

Violência e mestiçagem: a origem da família brasileira na obra de Darcy Ribeiro

João Azevedo Fernandes¹

Resumo

O papel das sociedades indígenas no processo de formação da família brasileira ainda é pouco estudado pela historiografia. A obra de Darcy Ribeiro, com sua ênfase no contato interétnico e nas relações familiares entre europeus e índios, pode servir como ponto de partida para uma análise que esclareça as formas pelas quais a sociedade brasileira, em seus primórdios, foi influenciada pelas estruturas sociais das sociedades nativas que sofreram o primeiro impacto da expansão européia. Neste artigo, serão estudados alguns temas-chave no trabalho de Ribeiro, especialmente a figura do *mameluco* e a instituição do *cunhadismo*, vistos por Ribeiro como pontos centrais para a formação da família no Brasil.

Palavras-chave: miscigenação, contato interétnico, história da família, relações de gênero.

¹ Departamento de História/ UFPB.

Abstract

The role of indigenous societies in the formative process of the Brazilian family was not yet studied well by historiography. Darcy Ribeiro's work, with its emphasis on interethnic contact and family relationships between Europeans and Indians, can be a starting point for an analysis that sheds a light on the ways Brazilian society was influenced, in its beginnings, by the social structures of the native societies that suffered the first impact of European expansion. In this paper, the author takes a look at some keynotes in Ribeiro's work, especially the role of *mamelucos* and the institution of *amhadismo*, seen by Ribeiro as central points for family formation in Brazil.

Key words: mixture, interethnic contacts, history of family, gender relations.

No Brasil, de índios e negros, a obra colonial de Portugal foi também radical. Seu produto verdadeiro não foram os ouros afanosamente buscados e achados, nem as mercadorias produzidas e exportadas. [...] Seu produto real foi um povo-nação, aqui plasmado principalmente pela mestiçagem, que se multiplica prodigiosamente como uma morena humanidade em flor, à espera do seu destino. Claro destino, singelo, de simplesmente ser, entre os povos, e de existir para si mesmos. (Ribeiro 1995:68)

O problema da miscigenação na historiografia brasileira

O estudo da obra de Darcy Ribeiro, em especial no que concerne à origem da estrutura familiar do Brasil colonial, deve necessariamente tocar em alguns temas extremamente complexos, merecedores de inadiá-

vel reflexão historiográfica. Com base em seu testamento literário, *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (Ribeiro 1995), tentarei traçar algumas linhas mestras de uma análise que incorpore suas preocupações com o contato interétnico e com o papel das instituições e estruturas sociais indígenas enquanto elementos formadores da organização social brasileira e de sua própria identidade como nação, dentro de uma perspectiva interessada nas formas de casamento e de organização familiar do Brasil colonial.

Entre os temas passíveis de serem abordados sobressai o da *miscigenação*, tema privilegiado por historiadores e cientistas sociais até os anos trinta, a miscigenação e, por extensão, toda a problemática racial, constituiu a categoria fundamental para o entendimento da realidade brasileira, quer esta miscigenação fosse vista como algo positivo ou negativo. Na verdade é possível, e até necessário à nossa análise, traçar um rápido quadro do desenvolvimento da historiografia no Brasil com base nas diferentes abordagens do problema da miscigenação, sendo provavelmente correto afirmar que o baixo interesse demonstrado pela historiografia atual pelas estruturas internas das sociedades indígenas está relacionado, de alguma forma, à negação da miscigenação como categoria interpretativa da formação brasileira.

É certo que existem muitos motivos para esta relativa aversão ao tema. O conceito de miscigenação - ou mestiçagem - foi bem mais utilizado com o intuito de se garantir alguma legitimidade moral à invasão européia do que com uma preocupação com as estruturas sociais nativas. Para Francisco Adolfo de Varnhagen, por exemplo, o “pai fundador” da historiografia nacional, a miscigenação com os índios - e só com eles, já que a mestiçagem com os africanos era vista com repugnância e pesar - constituía o evento fundador da nacionalidade brasileira, e isto por uma atração mútua entre as etnias.

Desta forma, as mulheres indígenas tinham “muita disposição para se unirem aos europeus” e se constituíram em “um dos elementos que mais aqui concorreu para a fusão das nacionalidades tupi e portuguesa”, fenômeno facilitado pelas “tendências dos europeus a este cruzamento sucessivo de raça” e pela ausência de repressão a este cruzamento “como havia contra as alianças com mouras e judias”. Para Varnhagen, os índios não desapareceram em virtude de “verdadeiro e cruel extermínio”, mas por “cruzamentos sucessivos”. O processo brasileiro se apresentava, aos olhos do visconde do Porto Seguro, como análogo ao português: uma raça civilizada (os romanos) conquistou uma nação valente, porém bárbara (os lusitanos) e de sua miscigenação nasceu o povo português, do qual o brasileiro é uma continuidade lógica e necessária (Varnhagen 1975:214-215; Reis 1999:23-50).

Abalada pelo pessimismo raciológico da virada do século – em que a mestiçagem era vista como causa magna de nosso subdesenvolvimento (Schwarcz 1993) – a visão positiva da miscigenação será retomada de forma brilhante por Gilberto Freyre, que embasado em um elogio à “miscibilidade” portuguesa lançará um verdadeiro programa de pesquisa sobre as origens da organização familiar e da formação social brasileira. Em seu *Casa Grande e Senzala* (1933), Freyre revalorizará o papel de índios e negros na sociedade brasileira a partir de uma visão interna dos engenhos de açúcar nordestinos. Munido de uma definição boasiana de cultura, ainda que expressa em uma terminologia raciológica, Freyre se preocupou em combinar métodos historiográficos e antropológicos, os quais lhe permitiram focalizar as diferentes determinações culturais envolvidas no surgimento da família patriarcal (vista por ele como unidade analítica de escolha para o estudo dos primórdios da colonização), mesmo que às custas da precisão conceitual e documental.

Segundo Freyre, a notável adaptabilidade portuguesa aos trópicos possibilitou a criação de uma sociedade “cristã na superestrutura, com a

mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família; e servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas tradições, experiências e utensílios da gente autóctone” (Freyre 1981:128). O autor reconhece a onipresença inicial da mulher indígena no espaço doméstico brasileiro e ressalta sua importância na formação das práticas sexuais e matrimoniais dos primeiros séculos. Em meio a uma imensa quantidade de dados culturais - comidas, instrumentos de cozinha, técnicas agrícolas, mezinhas, entre outras “contribuições” indígenas – o autor apresenta algumas intuições realmente importantes. Veja-se, por exemplo, sua interpretação da poliginia:

[entre os índios] era a mulher [...] o principal valor econômico e técnico [...]. A poligamia não corresponde [...] apenas ao desejo sexual, tão difícil de satisfazer no homem com a posse de uma só mulher; corresponde também ao interesse econômico de cercar-se o caçador, o pescador ou o guerreiro dos valores econômicos vivos, criadores, que as mulheres representam (Freyre 1981:162)

Embora esteja assinalado aí, de forma notável, aliás, o papel do casamento como meio de extração e controle do trabalho feminino, importante tanto na sociedade Tupinambá como no contexto interétnico que se seguiu, Freyre estava mais interessado em realçar a “contribuição” *afri-cana* à família e à cultura brasileira. Se, por um lado, seu elogio à mestiçagem lançava um desafio mortal ao pessimismo racial vigente na passagem do século, este mesmo elogio fundou as bases modernas da ideologia da democracia racial e retomou a visão rósea da colonização portuguesa expressa por Varnhagen, visão que serviu inclusive para justificar o colonialismo português na África.

É verdade que os anos trinta assistem à publicação de *Casa Grande e Senzala*, melhor rebento da visão “étnica” da formação brasileira, mas

também é verdade que neste período serão lançadas as bases de nossa moderna historiografia, historiografia que nega ou minimiza a pertinência da miscigenação e da interação étnica como categorias interpretativas. O marco nesta mudança é a obra de Caio Prado Júnior, e sua ruptura se baseia na aplicação, pioneira no Brasil, do instrumental marxista à análise da formação colonial.

Como Freyre, Prado Júnior também vê o Brasil a partir do engenho de açúcar; ao contrário do primeiro, porém, não encontra aí um espaço de rósea interação étnica, mas de violenta exploração do trabalho escravo, marcado pela necessidade absoluta de oferecer produtos apreciados no contexto mercantilista europeu. Assim, serão as determinações do capital mercantil que fornecerão o sentido último da formação social brasileira: “[...] Nada mais do que isso. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras” (Prado Jr. 1986:31-32).

Tal perspectiva eurocêntrica tornou-se o paradigma historiográfico dominante até pelo menos os anos oitenta, tendo, é verdade, vibrado um duro e decisivo golpe contra a visão oligárquica típica dos Institutos Históricos ao se utilizar do conceito marxista de classe social. Não obstante, este tipo de interpretação contribuiu para apagar a especificidade indígena em nossa formação, diluindo-a na figura do “escravo”: a origem dos indivíduos imersos nesta condição, bem como as modalidades de sua adaptação (que nunca foi passiva), pouco interessavam, visto estarem irremediavelmente vinculadas às determinações econômicas do capitalismo europeu em gestação.

A partir dos anos setenta, com o surgimento dos cursos de pós-graduação em História, a historiografia brasileira ingressou em nova fase, marcada por intensa profissionalização. Com relação à problemática abordada aqui, é importante ressaltar o grande desenvolvimento da

história da família, especialmente com o uso de fontes documentais pouco aproveitadas até então, tais como testamentos, inventários e censos. Ao lado de uma preocupação cada vez maior com o estudo de temas até então inexplorados, como a sexualidade, a criança ou a religiosidade popular colonial, esta nova historiografia acabou por abrir espaço para uma reflexão sobre a organização familiar dos primeiros séculos que superou em muito os cânones interpretativos legados por Gilberto Freyre, entre estes a universalidade, já refutada, da família patriarcal (Samara 1988/89, 1991; Silva 1998; Vainfas 1997).

De forma geral, estes trabalhos são bastante críticos com relação ao autor pernambucano, e não apenas por conta do seu modelo da família patriarcal, mas também por sua visão acerca dos arranjos sexuais e matrimoniais entre portugueses e índias. O próprio estilo “saboroso” de Freyre de certa forma leva a esta rejeição: não é mais aceitável nos dias de hoje a idéia de que o “macho” português, inebriado de sensualidade, “tomava” as índias como se fossem, nas palavras de Laura de Mello e Souza, “garanhões incuráveis” (1986:9). Rejeitar as análises intuitivas de Freyre não deve significar, contudo, a negação de fatos perfeitamente comprovados pelos relatos coloniais e pelas fontes documentais, como é o caso da poliginia praticada pelos europeus e, na maior parte das vezes, camuflada pela escravidão, como se verá adiante.

É certamente de se lamentar, mas o fato é que a historiografia brasileira ainda resiste em encarar as estruturas sociais indígenas como fundamentais para a compreensão da formação da sociedade nacional. Como afirma John Monteiro: “a dinâmica interna do Brasil indígena” embora tivesse “suficiente profundidade e densidade histórica para influenciar de maneira significativa a formação da Colônia” continua “basicamente ignorada pela historiografia vigente” (Monteiro 1994:18). Também Stuart Schwartz, que estudou as estruturas internas do escravismo em uma área nuclear da presença africana – a Bahia – protesta

contra o desinteresse habitual pelos índios por parte da historiografia, ao afirmar que a transição da escravidão ameríndia para a exploração do trabalho africano transcorreu de forma suficientemente lenta para que a cultura nativa deixasse marcas e causasse problemas importantes para as autoridades coloniais, notadamente por conta da forte presença de cultos sincréticos, as *santidades*, em terras baianas. Segundo este autor, seu trabalho tenta

[...] elucidar a noção de que as formas de trabalho específicas que emergiram nas áreas coloniais foram, de certo modo, determinadas pela lógica do desenvolvimento capitalista europeu. Tal visão deixa pouco espaço ao papel das condições materiais e tradições culturais objetivas dos povos nas 'regiões coloniais' e tende a uma nova forma de eurocentrismo. [...] A complexa interação das percepções e do comportamento de europeus e índios condicionou as formas como estes últimos integraram-se - e deixaram de se integrar - na sociedade colonial. (Schwartz 1988:40)

Darcy Ribeiro e a “ninguendade” brasilíndia

Em tal contexto, não é de se estranhar que o impacto de *O Povo Brasileiro* tenha sido, pelo menos até o momento, bastante reduzido entre os historiadores. Seria assaz injusto, contudo, associar esta fria recepção a uma simples opção paradigmática de uma comunidade de intelectuais. Na verdade, *O Povo Brasileiro* é vítima de seus próprios erros e insuficiências, que já foram bem apontados por outros autores. Somente a título de exemplo, vale dizer que dos 233 títulos incluídos em sua bibliografia apenas cerca de 5% foram publicados após os anos setenta (Arruti 1996/97), estando singularmente ausentes tanto trabalhos contempo-

râneos sobre a organização familiar da sociedade colonial quanto as etnografias realizadas a partir dos anos setenta sobre povos Tupi contemporâneos. O estudo destas etnografias é absolutamente indispensável para qualquer esboço de compreensão da sociedade Tupinambá e, por conseguinte, da sociedade pós-contato, mesmo para alguém, como Ribeiro, que realizou parte de seu trabalho de campo em uma sociedade Tupi, os Urubus-Kaapor (Ribeiro 1996).

Tal deficiência, se nos diz muito a respeito da psicologia do autor e de seu lugar – ou falta de lugar – no mundo acadêmico brasileiro, certamente não deve servir de álibi para, mais uma vez, escamotearmos o necessário olhar sobre o contato interétnico enquanto formador de estruturas sociais centrais do Brasil colonial, notadamente nos dois primeiros séculos. Em que pese seu estilo ensaístico e sua auto-suficiência intelectual, o fato é que Ribeiro aponta para alguns temas que se afiguram fulcrais para a compreensão da sociedade colonial, especialmente no que diz respeito ao casamento e às relações de afinidade enquanto espaços sociais de interação étnica. Antes, porém, de analisarmos com mais vagar estes pontos, parece-me importante traçar o quadro geral no qual estes temas são tratados em *O Povo Brasileiro*.

Ora, Ribeiro (indo na contramão da tradição historiográfica comentada acima) vê a mestiçagem como o elemento central da formação brasileira e o mameluco como seu ator principal. Se há um sentido na história do Brasil, este não é simplesmente produzir mercadorias para o exterior, mas antes está relacionado à criação de um “povo novo”, de um *gênero* humano novo, fruto do deslocamento, espacial e cultural, de várias matrizes étnicas, a partir de um processo de *transfiguração*. Seria tentador, à primeira vista, perceber aí uma muito erudita adesão ao mito das “três raças”, mas é importante atentar para as diferenças.

Não se encontrarão em Ribeiro quer o “cruzamento sucessivo de raças” de Varnhagen, entendido quase que como uma concessão de uma

raça superior à uma inferior, nem a convivência dionisiaca e gozosa de Freyre, em que a sobrançeria de Varnhagen se transforma em cordialidades e trocas de cafunés. Em *O Povo Brasileiro* o que se verá é a violência e o estupro, as doenças e a destruição do ambiente, a escravização e o deslocamento de populações, a canga para os homens e a barriga para as mulheres. Nada de novo nesta denúncia do colonialismo, é claro, mas também não se encontrará aqui a vitimização dos índios, tão bem descrita por M. Carneiro da Cunha:

Por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e práticas que lhes eram externas e que os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexos em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura 'politicamente correta' foi somar à eliminação física e étnica dos índios sua eliminação como sujeitos históricos.

(Carneiro da Cunha 1992: 17-18)

Longe de se contentar com este tipo de denúncia, Ribeiro oferece uma contribuição importante para a superação daquela postura “politicamente correta”. Ainda uma vez, contudo, é preciso superar as dificuldades criadas pelo referencial teórico, irremediavelmente datado, do autor. Um exemplo é sua abordagem da antropofagia Tupinambá:

A antropofagia era também uma expressão do atraso relativo dos povos Tupi. Comiam seus prisioneiros de guerra porque, com a rudimentariedade de seu sistema produtivo, um cativo rendia pouco mais do que consumia, não existindo, portanto, incentivos para integrá-lo à comunidade como escravo. (Ribeiro 1985:35)

Além do equívoco evidente de se buscar um sentido para a antropofagia em uma suposta insuficiência do sistema produtivo Tupinambá – quando o canibalismo é certamente melhor explicado fazendo-se referência à estrutura metafísica e ao sistema de categorias de idade dos nativos (Viveiros de Castro 1986) – a hipótese de Ribeiro não explicaria o motivo pelo qual os Astecas, com um sistema produtivo inegavelmente mais “avançado”, possuindo até mesmo escravos, sacrificavam, e comiam, milhares de inimigos em seus rituais, com um “desperdício” de mão-de-obra potencial bem superior ao dos Tupinambá.

Descontados problemas como este, *O Povo Brasileiro* ainda apresenta aspectos valiosos, que bem podem servir como uma ponte entre a história da família no Brasil colonial e a etnologia dos povos sul-americanos, em especial aqueles que primeiro sofreram o impacto da invasão europeia. Entre estes aspectos destaca-se a importância conferida por Ribeiro à instituição do *cunhadismo*, expressão retirada do *añadrazgo* hispânico, e que simboliza a complexidade das relações de afinidade entre europeus e nativos:

A instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro foi o cunhadismo, velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade. Consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo. (Ribeiro 1995:81)

Fazendo referência à documentação paraguaia, na qual ficam claras as formas pelas quais os europeus se utilizaram destas relações de afinidade (alcançadas em grande quantidade através da poliginia) para obter controle sobre a capacidade de trabalho dos nativos, Ribeiro relaciona o cunhadismo aos primeiros movimentos europeus no Brasil:

Como cada europeu posto na costa podia fazer muitíssimos desses casamentos, a instituição funcionava como uma forma vasta e eficaz de recrutamento de mão-de-obra para os trabalhos pesados de cortar paus-de-tinta, transportar e carregar para os navios, de caçar e amestrar papagaios e soíns. Mais tarde, serviu também para fazer prisioneiros de guerra que podiam ser resgatados a troco de mercadoria, em lugar do destino tradicional, que era ser comido ritualmente num festival de antropofagia.
(Ribeiro 1995:82)

É o cunhadismo e a poliginia que garantirão a base para o processo de miscigenação, verdadeira raiz do povo brasileiro:

A função do cunhadismo na sua nova inserção civilizatória foi fazer surgir a numerosa camada de gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil. [...] Com base no cunhadismo se estabelecem criatórios de gente mestiça nos focos onde naufragos e degredados se assentaram. Primeiro, junto com os índios nas aldeias, quando adotam seus costumes, vivendo como eles, furando os beijos e as orelhas e até participando dos cerimoniais antropofágicos, comendo gente. Então aprendem a língua e se familiarizam com a cultura indígena. Muitos gostaram tanto, que deixaram-se ficar na boa vida de índios, amistosos e úteis. Outros formaram unidades apartadas das aldeias, compostas por eles, suas múltiplas mulheres índias, seus numerosos filhos, sempre em contato com a parentela delas.
(Ribeiro 1995:82-83)

Estes “numerosos filhos”, os mamelucos, ou, como Ribeiro os chama, *brasilíndios*, serão os primeiros brasileiros, não através da construção de uma identidade, mas precisamente pela ausência de qualquer identidade. A noção Tupinambá de concepção considerava a criança como um fruto exclusivo do pai, o que afastava os brasilíndios de seus

parentes maternos. Ao mesmo tempo, estes eram desprezados pelos europeus, que não viam muitas diferenças entre os mamelucos e os próprios índios. É esta “ninguendade”, esta ausência, que forçará o surgimento de uma nova identidade, a brasileira:

O primeiro brasileiro consciente de si foi, talvez, o mameluco, esse brasilíndio mestiço na carne e no espírito, que não podendo identificar-se com os que foram seus ancestrais americanos – que ele desprezava –, nem com os europeus – que o desprezavam –, e sendo objeto de mofa dos reinóis e dos luso-nativos, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: o brasileiro. (Ribeiro 1995:128)

Este sentimento de “ninguendade” é compartilhado com os afro-brasileiros:

O brasilíndio como o afro-brasileiro existiam numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguendade de não-índios, não-europeus e não-negros, que eles se vêem forçados a criar a sua própria identidade étnica: a brasileira. (Ribeiro 1995:131)

Apesar desta semelhança, Ribeiro não confunde as situações de mamelucos e afro-brasileiros: os africanos não chegarão, como imagina a visão mais tradicional, a um vazio criado pela “dizimação” dos índios. As primeiras décadas do século XVI assistem à criação de um mundo luso-tupi, e é a este mundo, radicalmente diferente do europeu, que se integrarão os africanos, os quais, durante muito tempo, se limitarão às regiões centrais de exploração açucareira:

Aquela protocélula cultural, plasmada nas primeiras décadas, quando o elemento africano ainda estava ausente ou era raro, operou, daí em diante, como o denominador comum do modo de vida popular dos futuros brasileiros de todas as regiões. Seu patrimônio básico estava constituído pelas técnicas milenares de adaptação dos povos Tupi à floresta tropical, que se integram na herança cultural do mameluco.

(idem, ibidem: 127-128)

Este modo de vida mameluco, tão bem estudado por Sérgio Buarque de Holanda (Holanda 1994), fornecerá a base para a sobrevivência e a sociabilidade de vastas áreas do Brasil, sendo tanto mais forte quanto menos “africana” for a região (caso da Amazônia), estando bem representado pela notável persistência do idioma nativo. Este é um ponto importante, e Ribeiro (1995:149-160) parece correto ao afirmar que os núcleos agrícolas ligados à *plantation* açucareira, bastante isolados entre si, constituíram verdadeiras “ilhas” lingüísticas onde o português dos feitores era usado na comunicação entre indivíduos oriundos de várias e diferenciadas regiões e culturas africanas. O desenvolvimento da atividade mineradora durante o século XVIII na Minas Gerais não apenas forneceu um nexo geográfico entre aqueles núcleos isolados, como contribuiu decisivamente para a supremacia da língua portuguesa ao trazer para o centro do Brasil multidões de escravos negros falantes de português, e milhares de portugueses do reino.

Nas regiões menos ligadas à lógica econômica dominante, como a Amazônia – onde em vastas áreas se falou predominantemente *nheengatu* até pelo menos 1940 (Ribeiro 1995:123) – ou São Paulo, a situação era bem diferente, sendo o caso de São Paulo bem típico, já que ali a *língua geral* foi falada como língua doméstica até fins do século XVIII. Em 1698, o governador Artur de Sá e Menezes solicitava ao Rei que só enviasse clérigos que falassem a língua geral, tendo em vista que “[...] a

mayor parte daquella Gente se não explica em outro ydioma, e principalmente o sexo feminino e todos os servos, e desta falta se experimenta irreparável perda, como hoje se ve em São Paulo com o nouo Vigario que veio provido naquella Igreja, o qual ha mister quem o interprete [...]”.

A mesma solicitação foi feita em 1725, e em 1828 Hercule Florence escreveu que as senhoras paulistas de quarenta anos antes – por volta de 1790 – ainda falavam a língua geral no ambiente doméstico (Holanda 1979:89). Ora, se encaramos a língua como o principal veículo de uma cultura, e quanto a isso creio que há uma concordância geral, parece mais do que evidente a necessidade de se considerar a miscigenação – entendida aqui como um amplo e demorado processo de interação bio-cultural – como uma categoria legítima de análise.

As possibilidades de uma antropologia mameluca

Sem poder me alongar mais na análise do texto de Ribeiro – que, verdade seja dita, cai bastante de qualidade e interesse quando se afasta do Brasil colonial e da discussão acerca dos índios e brasilíndios – é importante ressaltar aqui aqueles pontos que me parecem centrais. Ao afirmar, de forma bem fundamentada, a existência de um núcleo luso-tupi baseado nas relações de afinidade e na poliginia, Ribeiro contribui de forma importante para a crítica daquela visão sobre o período colonial inteiramente voltada para os aspectos ligados ao desenvolvimento do capitalismo mercantil europeu. Embora tais aspectos não possam ser descurados, visto estarem na própria raiz do empreendimento colonial, é ainda menos aceitável que se parta desta constatação para se chegar à idéia de que houve uma substituição pura e simples de uma sociedade

indígena por uma outra exclusivamente vinculada àquele expansionismo e ao imaginário do século da Reforma.

A idéia de um mundo “lusó-tupi” exige, a fim de ser desenvolvida de forma rigorosa, que se tente estabelecer alguns dos parâmetros sociológicos que caracterizavam aquele tipo de sociedade compósita. Para além das dificuldades impostas pela pobreza da documentação, torna-se necessária a delimitação daquelas instituições sociais indígenas que se mostraram mais resistentes à invasão dos europeus, na medida em que uma das características mais importantes da aventura colonial europeia, e não apenas da portuguesa como quis Gilberto Freyre, é a capacidade de incorporar práticas, instituições e cosmologias indígenas como estratégia de dominação. É a “improvisação de poder” de que fala Stephen Greenblatt, “a habilidade europeia de insinuar-se várias vezes dentro das estruturas políticas, religiosas e também psíquicas pre-existentes dos nativos e utilizá-las em proveito próprio” (*apud* Giucci 1992:207).

Tal habilidade mostrou-se no Brasil como algo extremamente relacionado à capacidade europeia de se apropriar de algumas características do sistema matrimonial nativo em função de seus próprios interesses. Em sociedades frouxamente estratificadas, como a dos Tupinambá, o sistema de relações sociais e a organização de direitos e obrigações individuais se expressa em maior ou menor grau através de práticas apoiadas em terminologias e laços de afinidade e parentesco.

Ali onde não existem distinções de casta ou classe e onde o trabalho é organizado em função de linhas de sexo e idade, com predominância clara do trabalho feminino, será o *casamento* que regulará privilégios e hierarquias, desigualdades inerentes a qualquer organização humana. No caso dos Tupinambá o poder pessoal estava relacionado à capacidade de alguns indivíduos, chefes dos grupos domésticos (as *malocas*) manterem junto a si seus filhos homens, casando-os virilocalmente, e atraírem gen-

ros para sua maloca através da uxorilocalidade preferencial: a própria noção de chefia se confundia com a posição de sogro, de “doador” de mulheres (Viveiros de Castro 1986:96-97, 682-686; 1993:190-191; Fausto 1992:389).

Tal situação – ao menos no discurso social dominante – inaugurava entre doadores e receptores uma aparente relação de dívida, de “serviço da noiva”, dívida que devia ser resgatada através da prestação, por parte do receptor, de um cativo canibalizável à parentela da esposa ou da cessão de uma filha ao irmão da esposa (o casamento preferencial MB/ZD): no primeiro caso um “duplo” do próprio genro, no segundo da esposa recebida (Viveiros de Castro 1986:319). Uxorilocalidade e virilocalidade eram pontos em um *continuum* no qual escapar ao serviço da noiva associado à uxorilocalidade era um ideal somente alcançável individualmente através das proezas guerreiras ou, socialmente, através da força política dos parentes do noivo. Esta é, evidentemente, uma abordagem essencialmente “masculina” da economia política dos Tupinambá; uma análise mais voltada para a esfera feminina, que não pode ser esboçada aqui, é certamente fundamental para o enriquecimento de nossa percepção das relações de gênero naquela sociedade, e mesmo das estruturas sociais resultantes da invasão européia, tarefa a que me propus em um trabalho anterior (Fernandes 2003).

De todo modo, é evidente que o casamento é uma instância decisiva na disputa pelo poder político e para a apropriação da força de trabalho dos indivíduos, notadamente das mulheres (Collier 1988). Foi a este mundo que se integraram os primeiros europeus, náufragos e degredados portugueses, ou intérpretes (*truchement*) normandos e bretões, entre outros, que se defrontavam com uma situação-limite: de um lado tornar-se cativo - que de certa forma se tornava um “afim” pois era entregue a uma “esposa”, uma mulher do grupo de seu captor, encarregada de servi-lo até o sacrifício (Fernandes 1989:121) – ou, em outra hipótese,

cunhado, situação que os cronistas europeus consideraram, exageradamente, como uma quase escravidão, em virtude das incômodas exigências da uxorilocalidade e do serviço da noiva. A primeira situação era obviamente pouco desejável, já que o cativo afinizado estava destinado ao repasto canibal; fugir à segunda situação e casar virilocalmente com as índias – o que, sintomaticamente, era o mesmo ideal dos homens Tupinambá – tornou-se um dos problemas centrais a ser solucionado pelos primeiros europeus.

Comentar as soluções encontradas por estes significa tocar em uma das características mais importantes dos primórdios da presença europeia: trata-se do fenômeno da transição entre uma fase – que já foi chamada de “colonização acidental” (Giucci 1993:162-205) – em que os europeus se integraram ao mundo indígena como genros cobiçados por seus presentes, por suas armas e por sua ligação com as estruturas coloniais de poder, sendo que alguns dentre eles alcançam inclusive uma situação privilegiada *nos próprios termos indígenas*, enquanto doadores de mulheres. Em um segundo momento assistiu-se à consolidação de algo semelhante à “família patriarcal” descrita por Gilberto Freyre, em que o cunhadismo de base Tupinambá desapareceu e a poliginia se camuflou nos interstícios da escravidão e do compadrio.

São bem conhecidos os casos de europeus que se comportavam quase que como *principais* Tupinambá, e não apenas nos primeiros anos da colonização, como nos mostra o exemplo de Domingos Jorge Velho. Em 1697, ao lutar com seu *terço* de mamelucos paulistas e guerreiros índios contra os quilombolas e os Tapuia do sertão nordestino, o bandeirante teve um encontro com o bispo de Pernambuco, D. Francisco Lima, encontro em que transparecem as diferenças culturais entre o português da metrópole e o brasileiro de São Paulo:

[...] Este homem é um dos maiores selvagens com que tenho topado: quando se avistou comigo trouxe consigo Língua, porque nem falar sabe nem se diferencia do mais bárbaro Tapuia, mais que em dizer que é Cristão, e não obstante o haver-se casado de pouco, lhe assistem sete índias Concubinas, e daqui se pode inferir, como procede no mais; tendo sido a sua vida desde que teve uso de razão / se é que a teve, porque se assim foi, de sorte que a perdeu, que entendo a não achará com facilidade / até o presente andar metido pelos matos à caça de Índios, e de Índias, estas para o exercício das suas torpezas, e aqueles para os granjeios dos seus interesses [...]. (in Ribeiro & Moreira Neto 1992:298; itálicos meus)

A poliginia, velada pela escravidão, já era bem comum um século e meio antes. Em uma carta de 1553, o jesuíta Pero Correia apontava uma das principais dificuldades com que se deparavam os missionários no Brasil:

Era costumbre antiguo en esta tierra los hombres casados que tenían 20 y más esclavas y indias tenerlas todas por mugeres, y eran y son los casados con mamalucas, que son las hijas de los christianos y indias. Y tenían ellos puesto tal costumbre en sus casas, que las propias mugeres con que son recibidos a la puerta de la iglesia les llevaban las concubinas a la cama, aquéllas de que ellos más tenían voluntad, y si las mugeres lo rehusavan molíanlas a palos. Y aún aa muy poco tiempo que me acuerdo que se preguntava a una mamaluca qué indias y esclavas son estas que tras con vós; respondía ella diciendo que eran mugeres de su marido, las quales ellas train siempre consigo y miravan por ellas así como abadesa con sus monjas. (Carta do Ir. Pero Correia ao P. Simão Rodrigues, Lisboa [S. Vicente, 10/03/1553], in Leite 1954 [I]:438)

Deve ficar claro, porém, que tais práticas, embora reveladoras da violência e arbitrariedade do processo colonial, se inscrevem em um contexto de interação cultural em que várias instituições indígenas foram apropriadas e transformadas pelos europeus. O casamento é um caso claro deste processo: antes de se tornarem chefes polígamos, os europeus eram integrados enquanto cunhados e genros, se obrigando assim a prestar o serviço da noiva (cumprido através do fornecimento de instrumentos e objetos europeus), ou como sogros, sendo beneficiados pela cessão voluntária de trabalho por parte dos nativos, como se depreende deste trecho de Anchieta:

Temirecô (esposa) chamavam ás indias mancebas dos Portugueses, e com este título lhas davam antigamente os pais e irmãos quando iam a resgatar ás suas terras, como os Tamoios e Temiminôs do Rio de Janeiro e de Espirito Santo, os Tupis de S. Vicente, os Tupinambás da Baía, e finalmente todos da costa e sertão do Brasil, dizendo-lhes leva esta para tua mulher, com saberem que muitos daqueles Portugueses eram casados; e ainda que os Portugueses as tinham por mancebas, contudo as tinham de praça nas aldeias dos Indios, ou fóra delas, com mulher, filhos e filhas, porque para os Indios não era isso pêjo nem vergonha, e lhas chamavam Temirecô a mulher de N., e a eles genros, e os Portugueses aos pais e mãis delas sogros e sogras, e aos irmãos cunhados, e lhas davam resgates, ferramentas, roupas, etc., como a tais, como os Indios a quem chamam genros lhas vão a roçar ou pescar algumas vezes [...].

(Anchieta, “Informação dos Casamentos dos Índios do Brasil”, in Anchieta 1988: 58-59)

É preciso notar, contudo, que as possibilidades de que ocorressem relações sexuais e matrimoniais eram determinadas, em última instância,

pelo próprio sistema cultural indígena. Naqueles contextos em que uma sociedade indígena se isolava, sexual e matrimonialmente, dos europeus estas relações não ocorriam, ou ocorriam apenas através da violência, como era o caso dos Mbaya-Guaicuru, que consideravam os europeus como inferiores e não se dispunham a qualquer mistura de sangue com estes (Lévi-Strauss 1986:174).

Percebe-se, portanto, que é impossível ver a miscigenação unicamente como um ato de força do colonizador, na medida em que esta só teve lugar junto àqueles povos indígenas que possuíam em sua organização social mecanismos de integração dos estrangeiros através do casamento. No caso dos Tupinambá, o instituto do serviço da noiva cumpriu este papel com grande eficiência, podendo mesmo se dizer que o primeiro ato colonizador por excelência dos europeus foi o reconhecimento de que era através do casamento que os Tupinambá estabeleciam hierarquias e relações de dependência, e é a partir deste reconhecimento que os europeus iniciam relações estáveis, de afinidade e aliança, com os nativos.

Na opinião de Ribeiro, a Coroa portuguesa teve um papel ativo no combate ao cunhadismo, já que este representaria uma ameaça ao seu domínio sobre o Brasil ao criar um mundo em que *qualquer europeu* (incluindo os inimigos espanhóis e franceses) poderia se integrar: “para preservar seus interesses, ameaçados pelo cunhadismo generalizado, a Coroa portuguesa pôs em execução, em 1532, o regime de donatarias” (Ribeiro 1995:86).

Parece-me, não obstante, que se a idéia é procurar algum inimigo do cunhadismo este deve ser localizado entre os jesuítas, e não na Coroa. Esta parecia olhar o fenômeno com indiferença e, quiçá, com alguma simpatia. Em 1532 o muitíssimo influente Dr. Diogo de Gouveia – intelectual português radicado na França e que havia sido reitor da Sorbonne – escrevia uma carta para D. João III defendendo a colonização particular e a mestiçagem com os índios como melhor maneira de defesa

do território. Para Gouveia, isto diminuiria os encargos da Coroa, favoreceria a ocupação do território, e criaria um grande número de novos vassallos cristãos através do cruzamento com as índias; Gouveia acreditava que se a Coroa tivesse incentivado esta miscigenação desde o descobrimento já existiriam de quatro a seis mil crianças mestiças e cristãs no Brasil (Couto 1998:218).

Quanto aos jesuítas não havia qualquer dúvida: o concubinato e a poliginia eram vícios pecaminosos e ameaçadores que deveriam ser extirpados. Já na primeira carta escrita por um jesuíta no Brasil o horror ao matrimônio à moda indígena era transparente (*itálicos meus*):

Chegamos a esta Baya a 29 dias do mes de Março de 1549. Andamos na viagem oito somanas. Achamos a terra de paz e quarenta ou cinquenta moradores na povoação que antes era. (...) Eu prego ao Governador e à sua gente na nova cidade que se começa, e o P. Navarro à gente da terra. Spero em N. Senhor fazer-se fruto, posto que a gente da terra vive toda em peccado mortal, e nom há nenhum que deixe de ter muytas negras das quaes estão cheos de filhos, e hé grande mal. Nenhum delles se vem confessar ainda; queira N. Senhor que ho fação despois.

(Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues [Bahia, 10/05/1549] *in* Leite 1954 [I]: 109-110)

É evidente que tais práticas chocavam-se frontalmente com os padrões dominantes da cultura europeia, e este choque se torna bastante explícito quando se analisa a relação entre estes europeus “indianizados” e seus filhos mamelucos – que, aliás, conheciam muito pouco da cultura paterna – e seus figadais inimigos, os jesuítas. É interessante notar como os “indianizados” e seus descendentes detectaram corretamente a dimensão das diferenças que os separavam dos jesuítas, e reagiram a isso assu-

mindando muitas vezes os elementos da cultura materna como armas contra as exigências - absurdas do seu ponto de vista - dos padres inacianos.

João Ramalho e seus filhos fornecem, a este respeito, um dos exemplos mais nítidos e documentados. Em 1554 José de Anchieta fazia críticas acerbas às atitudes do clã dos Ramalhos, dizendo que todo o trabalho dos jesuítas junto aos índios era comprometido pela ação daqueles no sentido de convencer os índios a permanecerem aferrados aos velhos costumes, como a poliginia e a antropofagia:

Tendo os irmãos gasto um ano quasi inteiro no ensino de uns certos, que distam de nós 90 milhas e tinham renunciado aos costumes pagãos, estavam determinados a seguir os nossos, e haviam-nos prometido que nunca matariam aos contrários, nem usariam de carne humana em suas festas; agora, porém, induzidos pelos conselhos e palavras destes Cristãos e pelo exemplo da nefanda e abominável ignomínia dalguns deles, preparam-se não só para os matar, mas também para os comer. Tendo, pois, um destes Cristãos cativado um dos inimigos na guerra de que acima fiz menção, trouxe-o a um seu irmão para que o matasse, o qual o matou, pintando-se de encarnado nas pernas e tomando o nome do morto por insigne honra (como é de uso entre os gentios); se não comeu, deu certamente a comer aos Indios, para os quais, senão para si mesmo, o matára, exortando-os para que não o deixassem escapar, mas antes o assassem e levassem consigo para comer. Tendo outro, irmão deste, usado de certas práticas gentílicas, sendo advertido duas vezes que se acautelasse com a Santa Inquisição, disse: 'Acabarei com as Inquisições a flechas'. E são cristãos, nascidos de pais cristãos! Quem na verdade é espinho, não pode produzir uvas.

Ora, tais atitudes só poderiam indispor esta camada da população com os jesuítas. Toda a política jesuítica baseava-se em um programa de

“disciplinamento” da população indígena e mestiça, disciplinamento fundado não apenas na aceitação do cristianismo, mas também da “passividade e dependência características de um campesinato português que aceitasse a tutela perpétua e todas as indignidades que a caracterizavam – chicoteamento, préstimos pessoais, submissão sexual e trabalho nos campos” (Dean 1996:76). Dentro deste processo de disciplinamento dava-se especial atenção, claro, ao combate à sexualidade “desregada”, típica do Brasil dos primeiros tempos. Os jesuítas, enquanto agentes da conquista portuguesa, tentaram a todo custo reproduzir o perfil da família européia no Brasil, o que significava, antes de qualquer coisa, “difundir o modelo matrimonial cristão: uniões sacramentadas, família conjugal, continência e austeridade” (Vainfas 1997:224)

Uma das principais estratégias jesuíticas no combate aos “maus” costumes dos europeus gentilizados e dos mamelucos centrou-se na modificação do comportamento dos homens, trazendo-se mulheres européias para desposá-los. Os inacianos perceberam que a hegemonia absoluta da mulher indígena no espaço doméstico – quer como senhoras e administradoras ou como serviçais – constituía-se em um obstáculo quase intransponível à consecução do seu objetivo primordial de “amansar” a população nativa e gentilizada.

Em 1549, Manuel da Nóbrega, talvez imaginando que esta fosse uma solução para o disciplinamento dos naturais da terra, escrevia da Bahia pedindo mulheres portuguesas, mesmo que fossem “erradas”, já que os colonos afirmavam que se amancebavam com as índias por falta de com quem casar de maneira cristã:

Todos se me escusão que nom tem molheres com que casem, e conheço eu que casarião se achassem com quem; e tanto, que huma molher; ama de hum homem casado que veo nesta armada, pelevião sobre ella a quem averia por molher; e huma scrava do Governador lhe pedião por molher; e

dizião que lha querião forrar. Parece-me cousa muy conveniente mandar S. A. algumas molheres, que lá tem pouco remedio de casamento, a estas partes, ainda que fossem erradas, porque casaram todas muy bem, com tanto que nom sejam taes que de todo tenham perdida a vergonha a Deus e ao mundo. (...) De maneira que logo as molheres teriam remedio de vida, e estes homens remediarião suas almas, e facilmente se povoaria a terra.
 (Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues [Bahia, 09/08/1549] *in* Leite, 1954 [I]:119-120)

Efetivamente algumas mulheres, especialmente órfãs, foram enviadas para o Brasil. Tais órfãs, tão citadas na historiografia, tiveram um impacto demográfico desprezível: “[...] em 1551, chegaram três irmãs; em 1553, vieram mais nove; em 1559, mais sete. Essas pouquíssimas portuguesas pouco papel exerceram na constituição da família brasileira” (Ribeiro 1995:89). Além disso, parece que a afirmação dos colonos de que casavam com as índias pela falta de mulheres européias era uma explicação “para jesuíta ver”: em poucos anos tornava-se necessário premiar os homens dispostos ao casamento com as européias; Mem de Sá fez esta proposta em 1563, e em 1564 o capelão da corte portuguesa, Frei André Torneiro, escrevia à rainha D. Catarina:

Senhora, polas Cartas que o governador do Brasil Men de Saa escreveu a Vossa Altesa e polas que a mim me mandou, que eu dei a Vossa Altesa, terá sabido o desamparo que la tem as orfãs que Vossa Altesa mandou, por não terem com quem possam casar. He necessario, nem lhe vejo outro remedio, que Vossa Altesa mande cumprir ho Alvará que El-rey Nosso Senhor que seja em gloria passou, em que dava todos os officios daquellas partes a quem casasse com as orfãs. E assi mandar revogar as provisões que depois disso se passarão em contrário, porque diz o governador que Nossa Altesa saberá delle que não ha outro remedio, salvo se Vossa

Altesa lhes der os casamentos em dinheiro, que eu acho por mais trabalhosos. Ho que Vossa Altesa determinar folgaria sabello para responder ao governador, e lembre-se Vossa Altesa que estas orfãs não têm outro remedio, e emparo se não ho seu, depois de Nosso Senhor, a que Vossa Altesa serve muito nisso. Elle dê sempre a Vossa Altesa sua graça, e accenda em seu santo amor. Amem. (in Varnhagen 1975:251-252)

Se esta política fracassou, pelo menos em vista das expectativas otimizadas de Manuel da Nóbrega, isto se deve ao fato de que o casamento e a organização familiar à moda européia tinham um espaço limitado para se desenvolverem no Brasil dos dois primeiros séculos, e sua expansão deu-se em ritmo consideravelmente mais lento do que esperado – e desejado – pelos jesuítas. Os paulistas, mais uma vez, oferecem um claro exemplo da pouca importância dada ao sacramento do matrimônio: vários nomes importantes de São Paulo, como Pedro Vaz de Barros (o Guaçú), Braz Esteves Leme, Jerônimo Bueno, entre outros, jamais se casaram, embora tivessem uma multidão de filhos com as índias (Zenha 1970:249-251). Durante todo o período colonial a organização familiar esteve marcada pelo concubinato interétnico – muitas vezes associado à escravidão, mas nem sempre – e por uma liberdade sexual exasperante para os agentes eclesiásticos.

Não é possível me alongar mais. Tentei neste texto indicar algumas possibilidades oferecidas por *O Povo Brasileiro* no sentido de serem superadas algumas das dificuldades que se apresentam para um estudo das origens da organização familiar brasileira que incorpore as preocupações de Darcy Ribeiro com o papel das instituições sociais indígenas nesta formação. A superação de tais dificuldades certamente passa pelo aprofundamento do diálogo acadêmico entre historiadores e antropólogos, e pela crítica à perspectiva tradicional na historiografia, perspectiva que

deixa pouco espaço para o estudo das sociedades indígenas e do contato interétnico de uma forma não eurocêntrica.

Bibliografia

- ANCHIETA, José de. 1988. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp.
- ARRUTI, José Maurício. 1996/97. "Uma antropologia mameluca a partir de Darcy Ribeiro, 1995: *O Povo Brasileiro*." *Revista da Faculdade de Letras*, 21(1): 301-312.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1992. "Introdução a uma história indígena." In IDEM (org.): *História dos índios no Brasil*, pp. 9-24. São Paulo: Companhia das Letras.
- COLLIER, Jane F. 1988. *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- COUTO, Jorge. 1998. *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos*. Lisboa: Cosmos.
- DEAN, Warren. 1996. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FAUSTO, Carlos. 1992. "Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento de conhecimento etno-histórico." In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.): *História dos índios no Brasil*, pp. 381-396. São Paulo: Companhia das Letras.
- FERNANDES, Florestan. 1989 [1948]. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec/Edunb.
- FERNANDES, João Azevedo. *De amhá a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora UFPB.
- FREYRE, Gilberto. 1981 [1933]. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- GIUCCI, Guillermo. 1992. *Viajantes do maravilhoso: o novo mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

- _____. 1993. *Sem fé, lei ou rei: Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1979 [1936]. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- _____. 1994 [1957]. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LEITE, Serafim. 1954. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Coimbra: Tipografia da Atlântida/ Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo (3 vols.).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70.
- MONTEIRO, John M. 1994. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1999. "Índios e mamelucos em São Paulo: história e historiografia." In FERREIRA, Antonio C.; LUCA, Tania R. de; IOKOI, Zilda G. (orgs.): *Encontros com a história: percursos históricos e historiográficos de São Paulo*, pp. 47-60. São Paulo: Editora UNESP.
- PRADO JR., Caio. 1986 [1942]. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.
- REIS, José C. 1999. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- RIBEIRO, Darcy. 1995. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1996. *Diários índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ & MOREIRA NETO, Carlos de Araújo (orgs.). 1992. *A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700*. Petrópolis: Vozes.
- SAMARA, Eni de M. 1988/89. "A história da família no Brasil." *Revista Brasileira de História*, 9(17):7-35.
- _____. 1991. "Patriarcalismo, família e poder na sociedade brasileira (séculos XVI-XIX)." *Revista Brasileira de História*, 11(22):7-33.
- SCHWARCZ, Lilia M. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARTZ, Stuart B. 1988. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

- SILVA, Maria Beatriz N. da. 1998. *História da família no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SOUZA, Laura de Mello e. 1986. "O padre e as feiticeiras: notas sobre a sexualidade no Brasil Colonial." In VAINFAS, Ronaldo (org.): *História e sexualidade no Brasil*, pp. 9-18. Rio de Janeiro: Graal.
- VAINFAS, Ronaldo. 1997. "Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista." In SOUZA, Laura de Mello e (org.): *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*, pp. 221-273. São Paulo: Companhia das Letras.
- VARNHAGEN, Francisco A. de. 1975 [1854]. *História geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1986. *Araweté os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.
- _____. 1993. "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico." In IDEM & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.): *Amazônia: etnologia e história indígena*, pp. 149-210. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- ZENHA, Edmundo. 1970. *Mamelucos*. São Paulo: Revista dos Tribunais.