285). Caminho

Guedes, R. e Godoy, S. (2020). Mamelucos (São Paulo y São Vicente, siglos XVI y XVII), *Revista Historia y Justicia*, 14, 1-28. <http://journals.openedition.org/rhj/3706>.

Kern, A.A. (2001). Jesuítas, Guaranis e sexualidade: Tradição e Transformações nas Missões Coloniais. In M.B.N.Silva (Org.), *Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil* (23-35). Lisboa: Livros Horizonte.

Kok, G. (2004). O sertão itinerante: expedições da capitania de São Paulo no século XVIII. Hucitec/Fapesp.

Lopes, E.C. (1998). O revelar do pecado. Os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII. S. Paulo: Annablume.

Metcalf, A.C. (2001). Álvaro Rodrigues: um intermediário no mundo português. In M.B.N.Silva (Org.), *Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil* (37-45). Lisboa: Livros Horizonte.

Paiva, E.F. (2013). Escravidão, dinâmicas de mestiçagens e o léxico ibero-americano. *Perspectivas – Portuguese Journal of Political Science and International Relations*, 10, June, 11-24.

Perrone-Moisés, B. (2001). Civilizando a Moral. Os Missionários e o Sistema de Parentesco e Casamento dos Povos Tupi da Costa Brasileira. In M.B.N.Silva (Org.), *Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil* (11-21). Lisboa: Livros Horizonte.

Pontes, R. (2017). A Propósito dos Conceitos fundamentais da teoria da residualidade. In *Residualidade e Intemporalidade* (pp.13-18). Editora CRV.

Raminelli, R. (1994). Da vila ao sertão: os mamelucos como agentes da colonização. *Revista de História*, 129-131, 209-219.

Ruiz, R. (2002). Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos. A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Schwartz, S. (1996). Brazilian Ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos. In S. Gruzinski e N. Wachtel (Eds.), *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux* (7-28). Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Silva, M.B.N. (2002). *Donas e Plebeias na Sociedade colonial*. Lisboa: Editorial Estampa.

Silva, M.B.N. (1984). *Sistema de casamento no Brasil colonial*. S. Paulo: T.A. Queiroz.

Silva, M.B.N. (1992), *Sociedade, Instituições e Cultura*. In H. Johnson e M.B.N. Silva (Coords.), *Nova História da Expansão portuguesa*. Vol. VI. *O Império Luso-Brasileiro (1500-1620)*. Lisboa: Editorial Estampa.

Vainfas, R. (1999). *Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira*. *Revista Tempo*, n.8, 1-12.

Vainfas, R. (2005). *A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. 2ª rpr. Companhia das Letras.

Vainfas, R. (2014). *A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais*. In *Brasil Colonial 1*, cap.8.