



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA

ANDRÉ LUÍS BEZERRA FERREIRA

AS MEMÓRIAS DOS SERTÕES:
as práticas de cativo, escravidão e liberdade de índios e mestiços na
Amazônia portuguesa (séculos XVII-XVIII)

Belém
2023

ANDRÉ LUÍS BEZERRA FERREIRA

AS MEMÓRIAS DOS SERTÕES:
as práticas de cativo, escravidão e liberdade de índios e mestiços na
Amazônia portuguesa (séculos XVII-XVIII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
História Social da Amazônia da Universidade Federal
do Pará, como requisito parcial para obtenção do
título de Doutor em História, sob a orientação do Prof.
Dr. Karl Heinz Arenz.

Belém
2023

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a)
autor(a)**

F383m Ferreira, André Luís Bezerra.
As memórias dos sertões : as práticas de cativo, escravidão e liberdade de índios e mestiços na Amazônia portuguesa (séculos XVII-XVIII) / André Luís Bezerra Ferreira. — 2023.
279 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Karl Heinz Arenz
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Belém, 2023.

1. Amazônia. 2. Índios. 3. Mestiços. 4. Escravidão.
5. Liberdade. I. Título.

CDD 305.8983811

ANDRÉ LUÍS BEZERRA FERREIRA

AS MEMÓRIAS DOS SERTÕES:
as práticas de cativo, escravidão e liberdade de índios e mestiços na
Amazônia portuguesa (séculos XVII-XVIII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
História Social da Amazônia da Universidade Federal
do Pará, como requisito parcial para obtenção do
título de Doutor em História,

Aprovada em: 28/07/2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Karl Heinz Arenz (Orientador)

Doutor em História Moderna e Contemporânea
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Eduardo França Paiva (Membro Externo)

Doutor em História Social
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Christian Giuseppe De Vito (Membro Externo)

Doutor em História
University of Bonn- Bonn Center for Dependency and Slavery Studies

Profa. Dra. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz (Membro Externo)

Doutora em História Social
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Décio Marco Antônio de Alencar Guzman (Membro Interno)

Doutor em Civilizações, Culturas, Literaturas e Sociedades
Universidade Federal do Pará

Profa. Dra. Marcia Eliane Alves de Souza e Mello (Suplente)

Doutora em História Moderna
Universidade Federal do Amazonas

Para Dom e Julianne, o nosso Amor venceu!

AGRADECIMENTOS

Existe uma estrada
E essa é a estrada que eu amo.
Eu a escolhi.
Quando trilho nessa estrada as esperanças brotam,
E, o sorriso se abre em meu rosto.
Dessa estrada nunca, jamais fugirei.
Daisaku Ikeda

A Educação é o caminho pelo qual transformei minha vida. Há doze anos, iniciei minha trajetória acadêmica na Universidade Federal do Brasil. Mas, antes do meu desenvolvimento intelectual/acadêmico, foi no berço familiar que fui educado com os principais valores para minha conduta. Portanto, meu primeiro agradecimento vai para os meus pais, Silvana Bezerra e Flávio Henrique, e aos meus avós, Maria Luiza e Francisco Sales, que, enfatizo, Sempre me ensinaram que a Educação, moral e intelectual, era a forma pela qual eu construiria uma vida digna.

Ao Professor Karl Heinz Arenz, meu querido orientador. Acredito que a relação de confiança entre orientador e orientando é um dos elementos primordiais para o desenvolvimento de uma pesquisa de excelência. Não tenho dúvida, que, nos últimos oito anos, ter sido seu orientando foi uma das maiores satisfações da minha trajetória de vida. Nesse tempo, o professor Karl foi um grande incentivador dos meus projetos, respeitou minha autonomia e, quando necessário, puxou o freio. Aliás, a relação de mestre e discípulo se constitui dessa forma. Certamente, além dos ofícios do historiador, sua humanidade e sensibilidade contribuíram para o meu desenvolvimento humano. Tenho certeza de que continuaremos com nossa parceria profissional e, principalmente, nossa amizade. Obrigado, querido Professor Karl!

A CAPES, pelo financiamento das minhas pesquisas desde a graduação. Todos os financiamentos foram essenciais para me dedicar a pesquisa e me manter no dia a dia. Que as políticas de financiamento possam se ampliar e proporcionar mais desenvolvimento as novas gerações de pesquisadoras e pesquisadores de todo o Brasil.

Ao PPHIST/UFPA serei sempre grato pela minha formação como um historiador da Amazônia. Agradeço a todos professores que tive a oportunidade de dialogar e que através das disciplinas, tanto no mestrado quanto no doutorado, contribuíram para a construção da minha pesquisa. No PPHIST também construí laços de amizade que mantereí para toda vida. Obrigado por todo acolhimento, queridos Professores e Amigos.

A Pollyanna Mendonca Muniz, a minha (e)terna Mestra. “Polly” é uma mentora de vida e me ajudou a planejar todo meu percurso profissional. Nunca esqueço de uma conversa que tivemos em que ela me disse: “Eu te vejo pesquisando e apresentando teus trabalhos pelo mundo”. Olha, como andei por esse mundo! Inclusive, um dos momentos mais marcantes que já tive na minha carreira, foi apresentar uma conferência na Universidade Nova de Lisboa e vê-la na plateia. Após doze anos, aqui estou finalizando aquele planejamento que fizemos lá em Pinheiro. “Polly”, obrigado por ter me educado para o mundo por meio da História!

A Professora Marcia Mello, que também considero minha orientadora. Além de fornecer diversas fontes de pesquisas, ela foi uma interlocutora quase que diária na construção da tese. É um privilégio ter esse convívio com uma das Pesquisadoras que conhece como poucos e poucas os arquivos do “mundo colonial português”. Obrigado por todo suporte e pela amizade, “Tia Marcia”.

Ao Professor Décio Guzmán que, desde o mestrado, acompanha minha pesquisa e trajetória de vida. Ele foi um dos principais incentivadores da internacionalização da minha carreira. Sempre me dizia: “Você só conseguirá dimensionar sua pesquisa em uma esfera global, se estudar inglês e ter outras vivências fora da Amazônia”. Um conselho que, sem dúvida, trouxe uma transformação de vida. Obrigado por cada análise cuidadosa e criteriosa do trabalho, pelas sugestões de leitura e pela amizade.

Ao Professor Eduardo França Paiva que me recebeu com toda hospitalidade mineira e ofertou todo o amparo institucional para a realização do Estágio Nacional de Doutorado na UFMG. As leituras e as metodologias aprendidas nas aulas do Professor Eduardo (re)direcionaram minhas pesquisas e, principalmente, minhas formas de observar e compreender os lugares do mundo. É inevitável não lembrar das intervenções – “Lá no Maranhão”, “Na Amazônia não era assim” – durante os frutíferos debates com o professor e os outros amigos. Saiba que és um dos grandes exemplos de profissionalismo que tenho para vida. Aproveito também para agradecer meus queridos amigos: Douglas Lima, Ariel Lucas, David Barbuda, Adriano Paiva, Rafael Vinicius e Isabela, Gisele. Sou, especialmente grato, pela amizade e o acolhimento de Priscila Marra e Arthur Lara.

A Christian De Vito que tive a oportunidade de conhecer no *Bonn Center for Dependency and Slavery Studies* (BCDSS), da Universidade de Bonn. Christian me ofertou valiosas contribuições para pensar a escravidão na Amazônia em uma perspectiva global. Me emprestou livros, forneceu materiais e tivemos boas conversas durante os cafés no

gelado inverno alemão. Além dos mais, passamos a construir projetos para pensarmos as práticas de coerção laborais na Pan-Amazônia. Ainda no BCDSS, gostaria de agradecer a Sarah Dusend e toda a equipe administrativa pelo suporte no tempo em Bonn. Sinto-me também muito contente por ter partilhado os dias de trabalho com Taynã Tagliati, Monica Ginés, Ludolf Pelizaeus, John Chuchiaki, Bogdan Chiriak, Firat Yaşa e Paulo Cruz. Obrigado a todos vocês pela receptividade e parceria.

Na Universidade de Sevilla agradeço aos Professores Rafael Pérez Garcia e Manuel Fernandez Chaves que me receberam para a realização de um estágio internacional de pesquisa. O breve tempo na “encantadora” Sevilla foi fundamental para encontrar fontes no *Archivo General de Indias* sobre a inserção dos indígenas nas rotas globais da escravidão. Estendo meus agradecimentos a Eduardo Corona, Antonio e Juanlu.

Agradeço ao *Museum Mauritshuis* em Haia, nos Países Baixos, onde tive a oportunidade de integrar o Projeto *Revisiting Dutch Brazil and Johan Maurits*. Agradeço aos coordenadores Erik Odegard e Lea van der Vinde, como também aos meus colegas Irene Vicente, Miguel Geraldés, Mark Pontes e Carolina Monteiro pelos bons diálogos sobre o tráfico global de escravos.

Agradeço ao meu amor, Julianne Maia, e ao nosso filho Dom, que atribuiu o principal sentido e significado para a concretização desse trabalho. Juli é uma apoiadora fiel dos meus projetos profissionais e, desde que nos encontramos nessa vida, me acompanha em cada etapa. No último ano do doutorado, nosso filho Dom nasceu em uma prematuridade extrema. Passamos 61 longos e desafiadores dias com ele na UTI. Nesse tempo, o Dom nos ensinou que, além de sermos protagonistas do nosso próprio tempo, o Amor, a Fé e a Ciência, juntos, são capazes de transformar toda circunstância adversa em vitalidade. Após a alta hospitalar, nosso filho precisou (e ainda precisa) de uma rotina de terapias para reverter qualquer atraso no seu desenvolvimento. Assim, tive que conciliar a rotina familiar com a escrita da tese. Para mim, por mais cansativo que possa ter sido acordar as 4 horas da manhã para trabalhar, meu coração pulsava de gratidão pela oportunidade de realizar meu projeto de vida: ser Doutor em História e construir minha família. Por vocês, farei tudo dentro das minhas possibilidades quantas vezes for necessário. Esse trabalho é também a História de expansão e transformação da nossa família. Eu Amo vocês!

Enfim, do fundo do coração, eu gostaria de agradecer a todos os amigos e familiares que estiveram presente na minha caminhada. Seria injusto da minha parte

nomear algumas amizades e correr o risco de esquecer outras. Mas, todos aqueles que tiveram ao meu lado sabem o quanto sou grato e feliz pela oportunidade de compartilhar a caminhada da vida com vocês. Cada conexão foi uma contribuição para o meu desenvolvimento profissional e, sobretudo, humano. Se tem uma tese que faço questão de desconstruir é que um trabalho é feito sozinho. De fato, a escrita é solitária, mas, ela significa a materialização de todo um processo construído coletivamente e socialmente. Sempre digo, meus amigos são a minha família que construí no mundo. Obrigado, obrigado, obrigado. “Somos maior, nos basta só sonhar, seguir... Levanta e Anda”.

“Histórias podem entreter, às vezes podem ensinar ou defender um argumento. Mas, para mim, o essencial é que comuniquem sentimentos. Que apelem ao que compartilhamos como seres humanos, atravessando divisões e fronteiras”.

Kazuo Ishiguro

RESUMO

Esta tese analisa as práticas de cativo, escravidão e liberdade dos índios e seus descendentes mestiços na Amazônia portuguesa durante os séculos XVII e XVIII. A região amazônica, desde o século XVII, esteve inserida nas rotas globais da escravidão, nas quais as rotas transamazônicas forneceram indígenas para os aldeamentos, vilas e também para os portos do Caribe e da Europa. Em vista do tráfico e as injustiças do cativo, nas conquistas portuguesas houve o estabelecimento de regimes de normatividades que regulamentaram as práticas de arregimentação – descimentos, resgates e guerras justas – da indispensável mão de obra indígena. As normatividades, além das dicotomias livres e escravos, aliados e inimigos, *free* ou *unfree*, estabeleceram uma gama de condições jurídicas que regulavam a inserção dos indígenas e mestiços na sociedade colonial, tais como forro, livre, cativo, prisioneiro, escravo e dado de condição. Estes regimes normativos eram dinâmicos e suas reformulações estavam interligadas com os processos multifacetados da região e as transformações ocorridas nas conjunturas globais do reino português. Entre esses processos, as dinâmicas de mestiçagem ocuparam um lugar central, sendo um aspecto constitutivo das leis referentes aos índios e seus descendentes. Independente das normatividades, mulheres e homens indígenas, através das suas sociabilidades com pessoas de diversas qualidades e condições jurídicas, foram sujeitos ativos das mestiçagens e também foram produtores de novas categorias de qualificações sociais. Assim, defendendo que esse conjunto de normatividades jurídicas, associadas às qualificações das identidades sociais, afirmavam as dependências assimétricas nas quais indígenas e mestiços estavam inseridos dentro das hierarquias sociais na Amazônia colonial. Por sua vez, estes sujeitos, a partir das suas interações com os demais agentes da sociedade, também souberam utilizar as leis vigentes e as tornaram inteligíveis a seu favor. Sendo assim, a presente pesquisa, por meio das ações de liberdades do Tribunal da Junta das Missões e os autos de libelo cível de liberdade do Juiz Privativo das Liberdades, analisa o acesso de índios e mestiços às esferas da justiça para denunciar o injusto cativo a que foram submetidos e para obter o reconhecimento das suas liberdades. Os cativos em juízo faziam uso das memórias familiares a fim de (re)afirmar suas origens indígenas e/ou denunciar as ilegalidades com que seus parentes foram resgatados e aprisionados nos sertões e várzeas do rio Amazonas e levados para os espaços coloniais. Tal estratégia, além de uma qualificação social, tinha uma dimensão jurídica e sociopolítica, pois as procedências indígenas poderiam lhes garantir direitos, sobretudo, suas liberdades.

Palavras-chave: Amazônia. Índios. Mestiços. Escravidão. Liberdade.

ABSTRACT

This thesis analyses the captivity, slavery and freedom practices of indigenous and mestizo descendants in the Portuguese Amazon during the 17th and 18th centuries. Since the seventeenth century, the Amazon region has been part of the global routes of slavery, in which the trans-Amazonian routes provided indigenous people for settlements, villages and also for the ports of the Caribbean and Europe. Faced with the trafficking and injustices of captivity, the Portuguese conquests established normative regimes that regulated the practices of recruitment - descent, rescue and just war - of indispensable indigenous workers. These normative regimes, in addition to the dichotomies of free and slave, ally and enemy, free or unfree, established a series of legal conditions that regulated the insertion of indigenous and mestizo peoples into colonial society, such as free, captive, prisoner, slave and given condition. These normative regimes were dynamic, and their reformulations were linked to the multifaceted processes of the region and to the transformations that took place in the global conjunctures of the Portuguese kingdom. Among these processes, the dynamics of mestizaje played a central role. It was a constitutive aspect of the laws relating to indigenous peoples and their descendants. Irrespective of normativities, indigenous women and men were active subjects of mestizaje and also producers of new categories of social qualifications through their interactions with people of different qualities and legal conditions. Thus, I argue that this set of legal normativities, in conjunction with the qualifications of social identities, affirmed the asymmetrical dependencies into which indigenous people and mestizos were inserted within the social hierarchies of colonial Amazonia. In turn, these subjects, through their interactions with other social agents, also knew how to use the prevailing laws and make them intelligible in their favour. Therefore, this research examines, through the actions of freedom of the Court of the Junta das Missões and the civil actions of freedom of the Private Judge of Freedoms, the access of indigenous people and mestizos to the spheres of justice to denounce the unjust captivity to which they were subjected and to obtain recognition of their freedoms. Prisoners in court used family memories to (re)affirm their indigenous origins and/or to denounce the illegality with which their relatives were rescued and imprisoned in the sertões and floodplains of the Amazon and taken to colonial spaces. This strategy, in addition to a social qualification, had a legal and socio-political dimension, since indigenous origin could guarantee them rights, especially their freedoms.

Keywords: Amazon. Indigenous. Mestizo. Slavery. Freedom.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABN	Associação Biblioteca Nacional
AGI	Archivo General de Indias
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
APEM	Arquivo Público do Estado do Maranhão
APEP	Arquivo Público do Estado do Pará
BNP	Biblioteca Nacional de Portugal
BPE	Biblioteca Pública de Évora
BTJMA	Biblioteca do Tribunal de Justiça do Maranhão
CCC	Cartório Celso Coutinho
CTC	Cartório Tito Soares
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

LISTA DE MAPAS E IMAGENS

Figure 1 - Genealogia das índias Catarina, Domingas e Teodora	18
Figure 2 - Distribution of major and some minor Amazonian linguistic groups at contact	47
Figure 3 - Aldeia de Aracari (17--).....	62
Figure 4 - Mapa geographica del rio Marañon ó Amazonas	65
Figure 5 - Usos e Costumes dos habitantes da cidade de São Luís	205
Figure 6 - Usos e Costumes dos habitantes da cidade de São Luís	205
Figure 7 - Usos e Costumes dos habitantes da cidade de São Luís	206
Figure 8 - Haus Im Mohren	209
Figure 9 - Genealogia das cafuzas Rita e Cecília.....	242
Figure 10 - Genealogia de Maria do Carmo, Apolinária e Eugênia.....	244
Figure 11 - Genealogia da escrava Rosa	248

LISTA DE GRÁFICOS E TABELAS

Gráfico 1 - Fluxo dos escravos e libertos mamelucos declarados nos testamentos da Capitania do Maranhão (1681-1777)	219
Gráfico 2 - Fluxo dos escravos e libertos cafuzos declarados nos testamentos da Capitania do Maranhão (1681-1777)	224
Tabela 1 - Número estimado de índios recrutados, por modalidade, entre 1680 e 1750 no Estado do Maranhão	88
Tabela 2 - População geral das Povoações Indígenas da Capitania do Maranhão (1774)	185
Tabela 3 - Qualidade dos libertos nas fontes cartorárias (1719-1777)	189
Tabela 4 - Qualidades dos escravos e forros contidas nos testamentos da Capitania do Maranhão (1680-1770)	190
Tabela 5 - Registros dos Cafuzos contidos nas fontes cartorárias (1760-1772) ..	225
Tabela 6 - Qualidade dos pleiteantes contidas no Tribunal da Junta das Missões (1738 - 1777)	236
Tabela 7 - Sexo dos pleiteantes contidas no Tribunal da Junta das Missões	236

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1. São Luís: uma interface de conexões globais	41
1.1. As rotas transamazônicas de indígenas	43
As zonas geográficas e as organizações sociais	44
As disputas europeias pelas zonas escravistas do Rio Amazonas	54
A geografia das missões	58
As tropas de resgates, guerras justas e descimentos privados	67
1.2. Indígenas e mestiços nas rotas globais de escravidão	89
1.3. A africanização do Maranhão	98
2. A posse não constitui a escravidão: os regimes de normatividades e as categorias jurídicas	105
2.1. O ius gentium e o direito natural	107
2.2. Personas Miserables	113
2.3. A posse da liberdade e o domínio da escravidão	119
2.4. As categorias e formas de trabalho	125
Forros e Livres	127
Prisioneiros, Cativos e Escravos	136
Os índios dados de condição	141
3. O Maranhão mestiço: dinâmicas de mestiçagem e categorias de distinção social	152
3.1. As hierarquias sociais	152
3.2. As mestiçagens na legislação indigenista	165
3.3. As qualidades e as cores	188
Índios	192
Tupis, Tapuias e Gentios	197
Caboclos	201
Negros, Pretos e Mouros	203
Crioulos	210
Mestiços	213
Mamelucos	214
Cafuzos	220
Mulatos	226
4. Os ventres mestiços e as memórias indígenas	230
4.1. A Lei de Liberdade e os pleiteantes	232
4.2. As cafuzas Rita e Cecília	241
4.3. As índias, cafuzas e mulatas Eugênia, Maria do Carmo e Apolinária de Morais	244
4.4. A índia Iria ou a preta Sabina... qual era a procedência da escrava Rosa?	247
CONSIDERAÇÕES FINAIS	257
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	260

INTRODUÇÃO

“Brasil, meu nego
 Deixa eu te contar
 A história que a história não conta
 O avesso do mesmo lugar
 Na luta é que a gente se encontra
 Nos versos que o livro apagou
 Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
 Tem sangue retinto pisado
 Atrás do herói emoldurado
 Mulheres, Tamoios, Mulatos
 Eu quero um país que não está no retrato”.
(G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira, 2019)

As índias Catarina, Domingas e Teodora, no dia 22 de março de 1755, por meio do seu procurador Ricardo Eufrásia, apresentaram um requerimento no Tribunal da Junta das Missões da cidade de São Luís, Capitania do Maranhão, para que houvesse a deliberação sobre a posse das suas liberdades e as dos seus descendentes mestiços. As irmãs alegavam que, desde 20 de fevereiro de 1728, suas liberdades já haviam sido “confirmadas por Sua Majestade”, Dom João V, sendo ratificadas pelo assento da Junta no dia 22 de abril de 1753¹. Mas, ainda assim, as autoras e seus descendentes viviam sob o cativeiro e o domínio da escravidão na casa de Manoel Gaspar das Neves e sua esposa Joana Pereira. Desde os anos decorrentes a 1720, por várias vezes, Martinho Lopes da Fonseca e Damaso Pereira, homens livres e maridos de Catarina e Domingas, entraram com inúmeros recursos e apelações nas instâncias locais e metropolitanas contra o “injusto cativeiro” a que sua esposa, sua cunhada e seus filhos estavam submetidos². Tudo indica que aquela família permaneceu sob essa condição até a morte do réu Gaspar das Neves, pois tanto as irmãs quanto seus filhos passaram a empreender novas ações para se libertarem. Desse modo, naquele março de 1755, finalmente, o colegiado da Junta das Missões remetia o caso para o Juiz das Liberdades com o despacho que “fosse conservadas

¹ **Arquivo Público do Estado do Maranhão (doravante APEM)**. Fundo: Secretaria de Governo. Série 01: Livro de registro dos assentos, despachos e sentenças que se determinarem em cada Junta de Missões na cidade de São Luís do Maranhão (1738-1777). Fl. 52v-53.

² 1726, São Luís do Maranhão. CARTA (treslado) sobre a disputa da posse das índias Catarina, Domingas e Teodora, após a morte de Ana Rodrigues Sameiro. **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

na quase posse de suas liberdades as índias Catarina, Domingas e Teodora e seus descendentes a lhe ser ordinariamente convencidas”³.

A possível declaração da liberdade daquela família tratava, sobretudo, do reconhecimento jurídico “das suas liberdades que (eram) por natureza do ventre de que nasceram de direito”. Isto porque, estas índias e seus descendentes mestiços eram netos e bisnetos da índia Maria, natural dos sertões do rio Amazonas, onde “todo o gentio é livre de natureza conforme as Leis e ordens de Vossa Majestade”. Maria era advinda das rotas transamazônicas que forneciam a mão de obra – forra, cativa ou escrava – dos indígenas para os aldeamentos, vilas e cidades do Estado do Maranhão e Grão-Pará⁴.

A avó das pleiteantes chegou em São Luís durante a segunda metade do século XVII e passou a viver na casa de Francisco Deiró e Ana Sameiro. O casal não tinha os “títulos justos” do cativo da índia, tratando-a sempre como “forra”. Naquela casa, Maria deu à luz a sua filha, a índia Cecília, que, por sua vez, gestou as índias Catarina, Domingas e Teodora. Estas índias estiveram inseridas em espaços urbanos e domésticos profundamente marcados pelas dinâmicas de mestiçagens culturais e biológicas⁵. Assim, em seus cotidianos passaram a estabelecer diversos tipos de sociabilidades, inclusive, se casaram com homens livres. Desses concubinatos nasceram mamelucos, cafuzos e mulatos⁶.

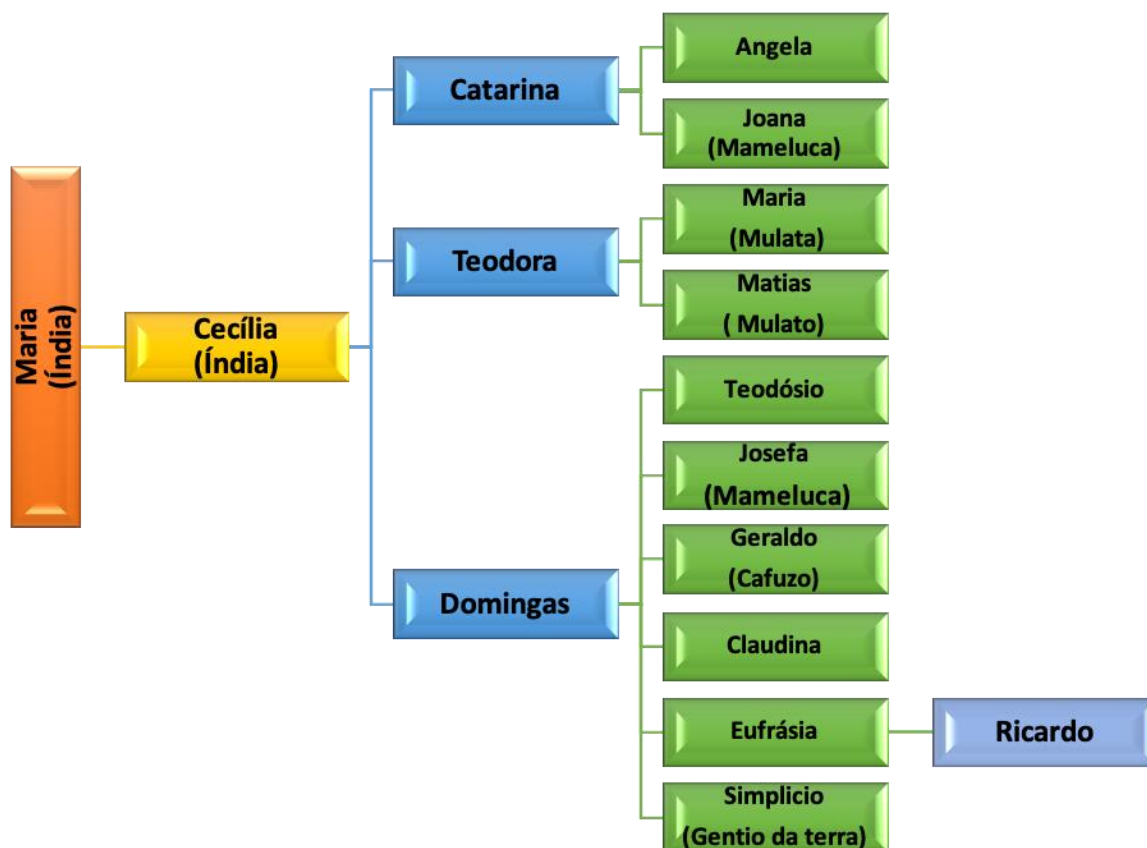
³ **APEM**. Livro de assentos da Junta das Missões. Fl. 52v-53.

⁴ **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

⁵ PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo**: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

⁶ **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

Figure 1 - Genealogia das índias Catarina, Domingas e Teodora



Fonte: AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

Elaboração: André Luís B. Ferreira e Marcia Mello.

Muitos membros dessa família mestiçada se criaram, foram doutrinados na fé cristã e viviam na casa de Francisco Deiró e Ana Sameiro, “sem opressão do cativo, mas como forros e livres de sua natureza”. Pelo que Martinho Lopes da Fonseca e Damaso Pereira declaravam, tanto o casal quanto sua filha Mônica de Assunção e seu marido Manoel Lopes atribuíam bom tratamento àquela família, “tal como de pai para filhos”. De fato, entre o casal e aqueles sujeitos havia também relações de dependências afetivas e laborais. Possivelmente, foram estabelecidos pactos verbais que refletiam a lógica paternalista daquela sociedade. Desse modo, os senhores assistiam-lhes “com todo o sustento e vestuários, curando-os em suas enfermidades com todo o afeto, e caridade”. Isto resultava em um “especial contentamento de assistirem e servirem na dita casa”⁷.

⁷ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

Mas, com a morte de Ana Sameiro, evidencia-se o quanto Catarina, Domingas, Teodora e seus filhos viviam também em uma vulnerabilidade social e a própria liberdade em que viviam não era definitiva. Isto porque, essas índias e seus filhos foram lançados no inventário da senhora como escravos, sendo repartidos entre José Pires Deiró e sua irmã Mônica de Assunção, representada por seu marido Manoel Lopes. As índias tinham “a deliberada vontade” de “assistirem e viverem com os ditos herdeiros e netos donatários por serem todos da família da dita defunta”. Mas, José Deiró fez cessão da sua herança a Manoel Gaspar das Neves, “pessoa totalmente alheia e estranha da dita família”. Desse modo, Catarina, Domingas e Teodora “proclamaram suas legítimas liberdades antes que o dito Manoel Gaspar Neves pelo injusto título de cessão e partilhas se delas por algum modo empossado”⁸. A partir de então, o conflito passou a envolver uma série de sujeitos e instituições administrativas da sociedade colonial até ser resolvido na década de 1750.

As disputas pela posse da liberdade ou domínio da escravidão das índias Catarina, Domingas e Teodora tem ocupado um lugar de destaque durante minha formação enquanto historiador da Amazônia colonial. Foi através do referido caso que passei a refletir sobre as complexidades das práticas de cativo, escravidão e liberdade, compreendendo, principalmente, como estas práticas eram transversais aos processos multifacetados daquela sociedade. Sendo assim, a trajetória das irmãs me levou a analisar também a de outras índias e índios que pleiteavam suas liberdades, denunciando os “injustos cativos” que estavam submetidos através de suas ações no Tribunal da Junta das Missões⁹.

Devo ressaltar que, nos estudos anteriores, era necessário analisar o *modus operandi* do Tribunal da Junta das Missões na Capitania do Maranhão, haja vista que o trabalho de Marcia Mello foi o primeiro a fazer uma análise sistemática e inédita da criação e atuação do órgão no Império português¹⁰. Busquei compreender como a implantação da

⁸ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

⁹ FERREIRA, André Luís. **Injustos Cativos**: os índios no Tribunal da Junta das Missões. Belo Horizonte: Caravana. 2021.

¹⁰ MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. **Fé e Império**: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

Sobre a atuação da Junta das Missões ver também: GATTI, Ágatha. **Domínios da Fé**: políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português (Portugal e a Santa Sé, 1640-1715). **Tese**. Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2021; WOJTALEWICZ, Paul David. **The Junta das Missões**. The missions in the Portuguese Amazon. Minnesota, 1993. PRADO, Luma. **Cativos litigantes**: demandas indígenas por liberdade na Amazônia portuguesa, 1706-1759. **Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019.

Junta das Missões no Maranhão integrou o conjunto de estratégias sociopolíticas da Coroa portuguesa no processo de expansão da colonização na região. De fato, a Junta das Missões foi de suma importância não somente para a atividade missionária, cujo intuito era a conversão dos índios em cristãos e vassalos do rei, mas também para as metas econômicas, pois constituiu o principal órgão deliberativo acerca das formas legais – resgates, descimentos e guerras justas – de arregimentação da tão necessária mão de obra indígena. O tribunal se configurou, assim, como uma interface administrativa de constante debate entre os diversos agentes coloniais. Composto por representantes da Coroa, das ordens religiosas e da autoridade eclesiástica secular, o órgão corroborou a legitimação da expansão do projeto colonial por meio da propagação da fé e, mais concretamente, auxiliou na aplicação da justiça referente aos injustos cativeiros e as liberdades dos índios do Maranhão¹¹.

Voltando ao caso das índias Catarina, Domingas e Teodora, uma argumentação apresentada por Manoel Gaspar chamou muita atenção sobre a forma como os senhores de escravos operacionalizavam as normatividades referentes aos índios e seus descendentes mestiços. Em 12 de junho de 1726, o senhor, na carta enviada ao ouvidor-geral Matias da Silva e Freitas, relatava sobre as interferências do governador João da Maia da Gama durante o processo de execução das partilhas e as questões relativas às liberdades dos índios forros. Entre os pontos da missiva, Gaspar das Neves destacava que o governador, pelas ordens reais, tinha como incumbência “conservar estes índios forros em suas liberdades”. Com esta premissa, Maia da Gama mandou suspender a execução das partilhas do inventário de Ana Sameiro e depositou as irmãs, com seus filhos, na casa do Procurador dos Índios. Sendo assim, Manuel Gaspar argumentava que estas suspensões deveriam ser executadas “com aqueles Índios que sem dúvida o são (livres), e não com aqueles que estão nos domínios de escravidão por muitos anos”. Isto não contemplava as índias Catarina, Domingas, Teodora e seus filhos, por “terem já degenerado de sua dependência por serem já Mamalucos e mulatos estavam, estão dominados, e possuídos sem contradição alguma por legítimos escravos por si e seus avós e bisavós há mais de setenta e oitenta anos”¹².

¹¹ FERREIRA, André Luís. **Injustos Cativeiros**. 2021.

¹² **1726, Junho, 12, São Luís do Maranhão** CARTA (cópia) de Gaspar Neves para o ouvidor-geral da capitania do Maranhão, Matias da Silva e Freitas, sobre a interferência do governador da capitania do Maranhão, João da Maia da Gama, na execução do processo de partilhas, e ainda com referência à

Nas pesquisas do mestrado, embora não pudesse compreender completamente a declaração feita por Manoel Gaspar das Neves, eu tinha ciência que aquelas palavras poderiam resultar na expansão das minhas pesquisas para o doutoramento. O primeiro motivo para isso era a presença de mestiços nas ações de liberdade deliberadas pelo Tribunal da Junta das Missões no Maranhão. Devo ressaltar que, desde aquele momento, eu já estava ciente de que os pleiteantes das liberdades não eram somente “índios”, incluindo também mamelucos, mulatos e cafuzos. Mas, devido à exiguidade do tempo, me detive a compreender as causas que envolviam os índios, pois, afinal, o objetivo do trabalho era compreender como a implantação da Junta das Missões auxiliou na aplicação da justiça referente ao governo dos índios. Desse modo, minhas análises se desenvolveram em três eixos: as leis indigenistas e a administração colonial; as práticas de arregimentação da mão de obra e a expansão das fronteiras; e, enfim, as ações de liberdades dos índios.

A segunda motivação advinda da fala de Manoel Gaspar das Neves era compreender o uso e significado do termo “degenerido” em um contexto distinto das teorias racialistas, biologizantes e cientificistas do século XIX, que argumentavam que a mistura de diferentes “grupos raciais” poderia resultar na sua degeneração biológica e nas suas inferioridades sociais. Após a aproximação do aporte teórico metodológico sobre as dinâmicas de mestiçagens e as categorias de distinções sociais, passei a compreender que uma possível intencionalidade do senhor ao utilizar o termo “degenerido” para aqueles mamelucos e mulatos era afastá-los da sua origem indígena e, assim, mantê-los sob o domínio da escravidão. Em vista desse cenário, passei a formular a hipótese de pesquisa que, perante a vigência dos regimes de normatividades referentes às liberdades dos índios e dos seus descendentes mestiços, os senhores passavam a classificá-los com a condição jurídica de negro e com qualidades resultantes de mestiçagens para mantê-los sob o cativo. Em contrapartida, os cativos faziam uso de suas memórias familiares para provarem a sua ascendência indígena, sobretudo, através do ventre das suas mães, avós e bisavós. De fato, esta era uma estratégia com dimensões jurídicas e sociopolíticas para que pudessem garantir a posse das suas liberdades.

Desta feita, o problema norteador da tese é compreender os significados da escravidão e da liberdade de indígenas e mestiços dentro de um contexto sociopolítico e

necessidade de manter as liberdades dos índios forros. Anexo: 1 doc. **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1518.

econômico de transição, marcado pela redefinição da escravidão e a intensificação das dinâmicas de mestiçagens. Este conceito foi elaborado por Eduardo França Paiva com o intuito de compreender as práticas históricas – mesclas biológicas e culturais, interseções, mobilidades, trânsitos, superposições, etc. – que conformaram as relações sociais nos espaços ibero-americanos, resultando em sociedades indelevelmente mestiçadas, principalmente, nos espaços urbanos. Contudo, o conceito não se restringe à compreensão do “produto biológico” classificado por mestiço. A matriz do problema reside na compreensão, definição e identificação dos sujeitos não mestiços – índios, europeus, africanos, crioulos, etc. – nos processos de produção das mestiçagens biológicas e culturais. Desta feita, argumenta Paiva:

No interior das casas, sobretudo nos espaços comuns das áreas urbanizadas, as dinâmicas de mestiçagens se mantinham vigorosas e se recriavam ao final do século XVIII. Nas casas, em alguma medida, se consumavam possibilidades, alternativas e conveniências negociadas e construídas nas ruas, nas praças e mercados, nas festas e celebrações públicas, lugares e ocasiões com extraordinário potencial em desenvolvimento de sociabilidade e para a construção de formas de convivências e de coexistências, para o fomento de trânsitos e de mobilidades e para a produção de interseções e de superposições político-culturais. No espaço comum formavam-se verdadeiras redes de contatos de informações, que envolviam gente de “qualidades” e condições diversas, propiciando o surgimento de relações afetivas, de famílias, amizades e negócios, assim como a circulação de ideias e informações de todos os tipos, além de potencializar o vigor das misturas biológico-culturais. Esse processo, aqui denominado de dinâmicas de mestiçagens, não se definiu a partir da fusão entre puros (agentes, culturas, sangue) e diferentes ou entre puros e impuros, por vezes colocados em uma espécie de equação na qual a somatória e a fusão das partes (isto é, das raças) resultavam em um produto misto, perspectiva ainda frequentemente acionada por esquemas evolutivos que seguem buscando a “civilização”¹³.

Desse modo, argumento que, dentro dos espaços urbanos e domésticos marcados pelas dinâmicas de mestiçagem, havia uma necessidade de preservação da memória familiar indígena advinda dos sertões amazônicos. Para os escravos em juízo, o sertão poderia ser um lugar construído social e juridicamente - um local que, embora os cativos não tivessem nascido ou sequer ido para lá, era, de certo modo, pertencente a eles. Possivelmente, as zonas escravistas dos sertões do rio Amazonas – devido às normatividades previstas tanto pelo Regimento das Missões (1686/1687) quanto pelo Diretório dos Índios (1757/1758) – já haviam sido modificadas em relação ao tempo em que seus familiares foram (i)legalmente descidos, resgatados ou aprisionados. No

¹³ PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo**. 2015, p. 41-42.

entanto, os usos das memórias dos sertões tornavam-se cada vez mais vívidos, principalmente em um contexto em que a experiência da escravidão se modificava com a (re)formulação dos regimes de normatividades e seus impactos sobre as hierarquias sociais, gerando novos tipos de qualificações e dependências assimétricas entre os segmentos daquela sociedade. Por isso, a memória dos escravos em juízo, construída a partir de elementos socioculturais, emerge como um agente essencial na revelação do impacto significativo que distintas cosmovisões exerceram na atribuição dos sentidos e significados das categorias legais e no *modus operandi* das próprias instituições jurídicas. Portanto, no âmbito das ações de liberdade, as memórias dos sertões representam um repositório individual e coletivo de experiências, transmitidas oralmente e por práticas culturais. Estas memórias tornaram-se ferramentas analíticas cruciais para desvelar as complexidades entrelaçadas as práticas de cativo, escravidão, liberdade e as dinâmicas de mestiçagens na Amazônia colonial, lançando luz sobre perspectivas jurídicas alternativas e ressignificando as categorias legais dentro de um contexto mais amplo e diversificado para além da letra da lei¹⁴.

Sujeitos e Problemas Historiográficos

A década de 1980 foi um importante marco na transformação da historiografia brasileira sobre os estudos da escravidão. O gradativo distanciamento das análises estruturalista-sociológicas e, principalmente, a profissionalização do ofício do historiador possibilitaram o desenvolvimento de pesquisas mais embasadas nas fontes produzidas ao longo do período colonial e imperial. Essa nova abordagem contribuiu para uma visão mais abrangente do cotidiano da escravidão, ampliando a compreensão das dinâmicas sociais e das relações de poder envolvidas. Os historiadores passaram a utilizar documentos, relatos e fontes que antes eram menos explorados ou negligenciados, a fim de analisar as perspectivas dos escravos sobre o sistema escravista, buscando entender suas resistências, agências, autonomias e experiências. John Monteiro aponta que, nesse período, houve o “renascimento” dos estudos coloniais, trazendo à tona um vasto elenco de novos personagens, fornecendo uma visão mais ampla e abrangente da história social, demográfica, econômica e cultural do país. “Mas, se alguns esquecidos da história

¹⁴ Sobre o uso da memória como agente para produção de normatividades ver: DIAS PAES, Mariana. What is a Global Legal History and How Can It be Done?, In: HERZOG, Tamar. DUVE, Thomas. **The Cambridge History of Latin American Law in Global Perspective**. Cambridge University Press, 2024.

começaram a saltar do silêncio dos arquivos para uma vida mais agitada nas novas monografias, os índios permaneceram basicamente esquecidos pelos historiadores”¹⁵.

A partir de 1990, este cenário passou a mudar com a renovação iniciada por Manuela Carneiro da Cunha, na clássica coletânea intitulada “História dos Índios no Brasil”¹⁶. O livro formado por sociólogos, antropólogos, arqueólogos e estudiosos do direito, buscava chamar atenção dos historiadores para o fundamental protagonismo indígena na formação histórico-social do Brasil. Cunha apontava para a importância de estudos interdisciplinares direcionados à compreensão das tramas do cotidiano dos povos originários que foram indispensáveis para a História do Brasil. Desde então, os índios deixaram de ser compreendidos como vítimas passivas de um processo violento e passaram a ser apresentados como protagonistas e agentes sociais que empreendiam significativas ações nos processos históricos por eles vividos. Com isto, os povos indígenas passavam a ser efetivamente os principais objetos de estudos dos historiadores na Nova História Indígena.

Maria Regina Celestino de Almeida afirma que, inicialmente, os índios foram historicamente retratados como força de trabalho, rebeldes subjugados, escravizados, aculturados ou mortos. Suas ações e escolhas não eram consideradas relevantes para a compreensão dos rumos da história. No entanto, inúmeras pesquisas recentes evidenciam que as ações e escolhas dos indígenas tiveram impactos significativos nos processos de conquista e colonização das diferentes regiões do Brasil. Sob essa nova perspectiva, a visão dos heróis portugueses derrotando índios selvagens com a ajuda de índios submissos que adotaram completamente os valores socioculturais lusitanos é questionada. Em vez disso, observa-se a existência de grupos étnicos e sociais distintos que lutaram e negociaram, cada um buscando defender seus interesses. Os índios deixam de ser retratados como ingênuos ou manipulados, uma vez que suas ações passam a ser compreendidas como resultado de escolhas próprias, alinhadas com as lógicas de suas sociedades e as possibilidades disponíveis¹⁷.

¹⁵ MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores**. Estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas: UNICAMP, 2001. p. 7.

¹⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios dos Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

¹⁷ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38, 2017.

Apesar dos avanços dentro da História Indígena, ainda é necessário analisar diversas temáticas que contemplem o passado dos povos originários. Não há dúvida que a história da escravidão é um eixo central para compreendermos não só a história dos índios no Brasil, como também a história dos índios da América e suas conexões com o mundo. De fato, trata-se de um problema historiográfico ainda pouco explorado em uma perspectiva hemisférica e global.

Segundo Rebecca Anne Goetz, ao menos duas razões devem ser consideradas para entender porque a historiografia da escravidão indígena ainda permanece “subdesenvolvida”, se comparada com os trabalhos sobre a escravidão africana na América. Primeiro, fomenta-se a ideia equivocada de que as práticas de cativeiro indígena teria sido apenas um “prólogo” para a escravidão dos povos africanos. No entanto, bem sabemos que a escravidão indígena foi um fenômeno que coexistiu e persistiu juntamente com a escravidão africana em várias regiões. Assim, a integração dessas histórias separadas continua sendo um desafio. A segunda narrativa errônea é a crença de que, devido ao poder duradouro da *Leyenda Negra*, a escravidão indígena teria sido principalmente um problema espanhol e português, o que tem dificultado a compreensão a escravidão nativa na América do Norte. Mas, novos estudos têm demonstrado que a escravidão indígena também existia nas colônias francesas e inglesas¹⁸. No entanto, as diferenças percebidas entre a América Latina e a América do Norte dificultaram os esforços para compreender a escravidão indígena de forma abrangente. Goetz afirma que “esses desafios historiográficos tornam difícil ver a extensão, diversidade e longevidade da escravização indígena e apontam para a necessidade de perspectivas hemisféricas e atlânticas na documentação e interpretação da escravização indígena”¹⁹.

¹⁸ Ver: RUSHFORTH, Brett. **Bonds of Alliance**: Indigenous and Atlantic Slavery in New France. North Carolina: University of North Carolina Press for the Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2012. NEWELL, Margaret Ellen. **Brethren by Nature**: New England Indians, Colonists, and the Origins of American Slavery. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016.

¹⁹ GOETZ, Rebecca Anne. Indian Slavery: An Atlantic and Hemispheric Problem. **History Compass**, s.l, vol. 14, p. 59-70, 2014. p. 60.

Eis a citação original: “The historiography of Indian slavery remains underdeveloped in comparison to that of the African slave trade, in part because of two persistent but erroneous narratives. First, Indian enslavement is often presented as merely a prologue to the wholesale enslavement of the West African people. This assumption was incorrect for most regions – Indian slavery was a phenomenon that developed and persisted concurrently with African slavery, yet integrating these separate histories remains challenging due to gaps in the available literature.⁵ Second, the enduring power of the Black Legend (La Leyenda Negra) of Spain’s particular cruelty to indigenous people also forestalled research into Indian enslavement in North America. Historians long believed that Indian slavery was largely a Spanish and Portuguese problem; recent investigations into French and English North America show that this is not the case. But perceived differences between Latin America and North America have hampered efforts to see

Se a História Indígena e do Indigenismo ainda apresenta a escravidão como uma de suas lacunas, é igualmente válido afirmar que a História da Escravidão também carece de análises mais aprofundadas sobre as práticas de cativo e liberdade dos índios e seus descendentes mestiços na América portuguesa. Estudos recentes ressaltam uma atividade significativa na busca pela justiça em casos de cativo injusto e pela garantia da liberdade das populações indígenas na região amazônica. Essas pesquisas revelam uma dinâmica intensa de ações de liberdade, conduzidas por instituições coloniais e metropolitanas, bem como por elementos que eram transversais aos cotidianos dessas localidades²⁰. Assim, o desenvolvimento de novas análises sobre a História da Escravidão Indígena é crucial para uma compreensão mais abrangente das identidades e dinâmicas sociais, culturais, políticas e econômicas que moldaram o Brasil e a América. Isso desafia narrativas historiográficas e políticas de Estado que marginalizaram ou omitiram as experiências do cativo, da escravidão e da liberdade indígena e dos seus descendentes mestiços.

Diante desse cenário, a presente pesquisa tem como seu problema central a compreensão do lugar da Amazônia e, sobretudo, a importância dos índios e mestiços na História da Escravidão global nos séculos XVII e XVIII. Para tanto, o trabalho é desenvolvido sobre quatro eixos: tráfico transamazônico e global de índios e mestiços;

Indian slavery hemispherically. The narratives emerging from spaces as diverse as the Brazilian sertão, the Gulf Coast, the North American Southwest, the Great Lakes region, and New England remain discreet and unattached to the broader narrative of slavery and colonialism. These historiographical challenges make it difficult to see the extent, diversity, and longevity of Indian enslavement and point to the necessity of both hemispheric and Atlantic perspectives in documenting and interpreting Indian enslavement”.

²⁰ Para a Amazônia ver: SWEET, David. Francisca: esclava índia. (Gran Pará, século XVIII). In: SWEET, David; NASH, Gary (Orgs.). **Lucha por la supervivencia en la América Colonial**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. MELLO, Marcia Eliane. Desvendando outras Franciscas: Mulheres Cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa. **Portuguese Studies Review**, Toronto, v. 13, n. 1, p. 1-16, 2005; SOMMER, Barbara. Why Joanna Baptista Sold Herself into Slavery: Indian Women in Portuguese Amazonia, 1755-1798. **Slavery & Abolition**, 34, p. 77-97, 2013. FERREIRA, André Luís. **Injustos cativos**. 2021; PRADO, Luma. **Cativos litigantes: demandas indígenas por liberdade na Amazônia portuguesa, 1706-1759. Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em História Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019. PELEGRINO, Alexandre. **Bonds of Belonging: Slaving, Indigeneity, and Race in Amazonia (Maranhão, Brazil, 1688-1798)**. Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University. Nashville, Tennessee, 2023. Para outras localidades da América portuguesa ver: RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Gentios Brasileiros: índios coloniais em Minas Gerais setecentista. Tese**. Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2003. BRIGHENTE, Liliam Ferraresi. **Entre a liberdade e a administração particular: a condição jurídica do indígena na vila de Curitiba (1700-1750). Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, 2012. PORTELA, Bruna Marina. **Gentio da terra, Gentio da Guiné: a transição da mão de obra escrava e administrada indígena para a escravidão africana. (Capitania de São Paulo, 1697-1780). Tese**. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014. PINHEIRO, Fernanda Domingos. “Injustamente possuídos como escravos”: embates jurídicos em torno da liberdade dos indígenas e seus descendentes (Mariana, segunda metade do século XVIII). **Projeto História**, v. 71, p. 269-293, Mai.-Ago., 2021.

regimes de normatividades e dependências laborais; categorias de distinções sociais e dinâmicas de mestiçagens; e, enfim, o ventre como estratégia de liberdade. As memórias dos índios e mestiços surgem como o elemento que interconecta esses aspectos e permeia os quatro capítulos desta tese.

O primeiro eixo a ser trabalhado será sobre o tráfico transamazônico e suas conexões com as rotas globais da escravidão. Assim, esta pesquisa, tangenciada pelo argumento das conexões globais das rotas de escravidão na Amazônia, se contrapõe à perspectiva do Atlântico Sul que condicionou o “desencravamento” econômico do Estado do Maranhão e Grão-Pará quanto ao comércio de africanos²¹, ocorrido sistematicamente na segunda metade do século XVIII. De fato, neste período, houve a efetiva africanização da região, principalmente, da capitania maranhense, com a atuação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778).

Todavia, as fontes, contidas nos arquivos brasileiros e no exterior, apontam que, durante o século XVII, o próprio controle das zonas escravistas do rio Amazonas esteve diretamente associado aos processos de conquistas e ao desenvolvimento econômico da região através das atividades extrativistas. Desse modo, argumento que, logo na primeira metade do século XVII, a cidade de São Luís, se tornou uma interface de conexões globais entre as rotas transamazônicas, intra-americanas e atlânticas de escravos indígenas, mestiços e africanos. Inicialmente, os portos daquela cidade estavam interligados com as rotas transamazônicas que foram formadas por diversas zonas escravistas e também controladas pelas lideranças indígenas. Após a arregimentação (i)legal da mão de obra nativa, os agentes do tráfico transamazônico poderiam vendê-los nas rotas internas de comércio de escravos, nas rotas intra-americanas entre o Estado do Maranhão e o Caribe e, também, nas rotas intercontinentais entre aquele Estado e a Europa. Nessa conjuntura, a posição geográfica da capital maranhense tornou-se estratégica na medida que era um local mais afastado dos conflitos nos sertões e também pelo regime das correntes marítimas que possibilitaram uma ligação com o mar caribenho – local em que portugueses, espanhóis, holandeses, franceses e ingleses contrabandeavam escravos indígenas e mestiços – e com o continente europeu.

O segundo eixo de análise refere-se ao estabelecimento dos regimes de normatividades e o estabelecimento de dependências laborais. A legislação indigenista é

²¹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 138-144.

um tema sinuoso no intento de compreender, de forma mais completa, o processo de colonização da América portuguesa. Ao longo da Época Moderna, a criação de um conjunto de normatividades sobre as condições jurídicas dos indígenas gerou profícuos debates de cunho jurídico, filosófico e teológico entre os setores seculares e religiosos das sociedades ibéricas.

Na década de 1990, Beatriz Perrone-Moisés, em seu clássico estudo sobre a legislação indigenista na América portuguesa, realçou a necessidade de “resgatar o aspecto jurídico da colonização”. Isto implicaria um conhecimento mais holístico dos “princípios invocados e manipulados pelos atores políticos”, que, de certa medida, são representados no estudo da autora pelo antagonismo entre jesuítas e colonos. Nesse sentido, uma análise minuciosa dos textos legais e suas interseções com documentos de diversas naturezas poderia ser uma possibilidade para se afastar das perspectivas que compreendem a legislação indigenista como contraditória e oscilante quanto à liberdade e o cativo dos índios. Para a autora, à “diferença irreduzível entre ‘índios amigos’ e ‘gentio bravo’ corresponde um corte na legislação e política indigenistas que, encaradas sob esse prisma, já não aparecem como uma linha tortuosa crivada de contradições, e sim duas, com oscilações menos fundamentais”²². Os estudos da autora influenciaram uma legião de análises sobre a questão do trabalho indígena na América portuguesa, sendo a condição de livre ou escravo condicionada pela dicotomia aliado-inimigo.

Todavia, a designação entre índios amigos e inimigos estabelece uma outra polarização que não contempla as diversas normatividades referentes ao governo dos índios e suas diversas formas de inserção na sociedade colonial. Amigo e inimigo, de fato, podem ser utilizados em contextos de guerra. Mas, esse binômio não é suficiente para analisar a aplicabilidade das leis nos espaços urbanos e domésticos no Setecentos. Ainda que os índios e seus descendentes mestiços vivessem sob condição de cativo e escravo, isso não significava que eles eram inimigos da coroa portuguesa. Afinal, para se libertar, os cativos acionaram as esferas da justiça com outros tipos de argumentos.

Sendo assim, o segundo capítulo analisará como se deu o estabelecimento dos regimes de normatividades e das subsequentes mudanças legais referentes às condições jurídicas e ao status social dos índios e de seus descendentes mestiços na Amazônia

²² PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e Índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 117.

portuguesa. Segundo Thomas Duve, o processo de formulação do conhecimento normativo é concebido como uma tradução cultural que circunscreve variados regimes de atividades normativas. Isto implica apontar que a produção do direito não é restrita aos juristas e eruditos, mas contempla também atores coletivos, individuais e comunidades epistêmicas. São essas interações entre juristas e o corpo social que também possibilitam de o direito ser considerado um produto cultural em constante evolução, moldado por processos sociais que envolvem diversas práticas e sociedades em uma escala global. Para Duve, o saber normativo

[...] es altamente diverso: abarca discursos, prácticas, reglas, normas y principios, saberes explícitos e implícitos. En referencia a una descripción del saber cultural, el saber normativo puede caracterizarse como el conjunto total de proposiciones consideradas verdaderas por los miembros de una comunidad epistémica o por un número suficiente de textos. Este puede abarcar tanto saberes implícitos como explícitos, y extenderse tanto a hechos considerados fácticamente ciertos como a construcciones conceptuales y teóricas, a patrones culturales de pensamiento, de orientación y de acción. En general, este saber se propaga a través de una gran diversidad de medios, actores e instituciones; los valores también forman parte de él. El saber se convierte en saber normativo si – y en la medida en que – se relaciona con el campo de acción de la *normatividad*, entendiendo por *normatividad* la cualidad de ser vinculante (*verpflichtend*). Este *saber* es así el medio para crear normas y a la vez el resultado de dicho proceso de la creación de normas. Y en esta continua traducción cultural, junto con sus inevitables variaciones, está también la clave de la estabilidad y simultáneamente el cambio en el derecho²³.

Desta feita, buscarei compreender como o saber normativo referente às condições jurídicas dos índios e seus descendentes foram sendo elaborados, adaptados e operacionalizados pelos diversos setores da sociedade, inclusive, pelos próprios pleiteantes das liberdades e seus procuradores. Tamar Herzog chama atenção sobre a necessidade de explorar as relações de poder entre grupos e destaca a importância dos mediadores e tradutores nesses processos. A autora aponta que, até o momento, os historiadores têm negligenciado a análise das questões relacionadas à lei nesse contexto. Ao invés de se perguntar quem controlava os diálogos entre nativos e europeus ou se eles utilizavam um vocabulário comum, a autora propõe investigar os códigos que orientavam o comportamento desses grupos. Herzog argumenta que, “para além do que era dito e feito, operando silenciosamente em segundo plano, havia regras que ligavam o discurso e a ação a determinadas consequências”. Essas regras, enraizadas na cultura e na

²³ DUVE, Thomas. Historia del derecho como historia del saber normativo. **Revista de Historia del Derecho**, Buenos Aires, n. 63, 2022, p. 6.

experiência, eram normativas, prescrevendo quais ações poderiam ser tomadas, quais palavras podiam ser ditas e quais seriam os resultados. Enfim, os diálogos entre portugueses e nativos envolviam diferentes graus de agência, dependência de um vocabulário compartilhado ou privativo, bem como ações estratégicas. No entanto, essas interações também eram determinadas por estruturas que atribuíam significados particulares às palavras e ações²⁴.

Devo destacar também que os textos normativos (*leis, regimentos e alvarás*) além das dicotomias livres e escravos, aliados e inimigos, *free* ou *unfree*, estabeleceram uma seara de condições jurídicas que regulamentaram as inserções dos indígenas e mestiços na sociedade colonial, tais como: *forro, cativo, prisioneiro, índios dados de condição, escravo e livre*. Sendo assim, argumento que esta seara de categorias jurídicas, associada às qualificações das identidades sociais, foram normatividades que afirmaram as dependências assimétricas advindas das hierarquias sociais na Amazônia colonial.

Cabe aqui uma inferência sobre a categoria de *asymmetrical dependency* (dependência assimétrica) que também dará suporte para as análises desta pesquisa. Essa abordagem teórica proposta pelo *Bonn Center for Dependency and Slavery Studies (BCDSS)* visa examinar a dependência assimétrica como um fenômeno central nas sociedades humanas, indo além da dicotomia tradicional de escravidão e liberdade e enfatizando a importância das relações de poder e as diversas formas da escravidão e da coerção humanas em diferentes contextos históricos e culturais. Parte-se de duas premissas sobre as ordens sociais. A primeira afirma que “instituições fortes de dependência assimétrica” ocorrem “em todas as sociedades humanas”, passadas e presentes. As relações sociais de dependência assimétrica podem ser encontradas de forma trans-histórica e transcultural e devem ser consideradas um aspecto importante da “experiência humana” na maioria dos contextos locais e culturais. A segunda hipótese afirma que essas estruturas de

²⁴ HERZOG, Tamar. *Dialoguing with Barbarians: What Natives Said and How Europeans Responded in Late-Seventeenth- and Eighteenth- Century Portuguese America*. In: OWENSBY, Brian; ROSS, Richard. **Justice in a New World: Negotiating Legal Intelligibility in British, Iberian, and Indigenous America**. New York: New York University Press, 2018, p. 62.

Eis a citação original: “I argue that beyond what was said and done, silently operating in the background were rules that linked speech and action to certain consequences. These rules, anchored in culture and experience, were legal in the sense that they were normative. They prescribed which actions could be taken, which words could be pronounced, and what their results might be. The dialogues between the Portuguese and the natives, therefore, might have involved different degrees of agency, might have depended on shared or privative vocabulary, might have featured strategic actions, but they also were determined by structures that gave words and actions particular meanings. If we understood these structures, we would recover what happened in the American interior by focusing not on who did what, but on what contemporaries expected would transpire as a result.”

dependência são, de uma forma ou de outra, “formativas” para as sociedades em que ocorrem. Nesse sentido, as dependências assimétricas são compreendidas como uma condição *sine qua non* para a estabilidade, permanência e continuidade das ordens sociais humanas (ou aspectos centrais delas)²⁵.

O terceiro eixo de análise da presente pesquisa é acerca das categorias de distinções sociais e as mestiçagens. Cabe aqui fazermos um breve e necessário apontamento sobre os estudos das mestiçagens biológicas e culturais que, desde o século XIX, suscitou vigorosos e controversos debates.

Gilberto Freyre, no seu clássico trabalho “Casa Grande & Senzala”, analisa a formação da sociedade brasileira através da “miscigenação” entre brancos, indígenas e africanos. A tese central de Freyre é a perspectiva da democracia racial, pela qual “a miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e mata tropical; entre a casa-grande e a senzala”²⁶. Para o sociólogo, desde os primórdios da colonização, a mistura entre “brancos” e as “raças de cor” foi possibilitada pelo sistema de produção econômica e, principalmente, pela escassez de mulheres brancas. Esta escassez e a necessidade da constituição de famílias criou “zonas de confraternização” entre os brancos com mulheres indígenas e africanas. “A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil”²⁷. Portanto, a mistura de raças na América portuguesa teria sido menos violenta e opressiva do que nas colônias inglesas. Sendo assim, para Freyre, o contato íntimo e cotidiano entre senhores e escravos(as) nas grandes casas brasileiras teria gerado uma convivência mais estável e harmoniosa, confiante para a construção de relações mais igualitárias e afetuosas²⁸.

A democracia racial de Freyre foi alvo de críticas e controvérsias das gerações que sucederam o autor. Entre um dos principais críticos da obra freiriana estava Charles Boxer que através de uma sólida base documental trouxe à tona uma visão complexa e

²⁵ CONERMANN, Stephan; WINNEBECK, Julia; SUTTER, Ove; HERMANN, Adrian and ANTWEILER, Christoph. On Asymmetrical Dependency. **Bonn Center for Dependency and Slavery Studies**, Bonn, Concept Paper 01, 2021. p. 2-3.

²⁶ FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006, p. 33.

²⁷ FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 2006, p. 33.

²⁸ FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 2006.

heterogênea das relações raciais nas colônias portuguesas na África e na América. Em seu livro *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire*, o historiador inglês aponta que a miscigenação, ao invés de democratizar as relações, foi uma prática de violência e discriminação dos portugueses em relação aos povos colonizados. Boxer, contrariando a visão de Freyre, apontou que a experiência brasileira foi singular devido às possibilidades regionais diferenciadas, em vez de ser resultado de uma essência cultural miscigenante dos portugueses nos trópicos. O autor sustentou seu argumento ao evidenciar práticas dos lusos que comprovam que as relações raciais no Império Português não representaram, de forma alguma, o cenário de integração que Gilberto Freyre sugeriu²⁹.

Por sua vez, Serge Gruzinski, em uma análise crítica em relação à história da conquista da América, argumenta que a visão simplista de um confronto destrutivo entre os "bons índios" e os "malvados" europeus reduz e empobrece a realidade, omitindo elementos importantes que desempenharam papéis determinantes nesse processo histórico. Para o autor, estas abordagens simplistas ignoram as trocas culturais entre os diferentes mundos envolvidos, bem como os indivíduos e grupos que atuaram como intermediários e facilitadores. Esses espaços de mediação desempenharam um papel essencial na construção do Novo Mundo³⁰. Nesse sentido, Gruzinski aponta que

Misturar, mesclar, amalgamar, cruzar, interpenetrar, superpor, justapor, interpor, imbricar, colar, fundir etc., são muitas as palavras que se aplicam à mestiçagem e afogam sob uma profusão de vocábulos a imprecisão das descrições e a indefinição do pensamento³¹.

Eduardo Paiva propõe o conceito de "dinâmicas de mestiçagem" como uma abordagem mais ampla para compreender os processos históricos envolvendo a mistura de diferentes grupos como índios, negros, crioulos e brancos. Paiva argumenta que ao utilizar esse conceito, é possível incluir plenamente os agentes não mestiços como produtores das mestiçagens. Todavia, as dinâmicas de mestiçagem não se referem apenas à mistura resultante dos diferentes grupos, mas engloba um conjunto de forças e operações que levaram à formação desses produtos mestiços, incluindo seres humanos e até mesmo aspectos linguísticos, como a criação de termos que nomearam, definiram,

²⁹ BOXER, Charles Ralph. *Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford/UK: Oxford University Press (Clarendon), 1963.

³⁰ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001. p. 48.

³¹ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. 2001, p. 42.

atribuíram valor e significado a essas dimensões e aos produtos resultantes desse processo. Assim, deve-se ir além das categorizações estáticas e das definições simplistas de identidade “racial” e “étnica”, a fim de compreender o dinamismo e as múltiplas questões envolvidas nas experiências de mestiçagem.

A partir do advento da modernidade, as categorias de qualidade, cor, casta, raça e nação, juntamente com elementos religiosos e condições jurídicas, passaram a ser conjugadas na construção das hierarquias presentes nas sociedades. A península Ibérica desempenhou um papel fundamental nesse processo. É lá, nas sociedades sob o domínio das coroas espanhola e lusitana, que tais classificações hierárquicas foram estabelecidas. É crucial compreender essas categorias como produtos sociopolíticos e culturais, uma vez que sua operacionalização estava ligada à necessidade prática de reconhecer e transformar o “outro” em uma alteridade jurídica e socialmente operativa. É importante observar a dinâmica das ressignificações e usos ao longo do tempo e espaço, levando em consideração as divisões sociais e os significados atribuídos às grandes categorias de distinção social, cultural e biológica. Eduardo Paiva destaca que, embora essas categorias tenham sido formuladas principalmente na Península Ibérica e posteriormente transplantadas para a América, elas se tornaram elementos essenciais no processo de americanização, sendo instrumentos fundamentais para a ordenação, organização, classificação e compreensão das sociedades modernas que estavam surgindo. Desta feita, o autor aponta:

Os usos dos conceitos/categorias, que foram se alterando e agregando novos significados ao longo dos séculos, conformaram a dinâmica linguística no mundo ibero-americano (como ocorreu em outras realidades) e expressaram as novas sociedades aí organizadas, os povos e culturas que se desenvolveram e as dinâmicas de mestiçagens biológicas e culturais processadas. Novos vocabulários conformaram-se, ecoando as novas realidades surgidas do contanto entre tantas e tão distintas culturas, ocorridos em meio a conflitos, negociações, acordos, conveniências, prazeres, contingências e acasos também. Não reinventar esse universo a posteriori sob a égide de conceitos estranhos a ele é resguardar, então, as historicidades dos acontecimentos e esse é um procedimento que justifica o estudo da formação e dos usos históricos do léxico das mestiçagens associadas às formas de trabalho³².

Sendo assim, buscarei elucidar como, na Amazônia portuguesa, as mestiçagens e as qualidades desempenharam papéis transversais e de extrema importância nos regimes

³² PAIVA, Eduardo. **Dar nome ao novo**. 2015, p. 144.

normativos relacionados aos indígenas e seus descendentes. Os sentidos e significados atribuídos a esses aspectos estavam intrinsecamente ligados às transformações contextuais da região e às adaptações das políticas metropolitanas. Cronologicamente, pode-se identificar três fases distintas e ambíguas. Inicialmente, após 1680, quando foram regulamentadas as práticas de mão de obra dos indígenas, as leis proibiam e restringiam – sob o regime tutelar dos religiosos – casamentos mistos entre os índios aldeados e pessoas de outras qualidades. Em seguida, ocorreu uma fase de mediação, em que houve defesa e legalização de convivências diretas entre pessoas e grupos de diferentes qualidades. Porém, essa mediação não teve continuidade. Por fim, as políticas implementadas em 1755 promoveram os índios a vassalos da coroa portuguesa, resultando na reformulação da legislação referente à escravidão indígena e seus descendentes. Como resultado, houve uma transformação no sentido e significado das qualidades atribuídas a esses indivíduos, assim como na legitimidade dos processos de mestiçagem presentes na Amazônia e em outras áreas da América portuguesa.

O quarto e último eixo aborda a interligação entre os ventres mestiços e as memórias indígenas. Na segunda metade do século XVIII, as transformações nos regimes de normatividades, como a Lei de Liberdade dos Índios (1755) e o Diretório dos Índios (1757), tiveram um impacto significativo no acesso dos escravos indígenas, africanos e mestiços aos Tribunais Régios em busca de reconhecimento de seus direitos e de suas liberdades. Essas normas alteraram as condições jurídicas e sociais dos indígenas e de seus descendentes, estabelecendo-os como vassalos do rei de Portugal e, como tais, legalmente libertos de seus cativeiros. Além disso, a atuação da Companhia Geral de Comércio do Estado do Grão-Pará e Maranhão promoveu a efetiva africanização da Amazônia portuguesa. Embora essas novas leis e a influência da Companhia tenham transformado a experiência da escravidão na região, as sociabilidades, as relações de cooperação, as dependências e as dinâmicas de mestiçagem entre indígenas, africanos e mestiços não só continuaram a existir, como também se intensificaram.

A obtenção da liberdade nesse contexto foi um processo complexo, multifacetado e conflituoso. Na esfera judicial, os pleiteantes, especialmente as mulheres e seus filhos, enfrentaram a resistência dos senhores que utilizavam a procedência africana como justificativa para manter a escravidão, enquanto aqueles com origem indígena recorriam às memórias familiares para provar sua ancestralidade nativa nos sertões do rio Amazonas e, assim, conquistar a liberdade. Essas situações evidenciam que, apesar das

mudanças normativas, fatores como negociações, dinâmicas de mestiçagens, dependências, paternalismo e redes clientelares desempenharam um papel crucial na experiência do status legal e social dos escravos. Portanto, as normatividades jurídicas constituíram apenas um dos elementos envolvidos nesse contexto complexo, destacando a importância de considerar diversos fatores da prática social para compreender a busca pela liberdade nesse período.

Fontes e metodologia de análise

De imediato, é oportuno sinalizar a potencialidade da documentação que fundamenta a presente pesquisa. Além do ineditismo de sua maior parte, as fontes disponíveis possibilitam compreender como os litígios envolvendo as práticas de cativo, escravidão e as liberdades dos índios e mestiços ocorreram de formas transversais as tessituras sociais e políticas que perpassavam o cotidiano colonial maranhense. O ponto de partida das minhas pesquisas são os acervos do Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM) e do Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão (TJ-MA). O APEM contém uma riquíssima documentação dos principais órgãos da administração portuguesa no Maranhão colonial: a Secretaria de Governo, a Arquidiocese de São Luís, o Tribunal Episcopal do Maranhão e a Câmara de São Luís.

As fontes de cunho judicial são a base das minhas análises. Esta tipologia documental, além das formalidades da lei, nos fornece dimensões sobre os modos de vidas da sociedade colonial. Mariana Dias Paes e Pedro Jimenez Cantisano destacam que, nas últimas décadas, pesquisadores têm utilizado os processos judiciais para romper com os vieses e formalidades do direito, anteriormente considerado uma esfera dominada pelas elites. Com isto, novas abordagens buscam encontrar nas vozes dos subalternos – escravos, mulheres, indígenas, africanos, trabalhadores livres e outros grupos marginalizados – uma compreensão mais ampla das lutas pela liberdade e direitos nas sociedades latino-americanas. Conforme Dias Paes e Cantisano, “os processos judiciais mostraram como essas pessoas transformaram os tribunais da América Latina em “arenas de lutas” por liberdade e direitos”. Concluem, “nos tribunais das sociedades escravistas,

africanos, indígenas e seus descendentes articularam suas próprias concepções de liberdade contra a escravidão e diferentes formas de trabalho compulsório”³³.

No que se refere aos processos de liberdades movidos por índios e mestiços na Amazônia portuguesa, infelizmente, estão desaparecidos, salvo a exceção de três autos de libelo cíveis de liberdades contidos no Arquivo Histórico Ultramarino. No entanto, os livros de termos das reuniões das Juntas contêm registros sumários das petições dos índios e mestiços por liberdade com seus autores e réus, referência a apresentação dos autos de apelação, embargos e agravos, resultados da votação das sentenças aprovadas, entre outras informações³⁴.

Andréa Slemian aponta que, na Ibero-América, as petições foram frequentemente utilizadas por diversos indivíduos e grupos para se reportarem aos monarcas e as demais autoridades na Época Moderna. Segundo a autora, ao se constituir como uma via de comunicação entre súditos e autoridades, as petições eram importantes elementos da cultura dos *ius commune* no Antigo Regime, englobando um conjunto de léxicos e sendo caminhos distintos seguidos pelas demandas a depender de seu teor ou mesmo de quem as enviava. Desse modo, as abordagens mais orgânicas dessas petições têm implicações profundas e transformativas no estudo da história colonial e, por extensão, na compreensão das dinâmicas sociopolíticas e jurídicas. Isto porque, ao reconhecer a importância das petições como ferramentas que os súditos usavam para expressar seus interesses, queixas e aspirações, a historiografia colonial ibero-americana coloca em foco a voz dos governados. Isso ajuda a problematizar os canais de representação dos interesses desses grupos subalternos e permite uma análise mais precisa das complexas relações entre governantes e governados na época colonial. Ao investigar as petições, os historiadores podem desvendar as estratégias jurídicas e políticas utilizadas pelos indivíduos para obter justiça, proteger e reivindicar seus direitos³⁵.

Na presente pesquisa, o Livro de Assentos da Junta das Missões (1738-1777) é a principal fonte utilizada para mapear as petições que contém os conflitos entre índios,

³³ DIAS PAES, Mariana; CANTISANO, Pedro. Processos judiciais e escrita da história na América Latina. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 37, n. 74, p. 353-360, 2021. p. 354.

³⁴ Ver: MELLO, Marcia. **O cativo injusto e as (re)ações pela liberdade na Amazônia colonial (1700-1757)**. No prelo, 2023.

³⁵ SLEMIAN, Andréa. Entre graça e direitos: apontamentos sobre como entender as petições na América Portuguesa (século XVIII). *Almanack*, Guarulhos, n. 34, ed. 223, p. 1-38, 2023. Ver também; CRUZ, Miguel Dantas da (Org.). **Petitioning in the Atlantic World, c. 1500-1840: Empires, Revolutions and Social Movements**. Lisboa: Palgrave, 2022.

mestiços e senhores. Apesar das informações bastante sumárias referente aos pleitos deliberados nas reuniões do órgão, essas fontes permitem compreender as tramas do cotidiano da cidade de São Luís e, de forma mais abrangente, as múltiplas experiências vivenciadas por indígenas, mestiços e suas sociabilidades com seus senhores e suas senhoras na Amazônia colonial. Além de fornecer uma compreensão dos sentidos e significados do cativo, da escravidão e da liberdade, os registros revelam como os aspectos essenciais da vida cotidiana, dos valores sócio-culturais e das relações de poder intercruzavam a operacionalização das normatividades vigentes. Assim, as petições de liberdades, nos conduzem a uma compreensão mais profunda da sociedade maranhense e amazônica do século XVIII, permitindo-nos vislumbrar como escravos e senhores experimentavam a justiça e a vida em geral. Desse modo, o Livro de Assentos da Junta das Missões se destaca por possibilitar a análise de aspectos sutis e multifacetados das inter-relações existentes entre as normatividades e o cotidiano da sociedade daquela época.

Uma questão de fundamental importância diz respeito às categorias de análise referentes ao acesso dos indígenas às esferas da justiça. No campo da Nova História Indígena, a compreensão da consciência histórica e jurídica dos povos indígenas, particularmente em situações de contato e interações com diversos atores sociais, tem sido largamente fundamentada no conceito de “experiência” e “agência”, formulado por Edward P. Thompson. A partir dessas categorias examina-se as ações políticas e as estratégias, os interesses e os comportamentos que permearam as relações sociais experimentadas pelos indígenas durante o período colonial. Com isto demonstra-se que, por meio de suas próprias escolhas, os indígenas responderam de maneira criativa às novas situações que surgiram, desfrutando de uma certa autonomia nos espaços controlados pelo Estado, e utilizaram as leis de acordo com seus próprios interesses e regras. Por sua vez, as leis resultaram de processos de negociação e confronto entre os diferentes atores sociais que buscavam fazer valer seus direitos. Assim, os sistemas jurídicos não devem ser vistos apenas como “instrumentos de legitimação de relações desiguais”, uma vez que também oferecem oportunidades para os menos favorecidos reivindicarem seus direitos, além de beneficiar os mais poderosos. Nesse sentido, o conceito de agência, compreendido como ação consciente, desempenha um papel fundamental na compreensão das ações políticas dos atores indígenas e de suas múltiplas identidades no contexto colonial e provincial. Esse conceito implica que certos indivíduos e grupos sociais possuem a capacidade de tomar ações e explorar possibilidades em

circunstâncias específicas, seja por meio de “estratégias pessoais” ou de “múltiplas convenções” locais ou mais abrangentes. Essa abordagem analítica nos permite enxergar os indígenas como sujeitos históricos que desenvolveram estratégias políticas para enfrentar os desafios e as adversidades das situações de contato e dominação³⁶.

No presente trabalho, em vista dos conflitos entre os índios e mestiços contra os senhores, utilizarei a categoria de interagência, visando analisar o jogo de forças, por vezes assimétrico, que tangenciaram as relações de interdependências entre as partes das ações de liberdade. Stephan Conermann e seus coautores apontam que “entender a dependência assimétrica como interagência ou interdependência abre o terreno para várias formas de auto-empoderamento, como a resistência ou actos mais ambíguos de objeção ou apropriação subversiva”. Com isto, busca-se dimensionar as ações dos sujeitos deixam de ser compreendidas dentro de uma óptica individual para ser compreendida pelos processos de tradução cultural, ou seja, “as traduções ou descodificações de conhecimento e significado de um contexto social para outro que têm lugar no “meio”, bem como as condições materiais que as facilitam”³⁷. Portanto, buscarei compreender como índios, mestiços e senhores, a partir das interagências do meio que estavam inseridos, operacionalizavam as normatividades, manusearam identidades e atribuíam seus próprios significados para a escravidão e a liberdade.

Os testamentos, contidos no APEM e no TJ-MA, também serão de fundamental importância para compreendermos o cotidiano da sociedade escravista maranhense. Na sociedade colonial as preocupações com a morte e, sobretudo, com o pós-morte, representavam inquietações que atormentavam a consciência de boa parte da sociedade. Nesse sentido, a preparação para os ritos fúnebres era uma marcante atividade tanto privada como pública do cotidiano colonial. Conforme Claudia Rodrigues, a compreensão da importância do ato de testar como prática indispensável para a preparação da morte e o alcance da salvação, nos leva a compreender “o testamento como a fala do morto, que utilizava um documento de natureza notorial para expressar as suas últimas vontades aos que lhe sobreviveriam, aos seus herdeiros e descendentes”³⁸.

³⁶ THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 182.

³⁷ CONERMANN, Stephan; WINNEBECK, Julia; SUTTER, Ove; HERMANN, Adrian and ANTWEILER, Christoph. *On Asymmetrical Dependency*. 2021, p. 11.

³⁸ RODRIGUES, Claudia. O uso de testamentos nas pesquisas sobre atitudes diante da morte. In: GUEDES, Roberto. RODRIGUES, Claudia. WANDERLEY, Marcelo da Rocha. **Últimas vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XVII e XVIII)**. Rio de Janeiro: Mauad, 2015. p. 40.

Os escritos deixados por aqueles que desejavam colocar “*a alma no caminho da Salvação*”³⁹ geraram uma fonte com grande potencial para os estudos das sociedades de outrora, devido a possibilidade de analisar diversos aspectos do contexto em que esses documentos foram produzidos. Para a presente pesquisa os testamentos são fundamentais para analisarmos as inter-relações entre os senhores e os escravos indígenas e seus descendentes mestiços. Mas, sobretudo, me interessa analisar as formas de qualificações dos escravos que permitem compreender as dinâmicas de mestiçagens culturais e biológicas que permearam a construção da sociedade maranhense.

Outro importante fundo documental a ser utilizado serão os Livros de Notas contidos no Cartório Celso Coutinho (CCC) e Cartório Titio Soares (CTS), ambos localizados na cidade de São Luís. Este tipo documental nos possibilita compreender outros tipos de práticas de cativeiro, escravidão e liberdade que não perpassaram pela esfera da justiça. Destacam-se, sobretudo, as escrituras e cartas de alforrias que circunscreveram negociações diretas de escravos e senhores⁴⁰.

Conforme argumentado por Eduardo Paiva, a questão da alforria pode ser compreendida a partir de duas perspectivas distintas. Enquanto o Estado e os proprietários enxergavam nas alforrias um meio eficaz de controle social, os escravos compreendiam como uma oportunidade de abandonar a condição de cativeiro. Para as elites, as alforrias representavam um mecanismo concreto de modelar e pacificar as relações entre senhores e escravos, inibindo conflitos coletivos e mantendo a obediência de privilégios. No entanto, essas concessões eram concomitantes a estratégias de controle social que visavam perseguir os indivíduos libertos ao longo de suas vidas, como a repressão da herança cultural africana, a imposição de valores europeus, a cristianização forçada e a integração através do trabalho manual e da ascensão econômico. Para os escravos, por sua vez, as alforrias representavam principalmente a oportunidade de escapar da escravidão e realizar seu desejo mais urgente, a liberdade. Embora suas estratégias de resistência sejam diferentes das dos quilombos, fugas e rebeliões, isso não significava alienação. O objetivo imediato não era necessariamente a depressão da

³⁹ Termo padrão utilizado na maioria dos preâmbulos dos testamentos do referido período.

⁴⁰ Para uma análise sobre a tipologia das alforrias ver LIMA, Douglas. **Libertos, patronos e tabeliães: a escrita da escravidão e da liberdade em alforrias notariais**. Belo Horizonte: Caravana Grupo Editorial, 2020.

escravidão ou a transformação do Estado, mas sim a busca pela libertação da condição de submissão⁴¹.

Sem dúvida, as alforrias registradas em Livros de Notas é um campo de investigação que já possui uma vasta produção historiográfica e que, a todo tempo, vem trazendo novos aportes teórico-metodológicos para suas análises. Na presente pesquisa, ainda que as fontes cartorárias sejam utilizadas, ressalto que elas não serão analisadas extensivamente, o que será desenvolvido em pesquisas futuras. Mas, desde já, faço uma análise relacional entre as práticas de alforrias, as dinâmicas de mestiçagem e as dependências para elucidar aspectos do cotidiano – bastardias e as relações de dependências afetivas entre escravos e senhores – que nem sempre aparecem nas fontes judiciais.

⁴¹ PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos**. 3ª edição. São Paulo: Annablume, Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2009. p. 98.

1. São Luís: uma interface de conexões globais

“De pele vermelha, os frutos de uma nação
 Vida inocente, vira semente
 Ao som de uma ave a cantar
 Floresce imponente o povo do guaraná
 E se a cobiça e o fogo chegarem na aldeia
 Deixa a força Mawé ressurgir
 E sorrir quando o Sol reluzir
 Nesse dia eles vão temer
 E o amor vai vencer
 Erê, essa mata é sua, é sua”
(G.R.E.S. Unidos da Tijuca, 2022)

O mameluco Francisco Xavier, em 27 de abril de 1750, peticionava no Juízo das Liberdades da cidade de São Luís com a intenção de mostrar “ser ingênuo de nascimento”⁴². O mameluco era filho da índia Juliana que, através das rotas transamazônicas, chegara na cidade ludovicense no dia 26 de março de 1702. Após dois dias, a Câmara local, realizou uma Junta com o intuito de “repartir”, conforme as leis vigentes, “as peças escravas procedidas da tropa [de resgate] que desta cidade partiu para o sertão” do rio Amazonas, tendo como cabo o capitão Antônio de Botelho Gago. Sendo uma tropa de resgate organizada e financiada pela Câmara, as “peças” foram legalmente comercializadas, “onde as pessoas a quem foram repartidas para cada qual ter o uso e domínio que sobre ela lhe toca ficando obrigados a pagar os resgates, rateados direitos e mais gastos que lhe couberem”. Mas, se pela aplicação da repartição ainda sobrassem “peças”, ficou permitido que “se vendesse em praça pública para se fazerem as escadas da Câmara”⁴³.

Naquela ocasião, duas índias foram arrematadas pelo capitão-mor Francisco de Castelo Branco e sua esposa, Dona Maria Messia de Monrroy Siqueira, que as batizaram pelos nomes de Mônica e Juliana. Naquela casa, Juliana recebeu bom tratamento e, tudo indica, que ali deu à luz aos seus filhos. Entre eles estava o mameluco Francisco Xavier.

⁴² AUTO (treslado) do mameluco Francisco Xavier, servo do provedor-mor da Fazenda Real da capitania do Maranhão, Faustino da Fonseca Freire de Melo, acerca de um auto de liberdade. AHU, Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

⁴³ **APEM**. Fundo: Câmara de São Luís. Série: Receitas e despesas. Livro 26: Registro de Receita dos resgates que se faz dos índios (1689-1746). Termo de Junta para se repartirem as peças procedidas da tropa de que se é cabo Antonio Botelho Gago vindas a esta cidade em companhia do Tenente General Fernão Carrilho em 26 do mês de março de 1702. Fl. 51v.-53.

Após as mortes dos senhores, os destinos de Juliana e Francisco passaram a ter novos contornos, principalmente, pelo fato de Manoel de Castelo Branco, filho e herdeiro do casal, ter inserido mãe e filho nas suas redes de negócios da escravidão. Juliana foi vendida para Manoel Pereira, que veio do Pará residir naquela cidade. Sob o domínio deste senhor, a índia viveu os seus dias até falecer. Por sua vez, o mameluco Francisco Xavier foi “simuladamente” vendido em uma rota de escravidão global que conectava os portos das cidades de São Luís e de Lisboa. Sua compra foi feita por um comerciante, cujo nome é desconhecido, que costumava embarcar para o reino. O mameluco atravessou o Atlântico, mas, ao desembarcar nas margens portuguesas, possivelmente, o comerciante sofreu empecilhos para a permanência do seu suposto escravo devido à falta do registro da escravidão.

De volta a São Luís, o comerciante solicitou a Manoel de Castelo Branco “o registro por onde constava ser o autor legitimamente escravo”. Como não o tinha, a negociação foi desfeita e Manoel “enjeitou outra vez” o mameluco. Desta vez, Francisco Xavier foi inserido em uma rede de comércio interna de escravos daquela localidade. Manoel “o vendeu a um Luiz da Sylva e Mello nesta cidade e este o alborcou com Antonio de Moraes por um escravo que havia fugido ao dito Moraes”. Por fim, este senhor vendeu Francisco ao Doutor Provedor-Mor da Fazenda Real, Faustino de Afonseca Freyre e Mello. Nesta negociação, o valor pago pelo mameluco equivalia ao preço de “dez rolos de panos”, moeda corrente da terra. Em seu novo habitat, a trajetória de Francisco Xavier teve novos contornos, sendo “bem tratado e sem queixa alguma”. Em uma de suas conversas, Francisco relatou a Faustino sobre ser “ingênuo de nascimento”, que, prontamente, “lhe concedeu logo facilidade para tratar de sua justiça”⁴⁴.

As trajetórias do mameluco Francisco Xavier e da sua mãe, a índia Juliana, estão diretamente relacionadas com as de milhares de *global indios* que, desde o século XVI, foram cativados (i)legalmente nas rotas intra-americanas e, posteriormente, cruzaram o Atlântico rumo aos mercados escravistas da Europa. Ao atravessarem as fronteiras dos impérios ibéricos, como também das demais coroas europeias, indígenas e seus descendentes mestiços passaram a compilar uma identidade de sujeitos transimperiais⁴⁵.

⁴⁴ AHU, Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

⁴⁵ DEUSEN, Nancy E. van. **Global indios**: the indigenous struggle for justice in sixteenth-century. Durham e Londres: Duke University Press, 2015. p. 3.

Este capítulo, utilizando como exemplo as trajetórias de Juliana e de Francisco Xavier, analisa como São Luís tornou-se receptora de cativos indígenas das rotas transamazônicas e também serviu como local de distribuição desses sujeitos para as rotas globais de escravidão. Será analisado o processo de formação das rotas transamazônicas de escravos indígenas, sua integração com as demais rotas globais de escravidão e também as rotas de escravos africanos para a Amazônia.

1.1. As rotas transamazônicas de indígenas

As rotas transamazônicas de escravos indígenas se desenvolveram em uma rede fluvial que teve como principal calha o rio Amazonas e mais dez afluentes, formando uma bacia hidrográfica de 7.050.000 km². Esta, na atualidade, é transversal a oito países que compõem a chamada Pan-Amazônia, região localizada na porção equatorial do continente americano. Embora no decorrer da modernidade, corriqueiramente, os diversos agentes sociais se reportavam aos “sertões do rio Amazonas”, inclusive, os próprios indígenas e seus descendentes quando se referirem a suas procedências, não se deve tratar esse território de dimensões continentais de forma genérica, homogênea e, tampouco, entendê-lo como um espaço periférico que estava à mercê dos europeus para sua exploração econômica e o fornecimento de *commodities* (mercadorias). Tão grande é a complexidade da região amazônica que os milenares processos de ocupação e as conexões das suas várias partes ainda se encontram em curso.

A partir do século XVI, concomitante à mundialização das monarquias europeias, que tangeu também a Amazônia, se desenvolveram as rotas intracontinentais de escravidão. Todavia, nessa região, as práticas de cativeiro são pré-existentes à presença europeia, pois as nações indígenas tinham suas próprias organizações políticas e dinâmicas de aprisionamento que, geralmente, eram advindas dos conflitos interétnicos. Os prisioneiros eram inseridos dentro de práticas socioculturais permeadas pelas relações de dependências assimétricas que os indígenas mantinham através de instituições como memória, vingança, antropofagia, poligamia e parentesco. Portanto, deve-se compreender como as inserções dos europeus alteraram o curso dos cativeiros nas populações indígenas e, gradativamente, conectaram os diversos vetores da região amazônica.

Décio Guzmán afere que o significativo comércio existente entre as diversas sociedades indígenas e a escravidão advinda das guerras, “constituía densas redes políticas formadas de alianças mantidas com o comércio e guerras que, de modo algum, escaparam à atenção vigilante das cinco potências europeias presentes no grande vale que ligava o rio Amazonas ao litoral Atlântico das Guianas”; de tal modo que “holandeses, ingleses, franceses, espanhóis e portugueses estavam embrenhados no emaranhado das relações intertribais de toda a zona de fronteira do território português, na parte setentrional da colônia”⁴⁶.

As zonas geográficas e as organizações sociais

A dimensão geográfica é o primeiro aspecto para compreender as zonas de escravidão na Amazônia. Conforme Jeff Fyn-Paull, esta dimensão refere-se “simplesmente à área geográfica de onde uma sociedade tira seus escravos”⁴⁷. Nestas regiões, as ausências de uma “política organizada”, do urbanismo e da agricultura permanente, lhes conferem um caráter mutável, onde “os cidadãos da sociedade em questão muitas vezes se encontrarão com parte da zona escravagista das regiões vizinhas, tribos, grupos étnicos e assim por diante”. Mas, ao passo em que estas regiões vão se estruturando e se tornando “politicamente organizadas”, as zonas escravas tendem a se tornar mais sólidas e permanentes⁴⁸.

Na rede fluvial do rio Amazonas, as zonas geográficas se desenvolveram em dois distintos ecossistemas – a terra firme e a várzea – que possibilitaram diferentes modelos de organização social das sociedades indígenas e, em seguida, dos europeus na região. A terra firme corresponde a cerca de 98% da planície amazônica, tendo como suas principais características a floresta tropical e os solos propícios para o desenvolvimento da agricultura por índios e ribeirinhos (caboclos), que alteram seus espaços a cada três anos após exaurir a fertilidade das terras. Por sua vez, a várzea tem uma abrangência de 2% do território, formando uma planície aluvial. Apesar da porcentagem diminuta, é impossível dimensionar a importância desse ambiente fluvial para o desenvolvimento das

⁴⁶ GUZMÁN, Décio de Alencar. Histórias de brancos: memórias, história e etno-história dos índios Mano do Rio Negro (Séc. XVIII-XX). **Dissertação**. Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1997. p. 23.

⁴⁷ FYNN-PAUL, Jeff. Slaving Zones in Global History: The Evolution of a Concept. **In**: FYNN-PAUL, Jeff; PARGAS, Damian Alan (Orgs.). **Slaving Zones**. Leiden, The Netherlands: Brill. 2017. p. 2.

⁴⁸ FYNN-PAUL, Jeff. Slaving Zones in Global History. 2017, p. 2.

atividades humanas na Amazônia. Foi ao longo do curso das várzeas que houve a maior concentração demográfica das populações indígenas, que, como bem definiu Antonio Porro, tornaram-se “os povos das águas”. Sendo assim, aponta Porro, “a história indígena do rio Amazonas se passa, então, principalmente, mas não exclusivamente, em áreas de várzea”. Para o autor, mesmo os povos que estavam estabelecidos “sobre os terraços de terra firme que chegam a margear o rio em diversos trechos tinham grande parte das suas atividades de subsistências ligadas à vida fluvial”⁴⁹.

Não obstante, é oportuno salientar que, por algum tempo, teorias ambientais sustentaram a argumentação de que a floresta úmida tropical tenha sido um agravante para o desenvolvimento de sociedades indígenas altamente estruturadas na região. Convencionou-se considerar inovações culturais dos indígenas, como a cerâmica e a agricultura, como resultados das migrações de povos andinos para as várzeas amazônicas. No entanto, o advento e a proliferação de estudos arqueológicos têm demonstrado que, ao longo da rede fluvial amazônica, se desenvolveram sociedades indígenas cujas sofisticções culturais não estiveram condicionadas por grupos vindos do piemonte andino. Segundo Anna Roosevelt, os vestígios encontrados nas várzeas indicam a existência, “por mais de mil anos, [de] sociedades complexas populosas vivendo em assentamentos de escala urbana, com elaborados sistemas de agricultura intensiva e de produção de artesanato e com rituais e ideologias hoje ausentes entre os índios da Amazônia”⁵⁰.

O riquíssimo patrimônio material dos sítios arqueológicos demonstra que nas várzeas e nas regiões interfluviais houve significativos desenvolvimentos de assentamentos humanos. Com isto, não se pode mais insistir em perspectivas que em suas análises reduzem a riqueza natural amazônica à pobreza ambiental. Conforme Roosevelt, os estudos arqueológicos evidenciam que grande parte das estruturadas “sociedades das terras baixas parecem ter sido culturas de longa duração que, ao invés de terem decaído no ambiente tropical, antes cresceram em escala de sofisticação ao longo do tempo, e muitos dos seus sítios caracterizam-se como urbanos em tamanho e complexidade”⁵¹.

⁴⁹ PORRO, Antonio. **O povo das águas**: ensaios de etno-história amazônica. 2ª ed. Manaus: EDUA, 2017. p. 41.

⁵⁰ ROOSEVELT, Anna. Arqueologia amazônica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP. p. 57.

⁵¹ ROOSEVELT, Anna. Arqueologia amazônica. 1992, p. 54.

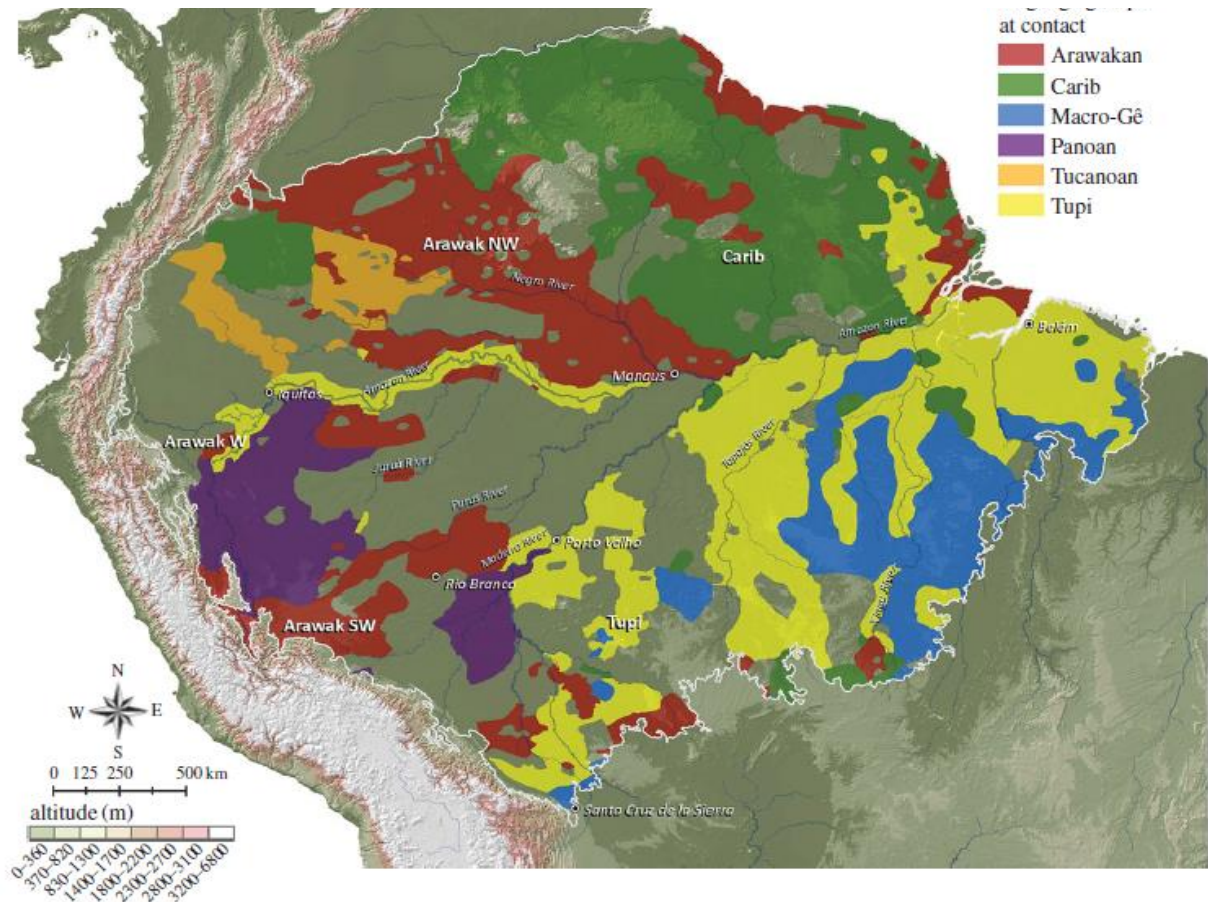
Os troncos linguísticos são um aspecto-chave para compreendermos as fronteiras das zonas geográficas estabelecidas entre as sociedades indígenas amazônicas. Como demonstrado no mapa abaixo, o mosaico linguístico da região foi composto, majoritariamente, pelos povos Arawak, Tupi-Guarani, Caribe, e, em menor escala, pelos povos Pano e Tukano. Cabe ressaltar que cada família linguística era composta por diversas nações indígenas. Segundo nos informam Eduardo Góes Neves e outros arqueólogos renomados, os Arawak, oriundos da parte ocidental da Amazônia, por se concentrarem em áreas ribeirinhas e desenvolverem assentamentos agrícolas, obtiveram grande domínio pelos rios, sendo reconhecidos pelas estratégias no manejo das paisagens e suas amplas redes e múltiplas interações em distintas regiões. Quanto aos povos Tupi, advindos do sudoeste amazônico, e os Caribe, originários do Norte, suas vivências e expansões deram-se nas terras altas⁵². Entretanto, as línguas não foram fronteiras para que essas famílias linguísticas pudessem estabelecer sociabilidades, fossem elas amistosas ou conflituosas. Neves e seus colegas aferem que a expansão das famílias linguísticas pelos ambientes amazônicos resultou no desenvolvimento de sociedades com “sistemas complexos de interação regional à medida que se adaptaram e modificaram paisagens sociais e biofísicas regionais”. Desta feita, as diversas trajetórias dos povos amazônicos “tornaram-se cada vez mais articuladas dentro e entre regiões, promovendo distintos padrões de uso da terra com conhecimento ecológico relacionado, mas também ampla interação e conectividade em extensas regiões políticas e econômicas”⁵³.

⁵² NEVES, Eduardo Góes. El formativo que nunca terminó: la larga historia de estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonía central. **Boletín de Arqueología PUCP**, Lima, n. 11, p. 117-142, 2007; CLEMENT CR, Denevan WM, HECKENBERGER MJ, JUNQUEIRA AB, NEVES EG, TEIXEIRA WG, WOODS WI. The domestication of Amazonia before European conquest. **Proc. R. Soc. B** 282: 20150813. 2015. p. 5-6.

⁵³ CLEMENT CR, Denevan WM, HECKENBERGER MJ, JUNQUEIRA AB, NEVES EG, TEIXEIRA WG, WOODS WI. The domestication of Amazonia before European conquest. 2015. p. 6.

Eis a citação original: “These societies developed complex systems of regional interaction as they adapted to and modified regional social and biophysical landscapes. Over the past two millennia, these diverse regional trajectories, including substantial internal variation in all areas from large, settled populations to sparsely populated areas within discrete regions, became increasingly articulated within and between regions, and promoted distinctive patterns of land use with related ecological knowledge, but also widespread interaction and connectivity in broad regional political economies”.

Figure 2 - Distribution of major and some minor Amazonian linguistic groups at contact



Autor: Love Eriksen⁵⁴

Para compreendermos como, na posteridade, cada zona geográfica se integrou às rotas transamazônicas de escravos, é fundamental analisar suas organizações políticas, destacando, principalmente, o preponderante papel das lideranças indígenas. Assim, atentamos a um segundo aspecto da teoria da *slaving zone*, que trata da organização política de cada região. Segundo Fynn-Paul, o modelo indica que o Estado que tem uma organização política mais estável, evita com maior eficácia que seus habitantes sejam exportados como escravos para outras áreas. Mas, não apenas isso, o modelo “argumenta que as zonas escravistas de Estados politicamente organizados podem ser mais completamente exploradas do que as Zonas Escravistas de países politicamente desorganizados, devido ao potencial para ser uma zona escravagista ‘de longa data’”.

⁵⁴ ERIKSEN, Love. **Nature and culture in prehistoric Amazonia: using GIS to reconstruct ancient ethnogenetic processes from archaeology, linguistics, geography, and ethnohistory.** Lund, Sweden: Lund University, 2011. Apud CLEMENT *et al.* **The domestication of Amazonia before European conquest.** 2015. p. 6.

Conclui o autor, que, “também devido ao aumento da sofisticação econômica que poderá advir da organização política, [...] a demanda efetiva por escravos da zona de escravidão afetada” pode eventualmente aumentar⁵⁵.

Prontamente, destaco o preponderante papel desempenhado pelas lideranças indígenas no processo de formação das zonas escravistas ao longo das várzeas amazônicas. Os líderes, designados pelos europeus como “caciques” ou “principais”, eram incumbidos da organização política e social, da gerência do patrimônio material e da manutenção das tradições culturais e espirituais dos aldeamentos. As formas com que estabeleciam e conduziam negociações eram cruciais para o desenvolvimento das nações que estavam sob seu comando. A virtude da oratória era um dos principais alicerces dos chefes indígenas para liderarem seus grupos, principalmente, para ter a fidelidade dos seus comandados em tempos de guerras. Mas, sobretudo, era o exemplo de um bom líder realizando trabalhos elementares do cotidiano das populações – nas roças, na caça e na pesca – que garantia o respeito dos demais indígenas. John Monteiro indica o quão “é importante reconhecer o papel fundamental desempenhado pelo chefe na composição original e na proliferação de cada aldeia, pois a identidade histórica e política da mesma associava-se de forma intrínseca ao líder da comunidade”⁵⁶.

A organização política e as formas como as sociedades indígenas se governavam foram um dos aspectos mais relatados pelos cronistas europeus da região amazônica. Em um primeiro momento, as categorias político-administrativas europeias, como “província, senhorio, senhor, príncipe e rei” foram utilizadas para compreender a estrutura das sociedades indígenas e o status de suas lideranças. Posteriormente, outros termos passaram a surgir, como “cacicados”, “principal”, “cacique”, “curaca”. Auxiliomar Ugarte indica que a concepção de *província* foi associada a concepção de *territorialidade*, pois sua operacionalização poderia designar “território sob autoridade jurisdicional” e “território ocupado por um povo com certa unidade cultural”. Segundo o autor, “*província* tem um sentido mais próximo de *nação*, por certa unidade linguística e cultural, e, até mesmo, de *país/Estado*” – com a ressalva que estes últimos não eram usados nos textos – “em, pelo

⁵⁵FYNN-PAUL, Jeff. **Slaving Zones in Global History**. 2017. p. 2.

Eis a citação original: “Not only this, it argues that the Slaving Zones of politically organized states might be more thoroughly exploited than the Slaving Zones of politically disorganized states, due to the potential to be a ‘long-term’ Slaving Zone, and also due to the increased economic sophistication that might come with political organization, which would increase effective demand for slaves from the affected Slaving Zone”.

⁵⁶ MONTEIRO, John. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 23.

menos, três sentidos que lhes atribuíam os homens letrados dos alvares da Modernidade, ou seja, extensão territorial, população e povo”⁵⁷.

Para o arqueólogo Carlo Fausto, a adoção do termo “província” pelos cronistas teve a finalidade de designar as unidades sociopolíticas regionais de um território. As fronteiras destas “províncias” eram estabelecidas pelas esparsas faixas territoriais despovoadas, pelas evidentes distinções linguísticas e culturais, pelo patrimônio material em uso e pela presença ou ausência das guerras nativas. Entretanto, o termo “província” não contempla as diversas formas de organizações políticas na várzea amazônica. Isto porque, entre as sociedades indígenas houve um sistema de interdependência regional, tangenciado por relações simétricas e assimétricas, sendo articulado por comércio, casamento e rituais. Desta feita, afere Fausto, “conceitualizar as relações assimétricas de dominação e/ou dependência é um dos desafios básicos para pensar o problema do poder na Amazônia”. Complementa o autor, “hierarquia e simbiose, violência e adoção também caracterizaram sistemas nativos descritos historicamente em outras regiões das terras baixas”⁵⁸.

A guerra foi um dos principais elementos que regeu os sistemas de interdependência das sociedades indígenas pré-coloniais. Mas, ao contrário da lógica europeia de escravização de prisioneiros, as guerras nativas foram permeadas pela vingança e pela memória. Isto porque, dentro da cosmologia indígena⁵⁹, a conexão com os ancestrais e as “divindades” dependiam destes dois elementos, fator que demonstra as fortes relações de dependências assimétricas entre as populações indígenas e suas entidades espirituais. Para Stephan Conermann e seus coautores, as dependências assimétricas entendidas como intercessões e interdependências é uma possibilidade analítica para compreendermos as interações entre as agências humanas e suas tradições

⁵⁷ UGARTE, Auxiliomar Silva. **Sertões de Bárbaros**: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII). Manaus: Editora Valer, 2009. p. 393-394.

⁵⁸ FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 50-51.

⁵⁹ Seguindo a perspectiva de Cristina Pompa, o uso do termo cosmologia, ao invés de religião, é uma possibilidade de compreender os conjuntos simbólicos e culturais dos indígenas sem o emprego das categorias expressamente ocidentais. Isto não implica correr certos riscos anacrônicos, pois “a própria pesquisa antropológica descobre que as cosmologias indígenas, hoje como no século XVI (ao qual pertencem suas fontes históricas), se constroem e se reconstróem historicamente no confronto com cosmologias alheias, *in primis* os sistemas simbólicos ocidentais, incorporando e reelaborando significativamente elementos destas”. Desta feita, uma possível solução para sairmos desta justaposição, seria ter “a consciência das origens históricas dos conceitos que utilizamos, não para apenas desconstruí-los como etnocêntricos (e descobrir que o que a antropologia ou a ciência da religião procura no outro é o “nós”), mas para adquirir uma consciência ampliada de seus limites heurísticos e epistemológicos”. POMPA, Cristina. **Para uma antropologia histórica das missões**. 2006, p. 114-115.

culturais, observando, principalmente, como as entidades se tornam agentes dentro destas relações. Os autores indicam uma distinção teórica entre os órgãos humanos e as entidades não humanas no conjunto de intermediações das relações sociais de dependências assimétricas. Nesta perspectiva, “deuses e espíritos, que em alguns contextos assumem os papéis dos atores nas relações assimétricas, também poderiam ser entendidos como mediadores, pois não são apenas articulados em sermões e orações, escritos ou ações físicas, como performances ritualizadas”. Concluem que esses agentes não humanos ou sobre-humanos são “muitas vezes retratados e materializados em templos, esculturas e outros artefatos, ou considerados como manifestos na natureza, isto é, em árvores ou montanhas”⁶⁰.

Nas sociedades indígenas, a relação intrínseca entre memória e vingança se destaca como uma complexa teia de dependências. Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro apontam que, entre os Tupinambás, a vingança era o núcleo que organizava a vida social, sendo o elemento regulador entre a vida e a morte. Logo, a vingança era o elo entre o passado e o futuro, garantindo a fluidez daquelas sociedades ao ser transmitida para e herdada por cada geração através da memória. Esta, por sua vez, consistia no eminente desejo de vingança dos inimigos através das guerras para, assim, honrar as memórias dos seus antepassados mortos. Somente com a vingança, a herança da memória encontrava seu sentido, ou melhor, atribuía o sentido da vida às sociedades tupinambá. Em suma, os autores concluem:

A guerra de vingança tupinambá é uma técnica da memória, mas uma técnica singular: processo de circulação perpétua da memória entre os grupos inimigos, ela se define, em vários sentidos, como *memória dos inimigos*. E, portanto, não se inscreve entre as figuras da reminiscência e da *aletheia*, não é retorno a uma Origem, esforço de restauração de um Ser contra os assaltos corrosivo de Devir exterior. Não é da ordem de uma recuperação e de uma “reprodução” social, mas da ordem de criação e da produção para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária. É, enfim, um modo de fabricação do futuro⁶¹.

A guerra era o primeiro passo para que a vingança e a memória fossem perpetuadas. Isto porque, a morte do inimigo não deveria ocorrer no campo de batalha, pois a excelência da vingança só era adquirida com as mortes nos terreiros das aldeias no

⁶⁰ CONERMANN, Sthephan; WINNEBECK Julia; SUTTER, Ove; HERMANN, Adrian; ANTWEILER, Christoph. On asymmetrical dependency. 2021, p. 12.

⁶¹ CUNHA, Manuela da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: CUNHA, Manuela da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: UBU Editora, 2017. p. 101.

quadro de ritos apropriados, fossem eles antropofágicos ou não. Após serem aprisionados nas guerras, os inimigos eram levados até a povoação indígena para que fossem mortos com golpes nas cabeças. Em seguida, seus corpos eram totalmente despedaçados, sendo cozidos ou assados para o banquete. Todos, das crianças até as lideranças indígenas, comiam a carne humana do inimigo para a consumação da vingança. Além dos próprios grupos, os indígenas também utilizam dos ritos antropofágicos para fortalecerem alianças políticas com outras nações. Desse modo, “é certamente a comensalidade antropofágica que delimita as unidades bélicas e que assim, de uma certa maneira, forma ou confirma as unidades sociais. A antropofagia que ‘confirma nos ódios’ aparece como um modo de produzir ‘inimigos mútuos’”⁶².

Não há dúvida que o antropofagismo causou grande espanto nos europeus no momento dos primeiros contatos. Na visão europeia, o ato de comer a carne humana foi designado como um ritual “canibal”, “gentílico” e “bárbaro”, sendo utilizado na posteridade como um elemento legitimador das conversão e regularizador das práticas de escravidão indígena. Hal Langfur destaca a necessidade de transcender as polaridades estabelecidas entre “conversão/canibalismo”, reconhecendo que tais dicotomias contribuíram para a perpetuação de estereótipos que distorcem a compreensão dos elementos que moldaram as sociedades indígenas. O autor argumenta que, embora poucos contestem a adoção do cristianismo por alguns nativos, as conclusões precipitadas derivadas dessa realidade têm alimentado equívocos. A conversão, segundo Langfur, serviu como confirmação definitiva aos colonizadores de que sua missão era justificada, reforçando a percepção dos nativos como cordeiros inocentes prontos para se submeterem à igreja e à coroa, sob as condições certas⁶³.

Da mesma forma, o canibalismo foi invocado de maneira perturbadora para condenar os indígenas como selvagens, justificar a violência, a escravidão e a tomada de território. Langfur enfatiza que essas abordagens redutivas não conseguiram capturar a complexidade das culturas indígenas e de sua conduta social. Ambas as polaridades, convertido/canibal, falharam em explicar as escolhas, ambiguidades e contradições presentes nas respostas nativas às imposições coloniais. Além disso, elas negligenciaram a importância das circunstâncias mutáveis que influenciaram diferentes indivíduos e

⁶² CUNHA, Manuela da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. 2017, p. 87.

⁶³ LANGFUR, Hal. Recovering Brazil's Indigenous Pasts. In: LANGFUR, Hal (Org.). **Native Brazil: Beyond the convert and the cannibal, 1500-1990.** New Mexico: University of New Mexico Press, 2014. p. 5.

grupos a resistir, negociar, formar alianças, migrar ou integrar-se à sociedade colonial em momentos e lugares diversos. Essa abordagem simplista obscureceu as nuances das experiências indígenas e limitou a compreensão das dinâmicas complexas que moldaram as interações entre as sociedades nativas e os colonizadores⁶⁴.

Uma ressalva deve ser feita sobre a adoção supostamente generalizada dos ritos antropofágicos pelas sociedades indígenas, pois nem todas tinham estas práticas, pelas quais se infligiu a morte para a consumação da vingança através da quebra da cabeça dos inimigos no terreiro indígena ou pela manutenção do inimigo em cativeiro. Inclusive, na Amazônia, os cronistas ao descreverem as características das nações indígenas, apontavam se determinado grupo tinha ou não o hábito de comer carne humana.

Malgrado a importância da vingança e da memória, é pertinente apontar outras tramas que fomentaram os conflitos entre grupos indígenas. Uma análise do relato do padre João Daniel possibilita aferir que, para as sociedades indígenas, as guerras tinham uma dimensão de fortalecimento das alianças políticas, uma vez que “cada povoação tem outras aliadas não só para acometerem, mas também para se darem a mão umas a outras, e se defenderem [quando] acometidas”⁶⁵. Desta feita, as guerras e as alianças políticas eram fundamentais para as dinâmicas das inter-relações de dependência das sociedades indígenas, propiciando também os “intercâmbios maritais”⁶⁶. Ou seja, grupos de certa proximidade linguística, cultural ou geográfica utilizavam os casamentos para fortalecer suas relações e guerrear contra seus inimigos. Entretanto, estas alianças poderiam ser momentâneas e logo serem desfeitas, pois os aliados de hoje poderiam ser o motivo de vingança no amanhã.

Um pertinente exemplo das sinuosas relações amistosa e conflituosa entre as lideranças foi relatado pelo jesuíta croata Ignácio Szentmartonyi em um documento intitulado *Seqüente Notitiate de Rio Negro*. Trata-se do conflito entre Camanao, chefe dos Demano, e Mabaviere, chefe dos Kuenas, cujas nações habitavam uma região próxima às cachoeiras do Rio Negro. Visando uma proximidade e o fortalecimento das relações entre os grupos, estes chefes “trocaram suas irmãs como esposas”. Ao que parece, não tardou para que houvesse um desentendimento entre as lideranças indígenas e logo “guerream

⁶⁴ LANGFUR, Hal. *Recovering Brazil's Indigenous Pasts*. 2014. p. 5-6.

⁶⁵ DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, p. 317.

⁶⁶ Ver: WRIGHT, Robin. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005. p. 86.

um contra o outro”. Durante a guerra, “Mabavire matou a irmã de Camanao e avançou contra este. Os chefes enfrentaram-se em batalha e Mabavire foi morto. Camanao, diz-se, moqueou então e comeu a carne de Mabavire. Camanao e muitos parentes de sangue teriam comido a carne dele com gosto”⁶⁷.

Outro importante fator que resultava das guerras nativas eram os raptos de mulheres e crianças das nações inimigas. Isto poderia ser uma estratégia adotada por um povo indígena para assaltar seus inimigos. O padre João Daniel demonstra como os caminhos fluviais tinham sua importância nos conflitos nativos. Os indígenas, ao navegarem com suas canoas pelo rio Amazonas, corriqueiramente se deparavam com as nações inimigas. Por vezes, estes encontros repentinos deixavam mulheres e crianças mais vulneráveis às investidas inimigas. Assim, “não podem fugir, e não só ficam prisioneiros, mas ordinariamente pagam o pato, porque ficam objeto de ira e vingança do inimigo”⁶⁸. De forma ordinária, Daniel chama atenção para a astúcia e predileção das nações pelo sequestro de mulheres, “porque em toda parte há Helenas formosas, que com o fogo da concupiscência acendem o da guerra, e não satisfeitos com as das suas povoações querem roubar as dos seus contrários”⁶⁹.

Mas, além dos conflitos bélicos e as implicações sociopolíticas advindas deles, as relações entre as sociedades indígenas também foram tangenciadas pelo comércio. Na Amazônia pré-colonial, houve um rico e diversificado comércio dinamizado pelas rotas fluviais ou pelos caminhos terrestres. Distintamente da lógica do imperialismo monoteísta ocidental, nas sociedades indígenas as relações comerciais eram permeadas pela troca que se traduzia em um “complexo sistema de reciprocidade que garante, pela solidariedade, a própria existência do grupo social”⁷⁰. Cada zona geográfica tinha suas próprias manufaturas para a comercialização, tais como as vestimentas e redes de algodão, objetos de cerâmica, os ornamentos de ouro, lâminas de metais e, também, produtos para o abastecimento alimentar. Devido à diversidade e à riqueza ambiental da região, é impossível relatar todos os produtos comercializados entre as populações

⁶⁷ SZENTMARTONY, Ignácio. Seqüente Notitiat de Rio Negro. Apud WRIGHT, Robin. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro**. 2005. p. 35.

⁶⁸ DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Vol. 1, 2004, p. 317.

⁶⁹ DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Vol. 1, 2004, p. 318-319.

⁷⁰ PORRO, Antonio. **O povo das águas**. 2017. p. 125.

indígenas, mas podemos constatar que as sociedades que a habitaram estabeleceram um “sistema regular e multidirecional de trocas comerciais”⁷¹.

Em suma, foram essas complexas conjunturas que organizaram politicamente as sociedades indígenas e teceram as diversas relações de interdependência entre as zonas geográficas ao longo da rede fluvial da Amazônia. Cada zona geográfica correspondia a uma fronteira linguística, formada por macrossistemas sociais de diversas nações indígenas que estabeleciam relações políticas, comerciais, matrimoniais e, principalmente, bélicas permeadas pelas fortes dependências assimétricas de elementos da cultura indígena, como memória, vingança e antropofagismo. Certamente, dos meandros do século XVI até a primeira metade do século XVIII, foram essas zonas geográficas que forneceram a mão de obra para os vetores das rotas transamazônicas que abasteceram os espaços coloniais. Mas, para que estas rotas fossem estabelecidas, as potências europeias, muito além das guerras de fronteiras globais, ensejadas pelas conquistas ultramarinas, tiveram como empecilho o desconhecimento sobre as complexas sociedades indígenas. Assim, a gradativa inserção dos europeus na Amazônia requereu certa compreensão da lógica de funcionamento destas sociedades para estabelecer alianças e negociações com as lideranças indígenas. Afinal, conquistar e colonizar a região dependia de uma interdependência dos saberes, da força militar e, principalmente, do fornecimento da mão de obra, forra ou cativa, dos povos indígenas.

As disputas europeias pelas zonas escravistas do Rio Amazonas

A Amazônia, durante a primeira metade do século XVII, foi um palco no qual se produziram guerras de fronteiras globais das Coroas Ibéricas contra os franceses e os neerlandeses. Uma das principais vertentes da historiografia sobre a disputa pela posse do Estado do Maranhão e Grão-Pará se refere à sua posição geográfica estratégica, pois constituía uma região de fronteira e caminho do “meio” entre o Estado do Brasil e as Índias de Castela. Precisamente, seria o rio Amazonas um caminho para as afamadas minas de prata do Vice-Reinado do Peru. Alírio Cardoso, analisando os relatos de cronistas, afere que a conquista da região, especialmente durante os anos da União Ibérica (1580-1640), desempenhou um papel fundamental na criação de “uma fronteira fiável entre as terras de Portugal e as castelhanas”, resultando também na constituição de “relações mais

⁷¹ PORRO, Antonio. **O povo das águas**. 2017. p. 32.

estáveis” entre os ibéricos, haja vista os conflitos com os concorrentes europeus. “Nestes termos, a própria ocupação do Maranhão aparece como uma necessidade urgente para a criação de uma linha defensiva hispano-lusa para esta fronteira”⁷².

A conquista daquele Estado se configurava também como uma possibilidade para a constituição de uma rota intracontinental entre as margens dos oceanos Atlântico e Pacífico, fator que poderia viabilizar uma maior dinâmica econômica entre as conquistas ibéricas. Décio Guzmán aponta que, de fato, desde meados do século XVI, quando Francisco de Orellana percorreu esta rota, os interesses sobre a conquista do rio Amazonas se intensificaram, principalmente, por ser uma possibilidade de construir uma conexão entre os dois oceanos. Assim, ainda no período colonial, foram vários os projetos bem pensados e fundamentados que visavam à integração entre o Peru e o Maranhão através da rota transamazônica. Mas, como bem diz Guzmán, pela parte dos ibéricos, houve “muito barulho por nada”. Isto porque, nos anos seguintes a 1621, a Monarquia Católica passava por significativas transformações em níveis locais e globais, além de estar em guerra com os holandeses em outras partes do espaço Atlântico⁷³.

Nesse cenário de conquistas, na primeira metade do século XVII, São Luís foi um dos principais palcos das guerras europeias na região, tendo sido ocupada pelos franceses (1612-1615) – sendo designada como a capital da França Equinocial – e pelos holandeses (1641-1644). A expulsão dos “inimigos” e a efetiva conquista da Ilha do Maranhão eram fundamentais para os anseios dos portugueses em relação à região ao norte da Capitania do Ceará. Helidacy Corrêa aponta que São Luís, já nos contextos das guerras contra os franceses, tinha uma importância militar devido à sua fortificação que possibilitava a defesa do território em volta, além de que seu pequeno núcleo populacional que conferia “ao lugar ares de uma incipiente vida urbana”. De fato, para os portugueses, expulsar os concorrentes europeus e estabelecer as bases da conquista na cidade ludovicense, era imprescindível para a “instauração da soberania monárquica”⁷⁴. Nesse sentido, aponta Corrêa, “a importância de São Luís como um lugar central para a sustentação da

⁷² CARDOSO, Alfrío. **Amazônia na Monarquia Hispânica: Maranhão e Grão-Pará nos tempos da União Ibérica (1580-1655)**. São Paulo: Alameda, 2017. p. 71.

⁷³ GUZMÁN, Décio. Much Ado about Nothing : Le passage amazonien entre le Pacifique et l’Atlantique au XVII^e siècle. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En ligne], 2020.

⁷⁴ CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. **“Para aumento da conquista e bom governo dos moradores”**: o papel da Câmara de São Luís na conquista, defesa e organização do território do Maranhão (1615-1668). Tese. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História. Niterói, 2011. p. 27-28.

monarquia e do império português parecia verossímil na percepção dos contemporâneos. Lugar estratégico para o domínio do *hinterland* amazônico, a Ilha do Maranhão foi o território por onde a Coroa Ibérica iniciou a política de conquista continental do Atlântico Amazônico”⁷⁵.

Somado a essas vertentes de afirmação e conquista, argumento que a inserção nas *slaving zones* e a obtenção do controle das rotas transamazônicas de escravos indígenas foram também motivos centrais que ensejaram as disputas das coroas europeias para a conquista do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Meu argumento está sustentado em um conjunto de escritos holandeses que foram apresentados à *West-Indische Compagnie (WIC)*, a Companhia das Índias Ocidentais (1621-1792). Analisando os relatórios, pode-se aferir que as práticas de escravidão e a regulamentação do trabalho, livre ou escravo, dos indígenas estavam diretamente atrelados ao plano de conquista da Amazônia pelos holandeses. Inicialmente, os relatores manifestaram suas percepções como um tipo de denúncia das “tirantias” e excessivas práticas de escravidão das populações indígenas por parte dos ibéricos. Isto teria resultado em constantes revoltas nativas e, também, na inclinação das lideranças indígenas em estabelecer possíveis alianças contra as nações inimigas dos ibéricos. No entanto, os relatores não deixavam de apontar o quanto a WIC poderia se beneficiar dos trabalhos indígenas, pois estes eram “muito dóceis e laboriosos para empregar em qualquer serviço”.

No conjunto de relatos, certamente, os escritos de Gedeon Morris tiveram grande influência para que a WIC concebesse um plano de conquista da Amazônia⁷⁶. Ao formular suas estratégias, Morris foi bastante enfático sobre a questão indígena, apontando para os conflitos existentes entre os tupinambás e os ibéricos. Grande parte dos grupos tupinambás do litoral maranhense não reconheciam a legitimidade da colonização portuguesa, além de que já haviam mantido importantes alianças com os franceses,

⁷⁵ CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. “**Para aumento da conquista e bom governo dos moradores**”. 2011, p. 29.

⁷⁶ Em 1629, Morris foi membro das primeiras expedições financiadas pela WIC para fundar feitorias no delta amazônico, mas que não obteve êxito devido às repreensões dos ibéricos. Morris ficou submetido ao cativeiro e teve que executar trabalho forçado. Após ser liberto, regressou aos Países Baixos e, em novembro de 1636, apresentou aos diretores da Companhia um primeiro relatório intitulado “Breve descrição apresentada aos Srs diretores da referida Companhia das Índias Ocidentais, delegados na Assembléia dos Dezenove acerca dos lugares situados no Brasil setentrional denominados Maranhão, Ceará, Cameté, Grão-Pará e outros rios compreendidos na bacia do famoso rio das Amazonas, onde os Portugueses possuem assentamento, com toda a disposição e circunstancias respectivas, como deixei no último de novembro de 1636)”. GUZMÁN, Décio, HULSMAN, Lodewijk. **Holandeses na Amazônia (1620-1650)**: documentos inéditos. Belém: IOE, 2016. p. 102.

sobre as localidades do “Brasil Setentrional” e a “bacia do famoso rio das Amazonas”.

quando estes estiveram presentes naquela região. Em 1617, um grupo de lideranças que viviam na zona geográfica entre o Maranhão e o Pará se rebelaram contra os portugueses, em um movimento que passou a ser designado como a “Revolta Tupinambá”. Um dos principais motivos da revolta era justamente a oposição das lideranças indígenas contra as práticas de escravização dos índios. O conflito perdurou cinco anos, quando as tropas ibéricas suprimiram o movimento indígena e passaram a coagir os nativos para trabalharem nas fazendas dos moradores. Juridicamente, o trabalho dos indígenas era livre, o que implicava o pagamento de seus salários. Mas, na prática social, eles viviam em uma situação semelhante à escravidão⁷⁷. Nas palavras de Morris, “o trabalho desses índios, que não são escravos, é retribuído com uma mesquinha paga, pois por um machado e um facão trabalham voluntariamente um ano inteiro”. No entanto, notava-se “que os Portugueses não costumavam dar-lhes mais do que três varas de pano ou um machado, e muitas vezes nada, absolutamente lhes davam”⁷⁸.

Sendo assim, Morris apontava que “aquela grande multidão de índios” estava sujeita aos portugueses “mais por medo do que por amor”. No entanto, não descartava a possibilidade de uma nova conspiração indígena, pois “com toda certeza desejavam e aspiravam ver-se livres da opressão e jugo tirânico dos portugueses”. De fato, quando Morris ainda estava no Maranhão, era perceptível que os indígenas iriam se rebelar novamente. Desta vez, nas palavras do relator, os nativos “juraram destruir os Portugueses de uma vez”. No entanto, a conspiração teria sido denunciada por uma “Índia concubina de um desses Portugueses”⁷⁹.

Estando atento a estes conflitos, Morris passou a tratar diretamente com as lideranças indígenas sobre a possibilidade de uma futura aliança, caso a WIC resolvesse

⁷⁷ BONILLO, Pablo Ibáñez. Desmontando a Amaro: una re-lectura de la rebelión tupinambá (1617-1621). *Topoi* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, p. 465-490, jul./dez. 2015.

Segundo Bonillo, a necessidade dos portugueses de dinamizar o processo de conquista e o desenvolvimento econômico daquelas localidades se traduziram “em um incremento das relações coercitivas, em formas de guerra e escravidão indígena”. Sendo assim, “la rebelión fue un episodio más de la larga resistencia que los tupinambá venían desplegando desde mediados del siglo XVI en la costa del Brasil, en la que participaban los liderazgos tradicionales (tanto políticos como religiosos)”. Desta vez, o uso da violência foi a estratégia empreendida pelas lideranças indígenas. “La violencia fue esta vez su estrategia, tal y como en otras ocasiones lo habían sido el exilio o la negociación. Así, la guerra que durante cinco años incendió aquella frontera del imperio ibérico ya no se nos aparece como una consecuencia directa de la conquista europea, sino como el encuentro de dicha conquista con las dinámicas históricas de las sociedades tupinambá y de sus actores principales”.

⁷⁸ Breve descrição apresentada aos Srs diretores da referida Companhia das Índias Ocidentais...2016, p. 102.

⁷⁹ Breve descrição apresentada aos Srs diretores da referida Companhia das Índias Ocidentais...2016, p. 117.

efetivar a conquista daquele litoral. Segundo seu relato, os próprios indígenas lhe questionavam energicamente e com muito interesse as razões pelas quais “os nossos amigos (a nossa nação) não vem repelir e sujeitar os Portugueses, como fizeram em Pernambuco”. Se houvesse um ataque dos holandeses, os indígenas lhe asseguravam que “abandonariam os Portugueses e voluntariamente se sujeitariam à nossa obediência”⁸⁰. Sem dúvida, estreitar as relações com as lideranças indígenas era crucial para que os holandeses pudessem se inserir naquela região.

Gedeon Morris também estava diretamente interessado na conquista das *macro-slaving zones* das rotas transamazônicas de indígenas, pois, segundo sua informação, “há no rio Amazonas e outros rios vizinhos mais de 100.000 índios, que às vezes levantam-se e fazem grande guerra aos Portugueses”. Assim, o relator assegurava aos diretores da Companhia que todos aqueles indígenas, “por intermédio de VV. SS., poderiam ser em breve tempo trazidos à nossa obediência e voluntária sujeição, por ser a nós mui inclinados, porquanto já anteriormente trataram com os nossos, assim Franceses, Holandeses e Ingleses”. No entanto, Morris, que tanto denunciava as tiranias dos portugueses por praticarem a escravidão indígena, defendia prontamente a extensão da rota transamazônica de escravos indígenas para Pernambuco. “É digno de particular consideração, que VV. SS. poderão traficar com milhares dos escravos das nações estrangeiras (indígenas) que ali são circunvizinhas”. Caso a WIC não quisesse utilizar os escravos indígenas no Maranhão, “poderão mandá-los para Pernambuco, como os Portugueses faziam outrora, antes de começar a guerra naquela capitania, e este era o seu maior negócio”⁸¹. E, de fato, a WIC e Johan Maurits (João Maurício de Nassau-Siegen), após a conquista da cidade de São Luís, estiveram inclinados à flexibilização da legislação quanto à liberdade dos índios, permitindo que houvesse a comercialização dos prisioneiros das guerras nativas e que, também, eram inimigos dos holandeses.

A geografia das missões

Do período Medieval até a Idade Moderna, a religião, a origem, a ascendência, as guerras, as práticas culturais e as redes de comércio, e não a raça e a cor da pele, foram os principais elementos que normatizaram as práticas da escravização, e por conseguinte, a

⁸⁰ Breve descrição apresentada aos Srs diretores da referida Companhia das Índias Ocidentais...2016, p. 117.

⁸¹ Breve descrição apresentada aos Srs diretores da referida Companhia das Índias Ocidentais...2016, p. 117.

formação das zonas escravistas no mundo ocidental. Jeff Fynn-Paul, analisando as dinâmicas no grande Mediterrâneo, aponta que o surgimento dos monoteísmos cristão e islâmico pode ser considerado como o marco na história do sistema escravista naquela região, “pois esses impérios passaram a adotar um tabu étnico-religioso contra a escravização da maioria de seus habitantes”. Durante esse processo, esses dois blocos passaram a formar, ao menos no seu interior, “zonas perfeitas de não escravização”. Estas zonas, segundo o autor, “eliminaram em grande parte muitos dos meios pelos quais as sociedades escravistas tradicionais mantinham suprimentos de escravos, incluindo os caminhos econômicos e judiciais para a escravização dos habitantes da zona mencionada acima”⁸². Com isto, cristãos e muçulmanos passaram a ter fortes dependências dos mercados externos, situados nas regiões adjacentes, para o fornecimento de escravos.

Na Amazônia portuguesa, em vista da necessidade da mão de obra, desde os primeiros contatos, as ordens religiosas foram responsáveis por intermediar as sinuosas relações entre indígenas e colonos. Primeiramente, os franciscanos ou “capuchos”, liderados pelo Frei Cristóvão de Lisboa, foram incumbidos de fundarem missões em torno dos primeiros núcleos coloniais. Entretanto, a efetivação das ações missionárias se estabeleceu nos contextos envolventes da cisão entre as coroas ibéricas, efetivada pela Restauração Portuguesa em 1640, e das guerras entre os lusitanos e os holandeses na região, nos anos seguintes. A partir de então, a Companhia de Jesus tornou-se a principal mentora da catequização, sobretudo, através do marcante protagonismo dos padres Luís Figueira, Antônio Vieira e João Filipe Bettendorff, até o fim do Seiscentos⁸³.

A evangelização foi um elemento fulcral para o estabelecimento de alianças entre indígenas e europeus, pois, antes de tudo, a colonização era um ato legitimado pela expansão religiosa que visava a salvação dos nativos dos “ritos gentílicos” através de sua

⁸² FYNN-PAUL, Jeff. Empire, Monotheism and Slavery in the Greater Mediterranean Region from Antiquity to the Early Modern Era. **Past & Present**, Oxford, v. 205, n. 1, p. 3-40, nov. 2009. p.3.

Eis a citação original: “The creation of the Christian and Islamic monotheistic blocs was a major turning point in the history of the Greater Mediterranean slave system, since these empires came to adopt a religio-ethical taboo against the enslavement of the majority of their inhabitants. In the process, they created what might be called the world’s first ‘perfect’ no-slaving zones. Perfect no-slaving zones largely eliminated many of the means by which traditional slaving societies maintained slave supplies, including the economic and judicial paths to enslavement of zone inhabitants mentioned above. Both of the new monotheistic blocs therefore had to rely more strongly on external sources of slave supply, and the result was an increased pressure on the slaving zones at their peripheries”.

⁸³ ARENZ, Karl Heinz; CARVALHO, Roberta Lobão. Catequese no “Confuso Labirinto” de rios e selvas: a Companhia de Jesus na Amazônia Portuguesa (Séc. XVII-XVIII). In: MELEAN, Jorge Cristian Troisi; AMANTINO, Marcia (Orgs.). **Jesuitas en las Américas: presencia en el tiempo** – *Jesuitas nas Américas: a presença no tempo*. La Plata (Argentina): TeseoPress, 2019.

conversão em cristãos, tornando-se vassallos de Deus e aptos para os serviços do rei. Assim, a formação dos índios cristãos foi uma das principais estratégias utilizada pelas coroas ibéricas para inserirem os nativos nas sociedades coloniais. Todavia, o processo de cristianização não ocorreu de forma impositiva e unilateral, mas, sim, por um processo de intermediações culturais. Isto porque, os indígenas também tinham suas percepções cosmológicas sobre os códigos da evangelização e seus interesses políticos para construir alianças. De fato, sua maneira peculiar de se apropriar do catolicismo barroco que lhe foi pregado os familiarizou, até certo grau, com a sociedade colonial⁸⁴.

Segundo Almir Diniz Carvalho Júnior, as populações indígenas eram cientes do “jogo de forças políticas, fruto do enfrentamento entre portugueses, outras nações europeias e entre os grupos políticos internos”. Logo, “o conhecimento dos códigos do invasor dava-lhes vantagem neste jogo. O novo panorama político e social no qual iam aos poucos se inserindo obrigava-os a uma apropriação dos códigos e do *modus vivendi* do mundo cristão e europeu”. Assim, “formas tradicionais alimentadas por suas cosmologias entravam em embate com o novo universo simbólico e político que deveriam adotar”⁸⁵.

Desta feita, na dimensão religiosa ou, mais adequadamente, sociossimbólica, os encontros e os processos de intermediações culturais entre os mundos indígenas e europeus tiveram como seu principal palco os aldeamentos missionários. Sendo assim, as missões se constituíram referências importantes na “primeira globalização social e simbólica da modernidade”. De um lado, os europeus, principalmente, os missionários espanhóis e portugueses tratavam da humanidade dos índios pelo viés do direito natural fundado em um debate teológico da Segunda Escolástica. Por outro, os nativos se questionavam sobre a natureza dos europeus e recorriam aos seus cosmos para sanarem suas dúvidas ante os “forasteiros”. Em vista destas novas e multifacetadas percepções, a ação missionária, sendo a base de formação e desenvolvimento da modernidade, necessitou abandonar a insistência na “ortodoxia” para adotar uma “ortoprática”, visando a inclusão social dos nativos através da compreensão dos seus símbolos e códigos cosmológicos. De fato, segundo Nicola Gasbarro, “o cristianismo dos modernos não é mais

⁸⁴ Ver: MONTERO, Paula Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 31-66.

⁸⁵ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos**: poder, magia e religião na Amazônia colonial. Curitiba: CRV, 2017. p. 52.

o dos antigos e os missionários são os primeiros protagonistas dessa revolução cultural”⁸⁶.

Não tardou para que os missionários elaborassem uma “gramática do mundo”, cujo principal objetivo seria a construção da alteridade indígena, uma vez que o encontro entre os mundos europeu e indígena pôs em xeque os dogmas cristãos, resultando em um processo de ressignificação das identidades ocidentais. Para tanto, o código religioso foi o principal elemento acionado para decifrar a natureza dos nativos americanos e os complexos elementos da cosmologia indígena. Segundo Cristina Pompa, “o código religioso era, obviamente, privilegiado: a distância entre o Eu e o Outro foi medida pelo parâmetro da *Fé*, cuja presença ou ausência, ou, melhor, cujo grau de intensidade marcava a distância entre a civilização e a barbárie”⁸⁷. Assim, o código religioso, circunscrevendo aspectos culturais, morais, políticos, jurídicos, linguísticos, espaciais, militares, alimentares, foi o elemento-chave para a leitura e a compreensão da nova realidade que emergia com a conquista do Novo Mundo.

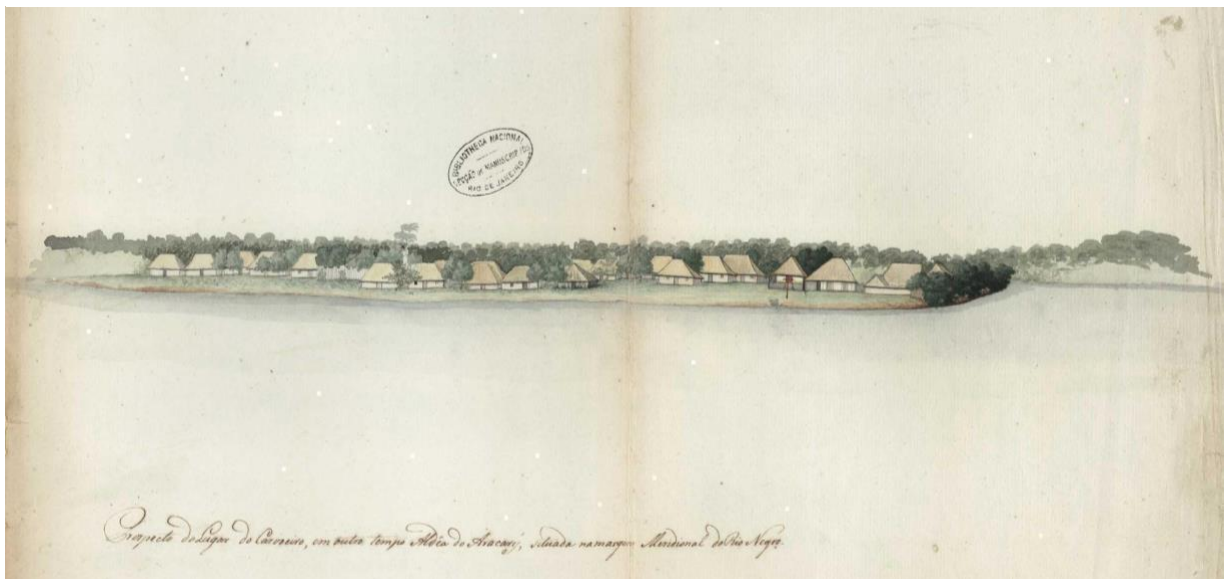
Nessa conjuntura, as aldeias missionárias foram o plano de excelência para inserirem os “selvagens” em uma “civilidade humana”, onde a catequese foi utilizada como o instrumento de educação para a conversão dos índios através do batismo. A todo momento, a ação missionária visava destacar aos nativos a importância da sua evangelização para a nova sociedade, mas, principalmente, para o seu distanciamento dos “bárbaros” e “gentios” que viviam nos sertões e, possivelmente, estariam suscetíveis ao cativeiro. Karl Arenz indica que, nesse processo de “recuperação” e (re)integração dos indígenas à humanidade, os aldeamentos se tornaram um elemento eficaz para este objetivo, pois, “até em sua estrutura física, marcada por um alinhamento retilíneo dos prédios, os estabelecimentos catequéticos refletiram a almejada ‘ordem verdadeira’, em clara oposição à selva circundante, suposto lugar de trevas e caos”⁸⁸.

⁸⁶ GASBARRO, Nicola. Missão: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**. 2006, p. 75.

⁸⁷ POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**. 2006, p. 118.

⁸⁸ ARENZ, Karl. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v.3, n.2, p.63-88, 2014. p. 68.

Figure 3 - Aldeia de Aracari (17--)



Autor: Joaquim José Codina⁸⁹.

Os indígenas também tinham suas expectativas e percepções sobre a conversão de suas almas. Seus modos de inserção no mundo cristão adquiriram sentidos e significados a partir dos seus próprios elementos culturais, os quais mantinham fortes dependências. Tampouco, suas conversões eram definitivas, pois, constantemente abandonavam os aldeamentos e retornavam para suas habitações nas florestas ou várzeas remotas. Esta “inconstância” resultou no emblemático Sermão do Espírito Santo (1657) do padre Antônio Vieira. O padre, utilizando a metáfora de “mármore e murta”, relatava sobre a sinuosa doutrinação dos índios na fé. Segundo ele, nas conquistas orientais (asiáticas), os povos empreendiam resistências à missão através de reações violentas ou a formulação de perguntas e dúvidas sobre a doutrina cristã, mas, “uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore”⁹⁰.

Entretanto isso, nas conquistas portuguesas da América, se experimentava o contrário. O problema não era a resistência e a recusa ao cristianismo, pois os indígenas eram receptivos aos ensinamentos cristãos, até “com grande docilidade e facilidade, sem

⁸⁹ **ABN.** Prospecto do Lugar do Carvoeiro, em outro tempo Aldeia de Aracari, situado na margem meridional do Rio Negro. Autor: Joaquim José Codina. Ano: [17--]. Material: Desenho. Assunto: Aquarela-Brasil.

⁹⁰ Padre Antônio Vieira. Sermão do Espírito Santo. 1657. Disponível em:

<https://tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/SERM%C3%83O%20DO%20ESP%C3%8DRITO%20SANTO.pdf>

argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir”. Porém, para Antônio Vieira, os nativos eram como “estátuas de murtas”, pois na mesma proporção em que demonstram interesse e receptividade, “logo perdem a nova figura, e retornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram”. Por isso, os missionários na função de jardineiros, deveriam empenhar-se na evangelização dos índios, “trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos”⁹¹.

A evangelização dos indígenas era a razão pela qual as ordens missionárias estavam presentes na Amazônia. Indígenas e missionários constituíram fortes relações de dependências ao ponto de terem um vínculo simbiótico. Nos aldeamentos jesuítas, as próprias diretrizes de Inácio de Loyola estavam direcionadas para um contato físico, obrigando os padres a conviverem com os nativos, visando, assim, revelar o caráter “humanista” do projeto jesuíta. Este suposto “humanismo” engendrou, de certa forma, a “ortoprática” que possibilitou aos missionários tolerarem “muitos conceitos e estruturas originárias de culturas indígenas, como organização de clãs, produção e propriedade comunitária, certas cerimônias consideradas mais divertidas do que sagradas e, também, a ‘língua geral’ de origem indígena”⁹².

No último quartel do século XVII, principalmente, com a ascensão de D. Pedro ao governo, em 1667, os inicianos ampliaram aos poucos sua influência sobre as leis e os alvarás que normatizaram o governo dos índios na Amazônia. Estas legislações não foram uma vitória dos jesuítas sobre moradores e autoridades, mas, um estabelecimento de um *modus vivendi*, no qual todos os setores da sociedade, inclusive, os próprios indígenas, tiveram seus direitos assegurados. O Regimento das Missões (1686) garantiu o poder temporal e espiritual dos aldeamentos às ordens missionárias, principalmente aos jesuítas, muito empenhados em fazer aplicar as leis. No entanto, uma carta régia de 19 de março de 1693, amenizou esta extensa autonomia da Companhia de Jesus, dividindo a

⁹¹ Padre Antônio Vieira. Sermão do Espírito Santo. 1657.

⁹² ARENZ, Karl. **De l'Alzette à l'Amazone**. 2007, p. 73.

O aspecto linguístico foi um dos principais desafios para que os missionários pudessem lidar com a pluralidade cultural dos povos indígenas na Amazônia. Como solução, os jesuítas passaram a elaborar dicionários que possibilitassem a compreensão das línguas indígenas. Sobre os dicionários da língua geral na Amazônia ver: Muller, Jean-Claude; Dietrich, Wolf; MONSERRAT, Ruth; BARROS, Cândida; ARENZ, Karl-Heinz; PRUDENTE, Gabriel. **Dicionário da língua geral amazônica**. Belém/Postdam: Museu Emílio Goeldi/ Universidade de Postdam, 2019. Além disso, ver PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. **Entre índios e verbetes**: a política linguística na Amazônia portuguesa e a produção de dicionários em língua geral por jesuítas centro-europeus (1720-1759). Dissertação. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós- Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2017.

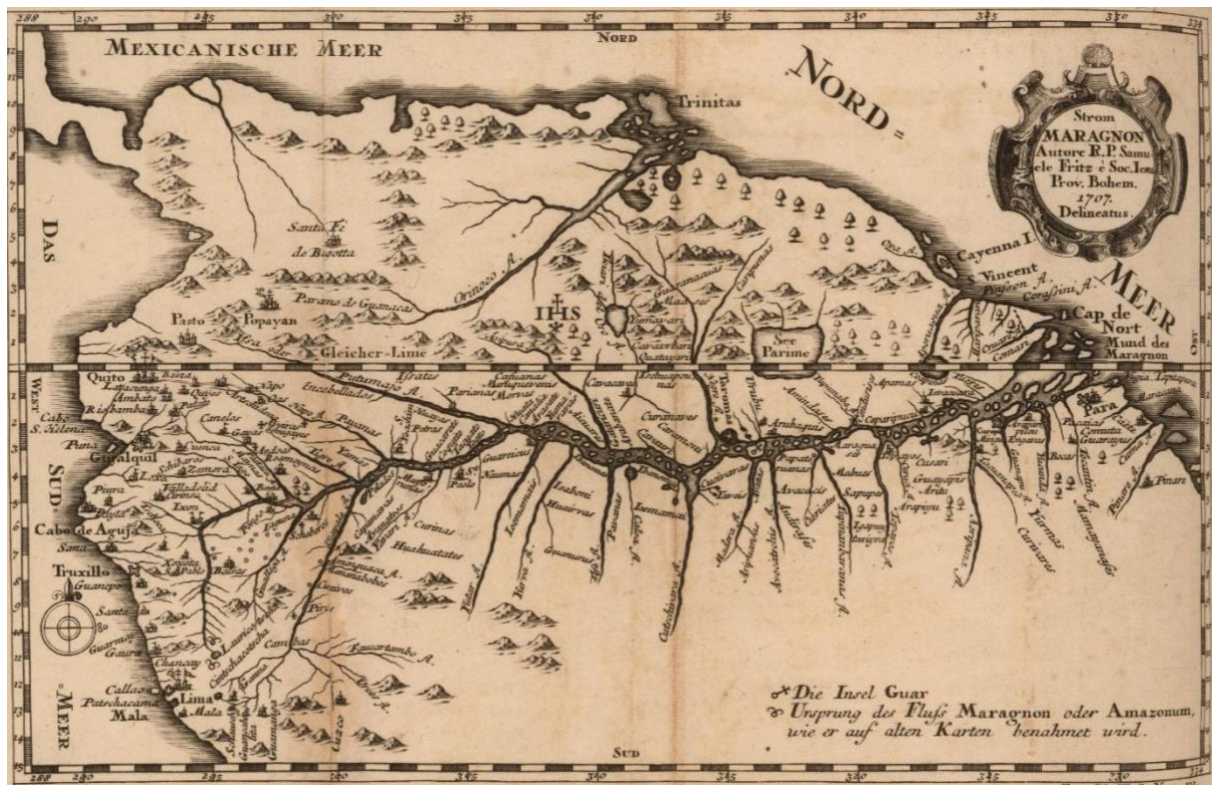
região amazônicas em distritos missionários, atribuindo-os a cada uma das quatro ordens religiosas (jesuítas, franciscanos – os da Província de Santo Antônio e os da Província de Nossa Senhora da Piedade – e mercedários). Na missiva, D. Pedro dispõe:

Fui servido resolver a dita separação dos destrictos, e de encarregar aos Padres de Santo Antonio as Missões do Cabo do Norte; tudo na maneira seguinte. Aos **Padres da Companhia** mando assinalar por districto tudo o que fica para o Sul do Rio das Amazonas terminando pela margem do mesmo Rio, e sem lemitação para o interior dos Certões por ser a parte principal de maiores consequencias do Estado com a razão de serem os mais antigos nelle, e de grande attenção que merecem as suas muitas virtudes. Aos **Padres de Santo Antonio** mando assenalar por districto tudo o que fica ao norte do mesmo Rio das Amazonas, e o Certão chamado cabo do Norte para que percorrendo pela margem do dito Rio comprehendão os Rios de Jary, do Parú, e de aldea de Urubucuará, que hé Missão dos Padres da Companhia e nella se limitará o destricto dos ditos Religiosos de Santo Antonio quanto ao dito Rio das Amazonas ficando-lhe sem limitação todo o interior do Certão deste destricto. Aos **Religiosos da Província da Piedade** que hão de assestir no Gurupá mando assinalar por destricto todas as terras, e aldeas que estiverem junto da Fortaleza, e assim todas as mais terras que ficão para cima da aldea de Urubucuará, e subindo pelo Rio das Amazonas se comprehenderão no seu destricto os Rios do Xingú, dos Trombetas, e de Gueriby que tem muitas aldeas de paz, e muitas mais por domesticar. Deste Rio de Gueriby pela margem do Rio das Amazonas se fará outro districto que comprehendá o Rio Urubu, e o Rio Negro, e os mais que houver dentro da demarcação de meus Domínios. E querendo os Padres da Companhia este tal destricto tendo para elle Missionarios competentes o deixareis a sua desposição com advertencia porem que fareis conservar nelle os dois **Religiosos das Mercês** que actualmente estão fazendo Missão por esta parte pois me avizaeis que a fazem com inteira satisfação⁹³.

Não obstante, a influência dos jesuítas continuou considerável na região amazônica. Já em 1691, o padre Samuel Fritz, pertencente à Província de Quito da Companhia de Jesus, havia elaborado um primoroso mapa da bacia do rio Amazonas, traçando as rotas transamazônicas entre as cidades de Quito e Belém. Originalmente intitulado *Mapa geographica del Rio Marañon ó Amazonas*, o registro demonstra como o próprio desenvolvimento cartográfico esteve alinhado com a formação das *slaving zones* no interior. De fato, em fins do século XVII, já havia se estabelecido por toda várzea amazônica uma “geografia das missões”, pois os aldeamentos se desenvolveram enquanto pontos de referência, não somente para as autoridades coloniais, mas, sobretudo, para os diversos grupos indígenas que neles foram confinados ou por eles passaram.

⁹³ **ABN**. Livro Grosso do Maranhão. Vol. 66, 1948, p. 142-144.

Figure 4 - Mapa geographica del rio Marañon ó Amazonas



Fonte: John Carter Brown Library⁹⁴

A formação dos aldeamentos esteve diretamente condicionada pelos descimentos. Estes eram uma prática de mobilidade pautada na persuasão e/ou coerção exercida pelos missionários com o intuito de os nativos deixarem suas aldeias “originárias” e, literalmente, descerem os rios para se estabelecerem em algum aldeamento. Este esteve, geralmente, situado em um lugar estratégico, nas adjacências de um forte o uma vila colonial, formando, eventualmente, uma “muralha do sertão”. Mas, além das demandas da atividade missionária, as tramas das negociações – também por ocasião dos descimentos – e intermediações com os indígenas podem ser compreendidas a partir do prisma da *native autonomy*. Segundo Heather Roller, ao mesmo tempo em que os indígenas não eram “povos inatamente ou instintivamente resistentes”, eles também

⁹⁴ **John Carter Brown Library.** Map of the Maragnon [Amazon] River and its tributaries from its source in the Andes Mountains to its mouth or delta. Includes Lake Parime and the Orinoco River. Cartographic elements include degrees of latitude and longitude, compass rose, some topographical details, and location of settlements, missions, and forts. Augsburg und Grätz: in Verlag Philips, Martins, und Joh. Veith seel. Erben, Buchhändlern, 1726-1761.

não foram vítimas inocentes ou inconscientes dos perigos que corriam. “De fato, os grupos indígenas adquiriram muitas informações sobre o mundo colonial e os riscos e possibilidades que ele oferecia”. Complementa a autora, “muitos procuraram conhecer partes desse mundo – muitas vezes à distância, mas às vezes de perto – por meio de reconhecimento, invasões ou encontros violentos e visitas ao comércio ou trabalho”⁹⁵.

Nas tramas das negociações no momento dos descimentos, eram assegurados aos indígenas suas liberdades, a propriedade da terra, pagamento de salários, proteção frente a inimigos, e, principalmente, a manutenção das suas estruturas sociais e a autonomia das suas lideranças. Ao fim e ao cabo, buscava-se estabelecer alianças e pactos de vassalagem entre nativos e autoridades⁹⁶. Todavia, malgrado as implicações religiosas, havia negociações ilícitas, com os missionários condicionando o estabelecimento das missões ou a realização de descimentos ao pagamento de cativos. Isto resultava em certa aversão de grupos indígenas que, inicialmente, estavam dispostos a se tornarem cristãos.

O padre João Filipe Bettendorff relatou em sua crônica sobre o “muito mau exemplo [dado] a esses índios dos sertões pelos ministros da Igreja” – os que vieram antes dos jesuítas –, pois tinham “interesse no cativeiro dos gentios, por qualquer coisa espiritual que lhes administravam”. Estando esses índios coagidos ao trabalho viveriam de maneira tão precária que o pouco de cabedal que tinham “mal chega para se vestirem a si e seus filhinhos”. Conquanto, esses religiosos os usurparam sob o pretexto de sua salvação, ao ponto de “lhes ficava muito odioso qualquer sacramento”⁹⁷.

Entre os séculos XVII e XVIII, o jesuíta Manuel de Sousa, em suas incursões pelos sertões, encontrou grande dificuldade para “levantar cruzes” nas aldeias dos Tupinambarana e Aruaque, situadas na região do Médio e Baixo Amazonas. Após a doutrinação e o batismo daquelas nações, algumas lideranças indígenas manifestaram suas contrariedades a Manuel, “pedindo-lhe muito que não tratasse [de] levantar cruzes em suas aldeias”. Intrigado com a postura das lideranças, o missionário perguntou a razão

⁹⁵ ROLLER, Heather. **Contact strategies: histories of native autonomy in Brazil**. Stanford, California: Stanford University Press, 2021. p. 24.

Eis a citação original: “They were not innately or instinctively resistant peoples, though many groups still had strong warrior cultures. Nor were they, at the other end of the spectrum, unsuspecting future victims, unaware of the dangers surrounding them. In fact, Indigenous groups had acquired a great deal of information about the colonial world and the risks and possibilities that it offered. Many had sought to experience parts of that world – often at a distance, but sometimes up close – through reconnaissance, raids or violent encounters, and visits to trade or work”.

⁹⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

⁹⁷ BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da missão dos padres...** 2010. p. 136.

por “repugnarem uma coisa tão santa, sinal de nossa redenção e sua cristandade”. Os principais explicaram que não se contrapunham à conversão, pois, “nós desejamos muito ter cruzeiras postas em nossas aldeias, pois são o sinal de cristãos e filhos de Deus”. Para tanto, “temos pedido com muita instância a muitos clérigos eclesiásticos que continuamente passam por este rio”. Todavia, seus pedidos teriam sido negados, pois os levantamentos das cruzeiras só ocorreriam, “se tivéssemos certo número de escravos para pagamento”. Desta feita, as lideranças indígenas falaram ao padre Manuel que, “como não temos ainda cômputo a este número [de escravos] não te podemos pagar”. Não obstante, o missionário tratou de convencê-los, alegando que “não queria lucro nenhum pela administração dos sacramentos, e tudo o mais que era em bem de suas almas, pois só vinha buscar a salvação e ensinar-lhes o caminho do Céu”⁹⁸.

Embora não saibamos o desfecho do embate, é provável que as lideranças indígenas tenham aceitado o levantamento das cruzeiras. Para isto, pode ser considerado que em uma macrozona geográfica, onde as práticas de escravização estavam em pleno vigor e oficialmente legitimadas, também, pela dimensão religiosa, grupos nativos manifestaram interesse em converter-se ao cristianismo e viver sob a tutela dos missionários para eximir-se do cativeiro. Isto porque, em termos legais, a doutrina cristã proibía que fiéis fossem, sem razão justificável, escravizados, mesmo em uma zona de escravização⁹⁹. Ademais, ser aldeado era também uma forma de as lideranças indígenas atuarem nas expedições de resgates e exercerem um certo controle na comercialização de prisioneiros nativos.

As tropas de resgates, guerras justas e descimentos privados

No dia 14 de junho de 1729, Geraldo Dias Fontan, tabelião da cidade de São Luís, trasladou no livro de notas um requerimento feito por Francisco Cardozo, morador da Ribeira do Itapecuru, para que se fizesse o registro de “um rapaz de nação Chapoena chamado Mavierna de idade de doze anos pouco mais ou menos”. Mavierna era oriundo da macro-*slaving zone* do Rio Negro que, na primeira metade do século XVIII, foi a maior fornecedora de cativos indígenas para as rotas transamazônicas. Aquele cativo foi comprado das mãos do índio principal Cabicuri que o vendeu “pelo haver apanhando em

⁹⁸ BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da missão dos padres...** 2010. p. 137.

⁹⁹ FYNN-PAUL, Jeff. **Empire, Monotheism and Slavery...** 2009.

guerra que continuamente tem com a sua nação”. A compra foi feita pela tropa de resgate que tinha como cabo Thomaz Teixeira que o trouxe para São Luís. Após ser feito o exame do cativo, Mavienna ingressou no mundo cristão e foi “batizado pelo Padre Frei Mathias de [ilegível] com o nome de André”. Sendo um índio resgatado, ele passava a dever sua vida a Thomaz Teixeira. Este, por sua vez, não demorou para inseri-lo nas redes de negócios de cativos indígenas e o vendeu para Francisco Cardozo. Desta feita, o tabelião Geraldo Fontan, “pelo ter visto fazer outros do mesmo teor e tudo vai conferido na verdade sem coisa que dúvida faça em fé de que me assino em raso do que uso”, fez o registro de cativo do índio agora chamado de André¹⁰⁰.

Os resgates foram uma prática de arrematação de mão de obra cativa através da comercialização feita entre os colonos e entre as lideranças visando a compra dos prisioneiros das guerras nativas. Cabe enfatizar que estes prisioneiros não eram escravos e sua inserção no grupo dos que os prenderam estava condicionada por fatores políticos e socioculturais que os indígenas amazônicos, em sua maioria, compartilharam. Por sua vez, os reis ibéricos, há séculos engajados no resgate de cristãos que eram prisioneiros dos muçulmanos no Mediterrâneo, institucionalizaram e adaptaram esta prática no continente americano visando à comercialização dos “bárbaros” e “pagãos” sob a justificativa moral da sua conversão ao cristianismo. Sendo assim, embora os cativos fossem coagidos a pagar pelos resgates das suas vidas através do trabalho, seus donos legais eram, por sua vez, incumbidos de zelar por sua evangelização e iniciação na vida cristã. Para Neil Whitehead, a institucionalização das práticas europeias de escravidão na América do Sul “tanto permite uma apreciação mais clara das formas indígenas de serviço obrigatório como também reformula o significado da escravidão europeia em um quadro comparativo”. Nesse sentido, “a mercantilização dos cativos, os regimes de trabalho lucrativo que os controlavam e a existência de tipos específicos de mercado de mercadorias e produção econômica” são os elementos que “distinguem a escravidão europeia de africanos e nativos americanos dos tipos de práticas sociais e culturais já presentes na América do Sul em 1492”¹⁰¹.

¹⁰⁰ CCC. Livro de Notas (1729-1730). S.fl.

¹⁰¹ WHITEHEAD, Neil L. Indigenous slavery in South America, 1492-1820. In: ELTIS, David; ENGERMAN, Stanley L. (Org.). **The Cambridge World History of Slavery**. 1ed. Nova York: Cambridge University Press, 2011, v. 3, p. 249.

Eis a citação original: “Thus consideration of the advent of European institutions of slavery in South America both allows a clearer appreciation of indigenous forms of obligatory service and also recasts the meaning of European slavery in a comparative framework. The commodification of captives, the profitable labor

Nos estudos sobre a Amazônia, os resgates têm sido um dos principais objetos de análises referentes às práticas de arrematamento da mão de obra nativa. A historiografia, além dos aspectos legislativos relativos ao mundo do trabalho, já elucidou como a referida prática esteve diretamente relacionada à expansão das fronteiras, ao desenvolvimento econômico das drogas dos sertões, às epidemias, ao desencadeamento de guerras, às questões demográficas e, principalmente, aos conflitos entre os poderes coloniais em torno da organização das tropas de resgates¹⁰².

Enveredando a linha historiográfica acerca das agências das lideranças indígenas, argumento que estas chefias, por gozarem de considerável autonomia, exerceram grande influência e controlaram as *slaving zones* que forneceram os cativos para as rotas transamazônicas de indígenas. O fato de muitas destas lideranças já viverem sob os preceitos cristãos pode ter resultado nas ressignificações de algumas das suas práticas culturais, como o antropofagismo. Outros elementos de dependências – memória, vingança, poligamia – continuaram a ensejar os principais e seus súditos nas guerras contra as nações inimigas. Portanto, se pela perspectiva de autoridades, moradores e religiosos, os ritos gentílicos eram o ponto de convergência que legitimava os resgates, para as nações indígenas, ressignificar seus ritos era uma possibilidade de manter dadas práticas culturais e diversificar suas redes comerciais através dos prisioneiros que seriam inseridos nas rotas transamazônicas de indígenas. Estas, gradativamente, se conectaram com os circuitos das rotas globais de escravidão.

regimes that controlled them, and the existence of specific types of commodity market and economic production mark off European slavery of Africans and Native Americans from the kinds of social and cultural practices already present in South America in 1492”.

¹⁰² Ver: KIEMEN, Mathias. **The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693**. Washington: Catholic University of America, 1954. SWEET, David. **A Rich Realm of Nature Destroyed**. The Middle Amazon Valley, 1640-1750. Phd Dissertation, History, Madison: University of Madison, 1974; FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**. Os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; WRIGHT, Robin. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005. MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. **Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009. BOMBARDI, Fernanda Aires. **Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1755)**. **Dissertação de mestrado**. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014. DIAS, Camila. L.; BOMBARDI, Fernanda. A. O que dizem as licenças? Flexibilização da legislação e recrutamento particular de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão (1680-1755). **Revista de História, [S. l.]**, n. 175, p. 249-280, 2016. DIAS, Camila. L.; BOMBARDI, Fernanda. A.; COSTA, Eliardo. Dimensão da população indígena incorporada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680 e 1750: uma ordem de grandeza. **Revista de História, [S. l.]**, n. 179, p. 1-31, 2020.

Compreender a *native autonomy* das elites indígenas no controle das rotas transamazônicas de nativos é mais um contraponto ao modelo explicativo do Atlântico Sul, que negligencia as referidas agências. Luiz Felipe de Alencastro afere que “os chefes não logravam vender no mercado colonial os grupos dominados de suas comunidades. Além disso, não surgiram redes internas de tráfico – componente decisivo no trato continental na África – drenando a eventual oferta de cativos para os enclaves coloniais da América”. Para Alencastro, a exceção deste comércio interno “parece ter ocorrido entre os tupinambás e os caingangues do Centro-Sul”. Ainda assim, reduz as transações comerciais como “objeto troca”, nas quais “uma mercadoria cuja demanda era obviamente restrita – as plumas de emas dos campos do Sul usadas nos cocares dos morubixabas do litoral fluminense. Desse modo, a demanda de bens exógenos permanecia limitada ao seio dessas sociedades”¹⁰³.

Em contrapartida, o presente estudo demonstra que, anterior à presença europeia, tal como ocorreu na África, ao longo do rio Amazonas desenvolveram-se complexas sociedades indígenas que mantinham um diversificado comércio de manufaturados e também tinham suas formas de cativar humanos atrelados às suas práticas e lógicas de dependências culturais. A gradativa inserção europeia potencializou e diversificou este comércio, sendo que, a partir de então, os indígenas passaram a ressignificar seus ritos e a vender seus prisioneiros de guerras. John Monteiro sinaliza que a dinâmica interna do Brasil indígena, embora ignorada pela historiografia, “teve suficiente profundidade e densidade histórica para influenciar de maneira significativa a formação da colônia”. Esta dinâmica não se restringiu aos aspectos econômicos e sociais das sociedades nativas, “como também nas maneiras pelas quais foi integrada à memória histórica dos povos aborígenes”. Neste sentido, conclui Monteiro, “muitas vezes foi a consciência de um passado indígena que forneceu as bases para uma ação perante a situação historicamente nova da conquista”¹⁰⁴.

Ademais, a compreensão da *native autonomy* é também uma possibilidade de nos inserirmos no debate que analisa como o desenvolvimento da escravidão na Época Moderna, embora tenha sido normatizada pelo monoteísmo cristão europeu, tornou-se possível devido à existência de sistemas pré-coloniais. Jeff Fynn-Paul, reportando-se ao comércio de escravos africanos no Atlântico, aponta que novos estudos compreendem

¹⁰³ ALENCASTRO. **O trato dos viventes**. 2000, p. 118.

¹⁰⁴ MONTEIRO, John. **Negros da terra**. 1994. p. 18.

que o referido comércio foi propiciado pelos sistemas escravistas controlados pelas elites africanas e, também, devido ao avanço do Islã na África. Segundo o autor, “há muito se reconhece que o colonialismo europeu não ‘criou’ uma demanda por escravos na África *ex nihilo*, mas sim operado em um sistema pré-existente”. O próprio modelo das *slaving zones* possibilita examinar “os efeitos dessa demanda imperial com mais precisão, na medida em que podemos ver que uma demanda semelhante desempenhou papéis correspondentes em todas as sociedades do Grande Mediterrâneo que se viram arrastadas para uma zona de escravidão imperial”. De fato, “a demanda imperial poderia gradualmente sobrecarregar as relações eco-sociais tradicionais, incluindo as relações tradicionais de escravidão, até que se tornassem insustentáveis. Assim, o imperialismo tem causado uma demanda 'não natural' de escravos desde o início da era imperial, há mais de cinco mil anos. O imperialismo monoteísta tornou essa demanda ainda mais aguda”¹⁰⁵.

No Estado do Maranhão e Grão-Pará, a prática dos resgates foi instituída logo na primeira metade do século XVII, momento em que a região estava sob o domínio da Monarquia Católica. Nesta época, a cidade de São Luís, segundo o relatório de Peter du Gardin à WIC, estava “habitada por muitos moradores, tendo nela 33 ou 34 aldeias, cada uma com setecentos ou oitocentos habitantes das nações chamada Tapuias e Tupinambás”¹⁰⁶. Entretanto, devido às guerras da conquista e as epidemias, muitas dessas populações indígenas foram dizimadas, outras fugiram para o interior do território e ainda outras estavam sob o domínio dos portugueses, sendo submetidas ao trabalho escravo e coercitivo nas lavouras. Como possível solução para o abastecimento da mão de obra, os resgates de indígenas nos vastos sertões do rio Amazonas passaram a ser constantemente incentivados.

¹⁰⁵ FYNN-PAUL, Jeff. *Empire, Monotheism and Slavery...* 2009. p. 556.

Eis a citação original: “It has long been recognized that European colonialism did not ‘create’ a demand for slaves in Africa *ex nihilo*, but rather operated on a pre-existing system. The present model now enables us to examine the effects of this imperial demand more precisely, in so far as we can see that a similar demand has played corresponding roles in every Greater Mediterranean society which has found itself drawn into an imperial slaving zone. It will be shown that wherever this outside pressure occurred, and in proportion to the strength of this pressure, imperial demand could gradually overburden traditional eco-social relationships, including traditional slavery relationships, until they became unsustainable. Thus, imperialism has been causing ‘unnatural’ slave demand since the dawn of the imperial age over five thousand years ago. Monotheistic imperialism made this demand even more acute”.

¹⁰⁶ Relato do Maranhão e do rio Amazonas, entregue por Du Gardin [que] ficou preso ali 13 ou 14 anos, em novembro de 1638[.] vindo das partes ditas no ano de 1637. In: GUZMÁN, Décio; HULSMAN, Lodewijk. **Holandeses na Amazônia**. 2016, p. 47.

Nas décadas de 1640 e 1650, iniciou-se um processo de normatização das práticas de arregimentação da mão de obra indígena. Isto foi ensejado pela cisão das coroas ibéricas e, principalmente, pelas guerras contra os inimigos europeus que tiveram grande apoio das nações indígenas, justamente, por se rebelarem contra as excessivas práticas de coerção e violências dos lusitanos. Naquele período, a própria Coroa portuguesa fomentou as mobilidades atlânticas das elites indígenas aliadas entre o Estado do Maranhão e Grão-Pará para Lisboa, com o intuito de agradá-las com mercês e honrarias. No entanto, sendo as elites indígenas conhecedoras da retórica burocrática, elas também se inseriram nos debates relativos à formação da legislação indigenista.

Segundo Rafael Ale Rocha, “a aquisição de mercês pelos indígenas e a elaboração da legislação eram medidas articuladas numa mesma conjuntura”. Neste momento, as leis foram pautadas na dicotomia “aliado” e “inimigo”, pois era uma medida que visava combater as alianças entre os holandeses e os indígenas na região. Em 1649, o índio Antônio Marapião, estando em Lisboa, recebeu a incumbência de aplicar a legislação concernente aos índios livres. Mas, ao fazer isso, Marapião esteve inserido em constantes conflitos com os diversos setores da sociedade no Maranhão. Sendo assim, a Coroa Portuguesa passou a receber relatos que conspiravam contra o chefe indígena, inclusive, acusando-o de traição no tempo da guerra contra os holandeses. Seja como for, Ale Rocha aponta que a atuação de Antônio Marapião na sociedade colonial foi tangenciada por “uma rede de reciprocidade – definida a partir de interesses convergentes e alianças políticas – entre o principal, a monarquia, as autoridades leigas e eclesiásticas, a elite local e, fundamentalmente, os demais índios – sejam eles parentes, integrantes de sua nação tabajara, outras lideranças indígenas e/ou quaisquer outros”¹⁰⁷.

No ano de 1655, foi instituída uma lei que regulamentou, através dos resgates, o cativo dos indígenas que tinham ritos gentílicos e que eram aliados de outras coroas europeias¹⁰⁸. Neste momento, o padre Antônio Vieira foi o principal “jurista” que normatizou, em termos teológicos, a formação das tropas de resgates que, por sua vez, seria uma convergência dos interesses dos missionários, dos moradores e das autoridades. As expedições deveriam ser lideradas por um “cabo de tropa” que, através de um regimento, recebia as diretrizes para sua atuação e a indicação da zona geográfica

¹⁰⁷ ROCHA, Rafael Ale. O principal Antônio da Costa Marapião: políticas indígenas e políticas indigenistas na Amazônia Portuguesa (século XVII). *História*, São Paulo, v. 40, p. 1-25, 2021. p. 4.

¹⁰⁸ **ABN**. Livro Grosso do Maranhão. vol. 66, 1948. p. 25-28.

onde poderia ser arregimentada a mão de obra cativa¹⁰⁹. A presença de um missionário era necessária para averiguar se as negociações da tropa eram feitas de formas legítimas perante as nações indígenas.

Na cidade de São Luís, a organização das “entradas aos sertões” resultou em sinuosos conflitos entre a Câmara e as redes clientelares do poder local. Em 30 de janeiro de 1655, o conselho da Câmara deliberou sobre o pedido do capitão-mor Baltazar de Sousa Pereira que alegava que, “por queixa geral do povo”, deveriam ser feitas as “entradas aos sertões”. O conselho era cauteloso em assegurar que as ordens reais fossem cumpridas na medida em que “se façam entradas pelo sertão com religiosos” e, principalmente, era enfático quanto “a pessoa a que se encarregou a entrada será eleita na forma que se declara na dita provisão e lei para a qual eleição e entrada não há superioridade de cargo”. As deliberações sobre as entradas eram “por razão do bem comum, e para que todo o povo geralmente participe e se aproveite desta mercê tão ampla”. Sendo assim, “a dita provisão é a lei pela qual expressamente manda Sua Majestade que nenhum Governador ou Ministro que tiver o supremo lugar ocupe aos índios se não por causa pública”. Desta feita, o conselho da Câmara era contrário ao pedido de Baltazar Pereira por se tratar de uma entrada “particular e não pública”, não sendo de acordo com “a forma e maneira que Sua Magestade ordena por assim ser justo e de utilidade a este povo”¹¹⁰.

Malgrado estes conflitos, as expedições de resgate passaram a percorrer os sertões amazônicos. Nessa conjuntura, o Baixo Amazonas foi a principal macrozona geográfica em que as tropas de resgate arregimentaram cativos indígenas. Segundo Pablo Ibáñez, a riqueza de sedimentos possibilitou que aquelas várzeas se tornassem “en un espacio de alto potencial agrícola” e, conseqüentemente, resultando na formação dos núcleos populacionais das nações indígenas. O autor, corroborando com as narrativas das crônicas do século XVI, aponta para a “existencia de aldeas muy pobladas en esta sección, sobre todo en las cercanías del río Tapajós, y también en el siglo XVII observaremos una fuerte actividad en las redes de interacción que permitían la comunicación entre las orillas

¹⁰⁹ Como exemplo de um tal regimento, expedido para o comandante do forte de Gurupá, ver: SANTOS. Fabiano Vilaça dos. A capitania da Fortaleza de Santo Antônio do Gurupá e o Regimento do capitão-mor André Pinheiro de Lacerda (1683). **História Unisinos**, São Leopoldo, vol. 25, n. 2, p. 373-381, mai./ago. 2021.

¹¹⁰ **APEM**. Livro de Acórdãos da Câmara de São Luís (1654-1657). Fls. 21-21v.

norte y sur del Bajo Amazonas”¹¹¹. A diversidade e as rivalidades das nações indígenas propiciaram que houvesse distintas alianças com os europeus. Se, por um lado, os Tupinambá eram aliados dos portugueses, os Aruaque, Aruã e Nheengáíba estavam inclinados a alianças com os holandeses.

No ano de 1657, o padre Antônio Vieira informou ao rei D. Afonso VI sobre a situação das missões do Estado do Maranhão e as injustiças dos cativeiros dos indígenas devido à “cobiça” dos moradores nas práticas dos resgates. Ao se referir a estas práticas, Vieira aponta sua aquiescência com moradores e autoridades para que as expedições fossem realizadas no sentido de “que seria bem se fizesse a missão a lugar, onde houvesse muitos escravos, que resgatar, para que a República experimentasse as utilidades que tinham na nova lei de V. Mag.”. A essa altura, os moradores do Maranhão e Pará, ensejados pela “cobiça” e pela vingança dos antigos aliados dos holandeses, quiseram que as entradas aos sertões “fizesse a dar guerra a nação dos Aroans e Nheengáíbas (de que se deu conta a V. Mag.), querendo antes escravos tomados que comprados”. Para os infortúnios de todos, “que indo a esta empresa cento e dez portugueses com todos os índios do Maranhão e Pará, voltaram de lá com perda de gente, e reputação, e sem escravos”. Conforme o relato de Vieira, um dos principais motivos pelo malogro desta tropa de resgate foi “porque os não quiseram comprar a tão caro preço”¹¹². Isto demonstra a clara participação das lideranças indígenas no fornecimento de prisioneiros e na regulamentação do mercado de prisioneiros nos sertões amazônicos.

Não se dando por vencidos, os moradores voltaram suas atenções para as terras dos índios Pacajá. Na expedição, “vulgarmente chamada a entrada do ouro”, dos 200 índios que a compunham, “morreram a maior parte pela fome, e excessivo trabalho”. Naquela incursão, também morreu o missionário João de Souto Mayor, que tinha “reduzido a fé, e obediência de V. Mag. quinhentos índios, que eram os que naquela paragem havia da nação Pacajá, e muito outros da nação Pirapês”. Em vista da “cobiça” dos moradores e as injustiças do cativeiro indígena, Antônio Vieira declarava que as nações indígenas eram “as minas certas deste Estado, que a forma das de ouro, e prata,

¹¹¹ BONILLO, Pablo Ibáñez. La conquista portuguesa del estuario amazónico: identidad, guerra, frontera (1612-1654). Tese. Programa Oficial de Doctorado en Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas. Sevilla: Universidad Pablo De Olavide De Sevilla, 2015. p. 41.

¹¹² **Biblioteca Nacional de Portugal**. Carta do Padre Antônio Vieira para D. Afonso VI dando notícias das missões no Maranhão. Maranhão, 20 de abril de 1657.

sempre foi pretexto com que aqui se iam buscar as outras minas, que se acham só nas veias dos índios, e nunca ouve nas da terra”¹¹³.

Ainda que Vieira insistentemente denunciasses as excessivas práticas dos resgates, os moradores continuaram a realizar incursões para a obtenção da mão de obra nativa devido para o cultivo das lavouras e o próprio desenvolvimento da economia extrativista. Até que em 1º de abril de 1680, o príncipe regente D. Pedro, tendo conhecimento “dos injustos cativeiros a que os moradores do Estado do Maranhão por meios ilícitos reduziam os índios dele, e dos graves danos, excessos”, promulgou uma nova Lei de Liberdade dos Índios que proibia a arregimentação da mão de obra cativa através de resgates e guerras justas¹¹⁴.

Nessa conjuntura, o Império Português estava em uma (re)estruturação de escala global. O monarca adotou um “pacote” de medidas políticas e econômicas visando atribuir um maior dinamismo ao Estado do Maranhão e Grão-Pará com as explorações dos sertões¹¹⁵. Sendo assim, nos vetores convergentes ao rio Amazonas, o desenvolvimento da atividade extrativista, tendo como carro-chefe o cacau, foi uma das soluções encontradas pela Coroa portuguesa para inserir a região nas dinâmicas da economia global. Mas, para isso, houve fortes dependências dos saberes e braços indígenas. Segundo Rafael Chamboleyron e Karl Arenz, “os produtos florestais (incluindo o cacau), bem como o trabalho compulsório indígena, desempenharam um papel crucial na abertura de novos territórios para os portugueses”. Concluem, “ambos faziam parte de uma sociedade centrífuga, que começou a se expandir no final do séc. XVII, e especialmente durante as primeiras décadas do século XVIII”¹¹⁶.

De fato, após 1680, houve uma transformação na experiência do mundo do trabalho com a implantação dos dispositivos jurídicos e o estabelecimento da Junta das

¹¹³ **BNP**. Carta do Padre António Vieira para D. Afonso VI dando notícias das missões no Maranhão. Maranhão, 20 de abril de 1657.

¹¹⁴ **ABN**. Livro Grosso do Maranhão. Vol. 66, 1948, p. 58.

¹¹⁵ **ARENZ**, Karl Heinz & **MATOS**, Frederik Luiz Andrade de. “Informação do Estado do Maranhão”: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII. **RIHGB**, Rio de Janeiro, a. 175, n. 463, abr.-jun. 2014, p. 349-380.

¹¹⁶ **CHAMBOULEYRON**, Rafael; **ARENZ**, Karl. Frontier of Expansion, Frontier of Settlement: Cacao exploitation and the Portuguese colonisation of the Amazon region (17th & 18th Centuries). **Commodities of Empire - Working Papers**, v. 29, p. 1-24, 2017. p. 4-5.

Eis a citação original: “Forest products (including cacao), as well as Indian compulsory labour, played a crucial role in the opening of new territories for the Portuguese. Both were part of a centrifugal society, which began to expand at the end of the seventeenth century, and especially during the first decades of the eighteenth century”.

Missões (1681). Em um primeiro momento, tendeu-se a normatizar o trabalho forro e assalariado dos indígenas que viviam nos aldeamentos, primeiro, sob a Lei de Liberdade dos Índios (1680) e, em seguida, sob o Regimento das Missões (1686). Nesse momento, as ordens religiosas eram as reguladoras da concessão dos índios forros aos moradores que dependiam de trabalhadores para os seus negócios. Todavia, com a erupção da Revolta de Beckman (1684), da qual o monopólio jesuítico sobre o governo dos índios era um dos principais motivos, a Coroa portuguesa, por meio de um alvará de abril de 1688, passou a flexibilizar a legislação indigenista com o restabelecimento da prática dos resgates e dos descimentos privados¹¹⁷. A partir de então, a Junta das Missões, sob os desígnios de propagar a fé mediante a catequização dos índios, foi o principal órgão que efetivou as expansões das rotas transamazônicas de indígenas através das deliberações acerca das expedições de resgates, descimentos e guerras justas, que arregimentaram os nativos em diversas *slaving zones* ao longo do rio Amazonas e de seus afluentes¹¹⁸.

No referido alvará de 28 de abril de 1688, o rei D. Pedro II restabeleceu a prática dos resgates dos índios que fossem “captivos em guerras de outros Índios ou sejam presos a corda para os comerem ou cativos para os venderem ou quaisquer nações”. O fato é que, com ou sem a presença das tropas de resgate, os indígenas não deixavam de fazer guerras contra seus inimigos para manter suas práticas de dependências culturais, além de negociarem com as outras nações europeias que tinham possessões na Amazônia. Sendo assim, o rei passava a admitir as tropas de resgate. Para tanto, a Fazenda Real passaria a financiar estas expedições, depositando “dois mil cruzados para a Cidade de Belém do Pará, e mil cruzados para a de São Luiz do Maranhão”. Os jesuítas fizeram parte das expedições, sendo “obrigados a fazer resgates não só nas Missões ordinárias de suas residências [para conseguir trabalhadores indígenas para seus próprios serviços], mas para este efeito entraram todos os anos em diversos tempos pelos sertões”¹¹⁹. Não obstante, os jesuítas eram reticentes ao restabelecimento das expedições e as próprias autoridades, cientes dos custos, recusaram de organizá-las. Sendo assim, os moradores continuavam agindo deliberadamente ao irem aos sertões traficar cativos diretamente com as lideranças indígenas.

¹¹⁷ DIAS, Camila. Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires. A. O que dizem as licenças? Flexibilização da legislação e recrutamento particular de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão (1680-1755). **Revista de História**, São Paulo, n. 175, p. 249-280, 2016.

¹¹⁸ MELLO, Márcia. **Fé e Império**. 2009; FERREIRA, André Luís. **Injustos Cativos**, 2021.

¹¹⁹ **ABN**. Livro Grosso do Maranhão. Vol. 66, 1948, p. 98.

No dia 4 de setembro de 1692, Miguel da Rosa Pimentel, após exercer a função de ouvidor-geral no Maranhão, submeteu um documento à coroa portuguesa intitulado “Informação do Estado do Maranhão” em que apresentava suas percepções sobre as transformações que vinham ocorrendo na região após a implantação das medidas metropolitanas. O ex-ouvidor relatava sobre as práticas coercitivas dos moradores do Maranhão e Pará que iam “todos os anos as drogas trinta quarenta canoas com outros tantos e mais brancos”. Nas palavras do relator, após cruzarem a fortaleza do Gurupá, cada cabo de canoa, com sua respectiva tripulação, “se constitue Rey do Sertão”. Ao ancorarem nas várzeas, se direcionavam para as aldeias. Lá, “ao principal intimidam-o, para que lhe tragam à sua presença todos os índios, e índias, tomão os que lhes parecem levam-os consigo”. Além do mais, violentavam as mulheres indígenas, pois “as levam para o mato, para estas sensualidades”. Enfim, afirma Pimentel, “usam de violências e tiranias e fazem pouco escrúpulo de matar só a fim de que por aquele meio lhe deem as drogas”. Mas, os indígenas não ficavam à mercê das coerções e violências, pois “não poderem suportar o rigor” destas práticas, acabavam por matar os integrantes da tropa¹²⁰. Em vista deste cenário de coerções, violências e transgressões das leis, a Coroa portuguesa novamente proibiu os resgates em 1699, mas, no mesmo ano a decisão foi revogada.

Malgrado as ilegalidades das expedições e das violências praticadas pelos colonos, a constituição do tráfico transamazônico não foi unilateral e impositiva, pois as elites das nações indígenas tiveram, como vimos, grande influência no fornecimento e na regulamentação dos preços de cativos nos sertões. Na carta enviada ao rei D. João V, em 30 de junho de 1702, o ouvidor do Maranhão relatava sobre os “excessos” e a “devassidão” com que os moradores tratavam “os índios tapuias de todo o sertão e aldeias”, buscando “em fazer peças escravas contra as leis de V. Mag.”. O ouvidor era enfático nas negociações entre os moradores e os índios principais, sobretudo, quando os resgates dos prisioneiros nativos ocorriam “sem serem examinados pelos missionários, nem feitas pelas tropas como V. Mag. dispõe usar com tanta publicidade em as fazer nesta forma”. A livre comercialização de prisioneiros nos sertões resultava no malogro das tropas oficiais de resgates que iam ao sertão e se depararam com “as aldeias tão limpas de escravos por estarem já resgatados por pessoas particulares”. Segundo o ouvidor, os próprios principais tinham uma predileção em negociar seus prisioneiros com os particulares ao

¹²⁰ARENZ, Karl; MATOS, Frederik. Informação do Maranhão. 2015 p. 360.

invés de ter que enfrentar as tropas oficiais. Quando estas encontravam aldeias com cativos, as lideranças indígenas os escondiam e vendiam “a qual lhe pague por melhor preço”. As negociações fizeram as tropas “gastarem muito tempo nos sertões”. Este era o caso de uma tropa do Maranhão que há dois anos estava pelos sertões e “não tem mantimento para baixo de vinte e tantos escravos”¹²¹.

Concomitante aos resgates, os descimentos privados também foram uma modalidade de arregimentação da mão de obra nativa. Camila Dias e Fernanda Bombardi, apontam que, já nos contextos da Revolta de Beckman, os moradores receberam permissões para descerem indígenas dos sertões amazônicos. As autoras, tendo como parâmetro o alvará de março de 1702, apontam que “o morador poderia descer índios às suas custas com a condição de que não tivesse título de administrador e de que empregasse os índios realmente nos fins para os quais solicitara”. Por financiar a expedição, o solicitante “ficava com o direito de ter acesso a essa mão de obra com exclusividade por toda a sua vida, sem, contudo, poder administrá-la em aldeamentos privados ou repassá-la aos seus descendentes”¹²².

Esta medida demonstra como o governo dos índios não foi centralizado nas ordens religiosas, existindo também um mecanismo direto entre os moradores e o poder régio para que houvesse, conforme a respectiva demanda, alternativas na arregimentação da mão de obra nativa. Os descimentos privados se desenvolveram gradativamente na primeira metade do século XVIII. Sobretudo, esta prática potencializou o desenvolvimento do tráfico de indígenas nas rotas transamazônicas.

Embora a maioria das negociações entre as lideranças indígenas e os colonos culminaram nos descimentos coletivos de homens, as mulheres também tinham sua *native autonomy* para decidirem sobre seus próprios destinos e, assim, podiam optar por uma mobilidade voluntária dos sertões para as vilas amazônicas. Este foi o caso da índia Inês que, como tudo indica, no alvorecer do século XVIII, desceu por vontade própria da aldeia de “Yuruça Mirim”, fazendo parte das missões dos padres carmelitas, para a vila de Tapuitapera na Capitania do Maranhão¹²³.

Naquele aldeamento, Inês era casada e, após a morte do seu marido, ela se deslocou para a missão de Santana de Paratari. Esta missão era situada em uma região de

¹²¹ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 10, D. 1057.

¹²² DIAS, Camila. L.; BOMBARDI, Fernanda. A. O que dizem as licenças?. 2017, p. 259.

¹²³ AHU. Avulsos, Maranhão, D. 1551.

várzea, no rio Solimões, e servia como ancoradouro para as canoas que estavam em trânsito para a coleta das drogas e para a arregimentação de mão de obra nativa. Certo dia, Thomaz Marques, “se achava naqueles sertões fazendo cacau”, ao desembarcar na missão se deparou com a índia Inês que prontamente manifestou seu interesse em deixar aquela localidade. Na expedição de Thomaz Marques havia a canoa dos missionários liderada pelo Fr. Timotheo de Santa Bárbara. Assim, o colono chamou o missionário para que pudesse averiguar as reais motivações que levariam Inês a deixar o aldeamento. Ao ser indagada pelo religioso, a índia respondeu que “ainda que ali pertencia, não queria ali estar”, principalmente, por estar “desenganada pelas tiranas mortes que viu fazer ao Irmão Fr. Manoel de Santa Tereza, ao Principal Manutâ” e, possivelmente, ao seu marido. Sabendo que aquela expedição iria em direção ao Pará, a índia “queria que a trouxesse”. Para tanto, o Fr. Manoel buscou se informar com o índio principal e os demais índios aldeados sobre a veracidade dos fatos relatados por Inês. Todos que foram ouvidos “disseram que a conheciam por ter ali sido casada muitos anos e que por morte de seu marido dali se fora para a missão de Santa Anna de Paratari”¹²⁴.

Antes que a expedição partisse, Inês fez um último pedido ao Fr. Timotheo, implorando-o “que lhe fosse buscar um seu irmão pequeno chamado Pedro que um secular tinha apanhado da Missão de Paratari onde ela o tinha deixado e de presente se achava na feitoria do dito secular”. Sem muito hesitar, o missionário atendeu ao pedido da índia e foi buscar seu irmão e lhe entregou. Por fim, foi feito um último ajuste. Desta vez, tratava-se de uma diretiva legislativa que proibia que os missionários trouxessem “peças” nas suas canoas e, assim, Inês e Pedro vieram na embarcação de Thomaz Marques¹²⁵.

No decorrer da sua viagem pelos sertões amazônicos, a expedição ancorou em um aldeamento localizado no rio Japurá que era liderado pelo índio Maranari. Ao que parece, tratava-se de uma aldeia que ainda não tinha se convertido ao cristianismo. Para tanto, o próprio Maranari manifestou ao Fr. Timotheo “que nas suas mesmas terras queria que lhe fizesse missão”. O pedido da liderança foi prontamente aceito pelo padre que logo “adoçou semente para onde levantar cruz, dizer missa uma vez e passar-lhe carta de missionados”. Como não podia estender sua estadia na nova missão, a expedição logo partiria. Mas, no último instante, o índio Maranari entregou publicamente uma menina de

¹²⁴ AHU. Avulsos, Maranhão, D. 1551.

¹²⁵ AHU. Avulsos, Maranhão, D. 1551.

quatro ou cinco anos ao missionário, dizendo que a “entregava por lhe parecer que tinha sangue de branco”, e, assim, a mandava “ensinar para viver nas terras dos brancos”. Sem saber a real procedência daquela criança que, inclusive, poderia ser uma prisioneira advinda de uma guerra nativa, o padre a “batizou” com o nome de Germana. Ao se dirigir às canoas da expedição, Fr. Manoel deliberadamente entregou Germana a Inês e a designou como sua “mãe postiça”¹²⁶.

Desde então, Inês passou a liderar uma família que foi formada em contrariedade aos desígnios cristãos e que iria de encontro ao habitual patriarcado da sociedade colonial. De fato, esta nova família que foi formada pelas circunstâncias das dinâmicas dos contatos entre colonizadores e colonizados foi fruto, notadamente, da *autonomy native* desempenhada, de um lado, por Inês que manifestou seu interesse em descer para uma vila colonial, junto com seu irmão Pedro, e, por outro, pela liderança indígena Marinari que entregou a índia Germana para o Fr. Timotheo.

Ao percorrerem grande parte das rotas transamazônicas, Inês, Pedro e Germana passaram a viver na vila de Tapuitapera, na Capitania do Maranhão. Pelo fato de suas mobilidades terem sido voluntárias, os três indígenas tiveram seu *status* jurídico definido como *forros* e, conseqüentemente, eram isentos de todo cativo. Sendo assim, para prover suas vidas, passavam a negociar seus salários com quem lhes interessava.

No entanto, na década de 1720, iniciou-se uma contenda judicial sobre a legitimidade da liberdade daquela família. Inês, Pedro e Germana, através de suas articulações nas esferas administrativas, em instância local, enviaram um requerimento ao rei D. João V a fim de o soberano confirmar suas liberdades. Sendo assim, o rei expediu um parecer para que fosse averiguada a situação dos requerentes. O padre Fr. Timotheo foi intimado a relatar sobre seu envolvimento neste caso de ilicitude de um eventual cativo daqueles indígenas. Sendo assim, em 6 de junho de 1726, esse enviou uma missiva a D. João V, afirmando que conhecia “o índio Pedro também as índias Germanas e Ignes, os quais todos sei bem diretamente que são todos forros, livres e isentos de todo o cativo”. O missionário reconhecia que foi ele o responsável que atestou a legitimidade daqueles descimentos, mas, que os tinham feito em conformidade com as leis vigentes. Tanto que, ao se referir à índia Inês, apontou que ela “veio não na canoa da missão por ser proibido aos missionários trazerem peças nas suas canoas, mas em companhia de Thomas

¹²⁶AHU. Avulsos, Maranhão, D. 1551.

Marques e na mesma monção em que vim, trazendo consigo seu irmão Pedro”. Após alguns anos de litígio, em 20 de junho de 1729, D. João V incumbiu ao governador do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, para conservar os requerentes em suas liberdades. Esta ordem foi executada e confirmada na carta do próprio governador no dia 13 de maio de 1730¹²⁷.

Apesar de os descimentos privados serem uma prática legal, é possível apontar que na maioria das vezes os moradores agiram arbitrariamente e transgrediram as ordens reais. Devido às frequentes ilegalidades, os índios descidos pelos particulares encontravam-se majoritariamente submetidos a injustos cativeiros. A Coroa portuguesa constantemente recebia denúncias de autoridades administrativas e eclesiásticas que também requisitavam a adoção de medidas para remediar as injustiças cometidas na arregimentação da mão de obra indígena. Estas injustiças, ênfase novamente, eram compreendidas pela perspectiva do colonizador, pois, para as lideranças indígenas a venda de seus prisioneiros era, eventualmente, uma forma de fazer vingança a seus inimigos e de diversificar suas redes de comércio que, em muitos casos, eram preexistentes à presença europeia na região.

No início da década de 1720, o rei D. João V enviou o comissário régio Francisco da Gama Pinto ao Estado do Maranhão e Grão-Pará com a incumbência de fazer uma devassa sobre os injustos cativeiros dos índios. Em uma carta enviada ao rei em agosto de 1722, o comissário relatava que, embora o poder metropolitano tivesse adotado medidas referentes às práticas de arregimentação legal da mão de obra nativa, a “ambição e também a necessidade” levaram os moradores a “fraudarem” as disposições das ordens régias. Nesse sentido, visando identificar quem eram os infratores, Francisco da Gama certificou “que são culpados quase todos os moradores destas capitanias” e, dessa forma, “todos ou são testemunhas pelas suas culpas ou suspeitos pelo interesse que têm nos cativeiros injustos dos Índios que todos têm em seu poder”¹²⁸.

O auto de devassa feito por Francisco Gama Pinto é uma fonte fundamental para compreendermos como os moradores da capitania do Maranhão e também autoridades administrativas, eclesiásticas e as próprias ordens religiosas desenvolveram redes de negócios que financiaram o tráfico de indígenas nas diversas *slaving zones* ao longo das

¹²⁷ AHU. Avulsos, Maranhão, D. 1551.

¹²⁸ 1722, Agosto, 21, Belém do Pará CARTA do comissário de diligências do Serviço Real nas capitanias do Maranhão e Pará, Francisco da Gama Pinto, para o rei [D. João V], sobre a prática do cativo dos índios contra o determinado as disposições régias. AHU. Pará, Avulsos, Cx. 7, D. 608.

rotas transamazônicas. Parte dos depoentes eram reticentes em declarar quem eram os transgressores das ordens régias e os contrabandistas de indígenas. Outra parte, não hesitava em declarar os supostos envolvidos neste tráfico que, supostamente, poderiam ser seus concorrentes nas suas redes de negócios.

No dia 31 de maio de 1723, Bonifácio da Fonseca e Silva, juiz ordinário da cidade de São Luís, ao ser inquirido pelo comissário, prontamente declarou que “por experiência de muitos anos sabe que são raros os índios legitimamente trazidos por tropas de guerra e resgates gerais” para aquela localidade. Isto se justificaria pela “extrema necessidade” de os moradores não terem “quem os servissem ou trabalhassem na cultura dos campos”, o que resultava na perda de “suas fábricas e suas casas”. Assim, eles “deliberaram a buscar índios por todos os meios que podiam para se conservarem e não acabarem de todo”. Porém, não agiram por si só, pois, suas ações continuaram e até aumentaram “com as tolerâncias de governadores”. Estes, por também terem interesse na escravização dos indígenas, alegavam atender à “pobreza e necessidade dos povos [e] os dissimulavam, não se executando o rigor das leis”. Como consequência, houve demasiadas entradas aos sertões e “se quiserem nomear os culpados se compreenderá quase todo o Estado e será coisa impossível”¹²⁹.

O relato de Antônio Corrêa Espinola, escrivão dos órfãos da Vila de Tapuitapera, nos oferece uma percepção de como as redes de negócios funcionavam. No ano de 1705, estando o depoente nos sertões do Pará, como tesoureiro de uma tropa de resgates, “viu e encontrou mais de 150 pessoas deste Estado que iam assaltar índios contra a forma da lei”, encontrando também aproximadamente trinta canoas “que vinham já de volta para o Estado com quantidade de índios prisioneiros”. O depoente não deixava de apontar que os próprios membros das tropas oficiais “fizeram resgates proibidos amarrando índios livres que com efeito trouxeram como escravos”. Independente de qual fosse a natureza das suas expedições, todos estes que iam aos sertões tinham “muitos sócios que ficam nas cidades e outros concorrem com dinheiro e canoas para esta negociação com pacto de se lhes pagar com índios”. Segundo o relato de João Coelho da Silva, fazendeiro e morador de São Luís, a repartição era feita entre “os que fizeram sociedades sobre esta negociação e os que a ela deram ajuda e favor”. Mas, quando as peças obtidas não eram suficientes,

¹²⁹ 1722, Junho, 19, São Luís do Maranhão. AUTO DE DEVASSA de Francisco da Gama Pinto sobre o cativo de índios no Maranhão, contrariamente às ordens de Sua Majestade. **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 13, D. 1332.

quem tivesse “em seu poder índios livres com licença que lhe foi dada para se servirem deles depois os tratam e venderam como forros digo como escravos”¹³⁰.

Entre outros fatos, a realização da devassa serviu para Francisco da Gama ratificar a injustiça dos cativeiros impostos aos índios pelos moradores. O comissário compreendia a necessidade que estes tinham da mão de obra nativa para o desenvolvimento das suas atividades econômicas e domésticas. Inclusive, defendia a manutenção da prática dos descimentos e a repartição dos índios, pois estas seriam as formas “que só me parecem lícito” e, por isso, devia-se estabelecer “quais índios se devem descer e repartir”¹³¹. Todavia, as infrações cometidas pelos moradores e as violações das leis concernentes aos indígenas não escaparam das aferições do comissário que propôs medidas mais energéticas. Estando ciente que as redes de negócios do tráfico de indígenas não iriam cessar prontamente, o comissário não estava de acordo que houvesse “um castigo geral” que resultaria na “ruína do Estado”.

Em contrapartida, defendia a liberdade dos índios, mandando “observar a dita lei de 1º de abril de 1680, proibindo total e absolutamente os cativeiros dos índios”. Isto porque, viu-se “mostrar por tantas experiências que só com este meio cessaram as injustiças deles”. Portanto, caberia a D. João V declarar “por livres todos os índios ou descendentes seus que neste se acham possuídos como escravos”¹³². Cabe apontar que este argumento não se contrapunha ao da manutenção dos descimentos, pois nesta modalidade os indígenas eram considerados forros e livres. Sendo assim, Francisco da Gama, em um conjunto de cartas enviado à coroa, era enfático que no combate contra os injustos cativeiros e “a obrigação do perpétuo serviço dos índios” que eram “contra as leis do Reino”. Sendo assim, o morador que recebesse indígenas descidos era “obrigado também em dar aos Índios todo o necessário e dois dias livres na semana”¹³³.

¹³⁰ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 13, D. 1332.

¹³¹ 1723, Agosto, 15, Belém do Pará CARTA do comissário de diligências do Serviço Real no Estado do Maranhão, Francisco da Gama Pinto, para o rei [D. João V], sobre as justificações apresentadas pelos moradores do Estado do Maranhão quanto à necessidade de se proceder ao cativo de índios dos Sertão, como a constante falta de mão-deobra para trabalhar nas lavouras e engenhos daquele Estado. AHU. Avulsos, Pará, Cx. 7. D. 651.

¹³² 1722, Agosto, 21, Belém do Pará CARTA do comissário de diligências do Serviço Real nas capitâneas do Maranhão e Pará, Francisco da Gama Pinto, para o rei [D. João V], sobre a prática do cativo dos índios contra o determinado as disposições régias. AHU. Avulsos, Pará, Cx. 7. D. 608.

¹³³ 1723, Agosto, 15, Belém do Pará CARTA do comissário de diligências do Serviço Real no Estado do Maranhão, Francisco da Gama Pinto, para o rei [D. João V], sobre as justificações apresentadas pelos moradores do Estado do Maranhão quanto à necessidade de se proceder ao cativo de índios dos Sertão, como a constante falta de mão-deobra para trabalhar nas lavouras e engenhos daquele Estado. AHU. Avulsos, Pará, D. 651.

Nos anos decorrentes da devassa de Francisco da Gama, aumentavam os debates entre a administração metropolitana e as instâncias locais sobre a forma de remediar o governo dos índios. Cabe apontar, que na década de 1720, a região amazônica passava por uma epidemia que assolava, principalmente, as populações indígenas. Isto agravou ainda mais a situação dos moradores pela falta dos braços nativos. Desta feita, segundo Marcia Mello, no ano de 1728, o poder real permitia a realização dos descimentos, onde os índios deveriam ser repartidos entre missionários e moradores. “Entretanto, advertia que os descimentos fossem feitos somente por autoridade pública, e *‘de nenhum modo por pessoas particulares’*”¹³⁴.

Não obstante, a aplicabilidade da ordem régia foi interpretada de forma equivocada pelo governador Alexandre de Sousa Freire que, em conivência com os interesses das suas redes clientelares, passou a conceder demasiadamente licenças aos particulares. Conforme Mello, a “interpretação da lei foi aprovada sem contestação pelas Juntas das Missões do Maranhão e do Pará, que sancionaram com a sua autoridade um novo estilo introduzido pelo governador, o de conceder licenças às pessoas particulares para irem também aos resgates dos índios”. Sendo assim, “o governador serviu-se da competência atribuída à Junta para firmar uma prática que atendia aos interesses locais”. Como resultado, “o limite jurisdicional que antes era um fator impeditivo para o desenvolvimento dos resgates privados foi contornado e favoreceu a expansão desse sistema em conjunto com a escravização oficial, que teve o seu auge entre o final da década de 1730 e meados da década de 1740”¹³⁵.

As tropas de resgates e descimentos privados atuaram majoritariamente na macro-*slaving zone* do noroeste amazônico, principalmente, na rede fluvial dos rio Negro, Japurá, Uapés, Branco e, por meio dele, do Orinoco. Deve-se ressaltar que a atuação destas tropas nesta ampla zona geográfica foi possível com o desfecho da guerra justa movida contra os povos Manao e Maypapena, durante os anos de 1723 e 1727. David Sweet aponta que, desde o século XVII, aquelas nações indígenas tinham sinuosas relações com os colonos devido às tropas de resgate. A gradativa aproximação entre os grupos ocorreu devido a “habilíssima manobra” de Guilherme Valente, sargento da Fortaleza do Rio Negro, que casou com a filha de um índio principal dos Manao. Para Sweet, “é perfeitamente razoável supor que o negócio de Valente, talvez conduzido com a

¹³⁴ MELLO, Márcia. **Fé e Império**. 2009, p. 231.

¹³⁵ MELLO, Márcia. **Fé e Império**. 2009, p. 250.

cooperação de seus parentes Manao, fosse o comércio de escravos para serem vendidos no Pará ou, pelo menos, encurralar pessoas para um descimento para serem reassentadas na aldeia de serviço do Forte do Rio Negro”¹³⁶.

Todavia, naquela mesma época, os Manao estavam em contínuo processo de diversificação econômica e estabeleciam relações comerciais com os holandeses através do intermédio de outras nações indígenas do rio Branco. Segundo Sweet, esses povos tornaram-se especialistas no comércio de escravos com os holandeses e tinham cada vez mais dependência das ferramentas europeias. Para o autor, “foi essa especialização dos Manaos como traficantes de escravos que determinou a natureza de seus contatos com os portugueses”. Sendo assim, “eles não eram avessos a fazer negócios com os traficantes de escravos paraenses quando surgia uma ocasião e, na década de 1720, estavam ativamente engajados na troca de escravos por mercadorias européias ao longo de rotas que levavam tanto às fábricas de Essequibo quanto ao Pará”. Nessa conjuntura, se fez notar a proeminente agência do índio principal Ajuricaba que, constantemente, esteve em negociação com ambos os lados. Inclusive, ele recebeu uma bandeira holandesa que hasteou em sua canoa e navegava pela rede fluvial do noroeste amazônico. Este foi também o estopim para que os portugueses declarassem guerra justa aos Manao¹³⁷.

Após o desfecho da guerra, as tropas de descimentos e resgates intensificaram suas atuações no noroeste amazônico. Segundo Robin White, no período correspondente, entre 1730 e 1750, as principais expedições foram lideradas por Lourenço Belfort, José Miguel Ayres, João da Cunha Correia e Eustácio Rodrigues. Por se tratar de tropas oficiais, a presença de padres jesuítas fazia-se necessária. Assim, o padre Achilles Maria Avogadri foi o responsável por certificar a justiça dos cativeiros de todas essas tropas. Para White,

Fica evidente que as tropas percorreram uma ampla área do alto Orinoco e Negro, do rio Guaviare rumo ao oeste, desde pelo menos o rio Padamo rumo ao leste e, acima, desde pelo menos a confluência do Atabapo com o Orinoco rumo ao norte. Assim, é possível notar em ambos documentos a presença de escravos Guaypunavi (nos rios Atabapo, Orinoco e Sipapo), Paraeni (no Orinoco) e Maquiritare (no Padamo). Possivelmente muitos outros povos de origem étnica não identificada eram dessa região. Talvez fosse equivalente ou até maior do que o número de povos Tukanoano, Aruaque e Maku do Uaupés, os falantes de Aruaque habitantes

¹³⁶ SWEET, David. **A Rich Realm of Nature Destroyed**. The Middle Amazon Valley, 1640-1750. PhD Dissertation, History, Madison: University of Madison, 1974. p. 522-523.

Eis a citação original: “It is altogether reasonable to assume that Valente’s business, perhaps conducted with the cooperation of his Manao relations, was trading of slaves to be sold to Pará or at least corralling people for a *descimento* to be resettled at the service village of the Rio Negro fort”.

¹³⁷ SWEET, David. **A Rich Realm of Nature Destroyed**.

do médio Rio Negro até o alto Orinoco que foram objeto do tráfico escravista. Isso inclui especialmente os Baré e povos que pareciam aos jesuítas serem falantes de línguas próximas ao Baré (na moderna terminologia lingüística, a família lingüística Maipure do Norte – os Mepury, Mariarana, Amariavana, Carnaus, Demakuris, Demanaos e Maribibitenas, assim como os Kuevanas, Baniwas (ou Bayanas, Banivas), Tariana, Guaypunave, Mallivena, Warekena e outros.

Neste contexto de expansão das tropas pelo noroeste amazônico, os *cunhamenas* desempenharam um papel fundamental. Estes eram mestiços, nascidos de uniões entre europeus com indígenas, e gozaram de poder e prestígio pelos sertões ao chefiar aldeamentos e serem capitães de tropas de descimentos e resgates. Barbara Sommer aponta que o mameluco Pedro de Braga foi um dos mais notáveis e poderosos *cunhamenas* na região amazônica. Em 1756, ao cair nas malhas da Inquisição, ele relatou sobre as práticas que eram utilizadas com recorrência para o estabelecimento de alianças com os grupos indígenas. O mameluco ofertava presentes às lideranças indígenas a fim de convencê-los a descerem para os aldeamentos. Caso aceitassem, os principais concediam uma filha ou outra parente para ser a *captain's wife* (esposa do capitão); afinal, esta era uma tática costumeira adotada pelas próprias populações nativas para terem possíveis garantias nas missões. Conforme Sommer, “ao longo dos anos, os *cunhamenas* tornaram-se poderosos por meio desses laços”. Pois, “como observou um rival, os aliados, ou *cunhamenas*, do capitão Pedro de Braga [...] não reconhecem nenhuma outra vassalagem do que Braga”. Conclui a autora, “esses homens forneceram novos grupos de índios para as missões, venderam escravos ilegais [...] e mantiveram uma rede poderosa de aliados no sertão”.

Para que possamos compreender a inserção dos colonos e a própria legitimidade das tropas de resgates e descimentos na zona geográfica do rio Negro devemos atentar para as dependências assimétricas que as nações indígenas tinham das suas práticas culturais. Dentre elas, as diversas fontes indicam a presença dos ritos antropofágicos, que, no entanto, na legislação indigenista, legitimava o resgate dos prisioneiros das guerras nativas. Mas, ratifico novamente, as lideranças indígenas foram agentes fundamentais para que houvesse o abastecimento das tropas.

Segundo o relato do padre Ignácio Szentmartonyi, naquela região, “não há uma dessas nações que não coma a carne humana, de forma que o inimigo mais insignificante capturado em guerra fica guardado com todos os outros até o dia da festa, quando saciam seus apetites”. No entanto, ao passo que as lideranças indígenas diversificaram suas relações comerciais e ressignificaram suas práticas culturais ao se converterem – em

muitos casos, temporariamente – ao cristianismo, forneceram cada vez mais seus prisioneiros para as tropas. Tanto que o inaciano ao inquirir certa liderança “que tinha vivido em paz e [seguindo o] Cristianismo por algum tempo, o porquê deles terem comido carne humana”, prontamente lhe respondeu que “deixou de o fazer por muitos anos e que um número maior de cativos teriam sido vendidos aos lusitanos, que na realidade eles estavam acostumados a vender quem eles capturavam aos lusitanos”¹³⁸. De fato, o fornecimento dos prisioneiros para as tropas era também uma forma que as lideranças indígenas utilizavam para fazer vingança e perpetuar a memória dos seus antepassados. Isto porque a venda significava a morte social do prisioneiro dentro das sociedades indígenas e a continuidade da vida como cativo no mundo cristão.

Para encerrar essa sessão, um último e fundamental aspecto a ser destacado se refere à demografia das populações indígenas que foram arregimentadas, legal ou ilegalmente, ao longo das rotas transamazônicas. Não se trata de saber os exatos fluxos demográficos de cada *slaving zone*, mas fazer possíveis aferições sobre as características da escravidão indígena na Amazônia portuguesa. Camila Dias, Fernanda Bombardi e Eliardo Guimarães da Costa, ao realizarem uma sistematização de dados extraídos de fontes de distintas naturezas, oferecem um panorama geral dos impactos das modalidades de arregimentação da mão de obra sobre as populações indígenas na Amazônia. Os dados levantados correspondem ao período de 1680 a 1750, momento em que estiveram vigentes diversas leis que regulamentaram o recrutamento da mão de obra nativa, que resultou, por conseguinte, em uma significativa diminuição das sociedades indígenas na região norte durante o período colonial. As autoras e o autor, relativizando os dados superestimados nos registros coloniais, principalmente, das ordens religiosas, apontam que “pelo menos entre 100 e 265 mil indígenas foram trazidos dos sertões do rio Amazonas às zonas coloniais do Estado do Maranhão – quiçá alguns para outras capitanias portuguesas na América”. Mas, ressaltam que estes “são números conservadores que, principalmente no caso dos descimentos oficiais, resgates privados e guerras, trazem números subestimados”¹³⁹.

¹³⁸ SZENTMARTONY, Ignácio. Seqüente Notitiade de Rio Negro. Apud WRIGHT, Robin. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro**. 2005. p. 33.

¹³⁹ DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires; COSTA, Eliardo Guimarães. Dimensão da população indígena incorporada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680-1750: uma ordem de grandeza. **Revista de História**, São Paulo, n.179, a08619, 2020. p.24.

Tabela 1 - Número estimado de índios recrutados, por modalidade, entre 1680 e 1750 no Estado do Maranhão

Período	Modalidade 1 Descimentos oficiais	Modalidade 2 Resgates oficiais	Modalidade 3		Modalidade 4 Guerras	Escravos ilegais	Total míni- mo	Total máxi- mo
			Descimento privado	Resgate privado				
1680-1700	8.106	3.900	120	0	1.500	21.600	13.626	35.226
1701-1730	19.382	10.500	9.440	880	4.100	61.920	44.302	106.222
1731-1750	21.050	7.700	860	12.372	210	81.128	42.192	123.320
Total	48.538	22.100	10.420	13.252	5.810	164.648	100.120	264.768

Elaboração: Camila Dias, Fernanda Bombardi e Eliardo da Costa¹⁴⁰

Independente da questão de sua exatidão, os dados apresentados ratificam os vários estudos que demonstram como, do século XVII até a primeira metade do século XVIII, se desenvolveu um tráfico de indígenas na rede fluvial do rio Amazonas que englobou os diversos setores da sociedade colonial, inclusive, as próprias lideranças indígenas. Para Camila Loureiro Dias, Fernanda Aires Bombardi e Eliardo Guimarães da Costa, “pelo menos metade da população indígena arregimentada aos espaços coloniais teria sido destinada diretamente ao trabalho dos moradores. Proporção essa que chega a mais de 80%, se considerarmos também os índios que poderiam ter sido escravizados ilegalmente”. Estes percentuais “questionam diretamente o argumento de que o grosso da população indígena estaria nas mãos dos missionários”¹⁴¹.

Legalmente, as tropas de resgates foram proibidas no ano de 1750, após um longo debate entre o poder metropolitano e as autoridades locais durante a década de 1740. Nessa conjuntura, era latente a necessidade de “descansar os sertões” por meio do recolhimento daquelas tropas. Mas, houve a defesa dos descimentos de grupos indígenas para aldeamentos a serem instaurados em locais estratégicos, principalmente, pelo estabelecimento do Tratado de Madri que passou a demarcar a fronteira entre as conquistas ibéricas na região. Seja como for, do século XVII até a primeira metade do XVIII,

¹⁴⁰ DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires; COSTA, Eliardo Guimarães. Dimensão da população indígena incorporada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680-1750. 2020, p. 23.

¹⁴¹ DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires; COSTA, Eliardo Guimarães. Dimensão da população indígena incorporada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680-1750. 2020, p. 26.

a atuação das tropas de resgates, descimentos e guerras justas nas diversas *slaving zones* do rio Amazonas e seus afluentes resultou no desenvolvimento das rotas transamazônicas de escravos indígenas. Nessa conjuntura, na cidade de São Luís, embora situada à certa distância, desenvolveu-se uma rede de comércio sustentada pelo tráfico de nativos que, possivelmente, passou a conectar as rotas transamazônicas com as rotas intra-americanas e outras rotas de escravidão global. Como bem apontou o padre João Daniel, os indígenas “além de muitos que se repartiram e distribuíram para a comarca do Maranhão, e de lá talvez comprados pelos mineiros se distribuíram por todo o Brasil, e Minas”¹⁴².

1.2. Indígenas e mestiços nas rotas globais de escravidão

Desde o advento do Seiscentos, os indígenas e seus descendentes mestiços advindos das rotas transamazônicas estavam inseridos nos fluxos das rotas globais da escravidão que conectavam a cidade de São Luís com os portos da Europa e com as rotas intra-americanas para o Caribe. O comércio legal e o contrabando de escravos indígenas foram fomentados e praticados por portugueses, espanhóis, holandeses, franceses e ingleses que comercializaram indígenas e mestiços nas redes do comércio global de escravidão. Portanto, escrever sobre as rotas atlânticas de escravos indígenas é um elemento que contribui para a construção de uma consciência histórica sobre o tráfico global de escravos para além das rotas dos escravos africanos. Não se trata de estimar uma rota mais relevante do que a outra, mas, antes, de compreender como a escravidão moderna foi constituída pelas conexões de diversas rotas de escravos de distintas procedências. Além do mais, não seria exagero aventar a possibilidade de indígenas, africanos e mestiços também terem compartilhado os espaços nos porões das embarcações, principalmente, nos navios de contrabandistas.

A inserção dos escravos indígenas nas malhas da escravidão atlântica ocorreu concomitante ao processo de conquista do Novo Mundo. Andrés Reséndez aponta que esta *other slavery* teve Cristóvão Colombo como seu precursor, defensor e empreendedor. Colombo embasou os planos da escravidão indígena nas experiências da escravidão africana, pois bem antes da sua vinda para a América, em 1482 e 1483, ele havia navegado ao longo da costa atlântica da África e aportado nas feitorias portuguesas na Guiné. Na fortaleza de São Jorge da Mina, um dos principais portos que forneceu africanos para as

¹⁴² DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Vol. 1, 2004, p. 314.

rotas atlânticas, o navegador genovês ficou pasmo ao se dar conta da prosperidade dos negociantes daquela feitoria em razão da diversidade econômica que mesclava o comércio dos gêneros da região (cobre, marfim, sal) com o de escravos. Sendo assim, a conquista das novas terras e o estabelecimento de fortificações poderiam também gerar suas prosperidades condicionadas pelo “comércio de uma variedade de produtos, entre eles os de seres humanos”. Para Reséndez, “está bastante claro que o Almirante do Mar Oceânico pretendia converter o Caribe em uma segunda Guiné”¹⁴³.

Neste sentido, Cristóvão Colombo tratou de convencer a rainha Isabel para investir no comércio de escravos indígenas, apontando razões religiosas (as “idolatrias” praticadas pelos nativos), a disposição dos índios para o trabalho e, principalmente, a perspectiva de lucro daquele novo mercado para a Coroa. Assim, não tardou para que suas reivindicações fossem aceitas pela monarca castelhana. Já em 1495, Cristóvão Colombo enviava as primeiras caravelas carregadas com 550 escravos indígenas das ilhas caribenhas para a Espanha. A abertura desta rota de escravos indígenas entre a América e a Europa é, sem dúvida, um marco para compreendermos como a escravidão esteve imbricada com o processo da conquista do Novo Mundo desde os primeiros momentos. Segundo Reséndez, “de fato, a Espanha foi para o escravismo índio o que Portugal e pouco depois a Inglaterra foram para o escravismo africano”¹⁴⁴.

Todavia, no início do século XVI, a empresa de Colombo foi contra-golpeada com a proibição da escravidão e do comércio atlântico de indígenas. Por mais paradoxal que seja, foi a Espanha, através dos teólogos da Universidade de Salamanca, que deu início ao debate relativo ao direito natural e à humanidade dos índios que culminou nas *Leyes Nuevas* de 1542. Os nativos americanos não podiam ser escravos pelo fato de não serem inimigos do cristianismo tal como os mouros (berberes e árabes muçulmanos) e judeus no espaço Mediterrâneo e na península Ibérica. No entanto, o cativeiro foi permitido para os indígenas que se opunham ao cristianismo. Além do mais, a proibição da escravidão atlântica indígena levantou a questão da demanda, cada vez mais urgente, de mão de obra para a exploração das novas terras. Assim, mesmo com o estabelecimento das políticas metropolitanas, a escravidão atlântica de indígenas não deixou de existir. “O fato de que

¹⁴³ RESÉNDEZ, Andrés. **The other slavery**: the uncovered story of Indian enslavement in América. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2016. p. 23-24.

¹⁴⁴ RESÉNDEZ, Andrés. **The other slavery**. 2016, p. 4.

Eis a citação original: “Indeed, Spain was to Indian slavery what Portugal and later England were to African slavery”.

esta outra escravidão teve que ser realizada clandestinamente a tornou ainda mais insidiosa, é uma história de boas intenções mal desviadas”¹⁴⁵.

No Estado do Maranhão e Grão-Pará, já logo na primeira metade do século XVII, estabeleceram-se, como vimos acima, práticas de contrabando de escravos indígenas das rotas transamazônicas para as rotas atlânticas. É oportuno sinalizar que, sendo então aquela conquista parte integrante da monarquia ibérica e católica, eram as leis castelhanas que impactaram na regulamentação do cativeiro dos indígenas. Portanto, embora fossem legítimas as práticas de obtenção de cativos através dos resgates, sua comercialização era proibida no espaço Atlântico. Não obstante, as próprias fontes espanholas e as holandesas demonstram o claro envolvimento dos ibéricos nas vendas ilícitas de nativos, além de evidenciar como São Luís tornou-se, já cedo, uma interface de conexões globais entre as rotas transamazônicas de escravos indígenas e as rotas de escravos africanos e mestiços do Caribe.

De fato, em 20 de junho de 1628, o governador da ilha Margarita, García Álvarez de Figueroa, enviou uma carta ao rei da Espanha, Filipe IV, informando sobre a chegada de uma caravela vinda do Maranhão no dia 13 de março. A embarcação, despachada por Francisco Coelho de Carvalho, filho do governador do Estado do Maranhão, Antônio Coelho de Carvalho, trouxe “quinze peças de escravos negros e negras com duas crias, um mulato e noventa e sete índios varões”. O intento da missiva era saber sobre a legitimidade da escravidão daqueles índios, pois “todo gentio do Brasil com despacho e registro do Provedor e Oficiais da Real Fazenda da dita conquista do Maranhão” poderia ser considerado “escravos verdadeiros”. O governador da ilha Margarita tinha suas dúvidas por observar que, em outras localidades das Índias da Coroa de Castela, os índios que “fossem escravos e mandassem se guardasse a ordem que em outras ocasiões depositando-os”. Sendo assim, defendia a escravidão dos índios advindos do Maranhão com a prerrogativa de que poderiam ser utilizados “em diferentes benefícios de satisfação”¹⁴⁶.

¹⁴⁵ RESÉNDEZ, Andrés. **The other slavery**. 2016, p. 4.

Eis a citação original: “The fact that this other slavery had to be carried out clandestinely made it even more insidious, it is a tale of good intentions gone badly astray”.

¹⁴⁶ **Archivo General de Indias (AGI)**. Real Cédula a García Álvarez de Figueroa, gobernador de Isla Margarita y a los oficiales reales de la misma ordenando liberar a un grupo de indios del Brasil que llegaron como esclavos en una carabela despachada por Francisco Conejo de Caraballo, gobernador de la conquista del Marañón. Código de referência: ES.41091. AGI/26//SANTO_DOMINGO, 870, L.8, F.146R-R-147R.

A legalização do cativo dos índios era justificada, principalmente, pela pauta religiosa. Caso a Coroa de Castela os conservasse em seu poder, os índios poderiam ser instruídos na “Santa Fé Católica, vestindo-os e tratando-os bem”. A repartição seria a forma pela qual seriam empregados “com trabalho tolerável”, assegurando o pagamento dos direitos à Fazenda Real pela “razão de cinco por cento de entrada, abaulando o custo de cada índio em vinte pesos”. O governador endossava seus argumentos, alegando que os trabalhos dos indígenas eram “importantes para as lavouras e pesqueiras de perlas”, sendo convenientes aos serviços reais e para o “aumento e conservação dessa Ilha”. Todavia, em 18 de maio de 1629, após a aferição da missiva pelo Conselho Real das Índias, Filipe IV deliberou “que não sejam escravos os índios e se ponham em inteira liberdade”. Além de advertir que “de aqui em diante não admitirei outros deste gênero sem que proceda ordem minha para isso”¹⁴⁷.

Entretanto, com base nas fontes holandesas, observa-se que Francisco Coelho de Carvalho e outros moradores do Maranhão continuavam a traficar indígenas para o Caribe. Peter du Gardin, em um relatório enviado à WIC, em novembro de 1638, apontava que os moradores “têm muitos escravos, que vão comprar no rio Amazonas, pagando com machados e facões e às vezes enviam escravos para as Índias Ocidentais”. De fato, os mercadores de escravos indígenas tinham uma grande rentabilidade com estes negócios, pois “recebem um bom dinheiro, porque os espanhóis usam os ditos escravos para trabalhar nas suas minas”¹⁴⁸. As evidências da existência deste negócio podem ser ratificadas em outro relatório enviado à WIC por Gedeon Morris. Conforme sua informação, o principal negociante de escravos era justamente Francisco Coelho de Carvalho, junto com seu filho. Em 1º de março de 1636, “o filho desse partiu para as Índias Ocidentais, a fim de encontrar a frota que cada ano parte de Havana”. Assim, “levou consigo duas caravelas carregadas de fumo, muitos escravos, algumas caixas de patações, grande quantidade de âmbar-gris, joias, ouro e prata”¹⁴⁹. Considerando a diferença temporal entre as cartas holandesas e espanholas pode-se aferir que, pelo menos, desde

¹⁴⁷ AGI. Santo Domingo, 870, L.8, F.146R-R-147R.

¹⁴⁸ Relato do Maranhão e do Rio Amazonas, entregue por Du Gardin, que ficou preso ali 13 ou 14 anos, em novembro de 1638, vindo das partes ditas de 1637. In: GUZMÁN, Décio, HULSMAN, Lodewijk. **Holandeses na Amazônia (1620-1650): documentos inéditos**. Belém: IOE, 2016. p.49.

¹⁴⁹ Breve descrição apresentada aos Srs diretores da referida Companhia das Índias Ocidentais, delegados na Assembleia dos Dezenove acerca dos lugares situados no Brasil setentrional [...]. In: GUZMÁN, Décio, HULSMAN, Lodewijk. **Holandeses na Amazônia (1620-1650)**. 2016, p. 106.

onze anos já vigorava uma rota intra-americana de escravos indígenas entre a Amazônia e o Caribe.

David Eltis, Alex Borucki e David Wheat, reavaliando as rotas de escravos africanos para a América Espanhola, apontam que a análise de novas fontes possibilitam compreender como as rotas intra-americanas de escravos pode ser uma possibilidade de preencher “uma lacuna que obscurece a imagem de como o tráfico de escravos funcionava na América Espanhola”¹⁵⁰. Através da sistematização de dados sobre os fluxos de abastecimento de africanos, os autores indicam que “mais de um quarto dos escravos que chegaram à América Espanhola partiram de colônias de outras potências europeias no Novo Mundo, e não diretamente da África”¹⁵¹. Isto implica que a escravidão naquelas possessões foi constituída através do tráfico transatlântico e o tráfico intra-americano. Segundo os autores, nessa conjuntura, o Brasil foi uma das principais fontes de escravos africanos que sustentou a rota intra-americana para as conquistas castelhanas. “Novos dados sugerem que Hispaniola foi um lócus significativo para o transporte marítimo brasileiro-caribenho não autorizado no século XVI”. Anteriormente a 1641, os navios nas rotas do tráfico africano ancoravam primeiro no litoral brasileiro, principalmente, em Pernambuco ou no Maranhão e, em seguida, seguiam seus percursos para o desembarque dos escravos na Venezuela, Jamaica, Honduras e Veracruz. Além do Caribe, os vetores desta rota também estavam direcionados para o Rio da Plata, ao sul. Em termos demográficos, a rota do Brasil para possessões castelhanas chegou a fornecer cerca de 136.100 escravos¹⁵². A proposta de Eltis, Borucki e Wheat é uma pertinente perspectiva para compreender como as rotas de comercialização e contrabando de indígenas entre a Amazônia e o Caribe também compuseram as malhas das rotas intra-americanas indígenas.

Pode-se aferir que a comercialização e o contrabando de nativos não foram praticados exclusivamente pelos e entre ibéricos, visto que havia a ativa participação dos franceses, holandeses e dos seus parceiros comerciais, como era o caso dos ingleses e dinamarqueses no Caribe. O contrabando de escravos foi um aspecto da presença

¹⁵⁰ ELTIS, David; BORUCKI, Alex; WHEAT, David. Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America. *The American Historical Review*, v. 120, n. 2, p. 433–461, abr. 2015. p. 434.

¹⁵¹ ELTIS, David; BORUCKI, Alex; WHEAT, David. Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America. *The American Historical Review*. 2015, p. 437.

¹⁵² ELTIS, David; BORUCKI, Alex; WHEAT, David. Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America. *The American Historical Review*, 2015, p. 144.

neerlandesa nas rotas atlânticas e intra-americanas. Referente ao Brasil holandês, Erik Odegard e Carolina Monteiro demonstram como a escravidão foi um elemento fundamental no governo de Johan Maurits e o quanto ele esteve diretamente envolvido no comércio e contrabando de africanos. Contrapondo-se à imagem corriqueira de “príncipe humanista”, responsável pelo progresso e o avanço da civilização, os autores analisam como o conde batavo usou da sua posição de prestígio, em relação aos outros setores da sociedade, para se beneficiar das negociações e aquisições de escravos. Sendo assim, Odegard e Monteiro, ao se inserirem no debate sobre quanto o governador poderia, ou não, ter ganho com o tráfico e a venda de escravos, argumentam que “há, de fato, ampla evidência de que Johan Maurits van Nassau-Siegen não estava apenas pessoalmente envolvido em manter africanos escravizados no Brasil, ele de fato lucrou pessoalmente com o comércio e o transbordo de humanos da África para o Brasil”¹⁵³.

As evidências às quais os autores se referem é um diversificado conjunto de fontes, inclusive, elementos iconográficos que demonstram a clara inserção de Johan Maurits no comércio de escravos. Isto demonstra que os elementos estruturais, de teor moderno, de seu governo – arte, arquitetura e ideia de tolerância – não eram opostos à economia alicerçada na escravidão e, conseqüentemente, dependente do tráfico de escravos. Fica evidente que a administração de “Johan Maurits no Brasil, incluindo a produção artística que produziu, é simplesmente inimaginável sem o trabalho escravo que fez a corte funcionar e que em parte financiou suas operações. Se tentarmos negar essa realidade, prestamos um desserviço à nossa compreensão do período e da colônia”¹⁵⁴.

No que se refere à inserção dos holandeses no contrabando de nativos do Maranhão, após a conquista da cidade de São Luís, houve um processo de legitimação da escravidão dos índios, através dos resgates. De fato, a WIC e Johann Maurits van Nassau-Siegen estavam inclinados a um comércio de escravos nativos através das rotas intra-

¹⁵³ ODEGARD, Erik; MONTEIRO, Carolina. Slavery at the Court of the ‘Humanist Prince’ Reexamining Johan Maurits van Nassau-Siegen and his Role in Slavery, Slave Trade and Slave-smuggling in Dutch Brazil. **Journal of Early American History**, 10 (2020) 3-32. p. 8.

Eis a citação original: “Is in fact ample evidence that Johan Maurits van Nassau-Siegen was not only personally involved in keeping Africans enslaved in Brazil, he did in fact profit personally from the trade and transshipment of humans from Africa to Brazil”.

¹⁵⁴ ODEGARD, Erik; MONTEIRO, Carolina. Slavery at the Court of the ‘Humanist Prince’. 2020, p. 8.

Eis a citação original: “Johan Maurits in Brazil, including the artistic output it produced is simply unimaginable without the enslaved labor which made the court run and which in part financed its operations. If we attempt to deny this reality we do our understanding of the period and the colony a disservice”.

americanas entre o Maranhão e Pernambuco. No entanto, as ações dos seus funcionários também estavam inseridas no contrabando de indígenas para o Caribe. Em 1643, Johan Maxwell, organizou uma expedição composta por “dez brancos, dez índios do Ceará e cerca de trinta do Maranhão” com o pretexto “para pescar e apanhar vacas marinhas na ilha de São João”, que estava a 18 léguas a oeste de São Luís. Todavia, segundo a informação de Gedeon Morris, “Maxwell seguiu com o barco e os índios para a ilha de São Cristóvão ou Barbados”, duas ilhas caribenhas então renomadas pela produção de açúcar¹⁵⁵.

De fato, o contrabando de escravos indígenas para Barbados poderia ter integrado as parcerias comerciais estabelecidas entre holandeses e ingleses na Amazônia e no Caribe. Desde 1621, Barbados recebia escravos indígenas advindos das possessões holandesas nas Guianas, principalmente, das zonas escravistas entre as bacias dos rios Amazonas e Orinoco. Nesta região, nos fins do século XVI, os holandeses estavam inseridos nas comercializações dos prisioneiros das guerras nativas. Sendo assim, a consolidação da colonização inglesa e a necessidade da mão de obra, propiciou a constituição de uma rota “trans-caribenha” de escravos indígenas. Segundo Carolyn Arena, a ilha de Barbados apresentava uma segurança pelo distanciamento das guerras indígenas no continente, fator que favorecia as rotas comerciais e mercados dos cativos da Guiana. Estando em Barbados, “a experiência dos cativos seguiu uma trajetória semelhante à dos escravos da África ao longo do século XVII: extração de suas comunidades indígenas, envio para uma ilha remota, mistura intercultural, trabalho forçado e sujeição a um regime jurídico cada vez mais restritivo”¹⁵⁶.

Em termos historiográficos, compreender a integração da Amazônia nas rotas intra-americanas e trans-caribenhas, no Seiscentos, é mais uma possibilidade de nos contrapormos às perspectivas do Atlântico Sul que taxa a região como periférica por não estar integrada nas rotas do comércio de escravos africanos até a segunda metade daquele século. Segundo Alencastro, “para enlaçar a economia amazônica à Metrópole, as

¹⁵⁵ HYGINO, J. Duarte Pereira. Relatórios e cartas de Gedeon Morris de Jonge no tempo do domínio Holandez no Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro** (RIHGB), Rio de Janeiro, tomo LVIII, 1985. p. 314.

¹⁵⁶ ARENA, Carolyn. Indian Slaves from Guiana in Seventeenth-Century Barbados. **Ethnohistory**, v. 64, n. 1, p. 65-90, jan. 2017.

Eis a citação original: “Once in Barbados, the experience of captives followed a trajectory similar to that of slaves from Africa throughout the seventeenth century: extraction from their indigenous communities, shipment to a remote island, intercultural mixing, forced labor, and subjection to an increasingly confining legal regime”.

autoridades deviam primeiro atá-la ao mercado africano”¹⁵⁷. Como demonstrado, os portos amazônicos estavam inseridos nas rotas do Atlântico equatorial e caribenho, onde espanhóis, portugueses, holandeses, franceses e ingleses comercializavam e contrabandeavam indígenas advindos, também, das rotas transamazônicas de escravos.

Ademais, não há dúvida que o amplo contrabando de indígenas teve, por sua vez, impactos na escravidão atlântica. Segundo Reséndez, historiadores de distintas proveniências, através de uma variedade de documentação, têm encontrado significativas cifras do tráfico de escravos indígenas. Segundo os dados apresentados, do advento do Novo Mundo até o século XIX, a demografia do tráfico de indígenas seria entre 2,5 milhões e 5 milhões de escravos. “Esse grande número de índios escravizados não apenas se aproxima da tragédia africana em escala absoluta, mas também revela um resultado ainda mais catastrófico em termos relativos.”¹⁵⁸.

Na Amazônia portuguesa, no século XVIII, através dos processos judiciais dos índios e seus descendentes mestiços é possível visualizar trajetórias de escravos que estiveram inseridos nas rotas da escravidão global. Aqui relembramos o caso do mameluco Francisco Xavier, que foi vendido ilegalmente, em São Luís, a um comerciante português que o levou consigo para a cidade de Lisboa. No entanto, pelo fato de não haver o registro da escravidão, o mameluco regressou ao Maranhão, onde foi novamente vendido nas redes internas de comércio de escravos.

Embora a Coroa portuguesa proibisse o tráfico de indígenas, moradores e autoridades administrativas valiam-se de suas articulações políticas para enviar nativos para o reino, alegando que estes seriam conduzidos sob a condição de livre. Esta situação pode ser exemplificada através da trajetória da índia Roza Maria, “natural do Maranhão”, e suas filhas que viviam em Lisboa. Em 1730, Roza Maria foi enviada por Francisco Raimundo de Moraes Pereira, ouvidor-geral, “para esta Corte”, com o intuito de “servir” uma sobrinha que “ia [como] Freira para um convento, e como ingênua foi recebida, e tratada”. Mas, ao que parece, a índia foi inserida em uma rede de comércio na cidade de Lisboa. Primeiro esteve na casa de João da Silva Chaves, primo do ouvidor, onde adoeceu devido ao seu vício de comer terra o que fez aparecer algumas “parótidas” em seu corpo. Assim, a índia foi “mandada para a casa de Miguel Carvalho”, residente no Paço de Arcos.

¹⁵⁷ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**. 2000, p. 141.

¹⁵⁸ RESÉNDEZ, Andrés. **The other slavery**. 2016, p.5.

Citação Original: “Such large numbers of enslaved Indians not only approximate the African tragedy in sheer scale but also reveal an even more catastrophic result in relative terms”.

Ali, viveu por dez anos e “esteve tratada por cativa”. Miguel de Carvalho “abusando [...] da certeza que tinha de não ser cativa, a tratava por tal e por tal a chegou a vender”. No entanto, a venda da índia, “por se mostrar ser livre”, foi desfeita. Talvez, por vingança, o senhor “a pôs na rua, com uma filha, ainda de peito; mas que lhe não quisera dar outra, que lhe ficou, e tem em seu poder”. Estando de volta à Corte, Francisco Raimundo, buscou remediar a situação ao ver a vulnerabilidade em que a índia e suas filhas estavam vivendo. Assim, “a pôs em casa de uma sua tia” e reafirmava que “a suplicante era livre”¹⁵⁹.

Possivelmente, na casa da tia de Francisco Raimundo, Roza Maria teve acesso às esferas administrativas do reino. No dia 27 de julho de 1758, a índia, através do Juiz Comissário de Belém, em Portugal, apresentava uma petição ao Secretário de Estado da Marinha e do Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, a fim de denunciar as ilicitudes do cativo em que estava submetida. Para tanto, requisitava três coisas. “Que o dito Ouvidor lhe pague a passagem [de volta ao Maranhão]; que o dito Miguel lhe entregue a filha e que lhe pague o tempo que serviu”. Desta feita, a Secretaria de Estado deliberou que “o dito Miguel Carvalho seja obrigado a entregar, logo, a filha da Suplicante, e a pagar-lhe quinze moedas de ouro, pelos dez anos que o serviu”. Todavia, a decisão eximiu a Francisco Raimundo, pois “o dito ouvidor não tem obrigação alguma”¹⁶⁰.

A documentação não deixa indícios se as solicitações da índia Roza Maria foram de fato efetivadas. Mas, se levarmos em consideração as injustiças do cativo em que estava submetida e, principalmente, por estar em vigor a Lei de Liberdade dos Índios (desde 1755), é possível que a pleiteante e suas filhas tenham sido declaradas livres. Aliás, se lermos nas entrelinhas da deliberação da Secretária de Estado, os direitos referentes à condição jurídica e ao trabalho da índia e suas filhas foram assegurados. Mas isto não implica que elas tenham regressado ao Maranhão.

Através do conjunto de fontes analisado neste tópico foi possível evidenciar as conexões das rotas transamazônicas de escravos indígenas e mestiços com as comercializações – lícitas e ilícitas – nas rotas transatlânticas e intra-americanas. Deve-se ressaltar que é necessário investir em mais pesquisas com o objetivo de compreender mais a fundo as ações dos sujeitos que estavam inseridos neste comércio e, de forma mais abrangente, compreender as conjunturas globais da escravidão. Talvez, por se tratar em

¹⁵⁹ 1758, Julho, 29, Lisboa. OFÍCIO do desembargador juiz comissário de Belém, José António de Oliveira Machado, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a representação da índia Rosa Maria, natural do Maranhão. **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 38, D. 3779.

¹⁶⁰ **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 38, D. 3779.

grande parte de contrabandos, a respectiva escassez de fontes, como os registros de passaporte e de desembarque nos portos, constitua um empecilho considerável para que haja uma sistematização da demografia da escravidão indígena e dos seus descendentes mestiços no além-mar.

1.3. A africanização do Maranhão

No Estado do Maranhão e Grão-Pará a chegada de escravos africanos teria ocorrido apenas no século XVII, sendo, entretanto, difícil precisar quando os primeiros tem chegado de fato a esse território. Mário Martins Meireles considerava provável que tivessem vindo desde o início da colonização, no segundo decênio do Seiscentos, acompanhando portugueses, uma vez que já que havia a presença de africanos em Portugal desde o século XV¹⁶¹. Regina Faria, inclusive, aponta que, em 1624, Simão Estácio da Silveira já evocava “que na região do rio Gurupi – limite dos atuais estados do Maranhão e do Pará – ‘tem muitos escravos de navios de Angola, que tomaram indo para as Índias’”¹⁶². De acordo com Marinelma Meireles, embora o norte do Brasil tenha recebido mão de obra africana em grande quantidade mais tardiamente, no Maranhão, “tal assertiva diz respeito ao comércio regular dessa mão de obra, ou seja, não significa que não havia escravidão negra na região antes da implantação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão” em junho de 1755¹⁶³.

Na realidade, um primeiro ciclo de introdução de africanos na Amazônia se produziu no quadro das medidas políticas e econômicas que projetaram a atlantização do Império Português durante o reinado de D. Pedro II. Assim, no último quartel do século XVII, foram criadas, sucessivamente, a “Companhia de Cacheu, Rios e Comércio da Guiné” (1676-1682), a “Companhia de Comércio do Maranhão” (1682-1685) e a “Companhia de

¹⁶¹ É válido destacar que a escravidão em Portugal só foi proibida no governo do Marquês de Pombal, que adotou uma abolição gradual, como se fará um século depois também no Brasil. Em 1761, foi interdita a importação de novos escravos em Portugal e, posteriormente, em 1773, foi aprovada uma lei conhecida como de “ventre livre”, que buscava impedir a continuidade da escravidão via reprodução natural. Ver CALDEIRA, Arlindo Manuel. **Escravos em Portugal – das origens ao século XIX: histórias de vida de homens, mulheres e crianças sob o cativoiro**. Lisboa: Ed. A esfera dos livros, 2017, p.416.

¹⁶² FÁRIA, Regina Helena Martins de. **Trabalho escravo e trabalho livre na crise da agroexportação escravista no Maranhão. Monografia** (Especialização). Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 1998, p.28.

De fato, com a fundação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, em junho de 1755, iniciou-se uma fase, de duas décadas, marcada pela introdução regular de escravos africanos no estado homônimo.

¹⁶³ MEIRELES, Marinelma Costa. **Tráfico transatlântico e procedências africanas no Maranhão Setecentista**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de Brasília. Brasília, 2006, p.74.

Cacheu e Cabo Verde” (1690-1703) que, apesar de sua respectiva efemeridade, eram responsáveis por uma série de chegadas, mais ou menos regulares, de escravos africanos ao Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Embora o contrato que definia o funcionamento da primeira dessas companhias monopolistas só tenha sido oficializado no ano de 1676, encontrei indícios de que a Companhia de Cacheu, Rios e Comércio da Guiné começou suas operações cinco anos antes. De fato, em uma carta régia da Coroa lusitana ao governador do Maranhão, de 1671, o príncipe regente ordenava a esta empresa que “metesse nesse estado cento e quarenta e cinco negros e negras por preço de cinquenta e cinco mil reis cada escravo”, para serem destinados ao trabalho nos “engenhos como nas culturas das terras”, garantindo o provimento dos moradores daquelas conquistas¹⁶⁴.

Esta quantidade de escravos que deveria ser desembarcada por ano no Maranhão, de acordo com o contrato, foi, segundo os documentos disponíveis, raramente alcançada. De acordo com Daniel da Silva, no período de 1691 a 1696, a Companhia de Cacheu e Cabo Verde introduziu cerca de 73 escravos anualmente. Um naufrágio, na altura do arquipélago do Cabo Verde, em 1694, impossibilitou a chegada de escravos naquele ano, o que leva o autor a afirmar que “em vez de desembarcar 438 escravos, a empresa deve ter entregue cerca de 365 escravos para a capitania do Maranhão” nesse período¹⁶⁵.

Nesse empreendimento também houve uma ativa participação de comerciantes particulares, que podiam atuar de forma individual ou em parceria com a Companhia. Essa interação era uma medida que visava garantir um maior e mais acelerado desenvolvimento do comércio de escravizados. Pelos idos de 1673, uma petição dos moradores e oficiais da Câmara solicitava ao príncipe regente que “toda pessoa, que no Estado do Maranhão quiser meter Escravos de Angola, Guiné e Cachéu, os libera V. A. dos direitos pelo tempo que for servido”. Entretanto, aparentemente, as ações não surtiram o efeito esperado. Em 1680, o próprio Conselho Ultramarino consultava o príncipe regente que, “para se conseguir este negócio” e “por não haver pessoas que se quisesse”, seria

¹⁶⁴ CARTA RÉGIA (minuta) para o governador do Maranhão, António de Albuquerque Coelho de Carvalho, relativa à compra de escravos, à Companhia de Cacheu, para provimento da capitania do Maranhão. **AHU**, Avulsos Maranhão, Cx.5, doc. 565.

¹⁶⁵ SILVA, Daniel B. Domingues da. *The Atlantic Slave Trade to Maranhão, 1680-1846: Volume, Routes and Organisation*. **Slavery & Abolition**, Coventry, vol. 29, n. 4, p. 477-501, 2008. Ver, também, CHAMBOUEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, n. 52, p. 79-114, 2006.

incumbida a Coroa de persuadir um dado comerciante¹⁶⁶ para “servir a S. A.” e por “sua conta meta negros no Maranhão”¹⁶⁷. Isso nos leva a deduzir que a Companhia de Cacheu, Rios e Comércio da Guiné não conseguia atender a demanda da população local, o que explica, em parte, sua dissolução em 1682.

Ao mesmo tempo, os moradores e autoridades locais continuavam a pressionar o governo metropolitano. Em uma carta dos oficiais da Câmara de Belém, enviada ao rei no dia 11 de julho de 1693, eles relatavam sobre a impossibilidade de efetivar a implantação dos engenhos de açúcar devido à falta de escravos, tanto “índios, como negros de Angola e Guiné”¹⁶⁸. Em consulta ao Conselho Ultramarino, no dia 16 de novembro de 1693, o governador do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, avisava sobre o fornecimento de escravos africanos que teria acontecido naquele período. Ele afirmava que “deste fornecimento de negros se esperará sempre naquelas conquistas que se conseguirem grandes conveniências os Serviços de V. Mag. e a conservação daqueles Vassallos”, e seguia que “nenhum outro socorro lhe podia mandar na ocasião presente que fosse tão necessário como este”¹⁶⁹.

Os moradores de São Luís também reforçavam seu pedido. Em uma consulta enviada ao Conselho Ultramarino, os oficiais da Câmara do Maranhão, enfatizavam que a chegada de escravos era “o meio de poder aumentar, e acudir com o serviço deles [africanos] os moradores aos seus engenhos, e lavouras, e o que resulta, a fazenda Real de interesse, a sim na introdução destes escravos pelos direitos que pagão”, além de que contribuiriam para o “crescimento que podem ter os contratos por se melhorarem, e acrescentarem os frutos da terra”¹⁷⁰.

Em uma outra carta régia, enviada dois anos depois, em 4 de julho de 1695, os moradores de São Luís chamavam a atenção para a “grande necessidade que há nessa

¹⁶⁶ Nome ilegível no documento.

¹⁶⁷ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. Pedro, sobre o comércio de escravos para o Estado do Maranhão. **AHU**, Avulsos, Maranhão, Cx. 6, doc. 649.

¹⁶⁸ 1673, Julho, 17, Lisboa CONSULTA do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. Pedro, sobre a petição dos moradores e oficiais da câmara da cidade de São Luís do Maranhão no sentido de introduzir escravos de Angola, Guiné e Cacheu no Estado do Maranhão. **AHU**, Avulsos, Maranhão, Cx. 5, D. 576

¹⁶⁹ 1693, Novembro, 16, Lisboa CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o fornecimento de negros e fazendas aos moradores do Maranhão. Dá conta ainda dos preços por que se venderam os ditos negros aos senhores de engenho e lavradores de tabaco e anil. Anexo: 12 docs. **AHU**, Avulsos, Maranhão, Cx. 8, D. 869.

¹⁷⁰ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o fornecimento de negros e fazendas aos moradores do Maranhão. Dá conta ainda dos preços por que se venderam os ditos negros aos senhores de engenho e lavradores de tabaco e anil. **AHU**, Avulsos, Maranhão, Cx. 8, D. 869.

Capitania de escravos para o tratado das lavouras de que depende a multiplicação de engenhos de açúcar e para este efeito vos devia ajudar mandando para esse Estado pretos”. Segundo eles, o pedido era urgente já que “senão poder viver sem eles, como se usa no Brasil”¹⁷¹.

Entretanto, ao que parece, ainda que houvesse iniciativas por parte do poder metropolitano e dos comerciantes locais, não se notou um grande desenvolvimento do comércio de africanos. Ao mesmo tempo, na possessão amazônica, os representantes da administração real e do poder local continuavam a escrever missivas ao rei para informar das necessidades dos trabalhos dos africanos para aquela região. Uma das argumentações utilizadas tinha como parâmetro a experiência da implantação do comércio de escravos no Estado do Brasil. A esse respeito, Rafael Chamboleyron aponta que nos documentos produzidos pelos diversos agentes nas conquistas amazônicas era comum o recurso às experiências “brasileiras” para solucionar problemas relativos à mão de obra. Segundo o autor, “o Estado do Brasil era referência quando na corte e no Estado do Maranhão se discutiam o cativeiro dos índios e a entrada de escravos africanos”. Um outro elemento presente nas solicitações é a da suposta “incompetência” dos indígenas. Isso fica claro na opinião do vigário Bartolomeu Galvão, segundo a qual “o rei devia mandar africanos para o Maranhão, melhores que os índios, pois assim conheceu todo o Brasil, que enquanto se valeram dos naturais gentios, não fizeram lavouras, nem tiveram abundância em frutos”¹⁷².

Apesar das pressões, a Companhia não parece ter dado conta de atender as expectativas. Um dos principais fatores que colaborou para este feito foi a situação econômica dos moradores do Maranhão. Para que houvesse a implantação do comércio de escravos, se fazia necessário um grande investimento financeiro, uma vez que este era uma das principais atividades econômicas da Coroa lusitana. Nos primeiros momentos da colonização, os moradores do Maranhão eram desprovidos de capital, não podendo investir no referido comércio. Desta forma, exigiam da Companhia de Cacheu e Cabo Verde (1690-1703) que lhes concedesse um prazo de quatro anos para que pudessem

¹⁷¹ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. Pedro, sobre a petição dos moradores e oficiais da câmara da cidade de São Luís do Maranhão no sentido de introduzir escravos de Angola, Guiné e Cacheu no Estado do Maranhão. **AHU**, Avulsos, Maranhão, Cx. 5, D. 576

¹⁷² CHAMBOULEYRON, Rafael. Conquistas diferentes e de diferentes climas: o Maranhão, o Brasil e a América Portuguesa (séculos XVII e XVIII). **Esboços**, Florianópolis, v. 26, n. 41, p. 84-103, jan./abr. 2019. p. 91. A última citação encontra-se em: **Biblioteca da Ajuda**, Sobre o Maranhão e Pará. Lisboa, 24 de outubro de 1679. Cód. 50-V-37, f. 388-389v.

pagar pelos diversos serviços. Os agentes da empresa, entretanto, estavam preocupados com a operacionalidade do comércio e com eventuais riscos. Afinal, as condições impostas para o fornecimento de africanos tampouco satisfizeram os anseios da Companhia, uma vez que poderiam lhe causar grandes prejuízos.

Segundo Daniel da Silva, “o monopólio da Companhia de Cachéu e Cabo Verde acabou em 1696 e, depois disso, a empresa basicamente abandonou o comércio de escravos para o Maranhão”. De acordo com o autor, a Companhia visava a outros interesses, “já que, nesse mesmo ano, a empresa ganhou o asiento para fornecer dez mil toneladas de escravos em partes da Índia para a América espanhola”¹⁷³. Nos anos subsequentes, o comércio de africanos para a Amazônia ficou sob o encargo dos mercadores locais. Quanto à Companhia, ela foi dissolvida em 1703.

Mesmo com essas dificuldades, Rafael Chamboleyron afirma que, “nas décadas de 1690 e de 1700, em razão da concentração dos assentos celebrados pela Coroa, o crescimento do número de escravos – apesar do incipiente tráfico – seguramente ultrapassou o crescimento da própria população do Estado”¹⁷⁴. De acordo com Daniel da Silva, aproximadamente, 2.600 escravizados africanos desembarcaram no Maranhão, entre 1697 e 1755¹⁷⁵. Cristiane Jacinto aponta que, apesar de não ser um número muito expressivo, quando comparado com outras regiões, ele não deixa de ser significativo¹⁷⁶.

Como é possível perceber, até meados do século XVIII o tráfico parecia seguir sem certa regularidade. Segundo Daniel da Silva, desde o fim do monopólio da Companhia de Cacheu e Cabo Verde, em 1696, até a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, na colônia essa atividade foi dominada por comerciantes individuais e os desembarques de cativos ocorriam de forma relativamente esporádica¹⁷⁷.

¹⁷³ SILVA, Daniel Domingues da. *The Atlantic Slave Trade to Maranhão*. 2008, p. 480

¹⁷⁴ CHAMBOULEYRON, Rafael. *Escravos do Atlântico equatorial*. 2006, p.103. Vale lembrar que, em 1621, o governo português dividiu sua colônia na América em dois Estados: o Brasil e o Maranhão. Este último estava ligado diretamente a Lisboa e abrangia regiões no Maranhão, Pará, Amazonas, Amapá e Piauí atuais, tendo como sede a cidade de São Luís. Depois dessa primeira divisão, outras foram feitas. Em 1654, a região passou a ser denominada de Estado do Maranhão e Grão-Pará. Em 1751, se transformou no Estado do Grão-Pará e Maranhão, até que as duas regiões foram divididas em Estado do Maranhão e Piauí e Estado do Grão-Pará e Rio Negro, no ano de 1772. Dois anos depois, em 1774, esses estados são integrados ao Estado do Brasil, formando, a partir de então, uma única colônia.

¹⁷⁵ SILVA, Daniel B. Domingues da. *The Atlantic Slave Trade to Maranhão, 1680-1846: Volume, Routes and Organisation*. **Slavery & Abolition**, Coventry, vol. 29, n. 4, p. 477-501, 2008, p. 481.

¹⁷⁶ JACINTO, Cristiane Pinheiro Santos. **Comerciado gente**: o tráfico de escravizados no Maranhão (1801-1850). **Tese**. Universidade Federal do Pará. Belém, 2021.

¹⁷⁷ SILVA. *The Atlantic Slave Trade to Maranhão*. 2008, p.480.

Entretanto, na década de 1750, a experiência da escravidão adentrou em um profundo processo de transformação devido à implantação das medidas políticas adotadas pelo secretário régio Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, que visavam à dinamizar o processo de colonização no norte do Brasil. Nesse contexto, foram determinadas: a Lei de Liberdade dos Índios (1755), o Diretório dos Índios (1757) e a implantação da Companhia de Comércio (1755). Regina Faria acrescenta ainda as medidas relativas ao redimensionamento da estrutura administrativa do Estado do Grão-Pará e Maranhão, o financiamento e escoamento dos produtos coletados no sertão e/ou cultivados nas lavouras (sobretudo, cacau, cravo, salsaparrilha, açúcar, café) e a facilidade de acesso à terra para os grandes produtores que criaram condições que “imprimiram um novo ritmo na economia da região, cujos efeitos não tardaram a aparecer”¹⁷⁸.

Não há dúvidas que a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, criada em 1755, foi responsável por uma série de transformações econômicas, políticas e sociais no Maranhão colonial, uma vez que deteve o monopólio do comércio de escravos para a região amazônica, usufruiu do exclusivismo comercial e gerou o fortalecimento dos vínculos da capitania maranhense com a metrópole. Nessa conjuntura, se iniciou uma efetiva transição da escravidão indígena para a africana na região amazônica. Desta feita, os cotidianos dos portos de São Luís e Belém foram alterados e potencializaram as conexões globais. As canoas continuavam a subir para os sertões ao longo da calha amazônica. Nos seus regressos, traziam as drogas dos sertões e indígenas “descidos” que, sob a condição de livre, passariam a habitar as povoações onde vigorava o Diretório dos Índios. Por sua vez, os navios negreiros singravam o mar atlântico carregados de escravos africanos, intensificando as conexões entre a Amazônia e a África. Nos porões, em condições sub-humanas, os escravizados africanos transplantaram consigo diversos hábitos, costumes e, sobretudo, experiências humanas que, posteriormente, misturando-se com os dos indígenas e europeus, transformaram a cultura amazônica e sua

¹⁷⁸ FARIA, Regina Helena Martins de. **Mundos do trabalho no Maranhão oitocentista: os descaminhos da liberdade**. São Luís: EDUFMA, 2012. p. 39-40.

Todavia, deve-se ponderar a mitificação do Marquês de Pombal por uma historiografia tradicional que o transformou em ilustre personagem da história regional, pois teria tirado a Amazônia colonial de um estado de “extrema pobreza” para tornar-se uma das mais importantes áreas produtivas do império português. Portanto, essas perspectivas devem ser matizadas para relativizar a percepção de pobreza extrema na primeira fase da colonização, bem como destacar que foi gradativo o crescimento das exportações no quadro das ações empreendidas sob a administração pombalina.

organização social, resultando em um processo de africanização daquela região, principalmente na capitania do Maranhão.

Portanto, em consonância com Eduardo Paiva, falar de africanização do Novo Mundo, é demonstrar como “em uma e outra parte das conquistas ibéricas, desde as primeiras entradas no século XVI, os africanos fomentaram, forçada e/ou voluntariamente, as dinâmicas de mestiçagens biológicas e culturais e incrementaram o grande crisol americano”¹⁷⁹.

¹⁷⁹ PAIVA, Eduardo F. **Dar nome ao novo**. 2015, p. 93.

2. A posse não constitui a escravidão: os regimes de normatividades e as categorias jurídicas

Liberdade! Liberdade!
Abre as asas sobre nós
E que a voz da igualdade
Seja sempre a nossa voz
(G.R.E.S Imperatriz Leopoldinense, 1989)

No dia 3 de janeiro de 1753, o processo do mameluco Francisco Xavier já tramitava há quase três anos, quando o mesmo apresentou uma petição ao Juiz das Liberdades manifestando sua vontade de “desistir da dita causa em que se acha contrariada” sua pessoa. Bem que determinado a assinar o “termo de desistência” do libelo, ele necessitava do consentimento do réu Manoel de Castelo Branco. Este, em 10 de fevereiro, se apresentou na Ouvidoria-Geral, declarando que não punha “dúvida à desistência que o suplicado quer fazer, julgando-se por sentença com protesto de não prejudicar o direito do suplicado”. Isto feito, no dia 15 daquele mês, o mameluco regressou àquele juizado para assinar o termo de desistência da sua causa “para todo o sempre”, não devendo ser mais ouvido em juízo pela causa da sua liberdade e “era contente de sua livre vontade sem constrangimento de pessoa alguma”¹⁸⁰.

Não obstante, um dia após o despacho final da desistência do seu auto civil, Francisco Xavier retomava a busca de sua liberdade no mesmo juizado. O autor do libelo era enfático em relacionar a ingenuidade do seu nascimento com a condição jurídica em que sua mãe, a índia Juliana, e a índia Mônica foram concedidas ao capitão-mor Francisco de Castelo Branco e à Dona Maria Messia de Monrroy Siqueira. As nativas eram provenientes de uma legítima tropa de resgate e, por não haver o exame de cativo, foram declaradas como “ingênuas” e “dadas de condição”. Entretanto, nas instâncias administrativas e religiosas houve variações nos registros das suas condições, sendo declaradas como forras e escravas.

Por Juliana e Mônica serem índias “dadas de condição”, os senhores tinham como incumbência educá-las, “ensinando-lhes a doutrina da nossa Santa Fé e com a cláusula de

¹⁸⁰ AHU, Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

não as poderem vender, nem cativar”. Estas condições também se aplicavam aos herdeiros do casal, que não poderiam vender as índias, mas usufruir dos seus trabalhos. Como bem relataram as testemunhas do processo, o capitão Castelo Branco e sua esposa cumpriram com as condições estabelecidas¹⁸¹. Tal como no caso da mãe, os senhores também cumpriram com as condições estabelecidas para que pudessem ter a posse de Francisco Xavier. Em 9 de abril de 1716, o mameluco principiava a vida cristã ao ser batizado na Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, a catedral de São Luís, tendo como seu padrinho o sargento Gabriel Rodriguez e como sua madrinha Úrsula, escrava de Dona Maria Pitta da Veyga¹⁸². No entanto, na sua certidão de batismo, Francisco Xavier foi registrado como “inocente” e “escravo” de Francisco de Castelo Branco.

Por sua vez, Manoel de Castelo Branco, herdeiro do capitão Francisco de Castelo Branco, utilizou das variações dos registros das condições jurídicas para justificar a escravidão de Juliana e Francisco Xavier. O réu apontava que a legalidade do cativo de Juliana era verídica por ser advinda de uma tropa de resgate, conforme certidão expedida pelo Senado da Câmara de São Luís. Por isso, não havia contrariedade em herdar do seu pai o mameluco como escravo. Inclusive, alegava que a própria Juliana “confessava sê-lo [escravo] perante várias pessoas assim brancas como negras sem que fosse constrangida de pessoa alguma para dita confissão”. Além do mais, Manoel de Castelo Branco endossava seu argumento utilizando a lisura e nobreza do seu pai que, se “conhecesse que a mãe do autor era forra assim a havia [de] declarar por ter sido um homem muito honrado e de boa consciência como é notório”. Por estas razões, deveria “o autor ser julgado por legítimo escravo do réu na forma que se tem articulado”¹⁸³.

O auto de libelo cível de liberdade do mameluco Francisco Xavier é uma fonte em potencial para compreendermos as complexidades dos conflitos entre cativos e senhores na esfera da justiça, principalmente, sobre as dinâmicas dos regimes de normatividades referentes às práticas de cativo, escravidão e liberdade na Amazônia portuguesa. A contenda ocorreu em um contexto marcado pelas mudanças legais das normatividades referentes ao governo dos índios e de seus descendentes mestiços na região e, de forma mais abrangente, no Império português. No presente capítulo, buscarei compreender

¹⁸¹ AHU, Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

¹⁸² AHU, Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

¹⁸³ AHU, Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

como os regimes de normatividades foram elaborados e operacionalizados sobre diversas circunstâncias da sociedade colonial na Amazônia.

2.1. O *ius gentium* e o direito natural

O direito e a justiça desempenharam uma função crucial durante o ordenamento das sociedades americanas na modernidade. O encontro entre indígenas e europeus representou um desafio de mão dupla perante os estabelecimentos das normatividades jurídicas, pois ambos os lados tiveram que traduzir e compreender o conjunto de códigos sociais, políticos e culturais para torná-los inteligíveis dentro de suas sociedades. Nativos e europeus, no processo gradativo do mútuo entendimento, aprenderam como estabelecer interações de compatibilidade e oposição. Nesse sentido, Brian Owensby e Richard Ross apontam que o direito passou a ter inteligibilidade na medida em que “os atores históricos começaram a apreciar os valores e a história por trás de uma ideia jurídica, os conceitos aos quais ela estava tacitamente ligada, sua gama de usos em uma dada cultura, suas limitações e os significados atribuídos a ela por diferentes grupos”. Desse modo, a consciência sobre os códigos do Outro foi indispensável para que “as concepções de justiça se aproximassem, embora raramente alcançassem a inteligibilidade mútua”¹⁸⁴.

Neste processo de ordenamento social, houve a reinvenção do direito europeu perante a necessidade de as monarquias normatizarem as condições jurídicas dos povos indígenas, resolverem as querelas relacionadas a seus conflitos de fronteiras globais e legitimarem suas conquistas na América. Com isto ocorreu a universalização do direito europeu que, baseada em uma renovada leitura do direito romano, passou a fomentar os debates jurídico-teleológicos sobre o direito natural dos indígenas. Nesta conjuntura, o *ius gentium*, o “direito das gentes”, no sentido de povos estrangeiros ou alheios, foi utilizado para fundamentar as discussões relativas à legitimidade das conquistas europeias e também aos direitos dos nativos americanos. Segundo Tamar Herzog, no Império Romano, o *ius gentium* reconhecia as normas que eram comuns a todas as comunidades, sendo inerentes aos humanos e, por suposto, constituíam o direito natural. Desta feita, as normas reproduzidas no *ius gentium* “eram universalmente aplicáveis

¹⁸⁴ OWENSBY, Brian; ROSS, Richard. **Justice in a New World: negotiating legal intelligibility in British, Iberian, and Indigenous America.** New York: New York University Press, 2018. p. 13.

porque, em vez de depender do lugar e do tempo, se dizia que estavam baseadas na razão e na experiência humana”¹⁸⁵.

Todavia, com a cristianização no contexto da fase final do Império Romano, o *ius gentium* foi ressignificado, pois as normatividades de uma sociedade cristã não eram determinadas pela razão, mas, sim, determinadas por um Deus justo e legislador. Doravante, o direito natural passou a ser compreendido como um desígnio divino que seria inato aos humanos, fossem eles cristãos ou não. Esses seriam capazes de apreendê-lo, de forma mais plena, pela conversão à fé e/ou a instigação da própria consciência. Para Herzog, “enquanto o direito natural cristão era por definição permanente, razoável e justo, seus poderes não se derivaram da sua bondade intrínseca, mas da autoridade de seu criador, Deus”. Sendo onipresente sobre todas as ordens normativas, o direito natural de Deus poderia ser utilizado para confrontar as instituições humanas. “Servindo de modelo frente ao que se podiam medir todos os sistemas jurídicos, o direito natural podia, inclusive, justificar a oposição ao próprio Governo: sendo a dita desobediência um dever religioso e, portanto, sagrado”¹⁸⁶.

No contexto da “mundialização católica”¹⁸⁷ nos séculos XVI e XVII, certamente, as discussões sobre o direito natural foram centrais na elaboração dos textos normativos referentes aos povos indígenas na América. Teólogos e juristas necessitaram reformular teorias sobre a graça divina, a salvação, a propagação da fé e, por conseguinte, sobre as práticas de escravidão e liberdade. Isto porque, requeria-se um direito mais adaptado e incluyente para poder “enquadrar” os povos recém-contactados e regulamentar as relações com e entre eles¹⁸⁸. Nesta conjuntura, a Universidade de Salamanca, sendo uma

¹⁸⁵ HERZOG, Tamar. **A short history of European law: the last two and a half millennia**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2018. p. 245.

Eis a citação original: “These norms... were universally applicable because, rather than being dependent on place and time, they were said to be based on human reason and experience.”

¹⁸⁶ HERZOG, Tamar. **A short history of European law**. 2018, p. 247.

Eis a citação original: “Although Christian natural law was by definition permanent, reasonable, and just, its powers derived not from its internal goodness but from the authority of its creator, God. Superior to all other normative orders, God’s natural law could be used to criticize human institutions. Acting as a standard against which all legal systems could be measured, natural law could even justify opposing one’s government—such disobedience being a religious and thus a sacred duty”.

¹⁸⁷ Ver: GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo: história de uma mundialização**. Tradução: Serge Gruzinski; Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

¹⁸⁸ PÉREZ GARCÍA, Rafael. El laboratorio ibérico de conceptos y prácticas sobre la esclavitud y los mestizajes: diversidad de experiencias, pueblos y cultura. In: PAIVA, Eduardo França; CHAVES, Manuel Fernández; PÉREZ GARCÍA, Rafael (Orgs.). **De que estamos falando? Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens**. Rio de Janeiro: Garamond, 2016. p. 22.

comunidade tanto epistêmica e prática constituída por intelectuais com experiências “pelo mundo”, foi um dos principais âmbitos que fomentou uma produção global do saber normativo¹⁸⁹.

Sendo a dimensão religiosa um aspecto fundamental para a produção do saber normativo, questionava-se sobre a humanidade dos indígenas e sua eventual capacidade de abraçar, de fato, o cristianismo. Por um lado, os colonos ibéricos utilizavam elementos, como a infidelidade e a barbaridade para justificar a escravidão natural dos nativos americanos. Por outro lado, teólogos dominicanos (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e Bartolomé de Las Casas) e jesuítas (Francisco de Suarez, José de Acosta e Luis de Molina), além do administrador e jurista Juan de Solórzano Pereira, baseados na reinterpretção tomista do pensamento aristotélico de teor indutivo, eram contrários à escravidão natural e legal dos indígenas.

Na América portuguesa, os estudos sobre o direito natural desenvolvidos na Escola de Salamanca exerceram grande influência sobre os jesuítas que passaram, enquanto articuladores e adeptos do neotomismo, a incluir os povos das recentes conquistas em seus próprios horizontes intelectuais, tendo como pressuposto a recuperabilidade potencial dos homens naturais enquanto seres dotados, em princípio, de razão¹⁹⁰. Na Amazônia, a influência dos juristas espanhóis pode ser evidenciada no cerne das ações missionárias empreendidas pelo padre e jurista Antônio Vieira visando a defesa do direito natural da liberdade dos índios. Em seus vários escritos, o iniciano argumentava que, tal como os colonizadores, os índios eram seres racionais e, portanto, deveria ser assegurada a sua soberania natural e respeitado o seu direito de possuir e dispor de bens¹⁹¹.

Nesse sentido, a subjugação dos povos indígenas aos cativos pelos moradores e autoridades era denunciada como injustiça que violava os princípios do direito natural. No conjunto de papéis enviados ao rei D. João IV em 1655, Vieira apontava que no Estado do Maranhão e Grão-Pará os indígenas “experimentaram maiores violências, e padeceram os mais extraordinários rigores dos portugueses, cativando-os, não só contra as leis reais,

¹⁸⁹ DUVE, Tomas; EGÍO GARCIA, José Luis; BIRR, Cristhiane (Eds.): **The School of Salamanca**. A Case of Global Knowledge Production. Brill Nijhoff, Leiden; Boston 2021.

¹⁹⁰ AGNOLIN, Adone. **O apetite da antropologia**: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 89.

¹⁹¹ ARENZ, Karl. **Valente para servir**: o padre João Felipe Bettendorff e a Amazônia portuguesa no século XVII. 1. ed. Belo Horizonte: Caravana, 2022. p. 257-258.

mas contra todo o direito natural, e das gentes”. Com isto, os moradores “servindo-se deles em trabalhos excessivos, com que os matavam e consumiam, mais ainda que com as guerras”¹⁹². Desse modo, como já havia advertido o monarca na carta de 4 de abril de 1654, o inaciano declarava “assim como tem sido restaurador da liberdade dos portugueses, ou seja, também das destes pobres Brasis, que há trinta e oito anos padecem tão injustos cativeiros e tiranias tão indignas do nome cristão”¹⁹³. Para tanto, a evangelização deveria ocorrer sem violência ou coerção, visando à criação de um governo justo e humano que respeitasse a soberania dos índios e promovesse sua integração à sociedade colonial¹⁹⁴.

De fato, ainda que a Igreja não fosse favorável à violência aberta, ela admitia, desde que houvesse justificações plausíveis, a realização de “guerras justas” contra grupos e povos indígenas que rejeitavam a conversão ao cristianismo. Uma vez declaradas justas estas guerras, eram também considerados justos os cativeiros dos prisioneiros. O próprio Antônio Vieira, ainda que fosse reticente ao cativo dos índios, contribuiu para a normatização desta prática que constituiu uma forma de arregimentar mão de obra indígena. Após a realização de uma Junta de letrados, realizada em Lisboa em 1655, ficou regulamentado que nas possessões amazônicas o cativo dos índios era legítimo em quatro circunstâncias: deflagração de guerras ofensivas ou defensivas contra os colonizadores; impedimento da e resistência à propagação do evangelho; em caso de estarem presos a cordas para serem mortos em rituais antropofágicos; em caso de terem sido presos em guerras nativas¹⁹⁵.

Em todo caso, desde o século XVI, as controvérsias acerca da humanidade dos índios e as suas liberdades como direito natural já haviam sido promulgadas pelo papa Paulo III na bula *Sublimis Deus* de 1537. Segundo Rafael Pérez García, esta bula, adotando um modelo de evangelização pacífica, definiu o posicionamento doutrinal da Igreja mediante as implicações escravistas que eram provenientes de uma visão teocrática a

¹⁹² Informação que deu o padre Antônio Vieira sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655. **In:** VIEIRA, Antônio. **Escritos instrumentais sobre os índios:** seleção de textos Cláudio Giordano. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992. p. 4.

¹⁹³ Carta ao rei D. João IV em 4 de abril de 1654. **In:** BOSI, Alfredo (Org.). **Essencial Padre Antônio Vieira.** São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, p. 574.

¹⁹⁴ As questões relativas sobre a soberania dos índios e a promoção de um governo justo para estas populações podem ser elucidadas nos seguintes sermões: Sermão das Tentações (1653); Sermão de Santo Antônio ou dos Peixes (1654); Sermão do Bom Ladrão (1655) e Sermão da Epifania (1662). Ver: BOSI, Alfredo. **Essencial Padre Antônio Vieira.** 2011.

¹⁹⁵ Lei sobre os Índios do Maranhão, 9 de abril de 1655. **ABN.** Livro Grosso do Maranhão. vol. 66, 1948. p. 25-28.

respeito dos povos não cristãos¹⁹⁶. Desta feita, Paulo III, “com autoridade Apostólica”, declarou “que os ditos Índios, e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos Cristãos, ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos a escravidão”. O pontífice finalizou declarando “que os ditos índios, e as demais gentes não de ser atraídas, e convidadas à dita Fé de Cristo, com a pregação da palavra divina, e com o exemplo de boa vida”¹⁹⁷.

A regulamentação papal da liberdade enquanto direito natural dos índios reverberou até o século XVIII, nas ocasiões quando os nativos e seus descendentes mestiços frequentemente denunciavam os injustos cativeiros aos quais estavam submetidos, alegando serem “livres de sua natureza”. No decorrer da contenda entre o mameluco Francisco Xavier e Manoel de Castelo Branco, o autor do processo contestava a sua posse e a de sua mãe enquanto escravos do réu e de seus herdeiros, pois “*ex justo título* pela razão de que por todo direito natural todos aqueles Índios Americanos são livres”. E ainda, sua argumentação “se faz totalmente indubitável pela Bula do Sumo Pontífice Paulo Terceiro a favor da liberdade dos Índios Americanos”, o que “corrobora com a expressão que fizeram os nossos sereníssimos Reis de Portugal pela Lei de mil seiscientos e quarenta e seis no que não pode haver a mínima dúvida”¹⁹⁸.

Francisco Xavier, ao ser incisivo em relacionar sua liberdade natural com a ingenuidade do seu nascimento, demonstrava sua habilidade em tornar inteligíveis diversos aspectos referentes as normatividades vigentes sobre os povos indígenas. Esta ininteligibilidade visava o reconhecimento jurídico de que sempre foi livre “de sua natureza”, pois era um rebento de ventre livre, sendo o cativo uma injustiça perpetrada contra ele e sua mãe Juliana pelo réu Manoel de Castelo Branco. Nesse sentido, é necessário compreender o sentido da liberdade dentro das clivagens sociais. Ser ingênuo

¹⁹⁶ PÉREZ GARCÍA, Rafael. El laboratorio ibérico de conceptos y prácticas sobre la esclavitud y los mestizajes. 2016, p. 30.

¹⁹⁷ Papa Paulo III. *Bula Sublimis Deus*. Roma, 2 de junho de 1537. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20171227123459/https://www.nthurston.k12.wa.us/cms/lib/WA01001371/Centricity/Domain/747/SublimisDeusPopePaulIII.pdf>

¹⁹⁸ AHU, Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299. No caso da lei régia de 1646, evocada no documento, deve tratar-se do alvará de 10 de novembro de 1647 que declara, inclusive com referência à legislação papal, que “os gentios são livres e que não haja administradores nem administração”. A medida se refere expressamente aos índios do Maranhão, após a expulsão dos holandeses, ou seja, em uma circunstância na qual se precisava se mão de obra flexível, não sujeita a eventuais amarras administrativas. A lei foi revogada em 1653. Lei que os Índios do Maranhão sejam livres, 10 de novembro de 1647. **ABN**. Livro Grosso do Maranhão. vol. 66, 1948. p. 17-18.

e livre de nascimento era uma forma de se distanciar do estigma da escravidão e, conseqüentemente, das relações de paternalismo e dependências assimétricas impostas pelo domínio senhorial. Ademais, a liberdade poderia ser uma possibilidade de ter uma melhor distinção, autonomia e mobilidade dentro das hierarquias sociais. Conforme Fernanda Pinheiro destaca a importância de reconhecer as “múltiplas facetas que a liberdade apresentava durante a vigência da ordem escravista, a instabilidade que rondava os egressos do cativo e a possibilidade de os mesmos recorrerem a um tribunal para intermediar a resolução de conflitos dessa natureza”. Ela complementa ainda que “a escravidão e a liberdade mostra-se esmaecida, ao mesmo tempo que, as experiências de homens e mulheres livres de cor revelam-se pautadas pelo risco de voltar ao cativo ou nele cair pela primeira vez”¹⁹⁹.

De fato, na Amazônia portuguesa, a operacionalização das expressões jurídicas como “livres de natureza” e “ingênuo de nascimento”, enquanto direito natural e civil, foi uma estratégia utilizada por indígenas e seus descendentes mestiços nas denúncias dos injustos cativos. Estas expressões foram frequentemente utilizadas para codificar e comunicar princípios nos procedimentos legais. No contexto dos litígios pela posse da liberdade, essas fórmulas eram mais do que apenas palavras. Elas tornavam inteligíveis os meios formais pelos quais indígenas e mestiços poderiam buscar sua libertação. A existência de lugares comuns dentro dessas fórmulas reflete a construção de argumentos e estratégias legais. Por exemplo, a inclusão de certos termos ou cláusulas padronizadas em petições de liberdade poderia ser um passo crucial na busca pela liberdade de um indivíduo que vivia sob injusto cativo. Assim, esses “lugares comuns” não eram apenas retóricos, mas sim elementos-chave na construção de casos jurídicos.

Além disso, estas expressões também representavam uma espécie de linguagem compartilhada entre os operadores do sistema jurídico, como juristas, procuradores, missionários e os próprios indígenas e mestiços em busca de sua liberdade. Isso implicava que o entendimento e a utilização adequada dessas fórmulas eram cruciais para o sucesso nos litígios por liberdade. Os lugares comuns dentro dessas fórmulas serviam como guias e estruturas para a argumentação, ajudando a construir uma narrativa legal convincente.

¹⁹⁹ PINHEIRO, Fernanda Domingos. **Em defesa da liberdade**: libertos, coartados e livres de cor nos tribunais do Antigo Regime português (Mariana e Lisboa, 1720-1819). 1. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018. 2018, p. 21.

A presença de lugares comuns nas fórmulas jurídicas indicava uma certa consistência no tratamento desses casos. Os tribunais reconheciam esses padrões e, em muitos casos, aplicavam-os de maneira consistente. Isso tornava as expressões jurídicas uma ferramenta poderosa para os que buscavam a liberdade, uma vez que nem sempre podiam confiar em uma certa previsibilidade no sistema legal²⁰⁰.

Portanto, a presença de lugares comuns nas fórmulas jurídicas utilizadas nos litígios por liberdade não era apenas uma questão retórica, mas sim um elemento essencial que representava procedimentos formais e estratégias legais fundamentais. Essas fórmulas eram um exemplo claro de como a linguagem e a gramática do direito desempenhavam um papel crucial na busca pela liberdade. De fato, a intelegibilidade e a utilização habilidosa desses elementos poderiam ser determinantes para que indígenas e mestiços pudessem alcançar suas liberdades nos tribunais.

2.2. *Personas Miserales*

A condição jurídica de *persona miserabile* é essencial para a compreensão das normatividades referentes aos indígenas na América ibérica. Trata-se de uma categoria do direito romano, ressignificada pelo direito canônico, que visa fornecer amparo e proteção jurídica aos pobres, como mulheres, viúvas, crianças, menores ou órfãos. Nesse sentido, nas sociedades de Antigo Regime, sendo o rei o principal representante de Deus, ele tinha como incumbência de zelar e se mostrar misericordioso para com aqueles que necessitavam de proteção jurídica. Assim, valores cristãos como misericórdia, caridade, piedade, entre outros, tornaram-se elementos normativos para oferecer proteção aos pobres e miseráveis, isto é, vulneráveis, conforme o mote bíblico: “Bem-aventurados sejam os pobres em espírito, pois deles é o reino dos céus”. Segundo António Hespanha, “era assente que os pobres constituíam a parte mais querida ou eleita da humanidade; e isso explicava a situação de favor em que teologia, ética e direito os colocavam”²⁰¹. Deste modo, “o direito estabelecia uma especial protecção dos pobres e outras pessoas miseráveis, concedendo-lhes privilégios de foro, que lhes permitiam avocar as causas em

²⁰⁰ Ver: DIAS PAES, Mariana. Shared Atlantic legal culture: the case of a freedom suit in Benguela. *Atlantic Studies, Global Currents*, 17:3, p. 419-440, 2020.

²⁰¹ HESAPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. UFMG: FAFICH, Belo Horizonte, 2008, p. 160.

que intervissem para o tribunal da corte, tal como acontecia com os desembargadores”²⁰².

Na América, em vista das violências impetradas pelas guerras e as práticas coercitivas dos colonos, coube ao poder real amparar e proteger os indígenas, já que a própria conversão à fé cristã era o elemento legitimador da conquista. No século XVI, o Frei Bartolomeu de Las Casas, utilizando argumentos teológicos e jurídicos, encontrou na categoria de *miserável* uma justificação conceitual para a intervenção eclesiástica na proteção dos índios. Todavia, pelo fato de esta proteção impactar diretamente no acesso da mão de obra e, por conseguinte, no desenvolvimento econômico, houve controversos debates entre as instâncias eclesiásticas e laicas sobre a definição dos indígenas como miseráveis. Nesse sentido, a origem da teoria de *índios miseráveis* deve ser mapeada no bojo das tensões entre os setores que pretendiam obter uma plena jurisdição sobre os índios, pois, as distintas concepções impactaram na adaptação da condição de *persona miserable* para ser operacionalizada na América, sobretudo na castelhana. Ademais, a teoria deve ser observada nos disfuncionamentos do sistema de justiça vigentes que, por sua vez, estavam enraizados nas desigualdades características da sociedade colonial²⁰³. Segundo Caroline Cunnil, realizadas as adaptações, “la teoría del indio miserable pronto se trasladó a la esfera civil, de forma que el monarca y su aparato judicial pasaron a ser la máxima garantía de este indígena necesitado de amparo”. Complementa a autora, “se propusieron medidas destinadas a compensar los desequilibrios observados, siendo la más significativa de ellas la creación de un sistema de asesoramiento jurídico especial asumido por los defensores civiles”²⁰⁴.

É importante enfatizar que a condição de miserável não era um termo pejorativo e tampouco indicava uma posição de vítima ou uma atitude de passividade ou fatalismo dos indígenas. Pelo contrário. Tratava-se de uma categoria de privilégio e distinção social. Brian Owensby, analisando as conquistas espanholas, indica que em fins do século XVI, a aplicação da referida categoria aos índios adquiriu atribuiu a esta um significado jurídico mais distinto. Isto porque, alguns decretos reais passaram a ser mais enfáticos quanto aos direitos e privilégios dos indígenas em relação aos espanhóis. Assim, os nativos deveriam ter aconselhamento jurídico gratuito, seus processos deveriam ser julgados de forma mais rápida, poderiam escolher juízes e, até mesmo, receber punições menores, quando fossem

²⁰² HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*. 2008, p. 167.

²⁰³ CUNNIL, Caroline. El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, v. 8, n. 9, p. 229-248, 2011. p. 243.

²⁰⁴ CUNNIL, Caroline. El indio miserable. 2011. p. 243.

acusados de certas infrações, desde que falassem a verdade²⁰⁵. Enfim, “os pobres e as pessoas miseráveis, em litígio com uma pessoa poderosa tinham direito a um reconhecimento especial nos tribunais de justiça, porque é natural que os poderosos oprimam os pobres”²⁰⁶.

Cabe também ressaltar que a referida categoria era revestida de versatilidade. Para Thomas Duve, a empregabilidade ou a definição de quem de fato era miserável estava condicionada a uma lógica particular que os juristas exerciam baseados nas pautas da sua respectiva cultura jurídica. O *modus operandi* flexível dos juristas deve ser considerado quando nos dispomos a reconstruir a valorização de uma instituição como a da *persona miserabile*. “La misma clasificación ofrecía un abanico de posibles significados. Y recién frente al caso concreto el jurista elegía y actualizaba uno de estos significados potenciales”²⁰⁷. Para tanto, deve-se ponderar afirmações mais generalistas que consideram todos os índios como miseráveis e que, por isso, necessitariam ser postos sob um regime tutelar. Em suma, afere Duve, “los indios fueron desiguales en una sociedad de desiguales, fueron considerados diferentes en un sistema jurídico fundamentado en diferencias, donde la mera diferenciación o clasificación como *persona miserabilis* no significaba, en si misma, una discriminación”²⁰⁸.

O uso da condição de miserável como forma de distinção social dos indígenas também resultou no estabelecimento de regimes de dependências perante suas necessidades de proteção jurídica para o exercício dos seus direitos. Na concepção dos ibéricos, os nativos não tinham “capacidade” de se autogovernarem plenamente por serem desvalidos devido a sua recente conversão ao cristianismo, à declaração da liberdade natural e, também, à própria identificação como *personas miserables*. Nesse contexto, nos aldeamentos e além deles, a tutela foi utilizada como principal regime de dependência e de proteção jurídica dos indígenas diante dos colonizadores. Para Pedro Cardim, as autoridades coloniais, ao tratarem os índios como miseráveis ou como menores, “decidiram que estes teriam de viver sob a tecnologia disciplinadora da família, de matriz paternal e fundamentalmente pré-jurídica”. A disciplina familiar, baseada nas práticas de proteção e punição, era a forma “mais adequada para esse processo de

²⁰⁵ Ver RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Da ignorância e rusticidade: os indígenas e a Inquisição na América Portuguesa (séculos XVI-XIX). In: DOMINGUES, Ângela Domingues; RESENDE, Maria Leônia Resende; CARDIM, Pedro (org.). **Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (sécs. XVI-XIX)**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019. p.87-126.

²⁰⁶ OWENSBY, Brian. **Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico**. California: Stanford University Press, 2008. p. 56.

²⁰⁷ DUVE, Thomas. La condición jurídica del indio y su condición como persona miserabilis en el Derecho indiano. In: LOSANO, Mario G. (org.). **Un giudice e due leggi**. Milano: Giuffrè Editore, 2004. p. 30.

²⁰⁸ DUVE, Thomas. La condición jurídica del indio..., 2004. p. 33.

inserção dos indígenas na *Res Publica Christiana*". Com isto, instituiu-se "uma tutela de duração indefinida e que só terminaria quando as autoridades coloniais considerassem que os indígenas assim classificados já eram capazes de ser titulares de direitos, de se autogovernarem"²⁰⁹.

Para equilibrar as desigualdades entre índios e colonos foram criadas instituições administrativas que auxiliaram o poder real na aplicação das normatividades referentes aos direitos indígenas e, principalmente, pavimentaram o acesso dos nativos à esfera da justiça. Se, na América espanhola, foram estabelecidos o *Protector de los Índios* e o *Juzgado General de Indios de la Nueva Espanha*, de forma semelhante, na Amazônia portuguesa, havia o cargo de Procurador dos Índios e a atuação do Tribunal da Junta das Missões e do Juiz Privativo das Liberdades.

No que se refere ao Procurador dos Índios, o padre Antônio Vieira foi o principal proponente para que houvesse a implantação do cargo no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Suas propostas à Coroa portuguesa foram feitas nos contextos que envolvem a oficialização da provisão régia de 17 de outubro de 1653, segundo a qual o exame do cativo e a presença do Procurador poderiam ser um viés eficaz para combater os injustos cativos aos quais os índios estavam submetidos. Para tanto, era necessário que "os ditos índios tenham um procurador geral em cada capitania". Vieira era incisivo na defesa da independência dos Procuradores em relação aos governadores e capitães-mores, "em todas as coisas pertencentes aos mesmos índios". Anualmente, o povo elegeria o Procurador, "podendo confirmar ao mesmo ou eleger outro, em caso que não dê boa satisfação do seu ofício, o qual ofício exercitará com jurisdição e nos casos que ao diante se apontam".²¹⁰

A partir de então, o cargo de Procurador dos Índios passou a ser um elemento constitutivo dos textos normativos referente ao governo dos índios na Amazônia, como por exemplo, no Regulamento das Missões (1653), na Lei de Liberdade dos Índios (1655) e no Regimento das Missões (1686). Deve-se ressaltar que a própria jurisdição deste cargo foi se moldando conforme as demandas de cada época na Amazônia. Embora no Regimento de 1686 houvesse uma regulamentação mais sistemática sobre o cargo, observa-se nos pleitos do tribunal da Junta das Missões que este foi um cargo marcado pela vacância devido à falta de pagamento dos salários e à vulnerabilidade política em que

²⁰⁹ CARDIM, Pedro. Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias de justiça na América portuguesa e espanhola. In: DOMINGUES, Ângela Domingues; RESENDE, Maria Leônia Resende; CARDIM, Pedro (org.). **Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (sécs. XVI-XIX)**. 2019, p. 35.

²¹⁰ Carta de Vieira ao rei D. João IV, São Luís, 06/04/1654. In: HANSEN, João Adolfo (org.). **Antônio Vieira: cartas do Brasil**. São Paulo: Hedra, 2003, p. 443-444.

se encontravam os oficiais. Isto porque, as ações e proteção dos Procuradores estavam condicionadas às suas articulações com as redes clientelares formadas por reinóis e pela elite local. Em alguns momentos, estes Procuradores, dependendo das rivalidades entre redes clientelares, chegaram a ser presos, deixando os indígenas e seus descendentes mestiços sem representante na esfera da justiça²¹¹. Marcia Mello aponta que, pelo fato de o Procurador dos Índios ser “cada vez mais atuante e desempenhando um papel relevante em encaminhar os pedidos de liberdade dos índios”, havia reações e animosidades contra ele, visto que “no exercício de seu ofício, desagradavam não apenas os moradores, mas também algumas autoridades”²¹².

Talvez esta tenha sido uma das razões para que o poder metropolitano, na virada da década de 1740 para 1750, tivesse a pretensão de elaborar um Regimento específico para o Procurador dos Índios. Para Mello, a proposta do regimento foi elaborada com base no Regimento das Missões, embora este tenha sido revogado em 1755 e, aparentemente, o plano tenha ficado obsoleto. Para a autora, “o cerne de seu ofício e o perfil que dele se desejava continuou presente no sistema posterior, haja vista que o Procurador dos índios continuou a ter importância durante o Diretório dos Índios, tendo participação na Junta de Liberdade criada em 1755”, após a proibição dos cativeiros indígenas²¹³.

Deve-se apontar que, apesar da existência do Procurador dos Índios, a proteção e representação dos cativos nas esferas da justiça poderiam também ser exercidas por outros agentes letrados. No caso do mameluco Francisco Xavier, em 18 de fevereiro de 1753, ele fez uma procuração a Bernardo da Silva Gatinho, ao capitão Silvestre da Silva e a Manoel Vieira Henriques em que “concedia e transpassava todos os seus poderes em direito necessários para poderem requerer alegar todo o seu direito e justiça sobre sua liberdade”²¹⁴. Nesse sentido, Bianca Permo esclarece que eram esses Procuradores e escribas que redigiam em primeira pessoa e assinavam em nome dos litigantes os documentos que compõem um processo. Nesses papéis oficiais, as palavras escritas eram revestidas de intencionalidades e eram originárias de fórmulas textuais em leis e manuais jurídicos. Apesar do crivo das mãos e palavras alheias, os documentos fornecem valiosas informações sobre as tramas do cotidiano, as atitudes e relações sociais. “Nesta história

²¹¹ Ver: FERREIRA, André Luís. **Injustos Cativeiros**. 2021, p. 171.

²¹² MELLO, Márcia. **Da Junta das Missões à Junta das Liberdades**. No prelo. p. 12.

²¹³ MELLO, Marcia. O Regimento do Procurador dos Índios do Estado do Maranhão. **Outros Tempos**, São Luís, v. 9, p. 227-237, 2012. p. 230.

²¹⁴ **AHU**, Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

de ‘poderes’ e ‘agentes’, os litigantes podem não ter escrito os seus processos, mas são, no entanto, os seus principais protagonistas”²¹⁵.

Uma vez estabelecida a estrutura jurídico-administrativa, os indígenas e seus descendentes mestiços faziam uso da condição de pobre e miserável para denunciar as injustiças dos cativeiros aos quais estavam submetidos. No entanto, analisando os autos de liberdades observa-se que havia uma grande demora nas suas deliberações, sendo que certas causas chegavam a se alastrar por mais de quarenta anos. Em algumas ocasiões, os próprios litigantes contestavam os órgãos no que concerne à deliberação dos seus autos. Este foi o caso da índia Águia Vermelha que, no dia 14 de dezembro de 1754, enviou um requerimento ao colegiado da Junta das Missões, no qual ela se queixava da demora do seu caso e “confessa que se acha perdendo causa no juízo competente”. O juízo a qual ela se referia era justamente o Juízo das Liberdade. Assim, o colegiado deferiu que o Ouvidor Geral provesse os “remédios” necessários para solucionar a queixa da suplicante²¹⁶.

Um último aspecto a ser destacado sobre o uso da categoria de miserável pelos índios refere-se às disputas pelas suas liberdades em que o denunciado era também uma *persona miserable*. Analisando a documentação, observa-se que grande parte dos autos de liberdades eram oriundos das partilhas de testamentos, revelando que os herdeiros do testador estiveram, muitas vezes, também desamparados, como era o caso das viúvas e órfãos. Nestas situações, a justiça deveria encontrar possíveis soluções para que os herdeiros considerados pobres e miseráveis fossem amparados pelos seus direitos.

No dia 27 de fevereiro de 1726, o tribunal da Junta das Missões deliberou uma contenda entre a índia Maria e Dona Izabel Pereira, viúva de João Barbosa da Costa. A pleiteante veio traficada das rotas transamazônicas para São Luís. Os deputados do tribunal, após realizarem as inquirições, constataram que não havia justificativa para o “legítimo cativo da dita índia Maria, antes se prova ser feita contra as leis de Sua Majestade”. Assim, votaram uniformemente que a índia “era forra e livre” na forma da lei. Sem demora, Izabel Pereira alegando sua condição de viúva e a necessidade de amparo solicitou que a pleiteante não saísse da sua casa. O colegiado, “por piedade”, acatou o pedido, mas, com a condição de Izabel tratá-la bem e pagar seu salário; proposta que não foi repugnada pela índia Maria²¹⁷.

Portanto, ainda que a condição jurídica de *persona miserable* concedesse o privilégio de proteção jurídica para que os índios pudessem pleitear seus direitos, sua

²¹⁵ PERMO, Bianca. **The Enlightenment on trial**: ordinary litigants and colonialism in the Spanish empire. New York: Oxford University Press, 2017. p. 34.

²¹⁶ **APEM**. Livro de assentos da Junta das Missões. Fl. 52-52v.

²¹⁷ **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

operacionalização foi condicionada a uma série de normatividades que estavam entrelaçadas às práticas sociais e aos próprios regimes de dependência que asseguravam os direitos de amparo a outros pobres e miseráveis. Conforme Thomas Duve, “no se exigía un fiel cumplimiento de una norma sino la realización de una justicia material ajustada al caso concreto, un arco que le permitía al juez moverse con mucha libertad frente a una norma determina”, porém, “en aras de cumplir con un ideal más alto que era darle a cada uno lo que le correspondía”²¹⁸.

2.3. A posse da liberdade e o domínio da escravidão

Nas instâncias da Junta das Missões e do Juiz Privativo das Liberdades, malgrado houvesse as regulamentações referentes aos direitos dos índios e mestiços, havia controvérsias sobre a legitimidade de os pleiteantes serem autores dos autos de liberdades. Isto ocorria, principalmente, quando os senhores tentavam impedir que os cativos fossem ouvidos durante as audiências. Em contrapartida, os litigantes utilizavam o argumento da “posse de sua liberdade”, associado ao de pessoa pobre e miserável, para que pudessem relatar sobre as injustiças dos seus cativeiros. É importante enfatizar que, neste momento de organização dos autos, o sentido da posse da liberdade refere-se ao reconhecimento jurídico que possibilitava aos indígenas e mestiços serem autores dos autos e também adquirirem o direito de proteção através dos seus Procuradores durante o julgamento das causas. A liberdade “definitiva”, passível de revogação, ocorria somente quando havia o despacho final em que os pleiteantes eram declarados como *forro, livre e isento de cativo*²¹⁹.

A concepção da posse como um elemento fundamental para o reconhecimento jurídico da liberdade era uma herança do direito romano. Segundo Mariana Armond Dias Paes, a posse da liberdade se referia “às maneiras de se construir a ficção jurídica necessária ao ajuizamento de uma ação de liberdade”. Complementa, “já que, para se iniciar o processo judicial, a parte tinha que argumentar ser pessoa livre, ilegalmente escravizada, a posse seria uma maneira de corroborar esse estado de liberdade hábil a possibilitar o ajuizamento”²²⁰.

²¹⁸ DUVE, Thomas. La condición jurídica del indio... 2004, p. 31.

²¹⁹ Sobre os significados das alforrias nos espaços ibero-americanos ver: LIMA, Douglas. **Libertos, patronos e tabeliães**. 2020, p. 39-72.

²²⁰ DIAS PAES, Mariana Armond. Sobre origens, continuidades e criações: a posse da Liberdade nos decisionistas portugueses (sécs. XVI-XVIII) e no direito da escravidão (séc. XIX). In: DUVE, Thomas (coord.). **XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano**. Vol.1. Madrid: Dykinson, 2017. p. 1386.

No dia 3 de julho de 1753, durante a organização dos autos do processo de Francisco Xavier, Manoel de Castelo Branco requisitou a posse do autor que deveria defender a causa da sua liberdade em sua casa. Para tanto, o réu estava disposto a devolver a Faustino de Afonseca o valor que pagou pelo mameluco. Todavia, Francisco Xavier prontamente recusou, alegando que “parece não ter lugar o requerimento do chamado à autoria” para que “vá tratar da sua liberdade debaixo do seu poder por ser contra o termo de direito”. Ao que parece, o Ouvidor Geral acatou a recusa do autor que continuou sob a posse do Provedor da Fazenda Real²²¹.

Estas controvérsias também podem ser elucidadas na extensa disputa entre a parda Inácia de Brito e seus filhos – Pedro, Maria, Ana, Quitéria e Tereza – contra Luiz da Silva de Mello. Em 15 de abril de 1720, Inácia e seus filhos, através do seu Procurador Manoel da Silva, apresentaram uma petição de liberdade ao governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, Bernardo Pereira de Berredo. A pleiteante, nascida na vila de Caeté, capitania do Grão-Pará, era filha de uma índia e de Miguel de Brito. No ano de 1688, seu pai a nomeou no seu testamento como sua filha e a “constituiu por forra de sua parte, pedindo a sua mulher e herdeiros que a houvessem assim”, tratando “sempre a suplicante como forra e livre”. Passado algum tempo, Inácia se mudou para a vila de Tapuitapera, capitania do Maranhão, para viver com uma irmã que era casada com Inácio da Costa. Este estava envolvido em conflitos do cotidiano daquela vila e foi declarado culpado pela morte de Inocência Roiz. Consequentemente, a justiça determinou que todos seus bens fossem sequestrados e a suplicante foi incluída neles “por ser achada na dita casa, presumida ser escrava dela”²²².

Ao que parece, ainda que fosse uma mulher forra e livre, a parda estava sob a tutela do casal, fator que poderia presumir seu suposto cativo. Prontamente, Inácia reunindo seus documentos proclamou sua liberdade perante o ouvidor-geral Manoel da Silva Pereira, “que por seu despacho mandou que vivesse a suplicante em sua liberdade, e ninguém pudesse com ela entender” e “por cujo cumprimento ficou a suplicante gozando como sempre de sua legítima alforria”²²³.

O réu Luiz da Silva de Mello, que mantinha relações comerciais com a família paterna de Inácia, utilizou das possíveis dúvidas que cercaram a legitimidade da liberdade da autora e seus filhos para os submeterem ao cativo. Estrategicamente, ele esperou que houvesse a mudança dos cargos de Ouvidor-Geral e Governador para mover suas

²²¹ AHU, Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

²²² CCC. Livro de Notas (1719-1720). Fls. 22v-24v.

²²³ CCC. Livro de Notas (1719-1720). Fls. 22v-24v.

ações nas esferas administrativas. No ano de 1718, logo após a chegada do novo governador, Bernardo Pereira de Berredo, o senhor apresentou-lhe uma suposta escritura de venda em que o defunto Miguel de Brito declarava a suplicante como escrava. Na sua petição de 21 de fevereiro de 1720, Luiz de Mello justificou o cativo de Inácia e seus filhos, argumentando que, embora o pai declarasse “que a parte que nela tinha a deixava forra”, o defunto “não tinha terço para a liberdade e era devedor a seu filho” e a sua legítima primeira mulher. Por essa razão, não tinha lugar a liberdade de Inácia e, com a dita escrava, houve o pagamento das dívidas do defunto. Sendo assim, o filho de Miguel de Brito e irmão de Inácia passou a ser seu novo senhor. O irmão doou a suplicante para uma sobrinha como pagamento do seu dote de casamento com José Lopes Anias, seu futuro marido. Por sua vez, este senhor vendeu Inácia e seus filhos para Luiz de Mello pelo valor de duzentos e cinquenta mil réis. No entanto, supõe-se que essas negociações ocorreram sem a presença de Inácia que já morava na vila de Tapuitapera²²⁴.

Em vista do exposto, o Governador do Estado, após consultar o Ouvidor-Geral Vicente Leite Ripado, ordenou que Inácia e seus filhos fossem entregues a Luiz da Silva de Mello. No entanto, nem o governador e nem o ouvidor, eram cientes que a suplicante possuía os “justos títulos da liberdade”. Por isso, o senhor foi cauteloso em apresentar a portaria do governador aos oficiais da justiça, esperando a ida de Bernardo Pereira de Berredo para a Capitania do Pará. Isto, impossibilitaria Inácia de apresentar os “verdadeiros títulos de sua liberdade”, pois sendo as autoridades “verdadeiramente informadas da legítima alforria da suplicante pelos títulos que agora apresenta, não deferia ao dito Luiz da Silva”. O ouvidor-geral determinou que os oficiais de justiça entregassem a suplicante e seus filhos ao suplicado, “que a está tratando com rigorosa escravidão”²²⁵.

Inicialmente, apesar de Inácia não utilizar abertamente a condição de pobre e miserável, alegava que por ser forra e estar “na posse de sua liberdade” tinha o direito de ir à cidade de São Luís para tratar do recurso de sua justiça. Todavia, isto lhe era negado por Luiz de Mello que lhe impedia por todos os meios, “querendo somente estar na posse da escravidão”, o que seria contra todo o direito. A pleiteante era enfática que litigasse sua liberdade como autora e que deveria ser conservada na dita posse, conforme os documentos jurídicos que apresenta. Quem pretendesse sua escravidão, deveria “demandar por ela a suplicante mostrando judicialmente títulos contrários”, além de quem quisesse “calar a verdade” deveria ser punido nas formas da lei do Reino. Em

²²⁴ CCC. Livro de Notas (1719-1720). Fls. 22v-24v.

²²⁵ CCC. Livro de Notas (1719-1720). Fls. 22v-24v.

contrapartida, Luiz de Mello se defendia, alegando que “não impede a dita índia a que judicialmente procure sua liberdade no caso que tenha direito para isso”. Inclusive, o réu apontava que em todas as ocasiões que atravessava o golfe maranhense rumo à ilha de São Luís, trazia em sua companhia a pleiteante. Todavia, segundo o réu, a própria Inácia manifestava seus “rogos e peditórios” para que ficasse na vila de Tapuitapera “por nela ter seu modo de vida e suas rocinhas”²²⁶.

Seja como for, tudo indica que, naquele momento, Luiz de Mello obteve a posse da escravidão de Inácia e seus filhos. Todavia, com a mudança rotineira dos cargos administrativos e a chegada do novo governador, João da Maia da Gama, as decisões ficaram favoráveis para Inácia e seus filhos que, supostamente, passaram a viver sob a tutela do Procurador dos Índios. Deve-se apontar que, nos documentos do governador, Inácia passou a ser declarada como índia e miserável. Em uma carta de setembro de 1725, Maia da Gama informava ao rei D. João V, sobre as “injustiças com que deferiam estes ministros, aos miseráveis Índios como mostrava, com os requerimentos que fez a índia Inácia de Brito, como a índia Catarina, seus filhos, netos” e suas irmãs. Em vista das excessivas ações contra os índios, inclusive, por parte do ouvidor Mathias da Silva e Freitas, o governador “pedia a sua Majestade que defendesse as ditas Índias, e dar lhe o remédio e a providência” necessária²²⁷.

Entre decisões favoráveis ora a uma parte ora a outra, os autos da contenda entre Inácia e Luiz de Mello foram se alastrando nas esferas da administração local e do reino. Já na década de 1740, o Tribunal da Junta das Missões, por mais uma vez, declarou Inácia e seus filhos como “forros e livres do cativo”. O réu também podia contestar a decisão em dez dias, mas, por descuido do seu procurador, o prazo acabou passando. Supostamente, isto poderia acarretar na declaração em definitivo da liberdade de Inácia e seus filhos, mas, Luiz de Mello solicitou ao rei que a causa fosse deliberada na Relação da Corte. Por sua vez, D. João V, expediu uma consulta ao Tribunal da Junta das Missões sobre a apelação feita pelo réu para a causa ser deliberada na esfera do reino. Na reunião do dia 20 de junho de 1743, ficando eximidos o governador e o ouvidor, os religiosos deliberaram sobre a causa. Por um lado, o Vigário-Geral José dos Reis Moreira e o Guardiã Fr. Dionísio de Sacramento, eram favoráveis para que a apelação fosse deliberada na corte. Em contrapartida, o Reitor da Companhia de Jesus, o Prior do Carmo e um Comissário franciscano, eram incisivos em não conceder a apelação, por ser

²²⁶ CCC. Livro de Notas (1719-1720). Fls. 22v-24v.

²²⁷ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, Doc. 1528.

“difícil aos miseráveis ter quem fale por eles na Relação”, cabendo ao rei ser “a favor dos miseráveis” para que pudessem ser ouvidos²²⁸.

O caso das irmãs Catarina, Domingas e Teodora, juntamente com seus filhos e netos, também é outro pertinente exemplo como o uso da condição de pobre e miserável, junto com a argumento da posse da liberdade, foram utilizadas pelas litigantes para confrontarem seus senhores que pretendiam impedir de elas serem ouvidas nos pleitos. Esta família era, como já apontamos no início da tese, descendente da índia Maria que, através das rotas transamazônicas, viera para a casa de Manoel Pires Deiró e sua mulher, Ana Sameiro, na cidade de São Luís. Após a morte da senhora, o filho do casal, José Pires Deiró, negociou as três irmãs e seus filhos com o comerciante Manuel Gaspar das Neves, que passou a submetê-las aos injustos cativeiros. As indígenas, “mostrando logo o direito natural de suas liberdades”, buscaram diversos mecanismos para reverter o cativo²²⁹. Inicialmente, recorreram ao governador do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama, que as depositou na casa do Procurador dos Índios. Mas, com a ida do governador para a cidade de Belém, o Ouvidor-Geral Mathias de Souza e Freitas, sendo pertencente às redes clientelares de Manuel Gaspar das Neves, ordenou que as índias ficassem sob seu poder, além de decretar a prisão do Procurador dos Índios, Manoel de Andrade.

A contenda que, possivelmente, começou na década de 1720 se alastrou por quase toda parte da primeira parte do século XVIII e envolveu as instâncias da administração local e do reino. No decorrer do processo, Manoel Gaspar das Neves embargou os depoimentos das índias, alegando que “não podiam ser ouvidas nos ditos autos, porque só o deviam ser na falta do inventário e partilha”. Não obstante, o Procurador dos Índios replicava que isto não deveria proceder, pois “compete aos índios por pessoas miseráveis pela cláusula geral de direito para acabar os ditos embargos”. Manoel Gaspar estava ciente de que as índias tinham o direito de serem ouvidas. Como estratégia para não violar este direito, alegava que a forma por meio da qual as irmãs deveriam ser ouvidas não era através do Procurador dos Índios, mas, “senão em auto a parte ou por via de libelo”. Para que isto ocorresse, deveriam ser conservadas na sua posse e “para de seu poder como escravas litigarem a liberdade”²³⁰.

Na sua volta para São Luís, João da Maia da Gama, em 27 de fevereiro de 1726, convocou a reunião da Junta das Missões para deliberar sobre a questão da posse das litigantes. O governador propôs ao colegiado do tribunal os principais pontos que

²²⁸ **APEM**. Livro de assentos da Junta das Missões. Fls. 9v-10v

²²⁹ 1726, São Luís do Maranhão. CARTA (treslado) sobre a disputa da posse das índias Catarina, Domingas e Teodora, após a morte de Ana Rodrigues Sameiro. **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

²³⁰ **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

asseguravam que a referida família indígena deveria ser autora dos autos para seus membros terem a posse da sua liberdade. Maia da Gama contra-argumentava a Manoel Gaspar e seu aliado, o Ouvidor-Geral Mathias de Sousa Freire, alegando que a carta de partilhas feita por José Pires Deiró não poderia ser executada “contra estas índias que estavam na quase posse das suas liberdades”. Caso fossem legítimas suas avaliações e as repartições no inventário de Ana Sameiro, as irmãs e seus filhos “perderiam o direito de suas liberdades para o não poderem mais alegar”²³¹.

A apelação feita pelo Procurador dos Índios “era receptível em ambos os efeitos devolutivo e suspensivo”, não devendo ser renegada pelo ouvidor-geral em efeito suspensivo, que resultou na execução da sentença que “compeliam estas índias para a injusta possessão da escravidão”. A posse da escravidão acarretaria também danos aos direitos de as indígenas fazerem uma apelação em segunda instância para o Tribunal da Relação, pois “como pessoas miseráveis a não poderiam expedir por falta de dinheiro e de pessoa na Corte em muitos anos”. Para assegurar o direito da apelação, Maia da Gama propunha ao colegiado que Catarina, Domingas e Teodora ficassem “antes na posse da liberdade recebendo a apelação em ambos os efeitos por terem por si a presunção da mesma liberdade pelo direito natural”, já que não havia “título justo, ou ao menos presumptivo para a dita escravidão”²³².

Após a exposição do Governador, o colegiado da Junta das Missões votou e assentou que as “ditas Índias deviam ser ouvidas e aceitos os seus embargos de terceiros prejudicados a sua liberdade”. Além do mais, foi deliberado a suspensão das suas entregas a Manuel Gaspar, pois “não podiam ser constrangidas ao julgo da escravidão sem mostrar a parte contraria titulo algum dela”, pois “presumindo-se em direito ser todo o homem ou mulher livre de seu nascimento e muito mais deste Estado aonde pelas reais leis são julgadas por Livres”²³³.

Em vista dos casos apresentados, é fundamental compreender as variações dos sentidos e significados atribuídos para a posse da liberdade. Sendo assim, ratifico minha argumentação que o significado da posse da liberdade não se restringia à concessão ou ao reconhecimento da plena liberdade em que os suplicantes passariam a viver como forros, livres e isentos de cativeiro²³⁴. Nos autos da Junta das Missões, a posse da liberdade

²³¹ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

²³² AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

²³³ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

²³⁴ Ver: OLIVEIRA, Felipe Garcia. **Cultura jurídica da liberdade**: autos cíveis e petições envolvendo escravos e forros na cidade de São Paulo, século XVIII. Guarulhos: Escola de Filosofia, Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de São Paulo, 2020.

também significava para os índios e mestiços, enquanto pobres e miseráveis, assegurar o direito de proteção e serem autores das causas que denunciavam os injustos cativeiros. No bojo das argumentações e contra-argumentações, as normatividades referentes à posse da liberdade ou a posse da escravidão foram operacionalizadas conforme os interesses e práticas sociais das redes clientelares que permeavam a atuação das instâncias administrativas.

Por exemplo, no caso de Catarina, Domingas e Teodora, devido ao fato de Manoel Gaspar das Neves ser um sujeito de forte influência no poder local, as índias ficaram sob a sua posse. Mas, esta posse também não era definitiva. O caso se estendeu por décadas, tendo contornos favoráveis às irmãs somente na década de 1750, após a morte do senhor e às vésperas das mudanças normativas referentes ao fim do cativo dos índios e seus descendentes na Amazônia.

2.4. As categorias e formas de trabalho

Desde o século XVII, a gradativa exploração dos sertões amazônicos estava atrelada às dinâmicas globais do Império português. Devido às perdas das feitorias no comércio asiático, as *commodities* amazônicas surgiram como uma possibilidade para compensar as perdas econômicas advindas das especiarias orientais. Para tanto, o saber ambiental dos indígenas e, sobretudo, a força dos seus braços tornaram-se indispensáveis para o desenvolvimento da atividade extrativista. As divergências entre os setores laicos, religiosos e os próprios indígenas resultaram em vários conflitos. Com isto, a Coroa portuguesa buscou, através das juntas administrativas, regulamentar as práticas de arregimentação da mão de obra nativa que seria feita através das tropas de descimento, resgate e guerra justa²³⁵. Mas, além da clara diferenciação entre escravidão e liberdade ou da imposição inapelável de uma escravidão ou um cativo, fez-se recurso a diversas categorias – forro, livre, prisioneiro, cativo, escravo, dado de condição – que, apesar de seu teor controvertível e opinativo, normatizaram a grande maioria das inserções indígenas na sociedade colonial e suas condições de trabalho.

Desse modo, compreender os sentidos e significados das categorias e as formas de trabalho na Amazônia é fundamental para nos contrapormos às definições generalistas, engessadas e determinadas por modelos eurocêntricos que têm como

²³⁵ Como, por exemplo, a Junta extraordinária que elaborou o Regimento das Missões, entre 1684 e 1686.

parâmetro a revolução agrícola e industrial²³⁶. Christian Giuseppe De Vito, Juliane Schiel e Mathias van Rossum aferem que estes modelos, alinhados ao progresso e à modernidade, centraram suas análises na relação da “dupla liberdade” do trabalhador-assalariado “livre” e do modelo do ganha-pão masculino com a expansão do capitalismo. Dessa forma, outros tipos de trabalhadores e grupos sociais – escravos, servos, mulheres, crianças, além de outros – que exerceram trabalhos não remunerados e não mercantis “foram expulsos do quadro e associados às condições ‘atrasadas’, pré-modernas e não capitalistas ou ao não-trabalho improdutivo”²³⁷.

Sem embargo, novas abordagens na escrita da *Social and Labor History* em uma perspectiva global têm se desenvolvido, buscando incluir áreas geográficas que foram desconsideradas pela história clássica do trabalho, contemplando diversos trabalhadores(as) e grupos sociais e atentando às coexistências de distintas formas e relações de trabalho. De Vito, Schiel e van Rossum, ao invés de focar unicamente nos modos de produção e nas relações de trabalho, propõem “o estudo das modalidades de dominação e dependência, permitindo uma conceptualização mais articulada das formações sociais ao longo do tempo e do espaço”. Faz-se necessário conectar as histórias relativas ao trabalho e à produção com as da violência, coerção, expropriação e, também,

²³⁶ David Eltis e Stanley Engerman, por exemplo, ao se referirem ao Caribe e ao Brasil, polarizam as dinâmicas do mundo trabalho entre a escravidão e a liberdade, descartando possíveis categorias intermediárias que possibilitaram variações nas formas do labor. Segundo os autores, “muitas ilhas caribenhas tinham mais de três quartos de suas populações como escravos sem perspectiva de mudança de status antes da era abolicionista. O Brasil provavelmente se aproximou de um ponto em que metade de sua população foi escravizada em vários pontos antes do início do século XIX. No entanto, devido à natureza absoluta da definição de escravidão nessas sociedades e à raridade de qualquer categoria intermediária entre escravidão e liberdade, a proporção da população que tinha plenos direitos era, na verdade, bastante alta na perspectiva histórica global adotada [...] em comparação com a parcela de pessoas livres [...] que existia nos países da Europa Ocidental que possuíam essas ilhas”.

ELTIS, David; ENGERMAN, Stanley L. (Org.). **The Cambridge World History of Slavery**. 2011, v. 3, p. 10. Eis a citação original: “Many Caribbean islands had more than three quarters of their populations as chattel slaves with no prospect of change of status prior to the abolitionist era. Brazil probably approached a point where half of its population was enslaved at several points prior to the early nineteenth century. Yet because of the absolute nature of the definition of slavery in these societies, and the rarity of any intermediary category between slavery and freedom, the proportion of the population that had full rights was actually quite high from the global historical perspective adopted here, and high, too, compared to the share of free people – using here modern definitions of freedom – that existed in the countries of Western Europe that owned these islands”.

²³⁷ DE VITO, Christian Giuseppe; SCHIEL, Julian; VAN ROSSUM, Matthias. From Bondage to Precariousness? New Perspectives on Labor and Social History, **Journal of Social History**, Volume 54, Issue 2, winter 2020. p. 1.

Eis a citação original: “Workers in any other labor relation—such as slaves, serfs, and indentured servants but also those in all other forms of unpaid, nonmarket work, mostly performed by women and children—have been expelled from the picture and associated either with “backward,” premodern, and noncapitalist conditions or with unproductive nonwork”.

conectar a nova história do trabalho com a história social. “Assim, adopta-se aqui o conceito mais amplo de formação social, que inclui todas as sociedades e comunidades políticas historicamente existentes, também antes e para além do Estado (nação) moderno”²³⁸.

A gramática das dependências pode ser uma estratégia adotada para compreender as relações e formas laborais além das categorias, dicotomias conceituais e taxonomias sociais, provenientes do modernismo ocidental e discursos europeus pós-1789. Nestas novas abordagens, termos como escravidão, servidão e liberdade são compreendidos através das interações entre as pessoas em um contexto específico, visando articular o domínio social e a dependência em contextos de trabalho. De Vito, Schiel e van Rossum partem do princípio “de que todos os atores históricos, independentemente da perspectiva, do objectivo e do modo como falam ou escrevem, utilizam um conjunto limitado de meios de expressão que obedecem a uma lógica historicamente específica”. Dessa perspectiva, concluem os autores, “detectar, contextualizar e historicizar esses conjuntos de meios de expressão e as suas gramáticas, figurativamente e enquanto tais, é a preocupação geral da abordagem histórico-semântica”²³⁹.

Forros e Livres

A distinção entre forro e liberto é um aspecto crucial para a compreensão das categorias relacionadas ao trabalho dos indígenas e seus descendentes mestiços na região

²³⁸ DE VITO, Christian Giuseppe; SCHIEL, Julian; VAN ROSSUM, Matthias. *From Bondage to Precariousness?*. 2020, p. 5.

Eis a citação original: “We need to link the stories of work and production with those of expropriation, violence, and coercion and connect the findings of a “new history of work” to social history’s more general concerns. Accordingly, the broader concept of social formation is adopted here, which includes all historically existing societies and political communities, also before and beyond the modern (nation) state”.

²³⁹ DE VITO, Christian G; SCHIEL, Julian; VAN ROSSUM, Matthias. *From Bondage to Precariousness?*. 2020, p. 8.

Eis a citação original: The first research strategy addresses the theoretical implications of Western modernity by choosing a historical-semantic approach. Instead of operating with the analytical categories, conceptual dichotomies, and social taxonomies of post-1789 European experiences and discourses to describe bondage and coercion in labor relations, this strategy takes inventory of the words, expressions, and verb phrases people used in a specific time, place, and situation to articulate social domination and dependence in contexts of work. Rather than trying to fit social realities into the abstract terminology of Western humanities by translating concrete situations of word usage as slavery, serfdom, servitude, or freedom, this approach focuses on those parts of speech (like verbs) that create and express social relations. It assumes that all historical actors, no matter from which perspective, on which purpose, and in which mode they speak or write, draw on a limited set of means of expression that comply with a historically specific logic. Detecting, contextualizing, and historicizing these sets of means of expressions and their grammars, figuratively and as such, is the general concern of the historical-semantic approach.

amazônica. Raphael Bluteau, em seu aclamado dicionário sobre os vocábulos da língua portuguesa, do início do século XVIII, apresenta *forro* com as seguintes definições: “Escravo forro. Aquele a quem o seu próprio senhor tem dado liberdade. *Manumissus* [...]. Escravo forro (quando já se não atende a pessoa, que lhe deu liberdade). *Libertus*, ou *libertinus* [...]. Escrava forra. *Liberta* ou *libertina* [...]”²⁴⁰. Das duas definições propostas por Bluteau, com base em termos do direito romano – *manumissus* (alforriado, isto é, liberto por um senhor) e *libertus* (liberto, sem destaque à pessoa que libertou) –, a de liberto é utilizada recorrentemente pela historiografia brasileira referente às áreas onde prevaleceu o trabalho de africanos. Lá, a libertação da escravidão poderia ocorrer através da concessão feita pelo senhor ou por meio de negociações estabelecidas entre senhor e escravo. Após serem alforriados estas pessoas eram declaradas como libertas.

No caso dos indígenas, a concepção de forro se aproxima do sentido da segunda definição de Bluteau, pois não se pressupõe a implicação ou a iniciativa de um dono. Ao contrário, a condição de forro está diretamente vinculada à liberdade advinda do direito natural e, sobretudo, à legalidade das circunstâncias da arregimentação do índio nos sertões. A prática do descimento que consistia em negociações dos missionários com os indígenas para deixarem suas terras e irem viver em um aldeamento, assegurava aos nativos a condição de forro e livre. Mas, ser forro significava a inserção dos indígenas na vida cristã, fazendo-o distinguível daqueles índios que, não sendo catecúmenos nem neófitos, eram designados de bárbaros, gentios e infiéis. Desse modo, considerando a experiência do trabalho dos indígenas pode-se aferir que todo liberto tem um passado escravo, mas, nem todo forro um dia foi escravo. Até mesmo nos processos dos indígenas e mestiços que estavam submetidos aos injustos cativeiros, a condição de “forro, livre e isento de cativo” está associada à liberdade natural e à ingenuidade do nascimento. Nas cartas de alforrias “forro, livre e isento de cativo” são libertos através da concessão, compra e outras formas de libertação.

O Regimento das Missões (1686) foi o texto normativo que regulamentou o trabalho dos índios forros que viviam nos aldeamentos do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Após descerem dos sertões, havia um tempo de acomodação dos nativos nos aldeamentos. Desse modo, no 23º parágrafo ficou previsto que os grupos recém-descidos “não serão obrigados a servir por tempo de dois anos, porque é necessário para se

²⁴⁰ BLUTEAU, Rafael. **Vocabulario Portuguez e latino**. Volume 4: Letras F-J. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1713. p.182.

doutrinar na fé, primeiro motivo de sua redução, e para que façam suas roças e se acomodem à terra antes que os tornem arrependidos, à diferença dela, e jugo do serviço”²⁴¹. Este procedimento era inviolável para os pactos “que com eles se fizeram por ser assim conforme à fé pública fundada no direito natural, civil e das gentes”²⁴². Em vista da necessidade da mão de obra nativa, no 15º parágrafo prescreveu-se uma nova modalidade para a repartição dos índios aldeados. Ela ocorreria em duas, e não mais em três, partes. Doravante, uma metade ficaria nas aldeias e a outra seria enviada para os serviços do Rei ou dos moradores. Para compensar o número menor de trabalhadores para os trabalhos externos – pois, ao invés de dois terços, somente a metade dos homens deixaria anualmente os aldeamentos –, o 14º parágrafo estabelece o aumento dos prazos de ausência, no “Pará por tempo de seis meses inclusive, e que no Maranhão se faça por tempo de quatro”.²⁴³ Desse procedimento da repartição, conforme o 21º parágrafo, ficavam de fora “aqueles índios que forem menores de treze anos” e “também algumas mulheres desta ou de maior idade”²⁴⁴. Entretanto, ficou previsto a repartição das “índias farineiras e de leite” para assistir as famílias dos moradores que foram à colheita das drogas dos sertões e para a criação dos filhos.

Grande parte das normativas previstas pelo Regimento da Missões foram contestadas pelas autoridades administrativas do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Em 30 de julho de 1687, foi realizada na cidade de Belém uma Junta presidida pelo Governador João Teles de Miranda a fim de propor adaptações ao Regimento. Uma das principais inquietações estava diretamente relacionada ao tempo da repartição dos índios para os moradores engajados na coleta das drogas nos sertões. A diferença dos prazos para os trabalhos externos – até seis meses no Pará e até quatro meses no Maranhão²⁴⁵ – contrariou, principalmente, os colonos desta última capitania. Sendo assim, a Junta, considerando a geografia como um elemento normativo, alegava que “o tempo de seis meses não ser bastante para mandarem aos sertões pela grande distância em que de presente se acham nas drogas”. Para tanto, fazia a proposta que fosse concedido o tempo

²⁴¹ REGIMENTO & Leys das Missoens do Estado do Maranhão, & Pará. Lisboa: Oficina de Antonio Manescal, 1724. **Biblioteca Pública de Évora. (BPE)**. Cód. CXV/2-12. Fls. 2-3 (§ 23).

²⁴² **BPE**. Cód. CXV/2-12. Fls. 2-3 (§ 23).

²⁴³ **BPE**. Cód. CXV/2-12. Fls. 2-3 (§§ 14-15).

²⁴⁴ **BPE**. Cód. CXV/2-12. Fls. 2-3 (§ 21).

²⁴⁵ **BPE**. Cód. CXV/2-12. Fls. 2-3.

“de um ano para que dentro dele possam ir e voltar e os cabos que nas canoas forem incorrerem nas penas da lei não entregando-os no fim do ano aos índios que levaram”²⁴⁶.

A prolongação do tempo em que os moradores deveriam se servir dos índios forros seria incabível. De fato, as expedições, ao adentrarem nas rotas transamazônicas, estavam sujeitas a diversos contratempos. As condições geográficas e climáticas, como também o ritmo de cheia e vazante dos rios, impactavam diretamente no tempo hábil para a coleta das drogas. Por isso, caso os prazos de seis meses para os moradores do Pará e quatro para os moradores do Maranhão permanecessem, correr-se-ia o risco de deixar o esquema do emprego da mão de obra nativa na ilegalidade, uma vez que as expedições costumavam ficar, no mínimo, um ano pelos sertões.

Independentemente dos prazos, colonos e autoridades que pretendiam dispor do trabalho dos índios forros deveriam pagar seus salários. O Regimento das Missões não determinou um valor fixo dos salários, tendo esse que ser estabelecido conforme a especificidade de cada demanda. Conforme 10º parágrafo, “o justo salário do seu trabalho, se deve regular da maneira que no comércio não haja engano, nem nos salários excesso”²⁴⁷. Para este fim, caberia ao Governador, às ordens religiosas e as Câmaras locais taxar os salários dos índios e comunicar-lhes o valor da remuneração pelos seus serviços. O pagamento far-se-ia em duas etapas: a metade quando se partiria para os serviços e a outra metade no final deles. Como se pode constatar, a regulamentação da repartição dos índios forros envolveu múltiplos aspectos a serem respeitados, como a faixa etária, gênero, jornada de trabalho e pagamento de salários.

Deve-se ressaltar que embora os índios aldeados fossem forros e livres, eles não estavam isentos do trabalho coercitivo e compulsório. Inclusive, a própria concepção de liberdade prevista no Regimento das Missões demonstra uma mudança na política missionária empreendida, pelo padre João Felipe Bettendorff, entre 1662 e 1693, em relação ao seu confrade, o padre Antônio Vieira. Por sinal, os dois jesuítas seguiram com interesse as negociações oficiais acerca do Regimento, estando Bettendorff presente em Lisboa na função de procurador extraordinário da Missão do Maranhão. Karl Arenz aponta que ambos os padres tinham a legislação indigenista no centro de sua respectiva atuação na Amazônia, porém, sob óticas distintas. Vieira era influenciado pelos debates

²⁴⁶ **APEM**. Fundo: Câmara de São Luís. Série: Correspondências recebidas pela Câmara de São Luís. Livro 66. Fl. 12.

²⁴⁷ **BPE**. Cód. CXV/2-12. Fls. 2-3(§ 10).

filosófico-teológicos da Universidade de Salamanca que abordavam, muitas vezes mediante complexas argumentações teóricas, a questão da liberdade e da soberania natural dos indígenas. Por sua vez, Bettendorff, bacharel em direito formado fora do mundo ibérico, enveredava um viés mais pragmático, fazendo conjugar a liberdade com a autonomia concreta dos aldeamentos. Segundo Arenz, o padre luxemburguês “visou à coexistência entre a premissa da plena operacionalidade das missões e o princípio da ‘liberdade dos índios’, concordada pelas leis anteriores de 1647 e 1655”. Com efeito, conclui o autor, “coerção e autonomia não se entrecrocaram, mas se complementam no propósito de implementar aldeias viáveis com uma população suficiente grande, assentada em terras devidamente definidas e gozando de certos direitos, sob a vigilância dos religiosos”. Assim, “mais do que o aspecto teórico, foi, portanto, o prático que predominou”²⁴⁸.

Observa-se na documentação que as lideranças indígenas, gozando da *native autonomy*, decidiam, em muitos casos, conceder voluntariamente seus filhos e filhas como uma estratégia de negociação e acordos com as expedições coloniais. O padre João Daniel aponta que as lideranças “oferecerem as mesmas filhas em sinal de amizade e paz, não só uns aos outros, mas também aos brancos, que os vão visitar às suas aldeias e povoações por razão de algum negócio”. Caso houvesse a recusa por parte dos colonos, “era necessária boa retórica nos tementes a Deus para não o ofenderem, nem irritarem aos pais, que têm por ponto de honra e avaliam por desprezo e desdouro o não aceitá-las”²⁴⁹. As filhas dos principais, ao serem inseridas nos espaços urbanos, eram declaradas como forras e visavam reforçar o status social dos seus grupos indígenas. Entretanto, moradores, autoridades administrativas e também religiosos infringiram os direitos dos índios forros na tentativa de submetê-los aos injustos cativos.

Dom João V, no dia 22 de fevereiro de 1714, em Lisboa, emitia um parecer ao governador do Estado do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, sobre a liberdade da índia Angela de Jesus. A pleiteante declarava ao monarca que era “de nascimento forra e filha da principal família que há nesses sertões”, de onde veio descida pelo governador Pedro César de Menezes para a realização das obras religiosas na Casa da Misericórdia da cidade do Pará. Ali estando, Angela de Jesus alegava que deveria ser tratada como forra pelos

²⁴⁸ ARENZ, Karl. **Valente para servir**. 2022, p. 286-287.

²⁴⁹ DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, p. 282.

Provedores e Administradores, porém, “o faziam tanto pelo contrário que se serviam dela como vil escrava fazendo-a servir por força e com violência nas suas fazendas”. Um dos autores destas coerções foi o Provedor José de Sousa de Azevedo que a obrigou ir para sua fazenda “com tal desprezo e tirania que lhe não permitiria de levar a roupa de seu uso, antes a provocara a não observar a sua virtude, e bom procedimento que sempre teve”. Desse modo, a índia Angela de Jesus pedia ao rei que mandasse livrá-la “de tal cativeiro para viver em sua liberdade vistas as razões que alegava”. O monarca passou ordem ao governador para se certificar da verdade sobre o que a suplicante relata e, assim, “deferirá na forma de minhas ordens”²⁵⁰.

Outro caso envolvendo a liberdade das famílias dos principais pode ser elucidado através de um requerimento coletivo feito por Manoel Abatianinha Silvestre e outros índios que estavam desamparados e perseguidos pelos supostos herdeiros de João Velho do Vale. No requerimento enviado ao rei Dom João V, em 5 de janeiro de 1721, os pleiteantes se utilizavam da condição de pobres e miseráveis, apontando que todos eram procedentes de cinco índias forras – Izabel, Leonor Mirim, Luiza Querehe, Izabel (filha de principal) e Brites – e naturais das aldeias domésticas do Gurupá e Gurupatuba, localizadas na zona geográfica do Baixo Amazonas. As índias tinham sido descidas para São Luís pelo próprio João Velho do Vale quando atuou como capitão-mor de Gurupá. Passado algum tempo, o capitão levou as índias e seus filhos para a ribeira do Itapecuru, onde trabalharam na reedificação do engenho da Izadora Merim, “tratando-os sempre como forros que eram a pagando-lhes seu trabalho”²⁵¹.

As relações de dependências afetivas e laborais entre João Vale do Velho e os indígenas podem ser evidenciadas pelo testamento do senhor. Ao declarar suas últimas vontades, João do Vale demonstrava ser reticente e incisivo em relação a qualquer tipo de prática coercitiva daqueles indígenas. Sendo assim, ordenava aos seus testamenteiros que “aos Índios da terra e às Índias mande tratar com muita brandura e amor”, sendo incumbidos de “todos os anos [darem] as ditas Índias duas varas de pano”. Quanto aos homens, o senhor era contundente ao declarar que de nenhuma maneira fossem vendidos,

²⁵⁰ 22 de fevereiro de 1714. Carta Régia de Dom João V para o governador geral do Estado do Maranhão [Cristóvão da Costa Freire] em que se lhe ordena e defira na forma das ordens de Sua Magestade ao Requerimento da Índia Angela de Jesus a respeito da liberdade que pede. **ABN**. Livro Grosso do Maranhão. vol. 67, 1948. p. 120-121.

²⁵¹ **[ant. 1721, Janeiro, 5]** REQUERIMENTO de Manuel Abatiainha Silvestre e outros índios ao rei D. João V, em que solicita que se ordene reunião da Junta de Missão, para que os requerente sejam declarados livres. Anexo: vários docs. **AHU**, Avulsos, Maranhão, Cx. 13, D. 1292.

sendo contrário a qualquer “consentimento” e “escrúpulo sobre todo o gênero do cativo deste Estado”. Para suprir a mão de obra no engenho, determinava que fossem comprados os tapanhunos (escravos de origem africana). Assim, os indígenas “não servirão mais para o serviço dele”²⁵².

É interessante notar como João Vale do Velho manteve em seu engenho as hierarquias e os status sociais que as mulheres indígenas tinham nos seus grupos originários. Isto poderia ser a (re)afirmação dos possíveis acordos que ele tinha feito com as lideranças indígenas quando ainda estava no forte do Gurupá. À vista disso, declarou que em sua casa viviam “três raparigas forras” chamadas Ana, Anna Merim Inhegahiba e Izabel. Estas índias deveriam ir para a casa do seu irmão Antônio Gonçalves do Valle “para que as trate como forras que são e a elas dê de vestir e querendo elas casar, as casará com Índios forros, porque são filhas de principais”. Havia também em sua casa uma outra índia tupinambá que voltaria a viver com seu pai que estava naquelas terras²⁵³.

Quanto aos demais índios, João Vale do Velho designou o que deveria ocorrer com cada um deles, declarando que

Deixo um rapaz Peró Mirim para o servir a meu Primo Gaspar de Mouris deixo um rapaz por nome André Pagê para o servir com condição que lhes dê bom tratamento. Uma rapariga da terra que está em poder de Juliana mãe de Antônio Gonçalves, e outra que está com a mulher do Tinga ambos deixo a minha afilhada filha de meu irmão Antonio Gonçalves do Valle, M^a do Valle. Três raparigas que estão em casa de Marta Mendes, e duas em casa do Capitão João e hum rapaz em casa de Pedro Luiz, e outro em casa de Pedro Gonçalves de Almeida Ferreira no Itapecuru, e os mais que houver espalhados recolherão a fazenda²⁵⁴.

Contrário às vontades de João Velho do Vale, o engenho e os indígenas ficaram relegados à própria sorte. O testador deixou como herdeiro do engenho o seu irmão Pedro Maciel Parente, que se achava cativo em Argel, no norte da África, e em seu testamento deixou o engenho “a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa com a obrigação de lhe pagar todas as suas dívidas e legados”. A Santa Casa, ao colher as informações necessárias sobre o engenho, “nunca quis fazer aceitação antes que os denotados empenhassem primeiro o engenho com os rendimentos para se poder resolver a aceitar ou largar”. Com isto, o engenho ficou por si as “desmantelas e se consumindo tanto por causa do gentio do curso como por falta de legítima administração”. Neste cenário, os índios ficaram “gozando da

²⁵² AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 13, D. 1292.

²⁵³ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 13, D. 1292.

²⁵⁴ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 13, D. 1292.

sua liberdade da qual estão de posse de 22 anos sem contradição de pessoa alguma”. Inclusive, por suas próprias vontades, esses decidiram aldear-se no rio Itapecuru. Segundo os suplicantes, suas liberdades eram tão notórias que os governadores do Estado mandaram “sentar posse de soldados a muitos, servindo uns e outros a V. Mag. nas tropas de guerra sem tudo os mais que pelos superiores lhes era ordenado do mesmo serviço com o qual morreram alguns”²⁵⁵.

Entretanto, devido à falta de administração do engenho, uma rede familiar e clientelar se habilitou “por herdeiros abintestado [isto é, não testamentários] como parentes mais chegados de Maciel Parente”²⁵⁶. Supostamente a referida rede familiar era liderada por Dona Maria da Vega, já defunta, que era mãe do padre Lopo Vaz de Siqueira de Afonso de Monrroy e sogra do capitão D. Francisco de Castelo Branco. Também fazia parte Nicolau Ribeiro por entreposta pessoa de sua mulher. O caso em análise, tal como o do meluco Francisco Xavier, demonstra a marcante presença e influência da família Castelo Branco nas redes de escravização no Maranhão colonial. Deve-se apontar que, utilizar o nome da defunta Maria da Veja, era uma estratégia que remete à condição de miserável, a qual o rei deveria mostrar piedade e oferecer os amparos necessários.

Com esta habilitação, os referidos sujeitos pretendiam administrar o engenho, passando a perseguir os indígenas para se tornarem senhores deles. Imediatamente, Manoel Abatianinha e demais índios, cientes de que “Pedro Maciel Parente [não tinha] títulos ou Registros de seus cativeiros”, recorreram ao ouvidor-geral para evitar perseguições contra suas liberdades. Contudo, a questão da posse da liberdade ou da escravidão foi posta em pauta, sendo que o magistrado lhe tem “renegado a defesa com o pretexto de que primeiro se devem recolher a posse dos habilitados”. Em contrapartida, os suplicantes alegavam que “consta serem suas mães do sertão cujo gentio é de sua natureza livre” e, para serem cativados, “devem proceder aqueles casos com contendas nas leis que V. Mag. tem expedido para o estado do Maranhão”. Argumentam ainda que não havia dúvida de suas liberdades, pois, conforme as leis, “são forros e por as mães dos suplicantes não foram examinadas nem ouvidas por cativa”. Afinal, o próprio testamento de João Vale do Velho declarava suas liberdades e “menos demonstra termo, registro ou sentença por onde fossem obrigados a serviço particular”²⁵⁷.

²⁵⁵ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 13, D. 1292.

²⁵⁶ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 13, D. 1292.

²⁵⁷ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 13, D. 1292.

Devido à recusa da defesa via ouvidor-geral, Manoel Abatiainha e demais índios, sendo “pobres e miseráveis e como tais desamparados e perseguidos”, solicitaram a Dom João V que ordenasse ao governador do Estado do Maranhão para realizar uma reunião da Junta das Missões, onde “se peçam os termos registros ou sentença que haja de cativo das mães dos suplicantes”. Aliás, de forma mais enfática, requeriam que fossem “declarados na liberdade em que nasceram de sua natureza”²⁵⁸.

Por meio do caso de Manoel Abatiainha e seus parentes, podemos perceber como os índios e seus descendentes, enquanto forros e livres, enfrentavam condições precárias e poderiam ser submetidos a formas de trabalho compulsório. De fato, as normatividades referentes às liberdades visavam estabelecer uma flexibilidade laboral que permitisse aos índios e mestiços terem um certo grau de autonomia para negociar seus trabalhos. Segundo De Vito, Schiel e van Rossum, “a flexibilidade laboral é o resultado dos esforços dos empregadores e dos decisores políticos para coordenar a disponibilidade do que consideram ser a mão de obra mais apropriada de acordo com as suas necessidades produtivas e políticas”²⁵⁹. No entanto, na região amazônica, essa flexibilidade laboral também trazia consigo a precariedade enfrentada pelos índios. Esta precariedade pode ser compreendida como a percepção dos índios e seus descendentes de sua efetiva falta de controle sobre suas liberdades e sua força de trabalho em relação a outros agentes daquela sociedade. Ainda que índios e mestiços tivessem autonomia para negociar suas condições de trabalho, suas opções eram limitadas e submetidas às pressões políticas e sociais, além da constante ameaça de remissão ao cativo. Estes sujeitos, muitas vezes, foram forçados a aceitar baixas e desfavoráveis condições de trabalho devido às desigualdades de poder e às dependências assimétricas entre eles, os senhores e as autoridades administrativas. Portanto, a flexibilidade laboral do trabalho livre e forro resultou também em precariedades para os índios e seus descendentes. Embora legalmente livres, eles enfrentaram restrições e desigualdades que limitaram suas escolhas e os colocaram em uma posição transversal em relação aos senhores e ao mundo do trabalho. Portanto, é fundamental considerar o contexto histórico e as relações de

²⁵⁸ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 13, D. 1292.

²⁵⁹ DE VITO, Christian G; SCHIEL, Julian; VAN ROSSUM, Matthias. From Bondage to Precariousness?. 2020, p. 10.

Eis a citação original: Labor flexibility is the result of employers’ and policymakers’ efforts to coordinate the availability of what they perceive as the most appropriate workforce with their productive and political needs.

poder subjacentes ao analisar a dinâmica do trabalho indígena e suas liberdades na Amazônia colonial.

Prisioneiros, Cativos e Escravos

Os resgates e as guerras justas eram as duas formas de arregimentação da mão de obra cativa ou escrava dos indígenas. Estas práticas foram revestidas de elementos coercitivos – violências físicas, tráfico, vendas, punição e outros – que resultaram nas mobilidades forçadas dos nativos das zonas escravistas ao longo das rotas transamazônicas para as vilas e cidades do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Dependendo da legalidade dessas práticas, os prisioneiros adquiridos – seja nas expedições de resgate e guerra justa, seja no contexto das próprias guerras nativas – tinham a sua condição jurídica definida como cativo ou escravo. Malgrado estas condições possam ser compreendidas socialmente como sinônimas, juridicamente, eram diferentes. Desse modo, é necessário atentarmos aos elementos normativos que eram considerados no processo de articulação e definição destas categorias.

Macarena Sánchez Pérez, analisando as práticas de cativo no Chile colonial, aponta que recorrentemente em uma única documentação um mesmo indivíduo que se encontrava privado de sua liberdade, era designado como cativo e escravo. Com isto, os estudiosos tendem a naturalizar a escravidão e o cativo como parte de um mesmo fenômeno. Porém, nem todos os cativos indígenas foram escravizados, pois havia múltiplas formas, normatividades e mecanismos de proteção jurídica que poderiam designar uma melhor ou pior posição do cativo na sociedade colonial. “La difusa barrera que separa a un cautivo de otras realidades, como la esclavitud, se explica por el carácter liminal o transicional de su condición”²⁶⁰. Para a autora, a diferença reside no fato de que a palavra “cativo” nos leva a pensar imediatamente em uma prova de força, de violência, nos remetendo para uma situação de desordem, enquanto o estado de escravidão é vivenciado ou concebido em um estado de ordem. Em suma, Perez argumenta que a vida de um escravo, na institucionalidade indígena, “estaba concebida dentro de un orden jurídico ordinario: un esclavo podía demandar a su amo por distintos

²⁶⁰ PÉREZ, Macarena Sanchez. De cautivos a esclavos: algunos problemas metodológicos para el estudio de los indios cautivos en la guerra de Arauco. In: VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. **América en diásporas**. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX). Santiago: RIL editores - Instituto de História, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017. p. 141.

motivos, muchos de los cuales incluso podrían permitirle acceder a la calidad de libertos”. Por sua vez, o cativo “debe ceñirse a la legalidad que se enmarca dentro de los estados de excepción que impone la guerra, a partir de la cual podría incluso perder la vida”²⁶¹.

Nas conquistas portuguesas, as definições feitas por Raphael Bluteau também nos oferecem elementos para realizarmos distinções entre cativos e escravos. Algumas das conceituações feitas pelo dicionarista jesuíta apresentam os cativos como “prisioneiros de guerras, ou presos pelos piratas. Feito cativo. Resgatar os cativos”. Assim, o ato de cativar seria “pôr em cativeiro. Sujeito ao jugo da escravidão. Cativar na guerra e fazer prisioneiro”²⁶². Por sinal, esta última explicação remete aos cativos que foram aprisionados nas guerras dos cristãos ibéricos com os muçulmanos no Mediterrâneo e que poderiam ser resgatados. No que se refere a escravo, Bluteau, em uma de suas definições, o designa como “aquele que nasceu cativo, ou foi vendido e está debaixo do poder do senhor”²⁶³. Em vista destas definições, pode-se aferir que todo escravo é um cativo, mas, nem sempre um cativo era um escravo.

No Estado do Maranhão e Grão-Pará, no alvará de 28 de abril de 1688, ficou regulamentado que, uma vez considerados como legalmente cativos no decorrer de uma expedição de resgate, os indígenas assim adquiridos seriam direcionados para as vilas coloniais, ficando as Câmaras de Belém e São Luís responsáveis por suas repartições. Quem os arrematasse deveria pagar os direitos fiscais “dos tais escravos” e usufruir dos seus trabalhos. Contudo, para as guerras justas, os índios, tratando-se de infiéis, deveriam ser considerados cativos somente “no tempo que durar o conflito das guerras, e fora delas se não poderão fazer as ditas guerras, nem se poderão admitir os ditos cativeiros”²⁶⁴. Todavia, poderiam os moradores usufruir dos seus trabalhos sem poderem vender e reparti-los²⁶⁵.

A definição da condição jurídica de cativo ou escravo dos índios estava condicionada ao exame de cativeiro. Instituído por insistência do padre Antônio Vieira, o exame consistia na inquirição, por um religioso, dos índios resgatados ou aprisionados para certificar a legitimidade e a forma como as tropas de resgates e de guerras justas procederam pelos sertões no momento da captura. Compreendo que as inquirições

²⁶¹ PÉREZ, Macarena Sanchez. De cautivos a esclavos. 2017, p. 143.

²⁶² BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário Portuguez e latino*. Volume 02. p. 201-202.

²⁶³ BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário Portuguez e latino*. Volume 03. p. 224-225.

²⁶⁴ **ABN**. Livro grosso do Maranhão. vol. 67, p.100.

²⁶⁵ **ABN**. Livro grosso do Maranhão. vol. 67, p.100.

circunscreviam aspectos socioculturais das próprias sociedades indígenas e suas interações com os agentes coloniais. No que se refere às dinâmicas indígenas, as guerras entre as nações sempre foram levadas em consideração pelos inquiridores. Assim, esses costumaram perguntar aos índios capturados se eram prisioneiros de guerras nativas ou de assaltos repentinos e, quando estavam amarrados a cordas, se eram destinados a serem sacrificados no quadro de um ritual antropofágico. Quanto às interações com os agentes coloniais, os missionários averiguaram também se “os brancos”, sobretudo militares, tinham induzidos os indígenas a guerrear entre si. De fato, para seus pareceres, os religiosos precisavam saber se as tropas de resgates tinham procedido de forma deliberada e com truculência, ou não, durante a arregimentação dos nativos. Certificava-se também os trâmites das negociações entre os índios principais e os cabos das tropas. Após os depoimentos de todos os envolvidos, os missionários encerravam o exame, fazendo a “ponderação de qual é a liberdade, ou perpétuo cativo de um homem”. Por fim, lançavam o registro “*secundum allegata, et probata*” (como alegado e provado) pelo qual declaravam um índio por cativo ou forro²⁶⁶.

Em vista do tráfico transamazônico de indígenas, a instituição do exame cativo pode também ser compreendida como uma forma da Coroa portuguesa, através da administração local, exercer algum controle sobre as práticas legais da arregimentação da mão de obra nativa. Camila Loureiro Dias oferta significativos indicativos sobre os percentuais das condições jurídicas dos 2.030 índios registrados no Livro das Canoas (1739-1755)²⁶⁷. Segundo os dados da autora, “na contabilidade geral, em 26% dos registros não há determinação clara do status social do índio. Em 14% deles os índios registrados foram considerados ‘de condição’, em 17% livres ou forros”. Deve-se atentar às variações existentes entre os períodos contidos no código. A maior quantidade de registros foi feita entre 1740 e 1747, quando 22% dos índios foram considerados “de condição”, enquanto 65% estavam “sem registro” ou “por examinar”. Verifica-se também os maiores fluxos em que os índios foram registrados como escravos ou forros. “No

²⁶⁶ DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. vol. 1. p. 312.

²⁶⁷ Segundo Dias, “trata-se de um conjunto de registros organizados em um livro que foi aberto e preenchido por funcionários do Estado, para uso propriamente oficial. Apesar de ser assim intitulado, como servindo para registrar as canoas que partiam ao sertão, são poucos os documentos, afinal, que se prestam a essa finalidade específica. Na realidade, esse livro contém registros de variados formatos e objetivos e [...] a maioria deles é constituída de ‘termos’, isto é, compromissos assumidos por moradores, militares ou religiosos com relação à utilização do trabalho dos índios e ao tratamento dispensado a eles”. DIAS, Camila Loureiro. O Livro das Canoas - uma descrição. In: IV Encontro Internacional de História Colonial. **Anais do IV Encontro Internacional de História**. Belém, 2014. p. 1

primeiro pico, em 1741, quando foram registrados 317 índios, nenhum deles foi considerado livre e em 1745, maior pico, apenas sete índios, de 327, foram considerados livres”. Todavia, “entre 1752 e 1753, das 238 peças para as quais temos informações (de 275 registradas), 92% foram consideradas livres. O restante das peças, classificadas como escravas (4%), de condição (2%) ou por examinar (2%)”²⁶⁸. Portanto, nem todos os índios resgatados ou prisioneiros eram cativos e escravos, pois, caso o exame de cativo certificasse a ilegalidade da arregimentação, poderiam ser declarados como forros.

Em um estudo anterior, pude analisar um conjunto de autos de liberdades no tribunal da Junta das Missões, onde os pleiteantes recorrentemente alegavam que os senhores não possuíam os registros e títulos da escravidão, implicando nas injustiças dos seus cativos. Pude observar que, os pleiteantes advindos de resgates ilícitos, guerras injustas e, até mesmo de descimentos ilegais, se articulavam de forma individual, coletiva e familiar com os procuradores para denunciarem os senhores que tinham sua posse²⁶⁹. Todavia, o tribunal analisava cada caso de forma separada, concedendo um tempo hábil para que os denunciados pudessem apresentar os documentos requisitados. Como exemplo dos índios resgatados ou descidos, temos o requerimento, proposto de forma coletiva, em nome das índias Generosa, Margarida, Júlia e do índio João, todos advindos dos sertões das Amazonas, contra Pedro Hipólito Domingos. No dia 16 de setembro de 1748, os pleiteantes pediam que “o julgasse forro por não haver título algum da sua escravidão e nem dúvida na sua liberdade”, o que foi contrariado pelo réu que “declarou que tinha registro de todas, menos da índia Júlia”. Desse modo, o colegiado do tribunal deliberou que Júlia e “todo os seus produtos” eram forros, ficando os demais pleiteantes sob a posse do senhor, mas deveriam utilizar “dos meios ordinários e o Procurador dos Índios [que] cuidará nesta causa na forma que é obrigado”²⁷⁰.

No que se refere às famílias indígenas, sobretudo as lideradas por mulheres, provenientes de guerras justas, temos o caso da índia Margarida e seus filhos contra a viúva Maria Pereira. Na reunião do tribunal da Junta das Missões, realizada em 18 de dezembro de 1751, a pleiteante alegava que, sendo da nação dos Aruã, era prisioneira de uma guerra ofensiva, supostamente injusta, pela qual aquela nação indígena foi submetida ao cativo sem a realização dos devidos exames. Desse modo, caberia ao colegiado do

²⁶⁸ DIAS, Camila Loureiro. *O Livro das Canoas*. 2014, p. 12-13.

²⁶⁹ FERREIRA, André Luís. *Injustos cativos*. 2020, p. 158.

²⁷⁰ FERREIRA, André Luís. *Injustos cativos*. 2020, p. 158.

tribunal avaliar “o fundamento jurídico pelo qual se possa dizer e menos sustentar” a legitimidade da guerra contra os Aruã²⁷¹.

Além da ilegalidade do cativo, apresentada nos autos de liberdade, há fontes que possibilitam compreender outras formas de usufruto da mão de obra indígena, envolvendo famílias senhoriais que operacionalizavam a condição de cativo, escravo e forro. Em 25 de junho de 1753, Antonia Pestana de Ataíde, na elaboração do seu testamento, declarou que ela e seu marido, Manoel da Mendonça, eram detentores de uma expressiva quantia de onze escravos, dentre eles índios, cafuzos e pretos. A senhora, por “descargo da sua consciência”, foi categórica em distinguir duas descendentes de índias que estavam sob sua posse. Assim, declarava que entre os escravos que possuía havia “uma negra Inácia a qual mal indevidamente foi inventariada e repartida no inventário” do seu falecido marido. Isto não poderia ocorrer, pois “a dita negra é neta de uma índia forra oriunda dos sertões das Amazonas” e até os próprios pais da testadora, o capitão-mor Jacinto de Araújo e Maria de Araújo, por vezes teriam declarados que “somente nós podíamos servir dela (Inácia) e nem repartirmos por ser forra pela dita razão”.

Posteriormente, Antonia de Ataíde fez declaração de Catarina do “gentio da terra”, de dez para onze anos, que era “escrava legítima por sua mãe ser feita em tropa de guerra de Nação Timbira dos primeiros que vieram para o Estado do Maranhão a vender”. Após a morte da senhora, Catarina deveria ser entregue como “esmola” para Luis da Paixão e sua mulher Maria Barbara da Silva como “remuneração do trabalho que tem tido em minhas causas e demandas, o qual nunca por seu trabalho me levou pagamento algum”. Todavia, a senhora era contundente em declarar que Catarina “não seja vendida por modo algum e nem seus produtos caso os tenha”, a não ser que fosse da própria vontade da escrava. Prevendo está condição, a testadora já deixava “repartida com seus herdeiros a quem muito lhes parecer”²⁷².

As distinções de Inácia e Catarina em relação aos outros escravos, feitas por Antonia de Ataíde, muito além de uma proteção senhorial, podem ser compreendidas dentro do conjunto de estratégias empreendidas pela testadora para legitimar, reforçar e perpetuar seus domínios sobre aquelas mulheres de procedências indígenas. Segundo John Monteiro, os colonos utilizaram de diversos mecanismos fincados no paternalismo para suavizar suas convivências com aqueles que viviam sob seus domínios. Para o autor,

²⁷¹ FERREIRA, André Luís. **Injustos cativos**. 2020, p. 199.

²⁷² **Biblioteca do Tribunal de Justiça do Maranhão**. Livro de Testamentos 01. fl.

“mais do que um simples discurso, esta postura mostrava-se presente na prática, na medida em que os senhores procuravam estabelecer laços extra-econômicos com seus escravos, com a finalidade de impor alguma estabilidade às frágeis estruturas do sistema escravista”. Contudo, conclui Monteiro, “as posturas protetoras adotadas, longe de serem incompatíveis com a exploração econômica, antes reforçavam a relação desigual que movia o sistema de produção”²⁷³.

Os índios dados de condição

A índia Juliana chegou na cidade de São Luís em 1702, através de uma tropa de resgate que atuava pelas zonas escravistas das rotas transamazônicas. Embora a tropa fosse organizada pela Câmara local em conformidade com o alvará de 1688, tudo indica que houve dúvidas sobre as formas nas quais que Juliana e os demais indígenas foram arregimentados pelos sertões, pois, não havia os *títulos justos* certificados pelo *exame de cativo*. A falta destes títulos implicou diretamente nos registros das condições dos indígenas como forros ou cativos. Entretanto, haja vista os gastos feitos pela Câmara de São Luís para a realização daquele resgate, era necessário repartir as peças da tropa para recuperar os recursos investidos. A solução encontrada foi a declaração daqueles indígenas como “dados de condição”. Trata-se de uma categoria intermediária entre o cativo e a liberdade que concedia legalmente aos senhores a posse dos nativos para se “servir” da mão de obra com a condição de educá-los e ensiná-los na fé cristã. Porém, os senhores não podiam “vender” e nem “cativar” os nativos. Ou seja, a posse não constituía a escravidão.

Na Capitania de São Paulo, a condição de índios administrados foi uma forma de inserir na sociedade colonial os índios que foram ilegalmente arregimentados. De acordo com John Monteiro, a presença insignificante de escravos legítimos não foi suficiente para impedir o desenvolvimento dos contornos ideológicos da escravidão indígena em São Paulo no decorrer do século XVII. O autor destaca que a introdução de milhares de índios na região necessitou do estabelecimento de uma estrutura institucional para regulamentar as relações entre senhores e escravos. Mesmo com a existência de uma legislação contrária ao trabalho forçado dos povos nativos, os paulistas conseguiram superar os obstáculos jurídicos e estabelecer um arranjo institucional que permitiu a manutenção e reprodução das relações escravistas. Monteiro afere que os colonos,

²⁷³ MONTEIRO, John. **Negros da terra**. 1994, p. 187.

“assumindo o papel de administradores particulares dos índios – considerados como incapazes de administrar a si mesmos –”, passaram a produzir “um artifício no qual se apropriaram do direito de exercer pleno controle sobre a pessoa e propriedade dos mesmos sem que isso fosse caracterizado juridicamente como escravidão”²⁷⁴.

Na América Espanhola, conforme apontado por Paola Revilla Orías, a monarquia castelhana obteve importantes vantagens em manter e reinterpretar as práticas de servidão existentes nas sociedades indígenas do império Inca, que posteriormente foram institucionalizadas como *yanaconazgo*, como forma de garantir a mão de obra. Para justificar legalmente essa condição, foi utilizado o direito romano, associando os *yanaconas*, camponeses peruanos vivendo em relações de dependências, aos *adscripticios* europeus. Este último termo é derivado do latim *adscriptici* para se referir aos camponeses censitários, segundo o *Codex Iustinianus* do século VI. Esses camponeses eram considerados legalmente livres, podiam realizar contratos e se deslocar para onde desejassem, mas deveriam pagar um imposto ao proprietário da terra na qual observavam, mas não possuíam. No entanto, na prática, eles gradualmente foram perdendo suas liberdades. Orías, fazendo referência a Francisco Cuenca Boy, aponta que as *Siete Partidas*, um corpo normativo do século XIII, incluía os *adscripticios* juntamente com seus empregados, considerando-os quase escravos e classificando-os como pessoas que viviam em condições de servidão. A autora, se referindo a Juan de Solórzano Pereira, indica que o jurista espanhol, que tinha servido como ouvidor no Peru, relacionou os *yanaconas* aos vassallos espanhóis, que eram legalmente livres, recebiam salários, tinham permissão para comprar, vender e possuir propriedades, mas tiveram sua liberdade restrita ou condicionada pela sua inscrição hereditária nas terras do senhor para o qual trabalhavam. Em suma, afere Orías, “havia uma conexão sutil entre o *yanaconazgo* e a escravidão colonial, por meio do questionamento das disposições da Coroa contra o serviço pessoal indígena”. Complementa, “qualquer meio de legitimar o *yanaconazgo* interveio em um cenário em que, após a chegada dos espanhóis, ele foi mantido e rapidamente reconicionado para as próprias novas necessidades econômicas e financeiras da sociedade”²⁷⁵.

²⁷⁴ MONTEIRO, John. **Negros da terra**. 1994, p. 137.

²⁷⁵ ORÍAS, Paola Revilla. **Entangled Coercion: African and Indigenous Labour in Charcas (16th-17th Century)**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2022, p. 120. Série Work in Global and Historical Perspective. Vol. 9. Eis a citação original: “During the colonial period and faced with the need to guarantee labor, the Catholic monarchical authorities saw great benefit in persisting and resignifying the practices of servitude that were

Estas condiciones – *índios dados de condição, administrados e yanaconas* –, ao mesmo tempo que estabeleciam uma proteção aos direitos naturais dos indígenas e seus descendentes mestiços, também reafirmavam as relações de dependências baseadas na lógica paternalista em que estes sujeitos estavam inseridos na sociedade colonial. Christian De Vito, analisando a Audiência de Quito, aponta que as relações entre o Estado e os senhores de escravos, sob o prisma da proteção, se constitui como uma peça-chave da ideologia paternalista. Assim, “los esclavizados se veían involucrados en las prácticas antagónicas de protección de los amos y del Estado, aún más intrincadas por el desdibujamiento de la distinción entre la élite política y la económica”²⁷⁶.

As dúvidas relativas à posse da liberdade ou da escravidão permearam os debates sobre os índios “dados de condição” no período colonial. No século XVII, o padre Antônio Vieira era enfático sobre o exame de cativo para certificar a legitimidade dos modos de obtenção da mão de obra nativa pelos sertões conforme as normatividades vigentes. A falta do exame gerava dúvida “e neste caso não se duvida se os índios são de Pedro ou de Paulo; mas duvida-se se os índios são livres ou cativos; e nesta dúvida está a posse pela liberdade”. Entretanto, Vieira, em vista da necessidade da sociedade colonial de trabalhadores indígenas, buscou remediar a situação apontando que “*in dubio melior est conditio possidentis*” (na dúvida, a condição do possuidor é melhor). Todavia, ressaltava, ainda que estivesse “a posse pelo chamado senhor que tem o índio em seu poder, não podia neste caso gozar o privilégio de possuidor”. Isto porque, “a posse não favorece senão o possuidor de boa fé, e os ditos chamados senhores consta serem possuidores de má fé”²⁷⁷.

later institutionalized as *yanaconazgo*. Therefore, a legal justification using Roman law linked the yanaconas to *adscripticios* (from Latin *adscriptici*, vassals), according to the sixth-century *Codex Iustinianus*, meaning censored peasants, according to Emperor Diocletian, who were addressed to an estate. Legally free, the *adscripticios* could make contracts and move wherever they wanted. But they had to pay a tax to the owner of the land they worked but did not own. In practice, their story is one of a progressive loss of freedoms. Moreover, as Cuenca Boy stated, the Siete Partidas included the *adscripticios* along with their employees, understanding them as almost slaves and the same kind of people who existed in conditions of servitude. For their part, Solórzano and Pereira [Juan de Solórzano y Pereyra] relate the yanaconas to Spanish vassals, legally free and paid, authorized to buy, sell or own property and to attest. However, their freedom was restricted or conditioned by their hereditary inscription on the lands of the lord for whom they worked. There was a subtle connection between *yanaconazgo* and colonial slavery, through the questioning of the Crown's provisions against indigenous personal service. Any means of legitimizing *yanaconazgo* intervened in a scenario in which, after the arrival of the Spaniards, it was maintained and rapidly reconditioned for society's own new economic and financial needs.”

²⁷⁶ DE VITO, Christian. Castigos paternalistas. Esclavos, amos y Estado en la Audiencia de Quito y en el Ecuador, 1730-1851. **Población & Sociedad**, v. 29, n. 1, p. 4-25, 2022. p. 5.

²⁷⁷ Informação que deu o padre Antônio Vieira... 1992, p. 34.

A distinção da posse de boa e má fé é fundamental para compreendermos como ocorria o exercício da proteção jurídica sobre os bens que pertenciam a uma pessoa. No plano da teologia moral, Cristian Miguel Poczynok aponta que a posse de boa fé estava na crença que uma pessoa tinha sobre o que lhe pertencia. Caso não tivesse a crença que aquilo fosse seu, era de má fé. O autor, embasado nas definições do jesuíta Murilo Velarde, afere que “la posesión de buena fe no necesariamente es justa, porque, aunque parecería estar sostenida en un título justo por la creencia de la persona, a fin de cuentas, era solo una apariencia. E inversamente, la posesión de mala fe puede ser justa, porque a pesar de la creencia del sujeto, la cosa podría ser efectivamente suya”²⁷⁸.

Talvez, por esta implícita posse justa, o padre Antônio Vieira designava os moradores possuidores dos índios como sendo de má fé. Independente de qual fosse a posse, o padre inaciano, levando em conta que “*in dubio tutior est eligenda*” (na dúvida é mais seguro escolher), aferiu que os índios e seus descendentes não deveriam ficar “por cativos toda a vida”. A priori, deviam servir aos senhores por cinco anos conforme as leis. Este era o tempo necessário para pagar os resgates, ainda que fossem feitos de formas injustas e duvidosas²⁷⁹.

O tribunal da Junta das Missões, enquanto instância de aplicação da justiça referente ao governo dos índios, também deliberou sobre as dúvidas do cativo e registrou os índios dados de condição. Na reunião do dia 22 de agosto de 1744, o Governador João de Abreu de Castelo Branco requisitou que fosse feito o exame de cativo de 10 peças que o padre João Antonio Baldez “extraíu do sertão e rio Japurá por própria autoridade”. As peças eram seis mulheres – Estácia, Inácia, Rita, Joana, Luiza, Bernarda – e 4 rapazes – José, Francisco, Pedro e Alípio. Após o exame, feito pelo padre João Ferreira, reitor do Colégio de Santo Alexandre em Belém, foi constatado que era duvidosa a escravidão das peças, pois “foram feitas em sertões proibidos, por assalto, e amarrações injustas, e violenta ao natural direito das ditas peças a sua liberdade, de que estavam pacificamente gozando nos seus sertões”. Ao serem declaradas “forras, livres e isentas de todo o gênero de cativo”, o governador “por autoridade e da justiça fez auto

²⁷⁸ POCZYNOK, Cristian Miguel. Posesión y Propiedad. **Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series**, Frankfurt, n. 2023-05, 2023, p. 7.

²⁷⁹ Informação que deu o padre Antônio Vieira ...1992, p. 35.

Sobre a concessão dos índios dados de condição, ver ZERON, Carlos. Antonio Vieira e os “escravos de condição”: os aldeamentos jesuíticos no contexto das sociedades coloniais. In: FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos (Org.). **A Companhia de Jesus e os índios**. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 236-261.

de tomadia nas ditas dez peças”, ordenando que fossem depositadas na aldeia de repartição de São José. Por sua vez, o padre Antonio João Antonio Baldez solicitou que lhes fossem entregues os indígenas “havidos de condição” para o servirem por cinco anos. Todavia, o colegiado requisitava garantias para que a concessão fosse feita ao padre, pois era necessário ter “segurança da liberdade dos que assim são dados para o serviço do quinquênio”. Em 13 de agosto de 1745, o pleiteante retornava ao tribunal propondo que tivesse um “fiador” que seria o seu pai, Antonio Baldez. Este assumia a obrigação de restituir os indígenas à aldeia de São José no fim do tempo estipulado e “com cominação de que morrendo, ou fugindo alguma ou algumas das ditas peças se obrigava a justificar uma e outra coisa judicialmente”²⁸⁰.

Apesar de os senhores serem incumbidos de educar e oferecer bom tratamento aos índios e seus descendentes dados de condição, observa-se que o cotidiano desses sujeitos foi também permeado por violências, punições e coerções. Os castigos físicos eram tidos como um ato disciplinar e corretivo, intrínseco ao poder patriarcal e paternalista, para o senhor afirmar sua posição de domínio sobre aqueles que eram seus dependentes²⁸¹. O uso de punições, além da dominação senhorial, garantia também a disciplina no trabalho. Embora nem sempre explicitado nos discursos coloniais, a natureza disciplinadora do castigo era um elemento fundamental, pois estabelecia uma conexão entre o trabalho compulsório e a produção lucrativa. Segundo Silvia Lara, os componentes do tripé disciplina, violência e trabalho compulsório “eram os elementos ordenadores da economia senhorial no trato dos escravos: imprescindível na dominação dos escravos, a violência foi também o meio segundo o qual se realizou a divisão e repartição do trabalho, em função da necessidade do empreendimento lucrativo”²⁸².

No que se refere aos castigos impostos aos índios dados de condição e seus descendentes no Maranhão pode-se ver o caso do “índio da terra” Roque. Em 2 de julho de 1726, o tribunal da Junta das Missões deliberou sobre a petição do pleiteante, filho da índia Ana que, possivelmente, chegou a São Luís através das rotas transamazônicas. Nesta cidade, a índia e suas irmãs viviam na casa da defunta Inácia Gonçalves que, em seu inventário, declarou “que a mãe do suplicante fora dada de condição, e que a não poderia

²⁸⁰ **APEM**. Livro de Assento da Junta das Missões. Fl. 11-11v.

²⁸¹ Ver ORÍAS, Paola Revilla. **Entangled Coercion**, 2022; DE VITO, Christian; MÜLLER, Viola (Org.). Punishing the Enslaved in the Americas, 1760s-1880s. **Journal of Global Slavery**, número especial 7, 2022.

²⁸² LARA, Silvia. **Campos da violência**: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro: 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra 1988. p. 55.

vender e somente servisse dela”. Sem embargo, Manuel Ferreira, responsável pelos bens da defunta, tomou posse do suplicante e o tratava “mal como se fora seu legítimo escravo, dando-lhe muitas pancadas”. Supostamente, o réu havia tirado o índio Roque da casa de Ilário de Paiva, “e o amarrou com cordas e o levou para a sua roça para o açoitar”, desconsiderando a todo momento que era “forro de seu nascimento”²⁸³.

O colegiado da Junta das Missões, após inquirição de Roque, constatou que não havia “título algum justo da Tropa de Guerra, ou de resgates, que são os últimos títulos da legítima escravidão na forma da lei de Sua Majestade que Deus Guarde de 28 de abril de 1688”. Todavia, nem as violências impetradas ao autor e nem a falta dos títulos da escravidão, foram suficientes para a pronta declaração da liberdade do pleiteante. Isto porque, foi assentado que “o dito rapaz Roque fosse depositado em mãos do Procurador dos Índios para defender a sua liberdade e fazer citar ao Tenedor Manoel Ferreira para que dentro de vinte dias apresente o título justo de escravidão”. Caso o senhor não tivesse o título requisitado, caberia ao governador declarar o índio Roque por forro²⁸⁴.

No decorrer dos anos, a Coroa portuguesa não deixou de empreender ações visando fiscalizar a legalidade do cativo dos índios e seus descendentes no Estado do Maranhão e Grão-Pará. No dia 13 de abril de 1734, Dom João V expedia uma ordem ao Governador José da Serra sobre a necessidade de averiguar a situação dos índios “em que há dúvida no seu cativo” e que, caso fossem constatadas as dúvidas, deveriam ser dados aos moradores com a “condição para servirem, como escravos somente cinco anos, ficando no fim deles livre”. Não obstante, o monarca foi informado que, contrário às suas ordens, continuavam “os índios na escravidão por mais tempo do que está determinado e ainda seus filhos”. Dessa forma, expedia uma nova ordem ao governador que, dali em diante, os índios dados de condição fossem “matriculados em um livro que será entregue ao Procurador dos Índios para que veja a sua condição e os procure libertar”²⁸⁵.

Embora as normatividades regulamentaram a concessão dos índios e seus descendentes dados de condição por cinco anos, havia casos em que os senhores tinham as suas posses de boa fé e podiam legalmente usufruir dos seus serviços para além do tempo previsto, porém, sem poder vendê-los e cativá-los. Possivelmente, havia

²⁸³ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 13, D. 1542.

²⁸⁴ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

²⁸⁵ 1734, Abril, 13, Lisboa. CARTA do rei D. João V, para o governador do Maranhão, José da Serra, ordenando a matrícula dos índios que serviram como escravos durante cinco anos, para que, no fim deste tempo, possam ser libertos. AHU. Avulsos, Maranhão, Cx.21, D. 2174.

normativas estabelecidas no silêncio da lei que garantiam o usufruto da mão de obra²⁸⁶. Desse modo, compreendo que nem todos os índios dados de condição e seus descendentes que acessaram às esferas da justiça estavam submetidos a injustos cativeiros. O mameluco Francisco Xavier, no seu processo de liberdade, malgrado afirmasse a todo momento que sua mãe Juliana era uma índia dada de condição, em nenhum momento alegou que sua mãe tivesse sido possuída injustamente pelos pais do réu Manoel de Castelo Branco. Este sim, submeteu Francisco e Juliana ao injusto cativo e “por vendas ilícitas os fez escravos”. Assim, era o intento do mameluco mostrar-se livre e ingênuo de nascimento²⁸⁷.

Nos autos do referido processo é pertinente compreender as nuances entre os estatutos jurídicos de Juliana e Francisco, registrados nos documentos, e suas condições sociais, relatadas nas inquirições do autor, do réu e das testemunhas. Segundo Fernanda Domingos Pinheiro, a condição social provém do modo comportamental exercido pelo indivíduo e como esse é coletivamente reconhecido. Esta condição poderia ser evidenciada por depoimentos. Distintamente, o estatuto jurídico era certificado por um título e sua comprovação era feita através de um documento ou uma escritura pública²⁸⁸. As diferenças e correspondências entre condição social e estatuto jurídico não ocorriam de modo simples e direto, podendo haver múltiplas conexões. Nas palavras da autora, “além da cor, outros elementos visuais e comportamentais se combinavam na demarcação das hierarquias sociais do Antigo Regime português. Tal repertório compartilhado e reconhecido pelos membros de uma comunidade influenciava na confirmação do estatuto jurídico”. Isto é, “a condição social desfrutada por um indivíduo refletia o estado legal da sua pessoa”²⁸⁹.

Quanto à condição social e os estatutos jurídicos de Juliana e Francisco, nos depoimentos das testemunhas de acusação e defesa, não havia dúvidas quanto à procedência legal da tropa de resgate que trouxe Juliana para São Luís e da circunstância na qual foi arrematada, junto com a índia Mônica, por Francisco de Castelo Branco e Maria Messia de Monrroy. Entretanto, havia divergências quanto às condições sob as quais os senhores deveriam usufruir dos serviços das índias e dos seus descendentes.

²⁸⁶ Sobre os silêncios da lei ver CUNHA, Manuela Carneiro. **Cultura com aspas**. 2017, p. 135-160.

²⁸⁷ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

²⁸⁸ PINHEIRO, Fernanda Domingos. **Em defesa da liberdade**. 2018, p. 48.

²⁸⁹ PINHEIRO, Fernanda Domingos. **Em defesa da liberdade**. 2018, p. 44.

Em 10 de novembro de 1753, as testemunhas do autor prestaram seus depoimentos ao Juiz Privativo das Liberdades. Entre elas, estava o seu padrinho, o alferes Gabriel Rodrigues, declarando que Juliana “era sua comadre e a conhecia bem ser a mãe da autoria e sempre a conheceu ele testemunha por legítima escrava e tida e havida por tal”. Inclusive, isto lhe foi dito pela própria Dona Maria Messia. Por sua vez, o preto José Elino Jorge e a índia forra Felícia Gonçalves declaravam que conheciam as duas índias e “ambas serem de condição”. A testemunha Maria Tereza de Jesus não tinha ciência se Juliana era de condição, mas, que o seu chamado senhor “se servia dela como escrava”. No entanto, a testemunha declarou que via Juliana criando seu filho e “dizendo também a ela testemunha que a traziam naquele trato sendo ela forra”. No dia 23 de abril de 1755, as testemunhas de contrariedade deram seus depoimentos. É pertinente notar que, em quatro depoimentos, a condição social de Juliana foi declarada como escrava. A índia forra Teodozia, natural do rio Xingu, declarou que a própria Juliana “dizia a ela testemunha várias vezes que era escrava do Capitão Dom Francisco de Castelo Branco”. No entanto, nenhuma das testemunhas afirmou ter conhecimento se o réu ou seu pai tinham algum “título do cativo” de Juliana e Francisco Xavier. Inclusive, a testemunha Inácia de Souza de Castro, “pelo ouvir dizer”, sabia que Juliana era “escrava de condição”, porém, “não sabe se dela havia título algum de cativo”²⁹⁰.

Após as inquirições, o mameluco Francisco Xavier apresentou um novo requerimento visando provar sua ingenuidade. Embasado nos depoimentos das testemunhas da sua parte – o preto José Elino e a índia Felícia – e de todas as do réu, alegava que ficou “plenamente provado ser uma das índias dadas ou repartidas de condição com os pais do réu, a chamada Juliana”. Isto foi ratificado pelo depoimento de Inácia de Souza que declarou a mãe do autor como “escrava de condição”. Além do mais, apontava que havia dúvidas quanto ao legítimo cativo, pois não poderia ser certificado já que não havia título algum. Somado aos depoimentos, as condições em que Juliana fora adquirida por Francisco de Castelo Branco e Dona Maria Messia estavam registradas no Livro das Repartições da Alfândega, que continha uma certidão em que consta o registro de “uma rapariga oriunda dos sertões das Amazonas para que como livres e se servissem delas com a obrigação de as instruir na Nossa Sancta Fé e as não poderem vender por si nem por seus herdeiros”²⁹¹.

²⁹⁰ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

²⁹¹ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

O mameluco era enfático nas suas argumentações sobre a forma “errônea” de “chamarem a estes índios escravos de condição nesta Capitania”. Para ele, tratava-se de uma interpretação equivocada da formalidade da Lei de Condição em que algumas pessoas chamavam a estes índios de escravos, os tinham por tal e chegavam a vendê-los, como aconteceu com ele e sua mãe Juliana. Desse modo, Francisco Xavier prosseguiu na sua argumentação afirmando que ainda que o réu o possuísse por legítimo escravo, “devia ser *ex justo título* pela razão de que por direito natural todos aqueles Índios Americanos aborígenes são livres”. Embora sua mãe fosse advinda de uma tropa de resgate conforme as normatividades do alvará de 1688, havia dúvidas quanto ao seu cativo, pois não foram feitos os exames nos sertões. Com isso, Juliana foi declarada e registrada como forra. Ainda que os pais do réu tivessem pagado pela arrematação da índia, lhes foi dado o direito de ter a sua posse e usufruir dos seus trabalhos. Mas, esta posse não significava sua escravidão, pois como definiu Francisco Xavier, “só a posse não pode constituir a escravidão”²⁹².

Por sua vez, caberia a Manoel de Castelo de Branco mostrar nas suas contra-argumentações que seus pais sempre tiveram a posse de Juliana e Francisco por boa fé e o longo tempo que viviam naquela garantia de seus domínios por prescrição. Nesses casos, segundo Mariana Dias Paes, a prática da posse tinha o potencial de resultar tanto na proteção judicial da situação possessória quanto na aquisição da propriedade por prescrição. A fim de obter reconhecimento e proteção judicial, o possuidor precisava demonstrar que a posse era exercida de maneira pública e pacífica, sem oposição. Quando tratava-se de bens materiais, a posse poderia ser comprovada por meio do exercício de direitos sobre o bem. No caso de coisas imateriais, como os estados de escravidão e liberdade, a prova consistia em determinar se a pessoa, cujo status era objeto de debate judicial, vivia como livre ou escrava, isto é, se praticava ações consideradas apropriadas para uma pessoa livre ou escrava. Nos casos de domínio por prescrição, “además de demostrar la posesión pública y pacífica, era necesario probar que había sido adquirida con justo título, de buena fe y ejercida por determinado período de tiempo (plazo de prescripción, que variaba de acuerdo con la cosa en cuestión)”²⁹³.

²⁹² AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

²⁹³ PAES, Mariana Dias. **Esclavos y tierras entre posesión y títulos**. La construcción social del derecho de propiedad en Brasil (siglo XIX). Frankfurt am Main: Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2021. p. 26. Série Global Perspectives on Legal History, n. 17.

Desse modo, Manoel de Castelo Branco utilizou dos depoimentos das testemunhas e de documentos administrativos que comprovassem juridicamente a escravidão de Juliana e Francisco Xavier. O réu apontava que a legalidade do cativo de Juliana era verídica por ser advinda de uma tropa de resgate, o que poderia ser provado pelos depoimentos das testemunhas e a certidão expedida pelo Senado da Câmara de São Luís que declarava que as pessoas vindas daquela tropa “foram repartidas todas por escravas”. Quanto à escravidão de Francisco, constaria na certidão de batismo que ele era “escravo de Dom Francisco de Castelo Branco”. Inclusive, Manoel de Castelo Branco alegava que a própria Juliana, ao se referir a seu filho, “confessava sê-lo (escravo) perante várias pessoas assim brancas como negras sem que fosse constrangida de pessoa alguma para dita confissão”. Por isso, não haveria contrariedade em herdar do seu pai o mameluco como escravo. Além do mais, o réu endossava seu argumento, utilizando a lisura e prestígio social do seu pai que, se “conhecesse que a mãe do autor era forra assim a havia declarar por ter sido um homem muito honrado e de boa consciência como é notório”. Desse modo, na casa dos seus pais não encontrou “pessoas algumas que fossem forras”, a não ser o autor que “falsamente se apelidou por forro”. Mas, se isto fosse verdade, o réu aferia que não poderia ter vendido publicamente Francisco, como o fez em escritura de venda registrada em cartório, e haveria de fazer “ocultamente a dita venda para que dela se não soubesse”. Por estas razões, deveria “o autor ser julgado por legítimo escravo do réu na forma que se tem articulado”²⁹⁴.

As contendas entre o mameluco Francisco Xavier e Manoel de Castelo Branco se alastraram até o final dos anos de 1750. No decorrer do processo, as audiências foram espaços de intensos debates sobre as normatividades referentes à posse da escravidão ou da liberdade do mameluco, pois ambas as partes contestavam vigorosamente as alegações apresentadas. Dessa forma, o auto de libelo civil, através da esfera do Juiz Privativo das Liberdades envolveu também outras instâncias administrativas e sujeitos de diversas condições e qualidades que faziam parte do cotidiano da cidade de São Luís e suas adjacências. Uma série de depoimentos, documentos administrativos e textos de juristas foram apresentados para atestar a condição jurídica e social da mãe do autor, a índia Juliana. Isto porque, o ventre poderia ser um elemento-chave para designar a condição jurídica do mameluco. A dimensão jurídica do ventre de Juliana tornou-se ainda mais

²⁹⁴ **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

preponderante com as mudanças legais implantadas pela Lei de Liberdade dos Índios de 6 de junho de 1755, que findava legalmente o cativoiro dos índios e seus descendentes. O mameluco, adotando uma nova estratégia, passou então a pleitear pela sua liberdade no Tribunal da Junta das Missões que, devido à nova lei, passou a ser chamado de Junta das Liberdades. Desse modo, no dia 7 de abril de 1759, o colegiado deliberou sobre o auto de liberdade entre o mameluco Francisco Xavier e Manoel de Castelo Branco. Sem muitas controvérsias quanto ao pleito, “foi chamada à autoria, julgada, aquela por livre”.

3. O Maranhão mestiço: dinâmicas de mestiçagem e categorias de distinção social

“Não me peça que eu lhe faça uma canção como se deve
Correta, branca, suave, muito limpa, muito leve
Sons, palavras, são navalhas
E eu não posso cantar como convém
Sem querer ferir ninguém”.

(Apenas um rapaz latino-americano – Belchior)

3.1. As hierarquias sociais

As concepções de ordem e criação se configuraram como aspectos centrais nas políticas e nos textos jurídicos que normatizaram e estruturaram hierarquias, além de estabeleceram diversos tipos de dependências entre os grupos que compunham os estratos das sociedades cristãs e corporativas do Antigo Regime. O discurso da criação, fundamentado em textos bíblicos, como o livro de Gênesis, foi constantemente utilizado para demonstrar a ação divina em ordenar e distinguir, desde a origem, os elementos que constituem o mundo. Antonio Hespanha sinaliza que teria sido assim, quando Deus separou “as trevas da luz, distinguindo o dia da noite e as águas das terras, criando as plantas e os animais ‘segundo suas espécies’ e dando-lhes nomes distintos, ordenando as coisas umas para as outras”²⁹⁵.

No que tange à ordem, esta concepção foi embasada no pensamento clássico grego que, na Antiguidade, já assegurava a naturalidade da ordem em que se organizava o universo natural e humano. Conforme Hespanha, na filosofia aristotélica, “as coisas continham na sua própria natureza uma inscrição [...] que marcava o seu lugar na ordem do mundo e que condicionava, não somente o seu estado atual, mas também o seu futuro desenvolvimento em vista das finalidades do todo”. No que se refere aos humanos, o gene era o que condicionava o seu instinto gregário, a naturalidade de sua essência política e o cumprimento de suas atribuições políticas no âmago de uma sociedade organizada em prol do bem comum. Logo, “era legítimo falar de um equilíbrio natural ou de um *justo por natureza*”²⁹⁶.

²⁹⁵ HESPANHA, Antonio. **Imbecillitas**. 2008, p. 26 – 27.

²⁹⁶ HESPANHA, Antonio. **Imbecillitas**. 2008, p. 27; p. 28.

Na modernidade, o rei, cabeça do corpo social, junto com seus conselheiros, elaboraram um conjunto de leis fundamentadas nas concepções de ordem e criação que normatizaram as hierarquias sociais, a fim de assegurar a harmonia e estabelecer dependências entre as diferentes corporações daquelas sociedades. Segundo Hespanha,

A ideia de ordem nesta sociedade tradicional faz do mundo o reino da diversidade, um enorme conjunto de coisas infinitamente diferentes entre si e, em virtude destas diferenças, hierarquizadas (*ordo autem in disparitate consistit*, [de facto, a ordem consiste na desigualdade das [coisas]]. A perfeição da Criação residia justamente na heterogeneidade das coisas e no modo como esta heterogeneidade as enlaçava, umas e outras, em vista de uma participação harmónica no fim comum²⁹⁷.

A diferenciação social, fruto da heterogeneidade da criação divina, foi um aspecto preponderante que estruturou as sociedades do Antigo Regime. Sendo assim, essas diferenciações, baseadas no nascimento, em honras e privilégios concedidos pelo rei, atribuíam a cada pessoa sua posição nas redes hierárquicas que conformavam aquelas sociedades. Para Silvia Lara, “possuíam definições jurídicas e apareciam na legislação sobre vários assuntos distinguindo e separando as diversas ‘qualidades’ de pessoas, tanto do ponto de vista civil quanto político”. Mas, em dadas circunstâncias, os diferentes corpos podiam ser considerados iguais. Complementa a autora, “talvez somente quando tratados todos como vassalos de um mesmo soberano ou diante de Deus, como cristãos”²⁹⁸.

Concomitante à mundialização da Monarquia Católica, houve uma progressiva transformação das sociedades ibéricas, fazendo emergir novas subdivisões e classificações que alteraram as três ordens medievais – clero, nobreza e povo. As sociedades modernas demandaram o desenvolvimento de novas concepções jurídicas para incorporar os povos ultramarinos recém-convertidos ao cristianismo e, conseqüentemente, inseridos ao corpo social como súditos e vassalos do rei. Hebe Mattos afere que, “para que a concepção corporativa de sociedade predominante no Império português pudesse informar os quadros mentais e sociais de sua expansão, era necessária a existências prévia (ou a produção) de categorias de classificação que definissem a função e o lugar social” de mouros, judeus, indígenas e africanos²⁹⁹.

²⁹⁷ HESPANHA, Antonio. **Imbecillitas**. 2008, p. 31.

²⁹⁸ LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 85-86.

²⁹⁹ MATTOS, Hebe. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O**

Desta feita, as categorias de qualidade, cor, casta, raça, e nação, associadas aos elementos religiosos e às condições jurídicas, passaram a ser conjugadas na gramática das hierarquias que compunham as sociedades modernas. Deve-se ressaltar que, no advento da modernidade, a Península Ibérica havia se constituído em um grande laboratório dessas classificações que hierarquizavam as sociedades que estavam sob os domínios das coroas espanhola e lusitana. Giuseppe Marcocci aponta que no reino português as normas de hierarquizações sociais se estabeleceram posteriormente aos domínios espanhóis. De certa forma, as ditas estratificações foram ensejadas pelo processo de hibridação ocorrido no tempo da dinastia ibérica. Todavia, “não deve ser omitido que na cultura lusitana encontravam-se presentes todos os elementos para uma expansão em escala global do paradigma antijudaico, já difuso na sociedade e nas instituições portuguesas”³⁰⁰.

Sendo assim, faz-se necessário compreender as categorias supracitadas como produtos sociopolíticos e culturais. Isto, porque suas operacionalizações estiveram atreladas à necessidade prática de reconhecer a diferença ao construir e transformar o Outro “em alteridade jurídica e socialmente operativa”³⁰¹. Neste sentido, é imprescindível atentar aos dinamismos das suas ressignificações e dos seus usos no decorrer do tempo e espaço, observando as clivagens sociais e os significados atribuídos às grandes categorias de distinções sociais, culturais e biológicas. Segundo Eduardo Paiva, embora quase todas tenham sido formuladas na Península Ibérica e, posteriormente, transplantadas para a América, as categorias estiveram imbricadas no processo de americanização, tornando-se instrumentos fundamentais para ordenar, organizar, classificar e compreender as sociedades modernas que então surgiam³⁰².

No conjunto das categorias de classificações sociais, a qualidade é um dos principais pontos para compreendermos as relações entre os diversos agentes que formaram as sociedades modernas. Uma das principais peculiaridades do termo *qualidade* está na polissemia de sua acepção. Raphael Bluteau aponta que “não pode perfeitamente definir a *qualidade*, porque nenhuma definição dela convém às espécies da

Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 144.

³⁰⁰ MARCOCCI, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). **Tempo**. Niterói, v. 16, n. 30, p. 41 – 70, 201. p. 53.

³⁰¹ XAVIER, Ângela; SILVA, Cristina Nogueira. Construção da alteridade no império português: temas e problemas. In: XAVIER, Ângela; SILVA, Cristina Nogueira (Orgs.). **O Governo dos outros: poder e diferença no império português**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais (ICS), 2016. p. 22.

³⁰² PAIVA, Eduardo. **Dar nome ao novo**. 2015, p. 123-124

qualidade todas, somente, e sempre, requisitos absolutamente necessários para uma perfeita definição”³⁰³.

Inicialmente, o termo qualidade esteve associado à questão da “limpeza de sangue”, que dividiu as sociedades ibéricas em dois grupos: os cristãos velhos e os cristãos novos. Os cristãos velhos, nobres e sem ascendência judaica ou moura, eram considerados indivíduos dotados de qualidades por serem de boa linhagem, não possuíam “sangue infecto” e não apresentavam defeito de nascimento ou defeito mecânico. Os cristãos novos eram os recém-convertidos ao cristianismo e seus descendentes imediatos, sendo despossuídos de qualidades, considerados como nações infectas por serem descendentes de judeus e mouros. Guilherme Maia de Loureiro aponta que o conceito de pureza de sangue passava a determinar que “as instituições sociais, políticas e religiosas não deveriam admitir no seu seio hereges, recém-convertidos à Fé católica ou os seus descendentes, cuja sinceridade seria sempre questionável”³⁰⁴.

Desta feita, a ascendência familiar e a religião atribuíam uma conotação moral à qualidade. Não tardou para que as questões raciais também fossem consideradas. Porém, não se tratava de uma categoria de cunho genético. João de Figueiroa-Rêgo adverte que a limpeza de sangue era “um problema de índole ideológica, confessional e social – e não tanto uma questão de pureza rática”. Isto porque, “não se visava nenhum apuramento rático, com base em premissas biológico-genéticas, mas sim a defesa da integridade ideológico-religiosa”³⁰⁵. Em meados do século XVIII, a religiosidade foi também utilizada por Bluteau, para a formulação de uma de suas definições sobre raça que, “Falando em gerações, se toma sempre em má parte. Ter *Raça* (tem mais nada) vale o mesmo que ter Raça de Mouro ou Judeu”³⁰⁶.

Ao longo dos anos, teólogos e juristas elaboraram uma série de estatutos acerca da “limpeza de sangue” a fim de normatizar a inabilitação dos cristãos novos para o desempenho de cargos públicos. Como consequência, foram impossibilitados de serem membros das principais instituições sociais e gozarem de honrarias e privilégios. Esta

³⁰³ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**. Vol. 7. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 9.

³⁰⁴ LOUREIRO, Guilherme Maia de. **Estratificação e mobilidade social no Antigo Regime em Portugal (1640-1820)**. Lisboa: Guarda-Mor. 2015, p. 172.

³⁰⁵ RÊGO, João de Figueiroa. **A Honra Alheia por um Fio: os estatutos de limpeza de sangue nos espaços de expressão bérica (séculos XV-XVIII)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2011. p. 27.

³⁰⁶ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**. Vol. 7. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 86.

bipartição social se configurou em uma primeira discriminação social baseada no nascimento e na ascendência. Nas palavras de Larissa Viana, “o sistema de exclusão contemplava então os impedimentos de ordem étnico-religiosa, ligado aos descendentes de judeus e mouros conversos”, além de ser, “uma distinção de caráter aristocrático, que discriminava aqueles que tivessem exercido trabalhos manuais ou descendessem de trabalhadores mecânicos”³⁰⁷.

Na Amazônia, as habilitações dos indivíduos que pleiteavam um cargo na carreira eclesiástica, administrativa e militar é um pertinente exemplo para a discriminação social fundada na pureza de sangue e suas relações com a raça. Nessa região, além da descendência de mouro ou judeu, utilizada na Península Ibérica, a procedência indígena foi também um aspecto considerado para o deferimento das habilitações.

No ano de 1751, corria no Tribunal do Santo Ofício uma diligência sobre a habilitação de Gonçalo José da Costa, morador da cidade de Belém. O principal impedimento consistia na descendência indígena e escrava da sua esposa, Gervarsia de Sousa, “a qual só foi casada com o habilitante, em cujo poder faleceu e não sabem que tivesse, nem filho ilegítimo, só três do matrimônio do dito habilitando um por nome Lourenço, Miguel Joao e João Miguel”. Gervarsia, pela parte materna, era neta de Francisca Lopes, filha de índia oriunda dos sertões do rio Amazonas, “e esta batizada fora do serviço do engenho do Utinga”. Francisca Lopes contraiu matrimônio com Antonio da Cunha Pinheiro, natural das ilhas dos Açores. Conforme o depoimento das testemunhas, os avós de Gervarsia “sempre foram tratados e conhecidos por cristãos velhos, sem nota alguma a contra qualquer nação infecta nem nunca ouviram o contrário”, além de jamais “terem sido sentenciados pelo santo ofício ou crime de pena vil”³⁰⁸.

Possivelmente, a boa conduta e a moralidade dos avós de Gervarsia não eram agravantes para a habilitação do seu marido. Isto porque, Domingos da Costa Pinheiro, irmão legítimo de Gervarsia de Souza, foi habilitado para o sacerdócio no Bispado do Pará. No traslado da justificação de Domingos consta que, além de descender de Francisca Lopes, o habilitado e sua irmã Gervarsia, pela parte paterna, eram netos da índia Aguida de Medeiros, mulher do capitão Francisco Lopes. Segundo as testemunhas, Aguida “era

³⁰⁷ VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem**: as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 52.

³⁰⁸ **Arquivo Nacional da Torre do Tombo** (doravante ANTT). Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações Incompletas. Diligências de Gonçalo Jose da Costa, doc. 2130.

natural desta cidade do Pará, e batizada na freguesia da santa Sé, e que sempre foram tidos e havidos, sem nota ou raça de judeu, moreno ou mulato”.

Na Capitania do Maranhão, a habilitação de Amador dos Santos Martins, também elucidada como a categoria de raça era operacionalizada de forma relacional com as ascendências indígenas. Na ocasião, as desconfianças sobre as impurezas do habilitado vinham do seu avô materno João dos Santos Martins. Em 2 de julho de 1717, na cidade de São Luís, Joseph Vidal, colheu depoimentos das “pessoas mais antigas dela, fidedignas, e de segredo”, que lhes afirmaram que Amador “era limpo de toda raça de nação infecta e sempre tido e havido por cristão velho. Duas afirmaram trazer descendência longa, sem saberem em que grau, dos índios naturais da terra”³⁰⁹.

De fato, naquela localidade, a ascendência indígena foi uma característica marcante dos indivíduos que buscavam uma habilitação para alguma função eclesiástica. Em estudo sobre o bispado do Maranhão, Pollyanna Mendonça Muniz, analisando uma seara de 212 processos das *Habilitações de Genere*, aponta que “como a miscigenação era uma das características populacionais da colônia, muitos foram os mulatismos, as partes de índios e toda a sorte de misturas que apareceram nesses processos”³¹⁰. Até 1783, o sangue infecto aparece nos processos como impedimento para o exercício do sacerdócio. Esse foi o caso dos irmãos Felipe Benício da Silva, Vitorino Gomes da Silva, Marcelino Gomes da Silva e Alexandre Gomes das Silva, considerados inaptos ao sacerdócio pelo fato de seus avós paternos terem parte de mamelucos. Conforme a autora, “o parecer do vigário-geral foi de que eles eram indignos do que pretendiam pelo sangue como pela vileza de seus pais”. Porém, Muniz salienta que houve casos em que o defeito de sangue, sobretudo, a ascendência indígena, não foi considerado impedimento para a ocupação de um cargo eclesiástico. Assim se sucedeu com a habilitação de “José Francisco da Silva que tinha parte de mameluco pelo lado materno e Manoel Rebelo que, malgrado não saberem ao certo de sua bisavó materna era negra ou mameluca, foram considerados aptos ao sacerdócio”³¹¹.

A gradativa dinamização da escravidão e as mestiçagens advindas dela resultaram na alteração de diversos aspectos das sociedades americanas, inclusive, sobre

³⁰⁹ ANTT. Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações Incompletas. Diligência de habilitação de Amador dos Santos Martins, doc. 81.

³¹⁰ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Réus de Batina**: Justiça Eclesiástica e clero secular no bispado do Maranhão colonial. São Paulo, São Luís: Alameda Editorial e EDUFMA, 2017. p. 177.

³¹¹ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Réus de Batina**. 2017, p. 180.

as questões relativas à pureza de sangue. Na medida em que as categorias de distinções se tornavam preponderantes para o estabelecimento das hierarquias sociais, os senhores também relacionavam a pureza de sangue com a qualidade para a identificação dos seus escravos. Isto poderia ocorrer de forma mais latente quando as sociabilidades entre ambos eram tangenciadas por relações de dependência, como as afetividades, sobretudo, no caso de filhos bastardos ou de pais desconhecidos que nasciam nos ambientes domésticos. Se o nascimento era um elemento crucial que condicionava a qualidade na inserção social e poderia possibilitar mobilidades sociais, os senhores não tardavam em registrar as alforrias das crianças para afastá-las dos estigmas da escravidão, tratando também de ressaltar o possível “sangue de branco” dessas.

Na cidade de São Luís, em dezembro de 1729, a viúva Vitória da Luz solicitou ao tabelião Augustinho Xavier Barbosa que se direcionasse à sua casa para registrar uma escritura de liberdade e alforria da mulatinha Rosa, filha da escrava cafuza Fabiana e de pai não declarado. Havia um mês que Fabiana tinha dado à luz a sua filha Rosa, tempo insuficiente para o batismo da criança, registrada como “ainda pagã”. Mas, a falta do batismo, sacramento que marcava a inserção na cristandade, não foi empecilho para que Vitória da Luz, “pelo amor de Deus”, imediatamente declarasse Rosa “por forra, livre e isenta de toda a pensão de cativo e servidão”. Para tanto, fez esta alforria “pelo grande [amor] que lhe tinha e por se dizer ter sangue de branco, ainda sua parente, lhe queira dar sua liberdade como com efeito por este público instrumento de hoje para todo o sempre e fim do mundo”³¹².

Além do sangue, a qualidade também teve seu sentido ampliado para identificar os sujeitos oriundos dos cruzamentos de diversos elementos entre diferentes grupos sociais – índios, negros, crioulos, mestiços. Para Eduardo Paiva, quando possível, as qualidades “diferenciavam, hierarquizavam e classificavam os indivíduos e os grupos sociais a partir de um conjunto de aspectos (ascendência familiar, proveniência, origem religiosa, traços, fenótipos, tais como a cor da pele, o tipo de cabelo e o formato de nariz e boca)”. Entretanto, dada a impossibilidade, “os elementos mais aparentes e/ou convenientes eram acionados para que a identificação se efetuassem, o que certamente variou de região para região, de época para época em uma mesma época e em uma mesma região”. Portanto, trata-se de um termo dinâmico que variava em conformidade com as

³¹² CCC. Livro de Registro de Notas (1729-1730). Fl. 66v.

percepções sociais e experiências individuais. Ele até “se alterava no decorrer de uma vida, para atender conveniências e circunstâncias”³¹³.

Associada à qualidade estava a cor. Esta, corriqueiramente, foi um elemento que saltou aos olhos dos cronistas para descrever e identificar as populações do Novo Mundo. Em um contexto em que as conexões planetárias se encontravam em pleno vigor, os escritores estabeleciam comparações para perceberem as semelhanças e distinções dos povos ultramarinos a fim de compreenderem as origens de suas cores preta (no caso dos africanos) e “vermelha” (no caso dos indígenas).

Esse foi o caso do padre João Daniel que, no século XVIII, não deixou de relatar sobre os povos que viviam ao longo do rio Amazonas. Conforme o jesuíta, “os habituais e naturais índios do grande Amazonas são gente também disposta, e proporcionada, como as mais da Europa”. Todavia, a cor era a principal característica que distinguia os nativos amazônicos dos conquistadores europeus e outros povos ultramarinos. Na descrição de Daniel, a população nativa, “não é de todo branca, falando em geral, e no mais comum; porque há algumas nações tão brancas, como os brancos, mas no mais comum não são como os europeus, nem azevichados, como os cafres, nem tão pardos, como os canarins da Índia”. Complementa o inaciano, os índios amazônicos “são avermelhados, ou entre brancos e vermelhos, mas um vermelho escuro, baço, e tismado do sol, bem como os timorés, que em tudo são vivos retratos dos tapuias, e como eles chamuscados pelo monarca das luzes, que a uns, e outros se avizinha quase igualmente”³¹⁴.

A maior dúvida de Daniel estava na origem da diferença entre a cor vermelha dos tapuias amazônicos e das cores preta e azevichada dos “cafres” da África. Ele pontua, como eventual explicação, o fato de os primeiros viverem diretamente debaixo “da [linha] equinocial”, enquanto os segundos habitariam à certa distância desta linha. Seja como for, o cronista creditava as cores vermelha e preta desses povos não europeus aos “efeitos dos calores do sol”. Para ele, tamanha era a influência climática sobre as cores dos povos que, ali, “no mesmo rio Amazonas há nações que por viverem ordinariamente em matos, e à sombra das árvores, são tão brancas, como os mais brancos europeus”. Enquanto isso, as populações nativas instaladas nas várzeas estariam menos protegidas dos raios solares, “o que bem indica que o serem comumente avermelhados e baços”. O padre conclui que

³¹³ PAIVA, Eduardo. **Dar nome ao novo**. 2015, p. 35.

³¹⁴ DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. p. 263.

esses fenômenos “são efeitos do sol ardente, como também na África o serem negros grande parte dos seus íncolas, principalmente em toda a cafraria”³¹⁵.

Gradativo ao desenvolvimento da escravidão no continente americano, novos significados foram atribuídos à cor. Até o século XVI, a cor não era o elemento que determinava uma boa reputação, honra e qualidade de um homem. No século XVII, a mundialização luso-espanhola e a africanização das suas conquistas americanas, resultaram no progressivo atrelamento da cor e da mestiçagem às concepções de “pureza”, “desonra” e qualidade. Sendo assim, Larissa Viana afere que, se nos princípios da Modernidade, os critérios étnico-religiosos condicionavam o estigma da impureza de sangue, “pode-se afirmar que tal estigma se revestiu de novos significados a partir da experiência colonial, sobretudo em função da expansão da sociedade escravista”³¹⁶.

Nas sociedades escravistas, como a do Maranhão, a cor, além de sua conotação relativa à pele, poderia expressar a condição social em que uma pessoa se encontrava e, constantemente, sofria variações e alterações. Para Roberto Guedes Ferreira, a variação da cor esteve inserida no processo de mobilidade social, característico das sociedades do Antigo Regime, inclusive, nas de cunho escravistas. Por ser um elemento de identificação e de mobilidade, a cor foi utilizada na conformação das hierarquias sociais e esteve intimamente relacionada com a qualidade. Conforme Guedes, “frequentemente, usava-se cor, mas qualidade também era um campo no qual marcavam-se as cores, isto é, qualidade e cor podiam ser sinônimas”. Por isso, para o autor, “cor é entendida aqui como uma qualidade”³¹⁷.

A definição da cor de uma pessoa era permeada pelas relações sociais em que ela estava inserida. Nesse sentido, é imprescindível compreender como o poder de quem designava e o punho que quem registrava influenciavam na atribuição da cor. Guedes, analisando os mapas populacionais da freguesia de Porto Feliz, São Paulo, observa que anualmente havia variações na cor de determinados indivíduos. Hipoteticamente, sinaliza

³¹⁵ DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. vol. 1. 2004, p. 264-265.

³¹⁶ VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem**. 2007, p. 53-54

³¹⁷ FERREIRA, Roberto Guedes. **Egressos do cativo**: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850). 1.ed. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2008. p. 97.

Tal como as qualidades, para a compreensão da operacionalização da cor, enquanto categoria de distinção social, é necessário compreender as historicidades dos seus manejos em espacialidades e temporalidades distintas. Segundo Roberto Guedes, de imediato, não se deve compreender e tampouco enquadrar a cor em “categorias sociológicas (etnia, grupo social, classe, etc.)”, mas, sim, “atentar as designações e os significados vigentes na sociedade em que viviam” os escravos e forros, “considerando as distintas variações das cores e sempre a partir dos termos utilizados pelos contemporâneos às fontes para classificá-los como tais”.

que tal variação estava relacionada à mobilidade social de um indivíduo, que, poderia confundir negros e pardos, pardos e brancos. Para o autor, era provável que “a mudança das cores reforce a possibilidade de os recenseadores lançarem mão de um critério pontual dirigido a determinadas pessoas em certas situações (no que as relações pessoais podiam interferir), bem como indica o lugar social conforme as circunstâncias sociais”³¹⁸. Os recenseadores, dificilmente, atribuíam as cores aleatoriamente, pois, integrados nas comunidades, compartilharam a perspicácia das hierarquias locais expressas nas cores. Em suma, argumenta Roberto Guedes,

uma sociedade estamental-escravista comporta uma certa fluidez; daí que a mudança de cor implicaria uma aliança entre grupos subalternos e as elites dirigentes. A mobilidade social, não acessível a todos, e manifesta na mudança de cor, contribuía para a manutenção das hierarquias sociais, das regras, posto que se dá em meio a negociações entre subalternos e elites dirigentes, o que implica em preservar a deferência e a assimetria, típica de uma sociedade de Antigo Regime, reconhecendo o poder e o *status quo* instituídos e a incorporação de parcela dos grupos subalternos. Neste sentido, a mobilidade social é crucial para a reprodução da estrutura social. Ainda que de forma tensa, engendra e consolida um consenso social. [...] Enfim, não se deve congelar a posição social pela *cor*. Por isto, creio que a hierarquia e a posição social manifestas na *cor* eram fluidas e dependiam de circunstâncias sociais, sendo reatualizadas, negociadas. É a perspectiva relacional que deve ser considerada³¹⁹.

Portanto, a mobilidade social nos possibilita compreender que a cor da pele nem sempre definiu a escravidão. A relação entre cor e condição foi permeada por um conjunto de aspectos transversais – origem, qualidade, religião, jurisdição – que poderiam aproximar ou afastar uma pessoa da escravidão. Ademais, a diversidade das cores nos possibilita alargar nossos olhares para as sociedades escravistas para além do binarismo branco-preto, pois suas flutuações podiam resultar em ambiguidades na identificação de uma pessoa. Por isso, é fundamental compreender os contextos envolventes de cada espaço em que as cores foram empregadas. A respeito disso, Silvia Lara aponta que os registros coloniais “indicam ter havido grande flutuação de significados para palavras que apontam critérios classificatórios baseados na cor ou na mestiçagem, como pardo, mulato, cafuzo, cabra, preto e negro”. Nesse sentido, complementa a autora, “ainda que possamos delimitar, através de dicionários e do cruzamento de fontes, os significados preferenciais

³¹⁸ FERREIRA, Roberto Guedes. **Egressos do cativo**. 2008, p. 100.

³¹⁹ FERREIRA, Roberto Guedes. **Egressos do cativo**. 2008, p. 102.

para os diversos termos, eles muitas vezes podiam ser também empregados de forma bastante ambígua, designando sucessivamente uma mesma pessoa”³²⁰.

No cotidiano das sociedades modernas, a casta também foi uma categoria de distinção e hierarquização social. Sendo um termo ibérico, seu uso já ocorria naquela península desde o período medieval para designar as linhagens dos grupos humanos. No Novo Mundo, não tardou para que esse vocábulo fosse empregado pelos ibéricos a fim de classificar e distinguir as populações nativas³²¹.

Na América portuguesa, John Monteiro aponta que o uso corriqueiro do termo casta pelos cronistas para descrever os diversos grupos indígenas, era uma clara apropriação do que já vinha ocorrendo nas possessões asiáticas. Entretanto, o emprego da terminologia ocorria de forma genérica “para identificar sociedades ou segmentos sociais enquanto unidades discretas, cada qual possuindo marcadores culturais próprios, frequentemente enfeixados na noção de usos e costumes”. Com a expansão para os sertões, essas unidades tinham seus marcadores culturais e sociais remodelados, implicando em novos significados ao termo casta. Principalmente, pelos processos de mestiçagens desencadeados “à medida que soldados, comerciantes, colonos e funcionários do estado se envolveram cada vez mais com as sociedades nativas, seja através de alianças matrimoniais ou de arranjos menos formais”³²².

De fato, no Novo Mundo, a mestiçagem impossibilitava uma concepção de pureza, sendo assim, nos séculos XVII e XVIII, a categoria de casta passou a ser operacionalizada para designar os grupos mezclados, distinguindo-os de europeus, indígenas e africanos. Na América Espanhola, Norma Palma indica que, para que houvesse a designação de cada subgrupo dentro das castas, “se desarrolló un vocabulário pseudo-biológico tomado de la zoología y del lenguaje popular de la época. De este modo, los términos acuñados acordaban una identidad distinta para cada una de las combinaciones de blanco, indio o negro”³²³.

Na concepção de Carmen Bernand, essas combinações resultaram nos “híbridos”. Por sua vez, estes formavam um grupo intermediário, “abigarrado y plebeyo” e que

³²⁰ LARA, Silvia. **Fragmentos setecentistas**. 2008, p. 131

³²¹ PALMA, Norma. **Cholula: sociedad mestiza en la ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana (1649-1796)**. México: Plaza y Valdés; Universidad Autónoma Metropolitana, 2001. p. 104.

³²² MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores**. Estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas: UNICAMP, 2001. p. 22

³²³ PALMA, Norma. **Cholula**. 2001. p. 105.

constituíam as sociedades de castas. Para a autora, nessas sociedades, a cor se configurou como o principal problema para determinar as diferenças e definir um status social. A concomitante proliferação das pessoas híbridas com suas “connotaciones simbólicas y normativas” resultou na conformação de um vocábulo que remetia a uma cor indeterminada. Os “híbridos” não eram de cor negra e nem branca, mas, sim, “abigarrada, de varios colores mal combinados, lo heterogéneo, lo que es sin concierto”. Por não pertencerem a nenhuma macro-categoria, esses grupos “abigarrados” ou misturados “forman lo que se llaman castas de color”. Conforme Bernand, trata-se de uma categoria global que circunscreve todos os frutos da mestiçagem, “de la cual las referencias antiguas al origen han desaparecido a favor de un único criterio, el del color oscuro evidente de la ‘chusma’ o de la plebe, desprovisto de raíces étnicas pero portador de una identidad colectiva”³²⁴.

Na Capitania do Maranhão, o testamento de João Teófilo de Barros demonstra como a categoria de casta foi utilizada no léxico que conformou as hierarquias sociais relativas à escravidão e esteve diretamente relacionada aos processos de mestiçagens. Em 1752, o senhor, morador na Vila de Santo Antônio de Alcântara, declarou que “posuo na fazenda em que vivo com bastante escravatura de pretos, mulatos, mamelucos, gentio da terra, e mestiços, e de toda as mais castas”. Conforme sua declaração, “todos são meus legítimos escravos”, sendo “comprado com meu dinheiro aos moradores desta vila, e cidade do Maranhão e alguns do Pará”. Embora, em um primeiro momento, não fizesse declaração de seus escravos “pelo que meu primeiro testamenteiro os conhece muito bem, e este dará conta de tudo”, Teófilo de Barros, ao fazer partilha de sua herança, nos deixou um legado sobre o vocábulo por ele empregado para classificar seus escravos e como os mestiços poderiam estar relacionadas às castas. Esse foi o caso de Francisca, negra do gentio da terra; Joana Tamanca, negra crioula; Izabel e Flora, negras do gentio da terra crioula, e uma outra Izabel, negra crioula. Todas elas são mulheres e foram atestadas como escravas para o cumprimento dos legados do seu senhor³²⁵.

A última categoria a ser destacada se refere ao termo nação. Conforme Eduardo Paiva, até o século XVIII, a concepção de “nação” e “nacional” não se assemelhava as ideias desenvolvida pelo Estado-Nação do século XIX, que se baseava na unidade territorial e

³²⁴ BERNAND, Carmen. **Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas**. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2001. p. 12.

³²⁵ Testamento de João Teófilo de Barros. In: MOTA, Antonia da Silva; SILVA, Kelcilene; MANTOVANI José. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2001. p. 74-83.

política de um povo, bem como em sua língua e cultura distinta. Durante o período colonial, aqueles que eram nativos ou vindos de uma determinada região ou "nação" eram chamados de "naturais", e não de "nacionais", sendo diferenciados dos "estrangeiros". A categoria de "nação" desempenhava um papel distintivo e podia denotar características como gentileza, barbarismo e infidelidade, além de indicar a supremacia da cristandade³²⁶.

Portanto, até o século XVIII, condição jurídica, qualidade, cor, casta e nação foram as principais categorias utilizadas para estabelecer as hierarquias e estiveram relacionadas às mobilidades sociais. Entretanto, a partir do século XIX, a raça se tornou a principal categoria para classificar os grupos humanos e determinar suas posições nas hierarquias sociais. Se, no Antigo Regime católico, o termo tinha uma conotação religiosa e moral, no período oitocentista, com o advento dos Estados Nacionais e o desenvolvimento do cientificismo, o darwinismo social passou atribuir à raça um caráter científico e biologizante, baseado no paradigma da evolução. Como atesta Lilia Moritz Schwarcz, a raça tornou-se “fermento para o discurso das nacionalidades, o conceito ‘naturalizou diferenças’; tirando-as do âmbito da cultura e da história para lhes dar o chão duro da ciência, biologia e da natureza”³²⁷.

As noções de “sobrevivência dos mais aptos”, “adaptação”, “luta pela sobrevivência” logo foram exportadas do campo biológico para às ciências sociais, influenciando de forma vertiginosa os estudos das humanidades³²⁸. Os evolucionistas,

³²⁶ PAIVA, Eduardo F. **Dar nome ao novo**. 2015, p. 150.

³²⁷ SCHWARCZ, Lilia Moritz. Teorias raciais. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 407.

³²⁸ Em 1850, Robert Knox elaborou sua teoria pautada no princípio de que a sociedade se fragmentava naturalmente em uma restrita quantia de raças, apresentando suas peculiaridades próprias que as diferem. Era convicto que a raça determinava a habilidade e as relações dos grupos sociais perante a sociedade, sendo o aspecto climático que definiria seu local de sobrevivência. Johann Friedrich Blumenbach, ainda em 1775, elaborou uma teoria que ainda é empregada na atualidade. O teórico caracterizou a humanidade em cinco raças: caucasiana (branca), mongol (amarela), etíope (negra), americana (acobreada) e malaia (morena). Por outro lado, Charles Darwin se contrapôs à teoria de Blumenbach, afirmando que a humanidade partilha das mesmas características genéticas e a sua ação no tempo faz com que os grupos se diferenciem por receberem influências climáticas, variações genéticas, etc. O cenário em que essas teorias foram constituídas é marcado pela progressiva expansão europeia nos continentes americanos e africanos. A potências europeias implantaram o trabalho escravo para a colonização do Novo Mundo e, na própria Europa, lançaram a construção dos Estados Nacionais. Contudo, essas teorias distorciam a essência do conceito do que viria a ser raça, atendendo dessa forma, os interesses políticos, econômicos e religiosos da época. A utilização do termo raça ou racialização pode ocorrer com duas intuições. Primeiramente, para expor um período em que a dominação social foi entrelaçada aos aspectos físicos do homem e para caracterizar as diversidades dos grupos. Desta forma, na civilização Ocidental o uso do termo raça serviu para estabelecer a distinção e hegemonia europeia em relação aos demais continentes. Nessa perspectiva pode-se constatar que a análise das raças na proporção que abrange em toda sua complexidade uma série de fatores, não é meramente um termo restrito a biologia. Em segundo lugar, o termo raça pode ser

utilizando a tecnologia como parâmetro comparativo, concebiam a humanidade como uma imensa pirâmide, fragmentada em estágios diferentes, que seguiam o curso da selvageria, via a barbárie até a civilização. Nessa perspectiva, “se a Europa aparecia destacada no topo, povos como os botocudos no Brasil restavam na base, representando a infância da civilização”³²⁹.

Foi nesse contexto que os discursos liberais passaram a legitimar a submissão ou a eliminação das raças inferiores. Para tanto, segundo Schwarcz, elaborou-se um ideal político fundado no conceito da eugenia, elaborado por Francis Galton, em 1883, para se referendar à “noção de que a capacidade humana estava diretamente ligada à hereditariedade”. Logo, “convertida numa espécie de prática do darwinismo racial, a eugenia tinha como meta intervir na reprodução das populações”³³⁰.

No Brasil, em fins do século XIX, os debates sobre a eugenia foram associados à degeneração racial. Pelo fato de o país ter se tornado “laboratório vivos de raças”, as teorias raciais encontraram um campo propício para o seu desenvolvimento. Nessa conjuntura, autores como Sílvio Romero e Nina Rodrigues, baseados no darwinismo racial e instigados pelo “Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas” de Arthur de Gobineau, atribuíram à mestiçagem um caráter degenerativo que poderia agravar o processo de evolução da sociedade brasileira para a civilização. Schwarcz, fazendo referência aos estudos de Nina Rodrigues, aponta que “por conta da mestiçagem, todos eram degenerados ou viriam a ser”. Conclui a autora, “raça aparece, assim, como uma espécie de danação, um encontro marcado com o desvio: a epilepsia, a loucura, a pederastia, a criminalidade, a tuberculose ou as marcas que se espalhavam pelos corpos”³³¹.

3.2. As mestiçagens na legislação indigenista

As mestiçagens e as qualidades foram aspectos transversais e de suma importância nos regimes de normatividades referentes aos indígenas e seus descendentes na Amazônia portuguesa. Ambos os aspectos tiveram seus sentidos e significados

impregnado, como designou Michael Omi e Howard Winant, para designar um “projeto racial”, que seria um arcabouço teórico simbolizado pela dinâmica racial e um esforço com a intuição de reestruturar os recursos por meio das teorias raciais (SMALL, 2010, p. 166-169).

³²⁹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Teorias raciais**. 2018. p. 405.

³³⁰ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Teorias raciais**. 2018. p. 405.

³³¹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Teorias raciais**. 2018. p. 408.

atrelados às transformações dos contextos envolventes da região e às adaptações das políticas metropolitanas. Sendo assim, na legislação indigenista, as mestiçagens foram elementos constitutivos para o estabelecimento do governo dos índios e seus descendentes, estando diretamente vinculadas ao desenvolvimento sociocultural da região amazônica.

Na gama dos processos de mestiçagens, os matrimônios mistos teceram as primeiras relações amistosas entre os indígenas e europeus. No Maranhão, não tardou para que essas alianças fossem estabelecidas. Todavia, em princípios do século XVII, distante dos preceitos cristãos, os matrimônios estavam inseridos na lógica das sociedades indígenas. Para Charlotte de Castelnau-L'Estoile, “a chegada dos europeus significava para os índios novas possibilidades de aliança e de lucro”. Logo, “os pais ofereciam suas filhas de bom grado a esses homens”³³².

Em um primeiro momento, as relações entre indígenas e europeus eram de cunho comercial, sendo que havia trocas de mercadorias entre esses grupos, uma vez que eram relativamente breves as incursões de portugueses e franceses pelo litoral. Ali, passavam as noites com as filhas das lideranças indígenas, fator que lhes proporcionava prestígios e honras. Castelnau-L'Estoile, fazendo referência ao chefe tupinambá Momboré Ouassou, aponta que “são os pais que ofereciam as filhas aos homens que se tornavam seus genros. Eles deviam atender a seu sogro, seja em ordem simbólica ou material”³³³.

Todavia, com os estabelecimentos das fortificações portuguesas, os colonos passaram a manifestar aversão as mulheres ofertadas pelos indígenas, sob o pretexto das proibições divinas. Mas, caso houvesse matrimônios, estas interrelações poderiam prosseguir. Para tanto, aponta Castelnau-L'Estoile, “eles trouxeram os sacerdotes que falaram do batismo e plantaram a cruz. O matrimônio cristão foi imposto. Os europeus exigiam que o matrimônio cristão se tornasse regra”. Como consequência, houve a intromissão dos portugueses na escravidão, pois passaram a escravizar “não apenas os prisioneiros da guerra, mas também as crianças e, portanto, toda a nação”³³⁴.

³³² CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). **Tempo**, v. 19, n. 35, p. 65-82, jul./dez. 2013, p. 73.

Quanto à presença dos franceses e seus contatos com os indígenas do Maranhão, ver DAHER, Andréa. **O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615**. Trad. Alberto Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

³³³ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Interações missionárias e matrimônios de índios....2013, p. 73

³³⁴ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Interações missionárias e matrimônios de índios....2013, p. 73

O estabelecimento dos matrimônios cristãos resultou na alteração do curso das relações entre indígenas e portugueses, nas quais percebeu-se uma crescente imposição da dominação europeia. Concomitante a isso, houve o paulatino desenvolvimento das guerras e o fomento à escravidão dos prisioneiros desses conflitos, anteriormente utilizados pelos nativos para a manutenção das dependências dos seus elementos socioculturais. Todavia, os grupos indígenas não foram passíveis a esses processos, pois, empreendiam táticas de oposição à escravidão e à expansão portuguesa. Foi então que a ação missionária se tornou crucial, pois pela evangelização se começou a transformar os nativos em vassallos de Deus e aptos para os serviços do monarca lusitano, tendo o matrimônio como “questão essencial da interação entre missionários e índios”³³⁵.

Desta feita, os matrimônios e, por conseguinte, as mestiçagens advindas deles tornaram-se elementos centrais nas políticas do Estado português adotadas para o governo dos índios na Amazônia. Pode-se argumentar que, cronologicamente, houve três fases distintas e ambíguas entre si. Nos anos seguintes a 1680, momento em que houve a regulamentação das práticas da mão de obra – forra, cativa e escrava – dos indígenas, as leis proibiam e restringiam os matrimônios mistos entre os índios aldeados com pessoas de outras qualidades – salvo um alvará de abril de 1688, aparentemente pouco observado, que visou promover as uniões entre portugueses e índias e a difusão da língua lusa³³⁶. Posteriormente, ocorreu uma fase de mediação, havendo a defesa e legalização de possíveis convivências diretas entre os grupos de distintas qualidades, mas, que não se sucedeu. Por fim, as políticas implantadas em 1755, que efetivou a promoção de todos os índios cristãos a vassallos da coroa portuguesa, resultando na reformulação da legislação referente à escravidão indígena e de seus descendentes. Consequentemente, houve uma transformação no sentido e significado alusivos às qualidades desses sujeitos e a legitimidade dos processos de mestiçagens em que estavam inseridos na Amazônia e nas demais regiões da América portuguesa.

As medidas de restrição e proibição foram estabelecidas no Regimento das Missões (1686) que regulamentou a inserção dos índios aldeados, logo, livres e/ou forros na sociedade colonial. No quarto parágrafo ficou determinado que “nas aldeias não poderão assistir, nem morar outras algumas pessoas, mais que os índios com as suas

³³⁵ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Interações missionárias e matrimônios de índios....2013, p. 72.

³³⁶ Ver **AHU**. Avulsos, Maranhão. Doc. 795 (post. 26/04/1688). Este alvará colidiu com o Regimento das Missões, aplicado a partir de dezembro de 168, que, de certa forma, instaurou um regime de quase-confinamento das indígenas nos aldeamentos.

famílias”, haja vista, os danos que agentes não indígenas poderiam fazer àquela população. Caso “brancos e mamelucos” estivessem morando ou assistindo, caberia ao governador “tirar e apartar das aldeias, ordenando-lhes que não tornem mais a ela”. Fazendo reincidência nos aldeamentos, sofreriam penas. Sendo “peões”, seriam “açoitados publicamente pelas ruas da cidade”, e se fossem nobres, seriam “degradados em cinco anos para Angola”³³⁷.

Esta proibição, antes de tudo, visava salvaguardar os direitos dos índios aldeados contidos no referido Regimento. Nas aldeias, junto dos missionários, aos indígenas foi garantido um ambiente supostamente propício para sua evangelização, para construir famílias e para trabalhar dentro de um enquadramento legal marcado pela repartição anual. Havia também os direitos dos missionários, consistindo na exclusividade de exercer a administração espiritual e temporal sobre os índios aldeados. Ao fim e ao cabo, buscava-se evitar as infrações da lei e se precaver contra supostos atos ilegais e ilícitos praticados pelos moradores das vilas. Estes, desde o início da ocupação europeia na Amazônia se constituíram em um grupo heterogêneo e estiveram propensos às mestiçagens biológicas e culturais. Segundo Karl Arenz, os moradores, para se adaptarem ao cotidiano amazônico, logo, adotaram costumes e técnicas dos nativos. “De fato, a falta de mulheres brancas implicava uma presença constante de homens e mulheres indígenas nas casas dos colonos; uma presença, supostamente prestadora de serviços cotidianos, mas que logo se transformou em ‘escola’ de transmissão de saberes indígenas aos brancos”³³⁸.

Entretanto, a proximidade entre certos aldeamentos e fazendas possibilitaram que as relações entre indígenas e moradores fossem permeadas pelas transgressões da moralidade cristã. Tanto que a Câmara Eclesiástica do Bispado do Maranhão recebia denúncias sobre os tratos ilícitos infligidos pelos moradores às mulheres indígenas. Assim se sucedeu com Bernardinho de Sena, morador nas adjacências da missão de Nossa Senhora da Conceição do Brejo dos Anapurus, denunciado por Manoel Vieira da Cunha, meirinho-geral daquele Bispado. Em 21 de maio de 1755, o denunciante acusava o réu

³³⁷ BPE. Cód. CXV/2-12. Fls. 2-3 (§4).

³³⁸ ARENZ, Karl. *De l'Alzette à l'Amazone*: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693). Tese. Centro de Estudos Histoire du Brésil et de l'Atlantique Sud. Université Paris 4-Sorbonne, Paris. 2007, p. 36.

Eis a citação original: “En fait, le manque de femmes blanches impliquait une présence constante d'Indiens et d'Indiennes dans les foyers des colons ; une présence, censée assurer les services quotidiens, mais qui devint aussitôt une « école » de transmission du savoir indigène aux Blancs”.

que, sendo casado, andava “amancebado escandalosamente com várias cunhãs [mulheres indígenas] da mesma aldeia dos Anapurus”. Por esse motivo, Bernardinho dava “má vida a sua mulher, e consentido que as próprias escravas façam mal de si”, ao viverem se desonestando com vários homens³³⁹.

Após a inquirição das testemunhas, o vigário-geral, João Rodrigues Covette, decretou a prisão de Bernardinho de Sena na cadeia da cidade de São Luís. Todavia, o réu poderia fazer um “termo perante os Reverendos Párocos da Aldeia dos Anapurus de se emendar de ser fornicário vago, e se não consentir mais, que as suas escravas se desonestem com vários homens”, além de ter que pagar a “condenação de seis mil réis e as custas do processo”. Bernardinho não hesitou. No dia 3 de agosto daquele ano, se apresentou perante o juiz comissário para “fazer termos de sobre a fornicação e de ser menos vigilante para com seus escravos conforme as custas da denúncia que dele deram”. Prontamente dizia “que se emendava de seus erros obrigando-se debaixo das penas de direito conforme o mandado do Doutor Vigário Geral deste Bispado João Rodrigues Covette”³⁴⁰.

Os missionários mantinham sua postura incisiva quanto às relações entre indígenas e moradores, principalmente, sobre a concessão e repartição das mulheres. Isto porque, eram constantemente solicitadas para exercerem o ofício de farinheiras ou para os serviços domésticos, tal como amas de leite. Mas, acabavam estabelecendo relações de afetividades, de natureza sexual, com os requisitantes³⁴¹. Desta feita, Arenz aponta que a proteção das mulheres e meninas indígenas, sobretudo, contra os assédios por parte de soldados e colonos, se constituiu como um dos elementos-chave para a manutenção da “tolerância autônoma” que tecia as complexas relações entre os índios e missionários nos aldeamentos. Associada a essa proteção, o ambiente nas aldeias era propício para a preservação de certos traços culturais ancestrais, tanto os de caráter prático quanto simbólico. Mas também se evidenciaram certas incompatibilidades, como no caso do matrimônio. Os missionários se esforçaram de ressignificá-lo conforme os preceitos cristãos, pois, para eles, era imprescindível implementar “uniões monogâmicas e estruturas micro-familiares”. Mas, apesar de sua “insistência moralista na questão do casamento cristão e na luta visceral contra a poligamia”, os indígenas souberam adaptar-

³³⁹ **APEM**. Câmara Eclesiástica do Maranhão. Autos feitos de queixa e denúncia. Doc. 905.

³⁴⁰ **APEM**. Câmara Eclesiástica do Maranhão. Autos feitos de queixa e denúncia. Doc. 905.

³⁴¹ ARENZ, Karl. **De l'Alzette à l'Amazonie**. 2007, p. 62.

se e dar continuidade à “transmissão de saberes tradicionais, especialmente através das mulheres³⁴².

A poligamia foi um aspecto sensível e sinuoso na conversão dos indígenas pelos jesuítas, principalmente, por ser uma prática recorrente entre os índios principais. Embora a poligamia seja retratada como um dos símbolos socioculturais maiores das populações indígenas, faz-se necessário matizar sua excessiva associação com as questões bélicas. Ao contrário disso, Eduardo Viveiro de Castro, analisando as sociedades Tupinambá, compreende as práticas poligâmicas dentro de uma lógica da *brideservice society* (sociedade de noivas), na qual “o laço entre poligamia e proficiência bélica é mais ideológico que objetivo”. Para o autor, não se pode “ignorar as inúmeras informações que sublinham o alto valor atribuído à proeza guerreira, a onipresença do tema da vingança, a natureza iniciatória do homicídio, e as conexões entre guerra e casamento”, mas, mesmo tendendo a “rotular os Tupinambá de extremamente belicosos, seria muito difícil considerá-los particularmente violentos”³⁴³.

Fosse como fosse, coube aos religiosos a difícil incumbência de convencer às chefias indígenas da importância de abdicarem da poligamia para levarem uma vida monogâmica conforme os dogmas cristãos. Apesar de toda a insistência, que já evocamos acima, isto não ocorreu de forma impositiva, mas, antes, por um discurso de teor indutivo visando convencer os indígenas. Para Arenz, a solução encontrada pelos missionários foi que as chefias pudessem escolher “a favorita” entre suas concubinas, liberando as demais para contraírem, por sua vez, o matrimônio com outros índios da aldeia. Assim, aponta o autor, “ao invés de exigir o cumprimento incondicional de um preceito dogmático, o discurso catequético projeta uma solução pragmática com consequências simbólicas (casamento cristão) e sociais (famílias nucleares) sem, aparentemente, provocar maiores rupturas”. De certa forma, neste procedimento, a “ortoprática” primou a ortodoxia³⁴⁴.

No entanto, a preponderante ação missionária pelos sertões e aldeamentos amazônicos nem sempre foi eficaz e tampouco impossibilitou as iminentes práticas das “transgressões” entre as populações nativas que, por vezes, resultaram na ilícita escravização de mulheres indígenas. Na ausência dos missionários, os índios principais desfrutavam de maior autonomia para estabelecerem negociações com os moradores das

³⁴² ARENZ, Karl. *De l'Alzette à l'Amazone*. 2007, p. 141.

³⁴³ CASTRO. Eduardo Viveiro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 163.

³⁴⁴ ARENZ, Karl. *Além das doutrinas e rotinas*. 2014. p. 82.

vilas, inclusive, a venda de mulheres indígenas. Esse foi o caso que sucedeu com a índia Antônia, suposta concubina do mameluco Teodozio. Ambos eram da aldeia do Jaguary – muito provavelmente, Jaguarari ou Jaguararipe no rio Moju, perto de Belém³⁴⁵ –, mas Diogo Freyre, possuidor da dita índia, afirmou que ela era de “uma aldeia de gentio, que nem tinha nome, nem missionário, e que ele ou alguns lhe chamavam a aldeia do mamaluco”³⁴⁶.

Antônia “era tida por mulher ou concubina” de Teodozio, “que se reputava por um dos principais da aldeia de Jaguapiri” e estava inserido nas redes de negócios do tráfico transamazônico de escravos indígenas. Tudo indica que a relação entre o casal estava desgastada, tanto que “o dito principal por estar desgostoso dela em razão de ser de perversos costumes” resolveu entregá-la para Diogo Freyre. Este sabia que a concessão era ilícita, mas, servia para amortizar uma dívida de Teodozio, “o qual lhe devia dezoito resgates [de escravos] e que [por] esta conta lhe dera a dita índia, a qual lhe constou ser batizada antecedentemente e que não tinha registro algum da dita índia”³⁴⁷.

Após a cessão, Diogo Freyre levou Antônia para a cidade de São Luís. Passados alguns anos, inseriu-a em uma negociação, equivalente ao “preço de sete rolos de pano”, com Antônio Vieyra, morador em Tapuitapera. Em seu “poder se conservou a suplicante sem repugnância pelo bom tratamento que ele dava”. Porém, após a doação feita por este senhor a Sypriano Pavão, residente na mesma vila, “o qual a tratava em crueldade”, a índia Antônia “se viu precisada a requerer o direito da sua liberdade” no tribunal da Junta das Missões. Sendo assim, em 8 de junho de 1739, a pleiteante “reclamava sua liberdade dizendo que ela fora trazida dos sertões onde nasceu livre de sua natureza, e que fora reduzida a injusto cativo”. Após serem ouvidos dos senhores “sumariamente o fundamento que podiam ter para o direito de escravidão que pretendiam”, os deputados do tribunal despacharam que “a índia suplicante é forra e livre de cativo e que assim se devia declarar no despacho de sua petição, por não aparecer fundamento algum para que conforme as leis e ordens de S. Mag. se possa julgar por justo o seu cativo”³⁴⁸.

O Regimento das Missões, no seu quinto parágrafo, também visava regulamentar os matrimônios entre os indígenas aldeados e os escravos de qualquer qualidade que

³⁴⁵ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo III. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943. p. 302-303.

³⁴⁶ **APEM**. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 5.

³⁴⁷ **APEM**. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 5.

³⁴⁸ **APEM**. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 4v-5.

viviam nas vilas. Isto porque, “sendo o Matrimônio um dos Sacramentos da Igreja em que requer toda a liberdade, e a certa, e deliberada vontade das pessoas que hão de contrair”, havia moradores que o utilizam como estratégia para ter os indígenas sob seu poder. Conforme este Regimento, essas pessoas “com ambição de trazerem mais Índios a seu serviço, induzem, ou persuadem aos das aldeias, para que se casem com escravos, ou escravas suas”. Esta persuasão resultava na “injustiça de tirarem [os índios] das ditas aldeias, e trazerem-nos para as casas [dos moradores], que vai o mesmo, que o injusto cativoiro” que as leis proíbem³⁴⁹.

A respeito desse parágrafo, a Junta convocada pelo governador interino João Teles de Miranda para deliberar sobre a implantação do Regimento das Missões propôs uma reformulação ainda mais severa. Na reunião realizada em 30 de julho de 1687, na cidade de Belém, o conselho determinou que “os índios ou índias que se casarem com escravos ou escravas não podem servir a seus senhores nem parentes dentro do quarto grau”³⁵⁰. Para os conselheiros esta seria “a forma mais conveniente para não dar margem a uma interpretação equivocada do Regimento pelos senhores, uma vez que estes podiam fazer uso dos cônjuges e filhos dos seus escravos para os cumprimentos dos seus legados familiares, tal como doações a herdeiros e pagamentos de dotes de casamentos de suas filhas.

No entanto, a Junta era de parecer contrário à restituição dos índios livres para as aldeias de suas origens. Esta contrariedade resultava em um conflito de jurisdição com a Lei de Liberdade dos Índios de 1680, “que por este novo regimento não está derogada”. Na referida lei ficou determinado que “se conduzam as aldeias todos os índios livres que lhe pertencerem e estiverem divertidos por outras partes, encarregando ao Governador, que logo os faça efetivamente restituir sem admitir requerimento nem replica em contrário”. O conselho determinava “que senão restituirão os índios livres casados com escravas nem seus filhos, e outros quaisquer que houvessem nascido, ou criando-se nas casas, ou roças de quaisquer pessoas, que atualmente os tivessem antes da dita lei”. Mas, para evitar conflitos, houve a ressalva de que “as ditas pessoas [que] houveram [os índios] depois da lei se destituam precisamente, exceto aqueles que não forem das aldeias já católicas ou administrados por missionários, por se evitar o fugir para os matos”. Buscando controlar esta situação, o conselho sugeriu a declaração dos índios livres pelas

³⁴⁹ BPE. Cód. CXV/2-12. (§5).

³⁵⁰ APEM. Correspondências recebidas pela Câmara de São Luís. Livro 66. Fl. 11v.

pessoas que os tinham em suas posses. Sendo assim, “serão obrigadas a dar rol deles e fazer termo de como o são para a todo o tempo conservar de sua liberdade”, assegurando o direito dos índios de “que quando alguns se queiram recolher as suas aldeias os não poderão impedir não sendo das apostólicas ou estiverem por reduzir”³⁵¹.

Portanto, os matrimônios entre indígenas aldeados e escravos de diversas qualidades é um profícuo campo para compreender importantes tramas da sociedade escravista na Amazônia portuguesa. Suas realizações perpassavam por aspectos que conectavam as relações entre a formação de famílias mestiças, debates sobre seus status jurídicos e condições sociais, e as relações de índios e escravos com senhores e as autoridades laicas e eclesiásticas. Mas, sobretudo, tratava-se de uma cerimônia religiosa que possibilitava o recebimento de um dos sacramentos cristãos de maior prestígio e que foi utilizado para a manutenção da ordem social nos tempos coloniais³⁵².

Por isso, apesar de o Regimento das Missões proibir os referidos matrimônios, a Igreja não deixou de legitimar as uniões desses sujeitos. Desde 1585, a bula papal promulgada por Gregório XIII, com influência dos jesuítas, visava regulamentar os matrimônios dos africanos e indígenas que se casaram nas tradições culturais das suas nações³⁵³. Em 1707, o estabelecimento das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia fomentou ainda mais esse clássico debate no direito canônico, uma vez que “o matrimônio dos escravos era um direito humano e divino, e uma obrigação religiosa tanto para os mestres como para os escravos”. Conforme Charlotte Castelnau-l’Estoile, nas Constituições, a referida matéria está sintetizada em três proposições: “*a.* os escravos podem se casar, segundo o direito divino e humano, com outros cativos ou pessoas livres; *b.* os senhores não podem impedir os escravos de se casar ou de gozar do matrimônio; *c.* uma vez casados, os escravos permanecem escravos”. Se no direito romano não havia a concessão do casamento aos escravos, a Igreja passou a reconhecer seus direitos ao matrimônio fundamentando-se na moral e na hipotética igualdade dos filhos de Deus³⁵⁴.

Em uma perspectiva funcionalista, para a Igreja esses matrimônios eram estratégias fundamentais para delinear um perfil de uma sociedade escravocrata cristã,

³⁵¹ **APEM**. Correspondências recebidas pela Câmara de São Luís. Livro 66. Fl. 11v.

³⁵² CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. O ideal de uma sociedade escravista cristã: direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia. In: FEITLER, Bruno SOUZA; Evergton Sales (Org.). **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Unifesp, 2011. p. 355.

³⁵³ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. O ideal de uma sociedade escravista cristã. 2011, p. 358.

³⁵⁴ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. O ideal de uma sociedade escravista cristã. 2011, p. 370-371.

pois, afirmar que os escravos podem se casar equivale a dizer que uma sociedade cristã é possível, apesar da escravidão. Se esta já era, em certo sentido, um mal, os matrimônios poderiam ser uma compensação para a cristianização dos escravos. Segundo Castelnau-L'Estoile, “nessa visão, o tráfico e a escravidão ganham sentido na construção de uma sociedade cristã cujo pivô é o matrimônio cristão, sinal da conversão, da cristianização e da salvação dos escravos”. Nesse sentido, a elaboração das Constituições demonstra a clara adaptação da Igreja dentro da formação de uma sociedade escravista. “Ela tenta cristianizá-la, e, ao fazê-lo, participa à justificação da escravidão. A principal função desses textos canônicos, a bula de 1585 e as constituições de 1707, era então de enunciar um ideal de sociedade escravista cristã”³⁵⁵.

Na vila de São Luís, os indígenas advindos dos sertões, ao se integrarem nos espaços urbanos e domésticos, estabeleciam diversas sociabilidades com os escravos de distintas qualidades e procedências. As origens, qualidades e condições não impediram que indígenas forros, oriundos das aldeias, casassem com os escravos que habitavam nas vilas. Esse foi o caso de Thereza, índia forra do gentio da terra, e Jozé, preto, escravo da viúva Ângela dos Anjos, que desejavam se casar em São Luís. Para tanto, em 18 de novembro de 1753, na freguesia de Nossa Senhora da Vitória da Sé do Maranhão, foram lançados os banhos ou proclamas do referido matrimônio. Todavia, João Marques, cônego da catedral daquela cidade, saiu com um impedimento “dizendo que a dita índia Thereza era casada nos sertões, ou aldeias do Bispado do Pará”. O impediante alegava “que ainda não havia certeza que fosse falecido seu marido, o que sabia pelo ouvir dizer algumas pessoas”. Logo, a índia estaria impossibilitada de contrair o matrimônio com Jozé preto³⁵⁶.

Em 11 de janeiro de 1754, na inquirição feita pelo promotor Francisco Matabosque, o cônego ratificava sua versão sobre os termos da denúncia inicial, “e que isto sabia pelo ouvir dizer a um preto por nome João, escravo da viúva Inacia da Silva”. No dia 19 de janeiro, o escravo João concedeu seu depoimento, afirmando que “conhecia muito bem a índia Thereza por morar na mesma aldeia, chamada de São Paulo, do gentio canibal do sertão dos Amazonas”. Lá, prosseguia João, “a índia era casada com um índio chamado João Mirim, da aldeia do Paraguay [no rio Solimões], e o dito índio seu marido era vivo quando esta se veio embora para esta terra”. E sabia “que o dito índio era vivo e

³⁵⁵ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. O ideal de uma sociedade escravista cristã. 2011, p. 379.

³⁵⁶ **APEM**. Câmara Eclesiástica do Maranhão. Autos de Impedimento. Caixa 140. Doc. 4539.

depois que ele testemunha se veio embora não teve notícia se era ou não falecido até o presente momento”³⁵⁷.

Em 21 de janeiro, a índia Thereza foi inquirida sobre a legitimidade do seu primeiro matrimônio com o índio João Mirim. Prontamente, declarou que “não nega ter sido casada uma vez tão somente com este dito índio, e como seja já falecido da vida presente”. Para comprovar a morte do seu primeiro marido, Thereza pedia permissão para apresentar uma certidão expedida, em 5 de dezembro de 1733, pelo Fr. Jozé da Conceição, missionário que foi da aldeia do Paraguary, no rio Solimões. Na missiva, o missionário afirmava que era “público e notório que tinha morrido o índio João Mirim na sua dita aldeia de Paraguary, estando a dita índia Thereza já nesta Cidade”. No entanto, ressaltava que Thereza “tinha vindo fugida do seu marido” para São Luís. Buscando remediar essa situação, o Frei Antonio de Sá “o quis trazer para esta dita cidade para viver com a sua mulher”. Porém, João Mirim “respondeu que não deixava a sua Aldeia por ter nascido nela com o posto de principal”. Sem relutância, o missionário Antonio de Sá “o deixou ficar na sua Aldeia e nesta morreu”. Isto posto, o Fr. Jozé da Conceição passou a certidão para a índia Thereza³⁵⁸.

Após a apreciação da inquirição, o promotor Matabosque expediu seu parecer sobre o impedimento. As argumentações da índia Thereza “não fazem plena prova da morte do seu marido João Mirim, com quem confessa em sua petição foi casada”. No entanto, a certidão do missionário Jozé da Conceição, pessoa de exceção maior, “fica deixando moral certeza para se poder casar dando fiança a mandar vir certidão do óbito do seu marido para dentro no termo conveniente que lhe consignar apresentá-la neste júízo debaixo de pena do estilo”³⁵⁹.

De fato, a certidão do Frei Jozé da Conceição foi o elemento-chave para o desdobramento do impedimento. Tanto, que na decisão final, expedida em 26 de janeiro de 1755, Francisco Rocha Lima apontava a prudência do missionário no exercício de seu ofícios em querer “trazer o dito índio para o consórcio da impedida e os mais provinciais [é] verossímil haviam de fazer a mesma diligência se o dito índio fosse vivo, ou levar a dita índia para aldeia”. Por esta razão, “julgo a dita por desimpedida para se receber como pretende não tendo outro impedimento”. Entretanto, com a condição que a índia Thereza

³⁵⁷ **APEM.** Câmara Eclesiástica do Maranhão. Autos de Impedimento. Caixa 140. Doc. 4539.

³⁵⁸ **APEM.** Câmara Eclesiástica do Maranhão. Autos de Impedimento. Caixa 140. Doc. 4539.

³⁵⁹ **APEM.** Câmara Eclesiástica do Maranhão. Autos de Impedimento. Caixa 140. Doc. 4539.

teria três anos para procurar “por uso dos missionários daquelas aldeias mandar vir certidão do óbito do dito seu primeiro marido João Mirim, para apresentar neste juízo”³⁶⁰.

Diferente do caso da índia Thereza, havia situações em que os indígenas aldeados manifestavam seus descontentamentos referente à prática de casamentos com escravos, principalmente, quando o matrimônio poderia implicar em possíveis alterações da sua condição jurídica de forros e livres para escravos. No dia 18 de junho de 1728, as lideranças indígenas da aldeia de São José se reuniram com o governador do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, e o ouvidor-geral Matias da Silva e Freitas, a fim de denunciarem os padres da Companhia de Jesus por estarem utilizando-os em dissonância dos serviços reais. Conforme a queixa dos indígenas, o dito governador os teria incumbido nas jornadas “para o descobrimento do Pindaré”. Porém, ocorria o contrário, pois “o missionário da aldeia os tirava dela e os levará para a fazenda particular chamada Anindiba, onde se achavam casados e com filhos a maior parte deles com escravos dos reverendos padres e outros com forras da dita fazenda”³⁶¹.

Esta situação demonstra como os religiosos também estavam inseridos nas práticas sociais que iam de encontro com a seguridade dos direitos dos índios. Como vimos anteriormente, os missionários relutavam no que concerne a matrimônios dos indígenas com os demais sujeitos de distintas condições e qualidades. Inclusive, sob o pretexto de assegurar o direito dos índios, tornaram a proibição dos matrimônios mistos em um elemento constitutivo do Regimento das Missões. Todavia, na prática social, os inicianos se valeram de sua “dupla” administração sobre os índios, que abrangia as esferas temporal e espiritual, para atender demandas demográficas de seu interesse, algo que resultou em grandes descontentamentos de moradores, autoridades administrativas e, também, dos próprios indígenas.

De modo geral, na Amazônia, independente da questão de sua legalidade ou proibição, não é de se estranhar a recorrência dos casamentos entre escravos e indígenas livres. Isto demonstra que, apesar do Regimento das Missões, as ordens religiosas não exerciam total controle sobre os indígenas, principalmente, após se inserirem nas vilas coloniais. Ademais, ainda no século XVII, D. Pedro II também tinha tendência de possibilitar as convivências dos índios e dos demais moradores e trabalhadores pelas várzeas da Amazônia. Com isso, não se pode cair na incorrência em estratificar o mosaico

³⁶⁰ **APEM.** Câmara Eclesiástica do Maranhão. Autos de Impedimento. Caixa 140. Doc. 4539.

³⁶¹ **AHU.** Avulsos, Maranhão. Cx. 16, Doc. 1689.

social amazônico sem as diversas sociabilidades e dependências, por vezes assimétricas, estabelecidas entre os indígenas, escravos, moradores e religiosos. Constantemente, esses grupos constituíram a força de trabalho pelas várzeas e sertões amazônicos em prol da exploração econômica na região. Conforme Karl Arenz, “a concentração no extrativismo florestal – como [...] forma econômica de conciliar subsistência e rentabilidade – logo conferiu aos saberes e braços indígenas uma importância singular”. Porém, “ainda assim, o difícil acesso a essa força de trabalho muitas vezes desesperava os colonos, principalmente devido a uma legislação muito complexa e sujeita à mutação”³⁶².

Em face da necessidade de alinhar as sociabilidades entre moradores e indígenas, ainda no século XVII, D. Pedro II e seus conselheiros, posterior a 26 de abril de 1688, debateram e esboçaram o já evocado alvará que visou à promoção de casamentos entre portugueses e indígenas como estratégia de acelerar o povoamento nos sertões amazônicos. O monarca era adepto “que se favorecerem os índios de se lhes defender a sua natural liberdade”. Para tanto, declarava que “todos os índios do Brasil são de condição livre e que por nenhum caso se podem reduzir a escravidão e cativo, nem se considerarem de semelhantes natureza, cumprindo-se inteiramente a lei de primeiro de abril de 1680”. Logo, ficaria revogada qualquer outra lei e ordem “que há sobre o resgate e descimentos dos mesmos Índios, e que em todas as povoações que ao presente há, ou adiante se fizerem se observem sem falta alguma as condições” para povoar os aldeamentos e aumentar a mão de obra³⁶³. As referidas condições constam em outro alvará, promulgado em 28 de abril de 1688, que, de fato, readmitiu as expedições de resgate³⁶⁴.

Nos aldeamentos, caberia aos missionários ou a quem os administrasse, ensinar aos nativos a língua portuguesa, como forma de abolir o “pernicioso abuso de aplicarem estes só conhecimento da língua geral do Brasil, e os afastem do que devem ter da língua própria da nação dominante, e do seu Príncipe e Senhor natural”. Ficariam também os missionários incumbidos de “inclinarem os mesmos índios a lavoura e as artes para que tiverem mais inclinação e préstimo”. Desse modo, os indígenas passariam a viver nos

³⁶² ARENZ, Karl. *De l'Alzette à l'Amazonie*. 2007, p. 56

³⁶³ [post. 1688, Abril, 26] ALVARÁ do rei D. Pedro II, sobre os índios: liberdade, casamento com portugueses e aprendizagem da língua portuguesa. Anexo: vários docs. **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 7, D. 795.

³⁶⁴ “Alvará, que deroga a Ley do 1º de Abril de 1680, que prohibia totalmente os resgates, e captiveiros dos Indios; e suscita em parte a de 9 de Abril de 1655, que os admitia em certos casos; e se acrescentam agora novas clausulas e condições” (28/04/1688). **Biblioteca Pública**, Évora, cód. CXV/2-12, nº. 2, fl. 20-26.

aldeamentos com a quietude da doutrina cristã e o ensino que lhe é necessário. Assim, “reduzidos a vida civil possam multiplicar as famílias, servirem a cultura, e aumento das terras e a extensão dos meus domínios fazendo um corpo com os meus vassalos da Europa, unindo-se e aliando-se com eles pelo matrimônio”. Esta teria sido a “mesma forma que com tanta vantagem desta Coroa se praticou na Ásia”³⁶⁵.

Em uma sociedade estamental e escravista em que as linhagens familiares eram preponderantes para a definição dos status e condições nas hierarquias sociais, D. Pedro II determinou que “os meus vassalos deste reino e da América, que casarem com as Índias dela, não ficam com infâmia alguma, antes se farão dignos da minha real atenção”. Sendo assim, buscando evitar que houvesse qualquer tipo de discriminação social, fundada no nascimento ou ascendência dos filhos mestiços desses matrimônios, o monarca determinou a proibição “que os ditos meus vassalos casados com índios ou seus descendentes sejam tratados com o nome de caboclos ou outro semelhante, que possa ser injurioso”. Desta feita, assegurava que “seus filhos e descendentes serão hábeis e capazes de qualquer emprego, honra ou dignidade, sem que necessite de dispensa alguma, em razão destas alianças, em que serão também compreendidas as que já se acharem feitas antes desta minha declaração”³⁶⁶.

O texto do Alvará de 1688 é menos conhecido pela historiografia do que sua edição revisada na forma do Alvará de 4 de abril de 1755, dando início à série de medidas concebidas por Pombal para a Amazônia³⁶⁷. Sendo assim, argumento que o documento de 1688 pode ser considerado um preâmbulo das normatividades estabelecidas com a ascensão de Dom José I nos anos decorrentes a 1750. Deve-se atentar ao desconhecimento da datação exata do primeiro documento. Se, de fato, o documento for dos anos de 1680 pode-se endossar a argumentação de que os casamentos entre índios e portugueses já permeavam as discussões nas instâncias metropolitanas desde o último quartel do século XVII. Porém, trata-se, como já assinalamos mais acima, de uma ordem que não foi aplicada com rigor.

Algumas possibilidades podem ser aventadas para que o alvará não tenha sido efetivado. De imediato, podemos apontar os contextos envolventes da região, marcada, no decênio de 1680, pelo estabelecimento das leis que (re)normatizaram as formas da

³⁶⁵ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 7, D. 795.

³⁶⁶ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 7, D. 795.

³⁶⁷ Ver SAMPAIO, Patrícia Maria Melo; SANTOS, Francisco Jorge dos. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. **Somanlu**, Manaus, v. 8, n. 2, p. 79-98, jul./dez. 2008.

arregimentação da mão de obra indígena. Isto porque, estavam acentuadas as disputas do poder temporal dos índios entre moradores e religiosos. Tanto, que em 1684, houve a Revolta de Beckman na cidade de São Luís, fomentada, principalmente, pela ausência de escravos indígenas e africanos. Este fator impossibilitava o desenvolvimento econômico e resultava na “miséria” daquelas possessões. Os revoltosos eram contrários à “ambição e cobiça” dos jesuítas por deterem o controle dos índios mediante uma tutela considerada monopolizadora e legitimada pelas leis de 1655 e 1680. Ademais, os manifestantes buscavam justificar suas ações políticas e seus direitos sobre a mão de obra indígena pelos serviços prestados por suas famílias para a coroa portuguesa na conquista e ocupação do Maranhão³⁶⁸. Em vista disso, a proposta do alvará de 1688, ao invés de possibilitar uma proximidade entre indígenas e moradores, poderia potencializar as práticas ilícitas de escravização dos índios.

Outro aspecto a ser considerado, é a importância do Regimento das Missões (1686) que visou instituir um *modus vivendi* entre os setores daquela sociedade, assegurando aos moradores o acesso a mão de obra indígena livre mediante a cessão anual da metade dos trabalhadores aldeados e por prazos mais favoráveis a seus serviços e negócios. Mas, o Regimento asseverou a segregação entre “brancos” e índios. De fato, a contrariedade dos missionários aos casamentos mistos tem uma relação com a importância dos aldeamentos enquanto espaços de intensa intermediação cultural³⁶⁹. Para Almir Diniz, a evangelização sistemática de índios nas missões era essencial para a inserção da população nativa na sociedade regional. Pois, mesmo confinados durante certos meses do ano, os índios cristãos “eram importantes como mediadores entre os brancos colonizadores e os indígenas das várias aldeias que os jesuítas tinham sob seu comando. A doutrina, por sua vez, não evoluiria sem o apoio desses personagens”³⁷⁰.

É também oportuno sinalizar a função estratégica dos aldeamentos enquanto “muralhas dos sertões” em vista dos interesses de espanhóis, holandeses e franceses na conquista da Amazônia. Nesse sentido, a expansão da ação missionária pelos confins amazônicos, a fundação de missões em áreas fronteiriças, a prática de uma evangelização de cunho devocional e lúdico, a garantia de uma vida em relativa autonomia nos

³⁶⁸ CHAMBOULEYRON, Rafael. Duplicados Clamores: queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII). **Projeto História**, São Paulo, n. 33, p. 159-178, dez. 2006. p. 170-172.

³⁶⁹ Sobre o conceito de mediação cultural ver MONTERO, Paula. **In: MONTERO, Paula (Org.). Deus na aldeia.** 2006, p. 31-66.

³⁷⁰ CARVALHO JÚNIOR, Almir. **Índios cristãos.** 2017, p. 183.

aldeamentos e, de modo geral, a gerência adaptativa da tutela pelos missionários eram profícuas estratégias – de impacto global – para a manutenção e defesa das possessões lusitanas perante as demais potências europeias³⁷¹.

Por fim, de crucial importância, estavam a aversão dos indígenas à presença dos moradores nas aldeias e sua recusa de descerem para os aldeamentos. Em 19 de fevereiro de 1750, o Conselho Ultramarino recebia um escrito anônimo enviado do Estado do Maranhão e Grão-Pará, informando que “o maior embaraço das consciências dos portugueses” que ali viviam era a submissão aos cativeiros e serviços forçados dos nativos. Como consequência, havia um “maior impedimento que há índios para não se descerem”, dificultando o aumento das aldeias missionárias. Inclusive, ao próprio autor anônimo teria sido dito por algumas nações indígenas que “não se desciam porque as suas mulheres não queriam, dizendo que nas aldeias haviam de ficar desamparadas dos seus maridos, por estes andarem sempre por fora, e estarem longe delas sem terem que lhe busque de comer para si, nem para seus filhos”. Na ausência de seus maridos, aponta o anônimo, essas mulheres “se entregam a outros ou pela necessidade do sustento, ou pela sua natural fraqueza e depois para que os maridos quando vierem, não conheçam a sua falta, usam de várias ervas e raízes com as quais umas procuram os abortos, e outras se esterilizam de todo”. Complementa, “e assim não se multiplicam os índios, multiplicando-se mais que muito os pecados”³⁷².

Diante desse cenário, o escritor anônimo recomendava ao Conselho Ultramarino que se aplicasse com rigor as leis referentes à repartição dos índios, “de sorte que ninguém possa ocupar fora das suas aldeias em serviço debaixo de nenhum pretexto mais número de índios nem por mais tempo, se não quanto permite a dita lei”. Desta feita, caberia permitir “somente aos Missionários que possam ocupar os índios que ficam nas aldeias ou em serviços úteis e necessários para a aldeia, ou nos serviços próprios dos mesmos índios (para lhes evitar o ócio a que naturalmente são inclinados) dentro das mesmas aldeias”³⁷³.

³⁷¹ FARAGE, Nádia. **As muralhas do sertão**: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

³⁷² [ant. 1750, Fevereiro, 19] **ESCRITO** ao rei D. João V, sobre o modo como os índios foram obrigados a fazer trabalhos forçados. Afirma que como os índios não eram bons para tais tarefas foram organizadas aldeias de índios. Refere ainda a necessidade de se catequizar os índios e de se fundarem seminários. **AHU**. Avulsos, Maranhão. Cx. 31. Doc. 3182.

³⁷³ **AHU**. Avulsos, Maranhão. Cx. 31. Doc. 3182.

De fato, a proibição dos casamentos mistos e da estadia de pessoas de outras qualidades nos aldeamentos permaneceu até os anos iniciais do reinado de D. José I. No entanto, com a ascensão do monarca, intensificou-se o processo de reformulação da legislação indigenista que já estava sendo prevista desde os anos de 1740³⁷⁴. Sendo assim, em 4 de abril de 1755, finalmente, foi outorgado o alvará esboçado em fins de abril de 1688, com pequenas alterações e inserções. Assim, o alvará deveria ser aplicado agora em todas as conquistas da América portuguesa. O documento também não fez mais referência à incumbência dos jesuítas de ensinar a língua portuguesa aos nativos, pois este item viria a ser incorporado posteriormente no Diretório dos Índios (1757). Vejamos:

Eu, El Rey. Faço saber aos que este meu Alvará de ley virem, que considerando o quanto convém que os meus reaes domínios da America se povoem, e que para este fim póde concorrer muito a communicacão com os Indios, por meio de casamentos: sou servido declarar que os meus vassallos deste reino e da America, que casarem com as Indias della, não ficaõ com infamia alguma, antes se farão dignos da minha real atençãõ; e que nas terras, em que se estabelecerem, serão preferidos para aquelles lugares e occupaçoens que couberem na graduacão das suas pessoas, e que seus filhos e descendentes serão habeis e capazes de qualquer emprego, honra, ou dignidade, sem que necessitem de dispensa alguma, em razãõ destas alianças, em que serão tambem comprehendidas as que já se acharem feitas antes desta minha declaração: E outrosim proibo que os ditos meus vassallos casados com Indias, ou seus descendentes, sejaõ tratados com o nome de Caboucolos, ou outro similhante, que possa ser injurioso; e as pessoas de qualquer condiçãõ ou qualidade que praticarem o contrario, sendo-lhes assim legitimamente provado perante os ouvidores das comarcas em que assistirem, serão por sentença destes, sem apellaçãõ, nem aggravo, mandados sahir da dita comarca dentro de um mez, e até mercê minha; o que se executará sem falta alguma, tendo porém os ouvidores cuidado em examinar a qualidade das provas e das pessoas que jurarem nesta materia, para que se não faça violencia ou injustiça com este pretexto, tendo entendido que só haõ de admittir queixa do injuruado, e não de outra pessoa. O mesmo se praticara a respeito das Portuguezas que casarem com Indios: e a seus filhos e descendentes, e a todos concedo a mesma preferencia para os officios, que houver nas terras em que viverem; e quando succeda que os filhos ou descendentes destes matrimonios tenhaõ algum requerimento perante mim, me farão saber esta qualidade, para em razaõ della mais particularmente os attender. E ordeno que esta minha real resoluçãõ se observe geralmente em todos os meus dominios da America. Pelo que mando ao vice-rey e capitaõ general de mar e terra do estado do Maranhão e Pará, e mais conquistas do Brasil, capitaens móres dellas, chancelleres, e desembargadores das Relaçoens da Bahia e Rio de Janeiro, ouvidores geraes das Comarcas, juizes de fóra e ordinarios, e mais justiças dos referidos estados, cumpraõ e guardem o presente alvará de ley, e o façãõ cumprir e guardar na fórma que nelle se contém; o qual valerá como carta, posto que seu effeito haja de durar mais de um anno, e se publicará nas ditas comarcas, e em minha chancellaria mór da corte, e reino, onde se registrará, como tambem nas mais partes, em que similhantes alvarás se costumaõ

³⁷⁴ FERREIRA, André Luís. **Injustos cativos**. 2021, p. 120-130.

registrar; e o proprio se lançará na Torre do Tombo. Lisboa, quatro de abril de mil setecentos e cincoenta e cinco. - Rey³⁷⁵.

A promulgação do alvará de 4 de abril de 1755 compôs, como já apontamos, o conjunto de leis que estava sendo estabelecido desde 1750, com base na política ilustrada articulada pelo secretário régio Sebastião José de Carvalho e Melo. Além da necessidade de melhorar a comunicação entre índios e portugueses para o provimento das conquistas por meio da agricultura, os casamentos mistos também estavam alinhados com questões cruciais para a coroa portuguesa: a “civilização” dos índios e sua promoção a vassallos com status, ao menos oficialmente, igual aos súditos reinóis e luso-brasileiros³⁷⁶. Esses elementos reverberaram na Lei de Liberdade dos Índios (1755) e no Diretório dos Índios (1757).

As implantações dessas medidas na Amazônia estavam inseridas em um contexto de transformações globais da monarquia portuguesa, que implicaram também as possessões orientais. Tal como os indígenas da Amazônia, houve a proibição da escravidão chinesa (1758) e a equidade de direitos para os súditos indianos e macaenses. Para Ângela Domingues, com essas medidas visaram à diminuição do poder das ordens religiosas e à efetivação de relações mais próximas entre o monarca português e os nativos nas conquistas ultramarinas. Em suma, “a intenção era formar um grupo de indivíduos que fizessem a ligação entre as duas sociedades, a colonial e a indígena, tanto pelo nascimento quanto pela formação”³⁷⁷.

Desta feita, em contraponto às leis que regulamentaram o governo dos índios até os anos de 1750, as políticas pombalinas tinham a mestiçagem como uma importante estratégia para inserir os indígenas em um plano de “civilidade”, e, assim, familiarizá-los com os costumes da vida portuguesa. Nesse sentido, a mestiçagem tornou-se uma política de Estado, sendo elemento basilar na elaboração do Diretório dos Índios. Segundo Mauro Cezar, este documento “pretendeu ser uma política de submissão das populações indígenas, portuguesas e americanas, reunidas na colônia, a um novo parâmetro social, baseado no trabalho e na miscigenação”³⁷⁸.

³⁷⁵Alvará Régio, de 4 de abril de 1755. In: VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. **História Geral do Brasil**. V. 2. Rio de Janeiro/ Madrid: E. e H. Laemmert/Imprensa J. del Rio, 1857, p. 242-245.

³⁷⁶ DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassallos**: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 38.

³⁷⁷ DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassallos**. 2000, p. 40.

³⁷⁸ COELHO, Mauro Cezar. **Do sertão para o mar**. 2016, p. 236

No parágrafo 88 do Diretório dos Índios, ficou regulamentado que “entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união”. Para tanto, os Diretores teriam a incumbência de promover os matrimônios entre “brancos” e indígenas. Como resultado “deste sagrado vínculo”, buscava-se “extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento”³⁷⁹.

Todavia, a administração metropolitana tinha ciência do quanto esses casamentos poderiam ser injuriosos dentro dos estamentos sociais, resultando em desprezos e discórdias. Deve-se lembrar que, embora antes das medidas pombalinas já houvessem sido promulgadas diversas leis de liberdade dos índios na Amazônia, nenhuma os equiparava à condição de vassalos e cidadãos da qual reinóis e luso-brasileiros desfrutavam. Além do mais, em uma sociedade de características de Antigo Regime, o passado escravo poderia resultar em desonras e desprestígios sociais, inclusive nos matrimônios. Logo, estes seriam transformados “em instrumentos de ruína”, ao invés, “de conduzir para a concórdia”. Em vista disso, haveria punições a quem desprezasse “os seus maridos, ou suas mulheres, por concorrer neles a qualidade de Índios”. De fato, o Diretório dos Índios estimava “as suas alianças, e o seu parentesco; que reputamos, como próprias as suas utilidades; e que desejamos, cordial, e sinceramente conservar com eles aquela recíproca união, em que se firma, e estabelece a sólida felicidade das Repúblicas”³⁸⁰.

É oportuno sinalizar que os indígenas também tinham suas percepções e expectativas sobre os casamentos mistos. Nas nações de práticas exogâmicas, os casamentos com os portugueses e indígenas de outros grupos poderiam consolidar as alianças e selar a solução pacífica de conflitos preexistentes à conquista lusa. Não obstante, para as nações de tradição endogâmica, mesmo vivendo nas povoações portuguesas, as uniões não eram bem quistas, sendo permitidas somente entre pessoas do mesmo grupo. Francisca Fontenele afere que a política portuguesa dos casamentos mistos esteve, portanto, embasada nos costumes dos grupos nativos da Amazônia. Neste

³⁷⁹Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário Apud ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII**. Brasília: Editora UnB, 1997. Disponível em: https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/201804/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf

³⁸⁰Diretório dos Índios Apud ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios**. 1997.

sentido, a autora pondera: “Uma vez que, a despeito de ter sido adotada em outras parte do império lusitano, esta política de casamentos só poderia ser pensada em lugares onde os povos oferecessem essa possibilidade”³⁸¹.

Nos anos seguintes à implantação do Diretório houve um progressivo e significativo aumento dos casamentos mistos pelo território amazônico. O alinhamento das uniões mistas com as políticas de povoamento e civilização dos índios pelo Estado português legitimou os processos de mestiçagens que já estavam ocorrendo desde os princípios da presença lusitana na região. De fato, a construção dos espaços amazônicos marcados pelas mestiçagens pode ser considerada como um dos sucessos do Diretório dos Índios. Conforme Coelho, esta lei estabeleceu um conjunto de povoações portuguesas, habitadas por “elementos índios, negros, brancos (portugueses e americanos) e mestiços. Reinóis, brancos nascidos na Colônia, negros, índios e mestiços acabaram por constituir uma sociedade original, a qual incorporou valores dos elementos que a constituíram”³⁸².

O mapa populacional de 1774 é uma possibilidade para compreender como se deu a conformação demográfica das povoações na Capitania do Maranhão. Embora o Diretório permitisse e incentivasse a presença de “brancos” nas povoações, a população indígena foi majoritária. Destaca-se também a superioridade demográfica feminina em relação à parte masculina, podendo aferir que nas povoações pombalinas prevaleceu um numeroso contingente de mulheres indígenas. Convém sinalizar a utilização da categoria de livre para distinguir índios e brancos. Apesar de a Lei de Liberdade promover os índios à condição de livres e equipará-los à cidadania dos luso-brasileiros, esta categoria de livre foi empregada apenas para estes últimos, sugerindo que a designação de ser livre era circunscrita aos “brancos”. Afinal, permaneciam as práticas ilícitas da escravidão indígena e de seus descendentes. Estes escravos juntos com os africanos, advindos das rotas atlânticas, principalmente pela atuação da Companhia de Geral de Comércio, formavam o terceiro contingente das populações das povoações pombalinas maranhenses.

³⁸¹ FONTENELE, Francisca. **Grão-Pará pombalino: trabalho, desigualdade e relações de poder**. Dissertação. Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2008. p. 69.

³⁸² COELHO, Mauro. **Do sertão para o mar**. 2016, p. 268.

Tabela 2 - População geral das Povoações Indígenas da Capitania do Maranhão (1774)

Identificação	Homem	Mulher	Total
Índio(a)	2954	3130	6084
Livres em geral	428	425	853
Escravo(a)	470	341	811
Total	3852	3896	7748

Fonte: AHU, Avulsos, Pará, Cx. 72, Doc. 6100.

O cotidiano das povoações foi marcado por muitos conflitos, principalmente, pelas agências indígenas em aversão ao regime de trabalho. Isto porque, os casamentos concediam regalias aos soldados e moradores para uma maior acessibilidade à mão de obra dos índios, visando ao provimento de suas roças. Ademais, a secularização das missões e a alteração da tutela dos missionários pelos diretores significaram nova dependências e coerções para as povoações indígenas, pois, seus novos tutores os inseriam nas negociações de suas redes clientelares. Para Jose Alves de Souza Junior, “os diretores, interessados em auferir vantagens pessoais, comumente criavam inúmeras facilidades para o acesso dos colonos ao seu trabalho e encontravam múltiplas maneiras de burlar as normas a que estavam submetidos pelo Regimento do Diretório”. Nesse sentido, os planos “civilizatórios” dos índios por meios dos casamentos mistos tornavam-se ineficazes devido às transgressões da lei pelos “brancos”, resultando em rebeliões e fugas indígenas pelos sertões amazônicos³⁸³.

As povoações também se constituíram em um âmbito de transgressões da moralidade cristã. Embora as políticas metropolitanas, adotadas a partir de 1755, visassem à efetivação da promoção dos índios a vassalos por meio de um processo civilizatório sob os preceitos cristãos, houve as permanências das práticas de poligamia. Isto, não reforça a inconstância dos índios, mas demonstra como as permanências das dependências de uma das suas práticas socioculturais também fomentou as dinâmicas de mestiçagens, principalmente, em espaços de conexões entre as trajetórias indígenas com as dos demais agentes de distintas qualidades e condições. Todavia, estas práticas nem sempre estiveram isentas da repreensão da Igreja católica, uma vez que a boa conduta moral era necessária para manter a ordem em uma sociedade cristã. Assim, as autoridades

³⁸³ SOUZA JÚNIOR. *Tramas do cotidiano*. 2012, p. 141-142.

religiosas recebiam denúncias sobre concubinatos e amancebamentos advindos das sociabilidades entre moradores, comerciantes e soldados com as mulheres indígenas e escravas.

Na Capitania do Maranhão, as transgressões nas povoações eram tão frequentes que, em dadas situações os Diretores, viram-se obrigados a expulsar os “moradores brancos” daquelas localidades para evitar maiores desaforos entre os indígenas. Quando as expulsões não eram suficientes para controlar a aflorada animosidade, ocorriam as prisões dos envolvidos que, posteriormente, eram julgados pela Câmara Eclesiástica do Bispado do Maranhão.

Tal situação ocorreu com Antonio Joze de Oliveira, que se encontrava em cárcere na cadeia pública da cidade de São Luís após ser preso no lugar de São José, próximo da vila de Paço do Lumiar. Naquela povoação, o réu mantinha seus negócios ligados a seu ofício de tanoeiro. Mas, sua fama estava pelos “escândalos” dos amancebamentos que vivia “sem pejo nem vergonha de todos os moradores daquela vila”. Sua principal concubina era a índia Joana Batista com quem mantinha um relacionamento público e notório, pois entrava e saía da casa dela dia e noite. Não satisfeito com esta situação, o Diretor da povoação, Teodósio da Silva, enviou o acusado para que fosse assistir no “lugar do São Jose”. Mas, de nada adiantou.

Naquela lugar, Antonio Joze passou a ter tratos ilícitos com Inês, “escrava que dizem está pejada do dito”, e outras mulheres “solteiras e casadas com bastantes desaforos”. As astúcias do réu fizeram com que o cura e vigário da vila do Paço do Lumiar o repreendessem, dizendo-lhe que não entrasse na casa daquela índia ou de outras que “causasse suspeitas ao seu mau procedimento”. Porém, Antonio Joze não se intimidou e prontamente respondeu que “Vosso P. não me pode impedir a que eu entre aonde eu muito me pareço”. Sendo assim, Manoel Viera da Cunha, meirinho-geral do Juízo Eclesiástico, formalizava a denúncia contra ele perante o governador do bispado, João Rodrigues Covette, para que pudesse haver “exemplar castigo”, pois se não houvesse “poderá suceder naquela vila algumas mortes causadas pelo desaforo do suplicado”³⁸⁴.

Na inquirição realizada em 1º de fevereiro de 1763, na vila de Paço do Lumiar, Teodósio da Silva, Diretor daquela povoação, declarou que era ciente da notória mancebia que Antonio Jozé vivia com a índia Joana Batista. Nem mesmo o envio de Antonio Joze para

³⁸⁴ **APEM.** Câmara Eclesiástica do Maranhão. Autos de Impedimento. Caixa. 21. Doc. 927.

assistir em São Jose teria desfeito os enlaces dos mancebos, pois segundo o Diretor, Antonio tratou de levar Joana Batista, “e no dito lugar a tinha em sua companhia alguns dias”. As palavras de Teodósio da Silva foram ratificadas pelas de Jeronimo da Silva, índio forro e primo de Joana Batista. No seu relato dizia que “encontrou e viu a ela denunciada ir para o lugar de São Jose de dia e de noite, e por outras vezes viu ao denunciado vir a esta vila a casa da mesma denunciada”³⁸⁵.

As testemunhas também relataram sobre a animosidade contra Antonio, pois, na possível ausência de sua concubina, “tratava e bulia com solteiras, e casadas, tratando em sua casa com pouco relato e com muito escândalo”. Dentre essas moças, estava a já mencionada Inês, sobre a qual corria à boca miúda estar grávida do acusado. Toda essa situação aguçou os moradores para empreenderem alguma ação contra o acusado. Sendo assim, pela declaração de Euzébio Ribeiro, ajudante dos índios no Paço do Lumiar, Antonio Joze foi preso na sua casa em São José, onde Joana Batista também se fazia presente, por uma diligência da qual ele testemunha também fez parte³⁸⁶.

Em vista do exposto, o Diretor da vila de Paço do Lumiar enfatizava no seu depoimento sobre a necessidade de castigar Antonio Joze de Oliveira “em razão de ser homem de vinho por semelhantes desaforos” e que estava ocorrendo alguns “escândalos e danos nesta vila por causa das suas mancebias”. Entretanto, no dia 30 de março, o governador do Bispado, Jose Rodriguez Covette, apenas o advertiu, despachando que o suplicante “seja solto e venha a minha presença assinar o termo de emenda e pagar de condenação 800 reis e as custas”³⁸⁷.

Seja como for, os “casamentos pela lei da natureza”, mesmo não permitidos, contribuíram ao processo, não só de miscigenação, mas também de etnogênese.

A concepção de uma “sociedade luso-amazônica”, ou como outros dizem “lusitanização da Amazônia”, produziu conseqüências históricas que aceleraram o processo de formação de um perfil cultural para a região, o qual – guardadas as devidas proporções – alcançou o tempo presente, pois selou a formação de uma cultura miscigenada, antigo receio dos missionários. No entanto, é bom que se diga que o início desse processo é muito anterior a esse período, pois dele faz parte, também, aquilo que então se denominava “casamento pela lei da natureza” ou, de maneira pejorativa, concubinato ou mancebia, que talvez seja a sua verdadeira gênese³⁸⁸.

³⁸⁵ **APEM**. Câmara Eclesiástica do Maranhão. Autos de Impedimento. Caixa. 21. Doc. 927.

³⁸⁶ **APEM**. Câmara Eclesiástica do Maranhão. Autos de Impedimento. Caixa. 21. Doc. 927.

³⁸⁷ **APEM**. Câmara Eclesiástica do Maranhão. Autos de Impedimento. Caixa. 21. Doc. 927.

³⁸⁸ SAMPAIO, Patrícia Maria Melo; SANTOS, Francisco Jorge dos. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. **Somanlu**, Manaus, v. 8, n. 2, p. 79-98, jul./dez. 2008. p. 85.

3.3. As qualidades e as cores

Anthony John Russell-Wood, em um clássico estudo sobre os escravos e libertos no Brasil colonial, aponta que a “miscigenação” ocorreu com maior intensidade em regiões em que houve a inserção da mão de obra africana devido à economia açucareira e mineradora. Desse modo, nas palavras do autor, “no Maranhão, cuja prosperidade data da segunda metade do século XVIII e onde o negro era um elemento mais recente da população, havia menos miscigenação do que nas áreas de *plantation* ou de mineração do Brasil colonial”³⁸⁹. No entanto, a presente pesquisa, embasada na diversidade e sistematização de fontes, afirma que, desde já o século XVII, o Estado do Maranhão e Grão-Pará foi um *locus* de produção de categorias de classificações sociais marcadas pelas dinâmicas de mestiçagens culturais e biológicas, fomentadas entre os indígenas, europeus e africanos nas vilas, aldeamentos e sertões. Isto possibilitou a inserção daquela região em um processo de mundialização marcado por diversos tipos de trocas, mesclas, ou seja, de histórias conectadas entre pessoas de distintas condições, qualidades e procedências que resultaram na produção do léxico ibero-americano. Segundo Eduardo Paiva, “a formulação e a apropriação desse vocabulário foram compartilhadas e dinamizadas por conquistadores, índios, africanos e crioulos, por livres, escravos e libertos, por pobres e ricos, por homens e mulheres”. Complementa o autor, “e, muito particularmente, por mestiços (v.t.) de condições jurídicas diferentes, que [...] nasceram praticamente juntos com o novo universo lexical”³⁹⁰.

Na Capitania do Maranhão, constata-se uma gama de variações das qualidades registradas em documentos administrativos e notariais. Nas atas do tribunal da Junta das Missões e nos registros cartoriais, as qualidades registradas fazem referências às macrocategorias, tais como: índios, negros, pretos, crioulos, mamelucos, cafuzos, mestiços, mulatos. Em um primeiro momento, pode-se pensar que essas categorias eram engessadas, reducionistas e generalizantes. Todavia, ao imergir nas fontes, evidencia-se que se trata de categorias fluidas, com significados plurais e que foram usadas em conformidade com os contextos envolventes daquela região.

³⁸⁹ RUSSELL-WOOD, Anthony John. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Tradução: Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 56.

³⁹⁰ PAIVA, Eduardo F. **Dar nome ao novo**. 2015, p. 177.

As cartas e escrituras de alforrias demonstram que grande parte dos libertos eram sujeitos advindos de mesclas biológicas. Nas sociedades ibero-americanas, de fato, as mestiçagens e alforrias tinham uma relação direta. Esta relação poderia refletir os laços de dependências e afetividades entre senhores e escravos, principalmente, quando as alforrias concerniam os filhos bastardos³⁹¹. Mas, as alforrias também reforçaram o paternalismo e o controle social que o Estado e os senhores tinham sobre seus escravos³⁹².

Tabela 3 - Qualidade dos libertos nas fontes cartorárias (1719-1777)

Qualidade	Quantidade	Percentual
Mulato	44	30,35%
Não Informado	41	28,28%
Preto	22	15,17%
Mameluco	15	10,34%
Cafuzo	10	6,90%
Crioulo	7	4,83%
Preto Crioulo	3	2,07%
Crioulo do gentio da terra	1	0,69%
Preto e Mulato	1	0,69%
Negro	1	0,69%
Total	145	100%

Fonte: Livros de Notas dos Cartórios Celso Coutinho e Tito Soares.

No que tange aos testamentos, as declarações das qualidades estavam diretamente relacionadas às práticas cotidianas. Deve-se sublinhar que, embora os senhores atestaram as qualidades de pessoas de distintas condições que estavam sob seu poder, não havia nenhuma cláusula na legislação canônica ou civil que determinasse a obrigatoriedade de os moribundos fazerem essas classificações. Essa documentação

³⁹¹ PÉREZ GARCÍA, Rafael. Esclavitud y dinámicas de mestizaje en Andalucía occidental. Siglos XV-XVII. In: PÉREZ GARCÍA, Rafael; CHAVES, Manuel Fernández; POSTIGO, José Luis Belmonte. **Los negocios de la esclavitud: Tratantes y mercados de esclavos en el Atlántico Ibérico, siglos XV-XVIII**. Sevilla: Editora da Universidad de Sevilla, 2018. p. 237-262.

³⁹² PAIVA, Eduardo Franco. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII**. 2009, p.99.

possibilita o acesso às múltiplas formas de qualificação utilizadas pelos testadores referentes às condições, qualidades e cores de diversos sujeitos. Segundo Roberto Guedes, “a palavra era pronunciada por testadores, que se valiam dos redatores. Pouco importa se redatores influenciam na elaboração de testamentos, pois eles, numa sociedade oralizada, podiam ser uma correia de transmissão do que se enunciava pela boca de analfabetos”³⁹³. No Maranhão, os senhores classificavam seus escravos de diversas formas, a ponto de mesclar duas ou mais qualidades para classificar um único sujeito. Na sistematização das fontes em banco de dados, pude identificar vinte e seis qualidades declaradas pelos testadores.

Tabela 4 - Qualidades dos escravos e forros contidas nos testamentos da Capitania do Maranhão (1680–1770)

Coluna 1	Quantidade	Percentual	Coluna 2	Quantidade	Percentual
Angola	3	0,3%	Mina	1	0,1%
Benguela	1	0,1%	Mulato	76	7,4%
Caboclo	3	0,3%	Mulato Crioulo	3	0,3%
Cafuzo	51	4,9%	Não Declarada	414	40,1%
Congo	1	0,1%	Nascidos de Preta	19	1,8%
Crioulo	26	2,5%	Negro do gentio da terra	1	0,1%
Crioulo da terra	3	0,3%	Negro	50	4,8%
Crioulo do gentio da terra	2	0,2%	Negro Amolatado	1	0,1%
Crioulo Preto	4	0,4%	Negro da Guiné	15	1,5%
Da terra	4	0,4%	Negro da terra	2	0,2%
Descendentes de negra da terra	10	1	Negro da terra crioulo	2	0,2%
Gentio	1	0,1%	Negro da terra do Pará	2	0,2%
Gentio da Costa da Mina	4	0,4%	Negro do gentio	5	0,5%

³⁹³ GUEDES, Roberto. Senhoras pretas forras, seus escravos negros, seus forros mulatos e parentes sem qualidades de cor: uma história de racismo ou de escravidão? (Rio de Janeiro no limiar do século XVIII). In: DEMETRIO, Denise Vieira; SANTIROCCHI, Ítalo; GUEDES, Roberto. **Doze capítulos sobre escravizar gente e governar escravos: (Brasil e Angola – séculos XVII-XIX)**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018. p. 22

Gentio da Guiné	20	1,9%	Negro do gentio da terra	3	0,3%
Gentio da Guiné de Cachéu	5	0,5%	Negro do gentio da terra crioula	2	0,2%
Gentio da terra	40	3,9%	Negro do gentio do Pará	1	0,1%
Gentio da terra e Crioulo	21	2%	Negro e Mestiço	1	0,1%
Gentio do Pará	1	0,1%	Negro e Tapuinha	1	0,1%
Índio	16	1,5%	Preto Crioulo	3	0,3%
Índio e Negro	1	0,1%	Preto do Gentio da Guiné	8	0,8%
Mameluco	35	3,4%	Preto e Crioulo	2	0,2%
Mestiço	30	2,9%	Tapanhumo	1	0,1%
Mestiço e Cafuzo	1	0,1%	Tapuia	1	0,1%
Mestiço e Preto	1	0,1%	Vermelho	1	0,1%
Total				1033	100%

Fontes: Livro de Testamentos da Arquidiocese de São Luís; Livros de Testamentos do Tribunal de Justiça do Maranhão.

A miríade de qualificações contidas nos testamentos demonstra o processo multifacetado em que ocorriam as formações das categorias sociais que eram usadas para identificar agentes de condições jurídicas distintas. A utilização de uma ou outra categoria estava sujeita às intencionalidades daquele espaço, podendo ser utilizadas para reforçar as hierarquias sociais e uma estratégia para a manutenção da escravidão. Nesse sentido, na sociedade maranhense, as autoridades administrativas, escrivães, tabeliães e os senhores tinham ciência das suas intencionalidades em registrar as qualidades dos escravos para atender as necessidades particulares em um dado momento³⁹⁴. A esse respeito, Silva Lara aponta que a nomeação de pessoas “como negros, cafuzos, pardos, pretos e crioulos eram uma forma de afastá-la dos brancos”. Não eram raras as situações em que esses sujeitos, “livres ou forros, foram dessa forma empurrados para longe da condição da liberdade, apartados de um possível pertencimento ao mundo senhorial.

³⁹⁴ ARES QUEIJA, Berta. Las categorias del mestizaje: desafíos a los constreñimientos de un modelo social en el Perú colonial temprano. *Historica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, v. XXVIII n. 1, 2004, p. 193-218.

Podiam ter nascido livres e até possuir escravos, mas estavam, de certo modo, identificados com o universo da escravidão”³⁹⁵.

Todavia, os escravos não deixaram de manifestar suas percepções acerca das qualidades em que foram registrados. Quando lhes eram convenientes, poderiam aceitar tais qualificações. Porém, quando estas não lhes convinham, empreendiam, eventualmente, ações nas instâncias administrativas, utilizando as memórias familiares a fim de demonstrar as matrizes de suas origens sociais, principalmente as indígenas, que poderiam lhes garantir direitos. Foi na trama desse jogo de interesses e conflitos que as múltiplas qualidades eram criadas e manejadas em conformidade com as percepções e experiências dos agentes daquela sociedade. Independentemente de qual fosse a circunstância e situação, qualificar era um ato de interesses e conveniências pessoais ou coletivas que permearam os cotidianos dos tempos modernos.

Isto posto, é fundamental um exame minucioso das qualidades dos sujeitos nas fontes, observando a tipologia documental e as flutuações dos significados das categorias de identificações sociais em distintos espaços e contextos. Deve-se evitar os presenteísmos históricos, isto é, a projeção, ao passado, de categorias de distinções sociais que não existiam, ou, caso sim, eram empregadas em sentidos distintos dos da contemporaneidade. Para tanto, é crucial uma análise pormenorizada das falas dos agentes e uma sistematização das categorias relativas às condições, qualidades e cores, para encontrar as historicidades das definições, significados e valores associados aos contextos envolventes da sociedade maranhense e, de forma mais abrangente, amazônica³⁹⁶.

A seguir, nossa análise se debruçará sobre a compreensão das qualificações sociais dos escravos e libertos na Capitania do Maranhão, destacando como as categorias relativas à qualidade desses sujeitos estiveram intimamente interligadas com as matrizes indígenas.

Índios

O termo índio foi utilizado por portugueses e espanhóis para classificar e unificar os diversos povos que habitavam as recentes conquistas no além-mar, fosse na América e

³⁹⁵ LARA, Silvia. **Fragmentos setecentistas**. 2007, p. 144.

³⁹⁶ PAIVA, Eduardo; CHAVES, Manuel Fernández; GARCÍA, Rafael Pérez. **De que estamos falando?** Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

também na Ásia. Nancy van Deusen afirma que, tal como os povos africanos foram rotulados como pretos, “categorizar etnias vastamente distintas como índios fazia parte do governo colonial – entendido como a criação de entendimentos da diferença com base em um conhecimento comparativo de escravidão, extração de trabalho e pertencimento”³⁹⁷. A autora, analisando os processos de liberdades ocorridos nas Câmaras jurídicas castelhanas, aponta para a dificuldade em identificar e designar a procedência de quem era ou não índio. Isto porque, durante o século XVI, “o uso do descritor índio em Castela referia-se a pessoas provenientes das Índias Orientais e Ocidentais, da China, das Molucas, da Índia, do Brasil, de Hispaniola, do México e do Peru”³⁹⁸. Estes índios, segundo van Deusen, assumiam uma identidade transimperial ao cruzarem junto aos senhores e mercadores as fronteiras móveis de um mundo globalizado. Quanto aos índios transimperiais, a autora, afirma que

Eles incorporavam a paisagem geopolítica em mutação, em virtude dos mares que tinham viajado e dos continentes que tinham atravessado. Mas também eram habitantes de Castela e, na maioria dos casos, viviam pelo menos uma parte da sua vida no coração do império. Como os índios dependiam tanto do depoimento de testemunhas para provar as suas origens, a sua mobilidade transimperial podia servir para enganar as autoridades ou dificultar a capacidade da oposição de provar as suas origens. Mas, eles também esperavam alcançar uma fixidez imperial, demarcada por fronteiras imperiais claras que os distinguíssem como vassallos espanhóis. Por outras palavras, os índios atravessavam fronteiras em virtude da sua etnia, localização geográfica e associação com vários europeus, mas, enquanto sujeitos jurídicos na sala de audiências, tornavam-se marcadores simbólicos das diferenças imperiais para os defensores legais, testemunhas e arguidos que esperavam solidificar as reivindicações de soberania. Os índios eram emblemas da soberania imperial³⁹⁹.

³⁹⁷ VAN DEUSEN, Nancy. **Global Índios**. 2015, p. 11.

Eis a citação original: “It was difficult to identify who was an indio and who was not because, over the course of the sixteenth century, the use of the descriptor indio in Castile referred to people from the East and West Indies, China, the Moluccas, India, Brazil, Hispaniola, Mexico, and Peru.”

³⁹⁸ VAN DEUSEN, Nancy. **Global Índios**. 2015, p. 11.

Eis a citação original: “Similar to the process of determining that extremely diverse African people should be labeled black, categorizing vastly distinct ethnicities as indios was part of colonial governance—understood as the creation of understandings of difference based on a comparative knowledge of slavery, labor extraction, and belonging.”

³⁹⁹ VAN DEUSEN, Nancy. **Global Índios**. 2015, p. 196-197.

Eis a citação original: “They embodied the changing geopolitical landscape by virtue of the seas they had traveled and the continents they had traversed. But they were also residents of Castile and in most cases lived at least part of their lives in the heart of the empire. Because indios were so dependent on witness testimony to prove their origins, their transimperial mobility could serve to deceive authorities or hinder the opposition’s ability to prove their origins. But they also hoped to achieve an imperial fixity, demarcated by clear imperial boundaries that distinguished them as Spanish vassals. In other words, indios crossed borders by virtue of their ethnicity, geographic location, and association with various Europeans, but as juridical subjects in the courtroom, they became symbolic boundary markers of imperial differences for legal advocates, witnesses, and defendants hoping to solidify claims of sovereignty. Indios were emblems of imperial sovereignty.”

No decorrer da Época Moderna, com a gradativa inserção da América nas rotas globais da escravidão, os portos americanos passaram a se conectar e receber escravos advindos da Ásia. Tatiana Seijas, analisando o México, indica que os escravos de diversas comunidades da Índia e do sudeste asiático que desembarcaram no México foram classificados genericamente como chinos. Ao se tornarem vassalos da Coroa espanhola, juridicamente, passaram a ser tratados pela lei como índios. Logo, não poderiam ser escravos, embora na prática social estivessem submetidos às coerções e ao trabalho compulsório. Os chinos, usando da sua condição jurídica de índios, empreenderam diversas estratégias para conquistarem espaços de liberdade na sua vida cotidiana. Segundo Seijas, “muitos deles, de fato, trabalharam tenazmente para recuperar a sua liberdade natural – seja acedendo ao capital para comprar a si próprio, levando os seus senhores ao tribunal e reclamando escravidão ilegal, ou simplesmente fugindo e juntando-se a comunidades indígenas”⁴⁰⁰. Entre os chinos, estavam os filipinos, fator que corrobora a ideia de que todos os chinos eram índios. Sendo assim, “os imigrantes nativos das Filipinas procuraram propositadamente confirmar a sua pertença à República dos Índios porque o estatuto corporativo proporcionava vantagens pessoais”. Todavia, devido à sua procedência e, talvez, suas fisionomias, os filipinos livres eram confundidos com os escravos chinos, resultando em embates com as instituições coloniais. “Alguns imigrantes ressentiam-se de ver a sua identidade indígena posta em causa e procuravam manter o sentido da sua indianidade, mantendo a distância em relação aos escravos chinos”. Mas, grande parte, “expressou solidariedade com os escravos chinos”⁴⁰¹.

Nos tribunais da Junta das Missões do Maranhão e do Grão-Pará, os pleiteantes à liberdade eram, majoritariamente, classificados como índios. Grande parte desses índios

⁴⁰⁰ SEIJAS, Tatiana. **Asian slaves in colonial Mexico**: from chinos to Indians. New York: Cambridge University Press. Serie: Cambridge Latin American studies, vol. 100, 2014, p. 2.

Eis a citação original: “A great many of them, in fact, worked tenaciously to regain their natural liberty – be it by accessing capital for self purchase, taking their masters to court and claiming illegal enslavement, or simply by running away and joining indigenous communities”.

⁴⁰¹ SEIJAS, Tatiana. **Asian slaves in colonial Mexico**. 2014, p. 4.

Eis a citação original: “Native immigrants from the Philippines purposely sought to confirm their membership in the Republic of Indians because corporate status provided personal advantages. They asked to be tallied in tribute rolls in Mexico to benefit from concomitant privileges, such as trading rights and legal representation through the General Indian Court. At the same time, free Filipinos were frequently confused with chino slaves – a situation that had serious consequences for Filipinos’ relations with colonial institutions and enslaved individuals. Some immigrants resented having their indigenous identity questioned and sought to maintain a sense of their Indian-ness by keeping their distance from chino slaves. The majority, however, expressed solidarity with chino slaves. Filipino artisans, for example, took on chino slaves as apprentices and taught them marketable skills. Similarly, Filipino traders incorporated chinos into their own credit networks to facilitate self purchase.”

eram procedentes dos sertões amazônicos e, possivelmente, foram arregimentados de forma ilegal. Assim, recorrentemente, utilizavam das memórias dos sertões amazônicos para afirmar sua liberdade natural. No entanto, nestes dois órgãos, encontram-se também casos de índios que eram sujeitos oriundos da Ásia, precisamente, de Macau, na China, e de aldeias adjacentes a Goa, na Índia.

Na Capitania do Maranhão, em 18 de dezembro de 1751, a Junta das Missões deliberou sobre o requerimento de Antônio José, natural da cidade de Macau, da nação Cheria, solicitando que “se julgasse livre de cativo injusto, em que se achava”. O pleiteante alegava que “seu chamado senhor lhe sufocava a sua justiça e o maltratava”. Todavia, as coerções e violências impetradas a Antônio José não foram suficientes para que o colegiado da Junta fosse favorável à sua liberdade, sendo despachado que “o suplicado não vexa ao suplicante, nem sufoque sua justiça”⁴⁰².

Na Junta das Missões da Capitania do Pará, houve a deliberação dos autos de liberdades de dois índios canarins advindos de Goa. No dia 2 de dezembro de 1763, em um contexto em que os indígenas e seus descendentes da Amazônia costumavam buscar o reconhecimento através da Lei de 1755, Antônio Siqueira “proclamava” sua liberdade, “dizendo ser de nação canarim, natural da aldeia de Ribandar, nas vizinhas da cidade de Goa”. Em contrapartida, o colegiado da Junta das Missões, possivelmente, considerou que Antonio não se enquadrava nas normatividades da lei de 1755. Assim, “pelos meios ordinários de direito conservando se na escravidão, enquanto não mandar o contrário visto não constar certamente que o autor é da nação livre”, além de não se saber se havia na Índia “mais pessoas de cor preta” às quais se aplicava a escravidão. Prontamente, o Procurador dos Índios, Manoel Machado, “requereu que ele com o devido respeito apelava para o Tribunal da Mesa de Consciência”, o que foi aceito pelo colegiado da Junta⁴⁰³.

Ao que parece, o caso não necessitou ir para a instância superior. O procurador Manoel Machado enviou uma carta a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Secretário da Marinha e Ultramar, informando sobre a contenda envolvendo o canarim Antonio de Siqueira. Francisco Xavier era reticente sobre as intenções do Desembargador Francisco Raimundo de Moraes em permanecer com “o antigo costume dessas terras para mandar delas fazer escravos ao canari Antonio de Siqueira”. Esta atitude era contrária às leis reais

⁴⁰² **APEM**. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 24.

⁴⁰³ **APEP**. Códice 28. S.fl.

Expresso meus agradecimentos a Marica Mello por me indicar essas fontes e chamar atenção para a análise dos “índios canarins” na Junta das Missões.

que “reputam por forras todas estas nações e sem embargo destas reais determinações queria este homem em muita boa consciência quer fazer cativo este miserável índio”. Desse modo, o Secretário passava ordem ao Tribunal da Junta das Missões que, se não “houve alguma dúvida em se lhe declarar a liberdade”, deveria o Procurador dos Índios mandar fazer tal declaração⁴⁰⁴. Isso foi feito e confirmado em uma carta de 26 de junho de 1767. Na missiva, Manoel Machado confirmava a deliberação da liberdade do índio canarim Antônio de Siqueira que “teve a sorte de encontrar bom amo que era o Doutor Juiz de Fora”⁴⁰⁵.

No ano de 1769, a Junta das Missões recebeu Agostinho de Moura que também proclamava sua liberdade por “ser da nação canarim, natural de Aldeia de Panguim nas vizinhanças da cidade de Goa, aonde vivia a sua liberdade”. Devido à deterioração do documento não é possível apontar se Agostinho conquistou sua liberdade. Mas, caso tenham sido levados em consideração os mesmos critérios do despacho de Antonio de Siqueira, é provável que o canarim Agostinho de Moura também foi declarado por livre⁴⁰⁶.

Em vista dos casos apresentados, fosse nos tribunais espanhóis e portugueses, pode-se argumentar que a qualidade de índio foi utilizada em uma escala global na época moderna. Por isso, é fundamental estarmos atentos às origens e procedências dos sujeitos que eram qualificados como índios, não se restringindo às populações nativas da América. Ademais, deve-se apontar que a qualidade de índio, enquanto marcador identitário e social, era também um elemento jurídico que garantia direitos previstos pelas normatividades vigentes e possibilitaram o acesso dos índios às esferas da justiça para pleitearem suas liberdades.

⁴⁰⁴ 1764, Janeiro, [Lisboa] AVISO (minuta) do [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado], para o procurador da Fazenda Real e dos índios do Pará, Manuel Machado, solicitando mais esclarecimentos sobre as ordens passadas pelo desembargador Francisco Raimundo de Moraes, mandando escravizar o índio canarim, António de Sequeira, e, por isso, procedendo em contrário da vontade régia ao conceder a liberdade a todas as nações daquelas terras. **AHU**. Avulsos, Pará, Cx. 55, D. 5034.

⁴⁰⁵ 1767, Junho, 26, Pará OFÍCIO (2ª via) de Manuel Machado para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a libertação do índio canarim, António de Siqueira. **AHU**. Avulsos, Pará, Cx. 60, D. 5357.

⁴⁰⁶ **Arquivo Público do Estado do Pará**. Códice 28. S.fl.

Expresso meus agradecimentos à professora Marcia Mello pela concessão das fontes sobre os índios canarins na Junta das Missões do Grão-Pará.

Tupis, Tapuias e Gentios

Ao longo do processo de conquista do Novo Mundo, constantemente os cronistas, viajantes e missionários, durante suas incursões pelo interior do território, observavam os diversos grupos nativos e registravam seus hábitos e formas de viver. Gradativamente novas categorias de distinções sociais foram sendo forjadas para inserir os índios nas dinâmicas das sociedades americanas. No princípio, nas conquistas portuguesas, os nativos foram classificados em dois grandes grupos: tupi e tapuia.

Os Tupi eram grupos que habitavam todo o litoral brasileiro e que, apesar das suas diversidades, pertenciam ao mesmo tronco linguístico e cultural. Estes aspectos podem ter possibilitados uma maior proximidade dos lusitanos com esses grupos, resultando nos estabelecimentos de pactos de vassalagem e em outros tipos de relações. Porém, Maria Regina Celestino de Almeida salienta que “os cronistas se deixaram iludir com a considerável homogeneidade linguística e cultural dos tupis que se por um lado facilitou o contato e o conhecimentos sobre eles, por outro deu também margem a simplificações diversas”⁴⁰⁷. Por sua vez, os Tapuias foi uma categoria importada da língua tupi para o léxico das qualidades ibero-americanas, sendo utilizada para designar os povos bárbaros e não tupi. Sob a ótica do colonizador, estas populações, por viverem nos sertões, foram caracterizadas por aspectos negativos, tais como: selvagens, infiéis e falantes de línguas estranhas⁴⁰⁸.

Na Capitania do Maranhão, observa-se uma variação relativa ao termo tapuia, sendo designado como “tapuias de corso”. A palavra “corso”, em outras localidades da Amazônia, como no rio Madeira, foi empregada juntamente com a de gentio, formando a expressão “gentio de corso”. Marta Rosa Amoroso, analisando os conflitos empreendidos contra os povos Mura, aponta que a expressão “gentio de corso” foi utilizada no decorrer da colonização para definir os povos nativos que permaneciam distantes das povoações portuguesas, se tornando uma ameaça às iniciativas coloniais, uma vez que saqueavam e roubavam os aldeamentos e as embarcações pelos leitos dos rios. A autora afere que o gentio de corso, distante da “polícia e civilidade”, era o “índio bárbaro que não estava nas

⁴⁰⁷ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**. 2003. p.49

⁴⁰⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**. 2003, p. 50

aldeias nem nas vilas, do qual não se sabia o paradeiro, fazia parte da natureza indomada” e que se contrapunha aos trabalhos nas lavouras coloniais⁴⁰⁹.

No Maranhão, os moradores e as autoridades administrativas denunciavam os assaltos e saques dos “tapuias de corso” perante a Coroa para legitimar as guerras e, conseqüentemente, transformarem as regiões habitadas por esses povos em zonas escravistas e promoverem o desenvolvimento de atividades econômicas. Esta situação está explícita no processo de expansão das fronteiras ao leste do território maranhense. Em missiva enviada ao Conselho Ultramarino de 3 de setembro de 1682, Pascoal de Sá Jansen apontava que uma das maneiras de remediar a Capitania do Maranhão, que se encontrava atenuada, era uma efetiva exploração do rio Itapecuru. Isto porque, este tinha seu leito “muito fértil, com muitas terras excelentes e para desse [rio] fazerem muito grandes fábricas de engenhos de açúcar, cacau, tabacos e outras [que se] pode ter [e] se descobrir”. Todavia, a presença de uma nação de “tapuias de corso” impossibilitava a ocupação e o cultivo daquelas terras, devido às agências contrárias desses povos diante da expansão portuguesa. Nas palavras do autor, os “tapuias de corso” eram grupos que “não tem habitação certa e com assaltos como aves de rapina fazem extorsões e como não tem persistência, andam sempre volantes comendo das frutas do mato, dos quais se emperraram e neles não podem ser seguidos”⁴¹⁰. Na falta de um contingente necessário dos índios aliados, o principal meio apontado por Pascoal de Sá Jansen para combater esses grupos inimigos era utilizar outros “tapuias de corso”, chamados Tabajara, que viviam no Ceará. Isto porque, “com a segurança de se não puderem nunca unir uns com outro, para nos fazerem dano, que como são diversos nas línguas se pegarão de maneira que vivem sempre entre si com cruéis guerras e nunca podem ter alianças para nos ofenderem”⁴¹¹.

Sem muitas delongas, importa neste momento destacar que o fato de Pascoal Sá Jansen designar os “tapuias de corso” como inimigos dos portugueses, além de serem grupos que se guerreavam, demonstra a influência que os colonos tinham sobre os elementos (bárbaros, infiéis, gentis, etc.) que passaram a definir as peculiaridades dos

⁴⁰⁹ AMOROSO, Marta Rosa. Corsário no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira. **In:** CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 303

⁴¹⁰ ADVERTÊNCIAS de Pascoal de Sá Jansen para o Conselho Ultramarino, sobre formas de se remediar a da capitania do Maranhão e os meios para combater os índios tapuias de corso. **AHU**, Avulsos, Maranhão, Cx. 6, D. 671.

⁴¹¹ **AHU**, Avulsos, Maranhão, Cx. 6, D. 671.

grupos indígenas que buscavam identificar⁴¹². Por muitas vezes, essas identificações foram utilizadas para estabelecer e conformar novos léxicos referentes às qualidades que poderiam ser utilizadas para atender determinados interesses. Neste caso, classificar os nativos do rio Itapecuru como “tapuias de corsos” esteve diretamente relacionado à necessidade prática de legitimar os conflitos contra aqueles grupos e formar uma zona escravista naquela ribeira. Isto porque, uma das principais consequências desses conflitos era a captura dos indígenas, que, por muitas vezes, eram inseridos em redes de escravização (i)lícitas, podendo também ter resultado em seus deslocamentos forçados dos sertões para as vilas.

Nas declarações das últimas vontades dos senhores foram localizados dois escravos (0,12%), cuja qualificação remete ao termo tapuia. Este foi o caso de Ignácio Merim, um tapuia, que, em 11 de maio de 1705, foi declarado como escravo no testamento de Catarina de Souza Mascarenhas, moradora da cidade de São Luís⁴¹³. De sorte contrária, em 2 de fevereiro de 1754, a tapuinha Quitéria, de idade de quinze anos e da nação Timbira, foi alforriada por Jacinto de Sampaio Soares, da Vila de Guimarães⁴¹⁴. Uma ressalva a ser feita sobre Quitéria é a dupla qualificação feita pelo seu senhor, pois antes de especificar as qualidades dos trintas escravos que possuía, os declarou “todos estes [como] negros”. Nesta situação, a qualidade de negro esteve diretamente relacionada à condição jurídica de escravo. Ao declarar Quitéria como negra e “tapuinha”, Jacinto de Sampaio Soares, possivelmente, afirmava a legitimidade da escravidão em que a tapuia estava submetida, mas que a partir de sua morte passaria a viver como “forra, livre e isenta de toda pensão de cativo”⁴¹⁵.

Ao passo que os vetores da expansão lusitana se dinamizaram pelos quadrantes do continente americano, novas categorias sociais eram transplantadas a fim de estabelecer determinadas classificações e, assim, legitimar as práticas da arregimentação da mão de obra, forra ou cativa, dos indígenas. A dicotomia entre cristão e gentio é fundamental para compreendermos a classificação dos nativos e suas inserções nos espaços coloniais. Conforme John Monteiro, esta distinção faz referência a uma questão espacial, na medida em que opõe os índios das povoações portuguesas daqueles que

⁴¹² ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 35

⁴¹³ **BTJM**. Livro de Testamentos 01. Fl. 68v.

⁴¹⁴ **BTJM**. Livro de Testamentos 01. Fl. 227.

⁴¹⁵ **BTJM**. Livro de Testamentos 01. Fl. 227.

viviam nos sertões, “pois, na verdade, delimitava dois universos distintos, um ordenado pela lei e pelo governo, ou outro livre de tais constrangimentos – *sem fé, nem lei, nem rei*”⁴¹⁶.

Nesse sentido, associada ao espaço, a cristandade era o principal elemento que distinguia os índios cristãos – que na condição de aldeados, amigos e aliados tornavam-se vassalos de Deus e aptos para os serviços do rei – dos gentios que, sob a perspectiva do colonizador, viviam sob o estigma de bárbaros em terras inóspitas, mas que, mesmo assim, estavam propícios à conversão. Cabe salientar que o termo gentio já vinha sendo empregado em outras conquistas portuguesas, como nas Índias e na África, para designar as populações “destituídas de qualquer religião”. Desta feita, Monteiro aponta que, concomitante à expansão lusitana, o termo gentio foi utilizado como “categoria intermediária no campo da diversidade religiosa”. Paulatinamente, “o contexto semântico passou a sublinhar a distinção entre nativos convertidos para o catolicismo e aqueles não convertidos – gentios neste caso seriam convertidos potenciais, por assim dizer”⁴¹⁷.

Nos registros testamentários do Maranhão, o uso do termo gentio foi utilizado para classificar os sujeitos de origens indígenas ou africanas, tendo as seguintes variações: Gentio (0,1%), Gentio da terra (3,9 %), Gentio da terra e Crioulo (2%), Gentio do Pará (0,1%), Gentio da Costa da Mina (0,4%), Gentio da Guiné (1,9%), Gentio da Guiné de Cachéu (0,5 %) e Preto do Gentio da Guiné (0,8%). Cabe apontar que, nesse conjunto documental, os percentuais referentes às qualidades dos gentios de origens indígenas (6,1%) são maiores que os da própria qualidade de índio (1,5%). Talvez, esta classificação ocorria pelo fato de os senhores (re)afirmarem a condição de bárbaro e infiel daqueles nativos que tinham sido licitamente capturados pelas tropas de resgates e guerras justas nos sertões amazônicos.

Esta situação fica latente no testamento de Filipe Marques da Silva, da cidade de São Luís. No dia 29 de janeiro de 1748, ao ditar suas últimas vontades, o senhor declarava que tinha feito o pagamento de um rolo de pano ao seu genro, Lourenço Belfort, “para resgatar alguns escravos do gentio da terra” que seriam entregues ao seu filho Raimundo. Uma vez realizado o resgate, foram capturados dois gentios da terra, sendo “um macho”, chamado Pantaleão, e “uma fêmea”, chamada Pelonia, “os quais escravos são do dito [seu]

⁴¹⁶ MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores**. 2001. p. 19

⁴¹⁷ MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores**. 2001, p. 20

filho”⁴¹⁸. Naquela mesma urbe, Francisco Pereira de Lacerda, declarava, nos idos de 1741, possuir “duas mocetonas do gentio da terra por nomes Micaela e Jerônima”, as quais eram atestadas como esmola para sua sobrinha Thereza. Conforme Lacerda, as ditas escravas eram provenientes de uma compra que o pai da herdeira lhe tinha feito e “sabe muito bem do cativoiro” das escravas”⁴¹⁹. De igual maneira, Miguel, “rapaz do gentio da terra”, foi declarado, em 20 de novembro de 1753, como “escravo legitimo do qual [tinha] registro” o seu senhor João Dias Sodré, residente na vila de Santo Antônio de Alcântara⁴²⁰.

Caboclos

A qualidade de caboclo é outra classificação que foi utilizada no processo de inserção das populações indígenas nas dinâmicas da sociedade colonial. Conforme Karl Arenz, embora não haja uma relativa unanimidade quanto a acepção do termo, trata-se de uma categoria advinda do vocábulo tupi *caa-boc*, “que significa tirado ou proveniente do mato, destacando, assim, o habitat natural como critério primordial para definir os ribeirinhos amazônicos”⁴²¹. De fato, ser proveniente do mato era uma das principais características para a classificação dos caboclos amazônicos que, segundo Antônio Porro, eram os grupos que desciam das suas habitações originárias da terra firme para viverem nas povoações das várzeas do rio Amazonas junto a portugueses e mamelucos⁴²². Ademais, no decorrer do século XVIII, a identidade cabocla foi também utilizada para distinguir os índios aldeados dos grupos tapuia. Esta distinção foi feita pelo jesuíta Johannes Joseph Breuer, no aldeamento de Ibiapaba, no Ceará. Em carta de 9 de dezembro de 1747, o missionário classificou os nativos “brasilianos” em “Cabocullos ou Tabajaras, o que significa: Senhores da Aldeia, e em Tapuyas, o que significa Bárbaros”⁴²³.

No entanto, ao passo que as intensificações das relações sociais iam conformando e transformando a sociedade colonial, os usos e manejos da identidade cabocla foram ganhando novos significados que estiveram diretamente relacionadas aos contextos específicos de cada região da América portuguesa. A antropóloga Deborah de Magalhães

⁴¹⁸ BTJM. Livro de Testamentos 01. Fl. 80 v.

⁴¹⁹ BTJM. Livro de Testamentos 01. Fl. 140

⁴²⁰ BTJM. Livro de Testamentos 01. Fl. 121

⁴²¹ ARENZ, Karl Heinz. Anticabocismo. *Revista de Estudos de Cultura*, São Cristóvão, n. 3, p. 27-38, set./dez. 2015. p. 29

⁴²² PORRO, Antônio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p. 14

⁴²³ BREUER, Johannes Joseph Apud ARENZ, Karl Heinz. Anticabocismo. 2015, p. 29

Lima, se referindo à Amazônia atual, sinaliza que “o caboclo é uma categoria de classificação social empregada por estranhos, com base no reconhecimento de que a população rural amazônica compartilha um conjunto de atributos comuns”. A autora argumenta que o termo é mais uma categoria analítica, uma abstração conceitual, cujo uso faz referência a certos tipos de pessoas na sociedade. Porém, a categoria não revela a diversidade do grupo social, este sim constituído por pessoas com relações reais na sociedade envolvente⁴²⁴.

Dentre os processos sociais que a identidade cabocla pode camuflar estão às dinâmicas de mestiçagens culturais, inclusive, as realizadas entre povos indígenas distintos. A referida qualidade também foi utilizada para designar os filhos das mesclas biológicas entre “brancos e índios”. Porém, com a reforma legislativa e a necessidade política e social da efetiva promoção dos índios a vassallos, ficou proibido “o emprego do termo Caboucolos a seus filhos mestiços”, por meio do Alvará régio de 4 de abril de 1755.

Segundo Karl Arenz, a promulgação deste alvará esteve inserida no conjunto de medidas política-administrativas adotadas por Dom José I na intensificação do processo “civilizatório” dos indígenas. Para tanto, nos antigos aldeamentos, seria difundido o aprendizado da língua portuguesa, a implantação de escolas, o uso de nomes e costumes lusitanos e o acentuamento das mestiçagens por meio dos casamentos entre portugueses e indígenas. Conforme o autor, estabeleceu-se um novo cenário socioeconômico, onde os indígenas, “além de trabalhadores braçais e remadores para os frequentes transportes de bens e tropas, tornaram-se intermediários imprescindíveis entre a diminuta elite colonial e a massa das populações indígenas confinadas, impregnando na ordem colonial dinâmicas não previstas”⁴²⁵.

Todavia, a estigmatização do termo caboclo como uma má qualidade para designar os mestiços resultou em um processo de invisibilidade da emergente sociedade cabocla na Amazônia. Segundo Décio Guzmán, o Alvará de 4 de junho de 1755 trouxe significativas consequências para a compreensão das práticas de mestiçagens e de uma identidade social tão fundamental para a região amazônica. Os ecos do decreto perpetuam até o presente, devido à dificuldade de os historiadores “visualizarem nas fontes as marcantes agências dos mestiços caboclos durante o período pombalino”. Para Guzmán,

⁴²⁴ LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, vol. 2, nº 2 - dezembro 1999. p. 8

⁴²⁵ ARENZ, Karl Heinz. Anticabocismo. 2015, p. 30

“instalou-se o obscurecimento em torno da população mestiça, deixando a população branca, nativa e africana em destaque, isoladas umas das outras”. Conclui, “temos, então, neste fato, as primícias históricas do mito da ‘pureza’ racial na Amazônia. Somente a leitura cruzada e a contrapelo das fontes de informação pode extrair os personagens mestiços silenciosos do seu limbo reminiscente e histórico”⁴²⁶.

Negros, Pretos e Mouros

A qualidade de negro está diretamente relacionada com a história da escravidão por toda a América. Seu uso estava associado à condição de escravo de diversas qualidades, não se restringindo aos sujeitos de origens africanas, como era o caso dos índios que foram classificados como negros da terra. Em consonância com Jack Forbes, a categoria de negro deve ser analisada e compreendida dentro de uma cronologia histórica para evitar cair nas generalizações impostas pelo esquema racial norte-americano em classificar toda pessoa negra exclusivamente de ascendência preta e africana. O autor chama atenção que, durante a Idade Média tardia e no Início da Idade Moderna, na Itália e na península Ibérica, as pessoas eram classificadas conforme a cor da sua pele. No rol das diversas cores encontravam-se “nero, nigri, negri, negro, negre, preto”. Dessa forma, Forbes salienta que “o termo negro ou o seu equivalente não era utilizado para designar uma raça, um único grupo de pessoas ou para indicar uma ascendência ou etnia. Tratava-se normalmente de uma simples descrição da cor ou do aspecto percebido”⁴²⁷. Porém, cabe matizar que a cor não era uma simples descrição, pois se constituía em um elemento fundamental para designar a condição jurídica e as possíveis mobilidades das pessoas dentro da sociedade estamental do Antigo Regime.

No que se refere aos escravos advindos da África, deve-se ressaltar que, no período colonial, estes sujeitos não eram chamados de africanos, mas, sim, qualificados como “pretos”, “negros”, “gentios da Guiné”, “gentio da Costa da Mina”, “tapamunhos”. Esta última qualificação, segundo Stuart Schwartz, é originária do tupi e se referia aos

⁴²⁶ GUZMÁN, Décio. Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Orgs.). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006, p. 70-71.

⁴²⁷ FORBES, Jack. **Africans and Native Americans: the language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples**. 2nd ed. Oxford and New York: Basil Blackwell, 1988. p. 67.

primeiros escravos africanos que desembarcaram no Brasil⁴²⁸. Ao longo dos anos, termos como “negros da terra e tapamunhos desapareceram na medida em que a escravidão indígena foi sendo substituída pela africana e um grande número de africanos passou a ser sistematicamente deportado para a colônia”. De fato, em áreas em que houve a prevalência do trabalho africano, Eduardo Paiva afirma que, malgrado as variações, negro e preto “tornaram-se, portanto, termos sinônimos de escravos, embora nem todo escravo fosse negro africano, mesmo que a maioria dos negros africanos na Ibero-América do período em foco fossem escravos”⁴²⁹.

Na cidade de São Luís, na segunda metade do século XVIII, com a intensificação da africanização da região, o cenário urbano passou por significativas transformações com maior circulação de pretos e pretas de origem africana que trabalhavam em espaços domésticos ou pelas ruas como carregadores, pedreiros, carpinteiros, lavadeiras, vendedoras de tabuleiro e amas de leite⁴³⁰. E, claro, fomentaram as dinâmicas de mestiçagens com os demais agentes daquela sociedade. A iconografia produzida por Joaquim Cândido Guillobel retrata algumas cenas do cotidiano dos escravos pretos da cidade de São Luís⁴³¹.

⁴²⁸ SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **Afro-Asia UFBA**, Salvador, n. 29/30, p. 13-40, 2003. p. 16. Em documentos coloniais encontra-se também a grafia “tapanhunos”.

⁴²⁹ PAIVA, Eduardo. **Dar nome ao novo**. 2015, p. 202.

⁴³⁰ JACINTO, Cristiane Pinheiro Santos. **Laços e enlacs**: relações de intimidades de sujeitos escravizados. São Luís - Século XIX. São Luís: EDUFMA, 2008, p. 51.

⁴³¹ **Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin**. GUILLOBEL, Joaquim Cândido. **Usos e costumes dos habitantes da cidade de S. Luiz do Maranhão**. S.l. p. 1820.

Figure 5 - Usos e Costumes dos habitantes da cidade de São Luís



Autor: Joaquim Cândido Guillobel.

Figure 6 - Usos e Costumes dos habitantes da cidade de São Luís



Autor: Joaquim Cândido Guillobel.

Figure 7 - Usos e Costumes dos habitantes da cidade de São Luís



Autor: Joaquim Cândido Guillobel.

Nos testamentos maranhenses observa-se uma variação do emprego do termo negro e sua associação a outras qualidades que poderiam ter sido forjadas pelas mestiçagens, tais como: negro amulatado, negro crioulo, negro do gentio da terra, negro do gentio da terra crioulo, negro da terra crioulo. Nas esferas da justiça, o uso da qualidade de negro era um aspecto destinado a designar à instância que deliberações sobre autos de liberdade estavam em pauta. No Tribunal da Junta das Missões, a qualidade de negro designava índios e mestiços que estavam submetidos a injustos cativeiros. Entretanto, havia casos em que escravos de procedências africanas tentavam se libertar por meio deste órgão. Em 30 de março de 1743, o ouvidor-geral Francisco Raimundo de Moraes Pereira apresentou um auto de liberdade dos escravos “pretos Minas” pertencentes à Antonio de Almeida Serrao que os mantinha “em prisões há demasiado tempo”. Todavia, o colegiado, ciente de que não cabia àquele órgão deliberar sobre as causas de escravos

de procedência africana, deliberou que “os autos fossem remetidos para a ouvidoria geral e o Dr. Ouvidor Geral procedesse conforme lhe parecesse justiça”⁴³².

Em meados da década de 1750, momento em que se iniciou formalmente o processo civilizatório dos índios e sua efetiva promoção a vassalos do rei, a proibição do apelido negro entrou na nova legislação para evitar doravante qualquer confusão ou discriminação quanto à classificação dos sujeitos nativos. Assim, na Lei de Liberdade de 1755 foi interdita a qualificação dos indígenas e seus descendentes como negros:

Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um dele a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem *Negros*; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadi-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África. E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar *Negros* a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os por todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame *Negros* aos Índios, nem que eles mesmo usem entre si deste nome como até agora praticava; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres ideias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra⁴³³.

A proibição do termo negro para classificar os índios, na lei de 1755, se configura como um importante elemento para compreender como o processo de transformação da escravidão também esteve relacionado aos léxicos das qualidades. Tal proibição não impossibilitou a existência dos índios e seus descendentes mestiços nas vilas coloniais sob o domínio senhorial com a condição de escravos. Evidencia-se na documentação que, a partir daquela data, muitos senhores manejavam as qualidades dos escravos conforme seus interesses e conveniências para camuflar a procedência indígena, declarando-os conforme categorias mais abrangentes, como as de negro e mestiço. Em contrapartida, realizando o cruzamento das fontes testamentárias com os autos de liberdades do tribunal da Junta das Missões, observa-se as eminentes agências dos sujeitos classificados como negros ou integrantes de uma categoria de mestiçagem que faziam uso das memórias familiares para demonstrar suas origens indígenas, uma vez que essas poderiam lhes garantir suas liberdades.

⁴³² **APEM**. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 8.

⁴³³ SILVA, Antonio Delgado da Silva. **Collecção da Legislação portuguesa**. Lisboa: Typografia Maignense, 1830. p. 510. Grifos nossos.

Um último aspecto a ser tratado sobre a categoria negro se refere à globalização das suas variações ocorrida na Idade Moderna. As pesquisas realizadas por Jack Forbes nos oferecem um importante aporte metodológico para compreender as mudanças ocorridas nas traduções do termo negro do português e do espanhol para as línguas neerlandesa e alemã. Na península Ibérica, devido a palavra negro estar associada a cor de pele escura, ela também englobou os mouros. Dessa forma, como nas línguas neerlandesa e alemã não era corrente a palavra negro, ou *Neger*, importou-se da experiência ibérica a palavra mouro para designar pessoas de pele escura, não se restringindo à origem africana. Por exemplo, nos Países Baixos, ao se referir a uma pessoa de pele escura, podia se dizer: “Ele é negro como um mouro”. Inclusive, até mesmo os escravos africanos eram designados como *Moor* ou *Moriaan* e não como negros. Segundo Forbes, “esta utilização persiste desde a língua neerlandesa média até ao século XVIII e reflete, sem dúvida, a utilização latino-românica de mouro para negro ou escuro”⁴³⁴.

Quanto à língua alemã, com base nas descrições feitas pelos mercenários Hans Staden e Ulrich Schmidl, Forbes aponta que as palavras *Mohr* e *Mohren* designavam pessoas de pele escura. No século XVII, *Mohr* “indicava uma pessoa não branca ou morena e podia referir-se tanto aos mouros do Norte de África como aos africanos negros, com os modificadores adequados”⁴³⁵. Staden e Schmidl, devido a suas experiências pelo litoral brasileiro, utilizaram a derivação *Mohren* para se referirem aos indígenas, possivelmente, pelo seu tom de pele avermelhado. O autor também faz referência aos diários do ourives e soldado alemão Michael Hemmersam, publicados em 1663, que “utilizam *Mohren* tanto para os africanos como para os Tapuya (*Daboyer*) do Brasil (que são chamados *wilden Mohren*)”⁴³⁶.

Esta última designação nos fornece um possível indício para compreendermos como os indígenas poderiam ter sido inseridos em rotas globais da escravidão que são pouco estudadas na história do tráfico, como é o caso da Alemanha. Na cidade de Bonn, a “*Haus Im Mohren*” (Casa Ao Mouro) é um forte indício de que indígenas da América, designados como mouros, tenham sido conhecidos – mesmo, por sua presença física – naquela região. Trata-se de uma casa do século XVIII, onde funcionava uma mercearia de “produtos exóticos”, advindos de outras partes do mundo. Nesta época, uma das formas

⁴³⁴ FORBES, Jack. **Africans and Native Americans**. 1988, p. 79.

⁴³⁵ FORBES, Jack. **Africans and Native Americans**. 1988, p. 80.

⁴³⁶ FORBES, Jack. **Africans and Native Americans**. 1988, p. 80.

de identificar as casas era através de placas. Neste caso, na fachada da casa não só está grafado *Im Mohren*, como foi posto uma estátua de um homem de pele escura. Se a palavra escrita tende a suscitar, como primeira reação, uma associação com um mouro do norte da África, a figura ao lado representa claramente um índio da América.

Figure 8 - Haus Im Mohren



Foto: André Luís Bezerra Ferreira (Bonn, outubro de 2021)

Alguns elementos podem ser apontados para demonstrar que se trata de um índio. Primeiro, o cocar de penas, característico dos povos indígenas do Brasil e do Caribe. Segundo, o tabaco, através do cachimbo e do barril em que se apoia o "mouro". É do conhecimento historiográfico que o tabaco foi um dos principais produtos que fomentou a economia atlântica e global na era moderna. Terceiro, a presença dos jesuítas na mesma

rua da Casa Ao Mouro, nos séculos XVII e XVIII. Como apontamos acima, os jesuítas eram a principal ordem religiosa que detinha o governo espiritual e temporal dos indígenas. Muito além da atividade missionária, os jesuítas estavam envolvidos em diversas atividades econômicas e também em práticas de escravização dos indígenas. Na Amazônia, temos conhecimento da presença de jesuítas alemães, dentre eles o padre Lourenço Kaulen de Colônia, cidade vizinha de Bonn. Embora seja pouco provável que eles tenham abrigado um indígena em sua residência, mas mediante suas pregações populares e peças de teatro educativas, os inicianos difundiram no Velho Continente uma certa imagem dos povos não europeus, inclusive dos nativos americanos.

Crioulos

No rol das classificações sociais, a qualidade de crioulo também foi utilizada para designar os indígenas, sobretudo, os seus descendentes que viviam nos espaços domésticos. Na conceituação de Raphael Bluteau, crioulo é definido como o “escravo que nasce em casa do senhor; o animal, cria que nasce em nosso poder, [...] que nasce e se cria em casa, não comprado”⁴³⁷. Portanto, trata-se de sujeitos que não eram, necessariamente, de origem africana ou oriundos de mesclas biológicas entre sujeitos de qualidades distintas.

Nos testamentos maranhenses, a categoria de crioulo e suas variações correspondem a 6,4% dos sujeitos declarados. O testamento de João Vaz Calhau, morador da vila de Santo Antônio de Alcântara, possibilita compreender como a qualidade de crioulo estava associada às matrizes indígenas. Em 8 de agosto de 1687, nas declarações das suas últimas vontades, o senhor atestou que possuía “cinquenta e quatro escravos do gentio da terra [,] entre moços e velhos e crioulos”⁴³⁸. Ao especificar sua escravaria, João Vaz apontava que “vinte negros e treze negras” eram “todos de serviço”, sendo o outro montante “vinte e um crioulos”⁴³⁹. Sendo assim, a categoria de crioulo foi manejada por João Vaz Calhau para distinguir os escravos negros, também declarados como gentios da terra, aptos ao trabalho dos filhos crioulos que nasceram e se criaram em sua casa. Mas, supostamente, por serem ainda crianças ou adolescentes, ainda não estavam inseridos nas dinâmicas do mundo do trabalho.

⁴³⁷ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português & latino**. Vol. 1. p. 613.

⁴³⁸ **BTJM**. Livro de Testamentos 01. Fl. 103.

⁴³⁹ **BTJM**. Livro de Testamentos 01.Fl. 103v.

A ascendência indígena dos crioulos também pode ser demonstrada no testamento de Francisco Pereira de Lacerda, morador da cidade de São Luís. Nas suas declarações testamentárias, realizadas em 15 de agosto de 1753, Lacerda declarava ser possuidor de uma “mocetona crioula da terra por nome Thomazia com um filho chamado Pedro”, sendo todos de legítimo cativo e descendentes de “uma escrava minha da terra chamada Domingas”, que já era falecida e oriunda da “cidade do Pará”⁴⁴⁰. Além de Thomazia, Domingas também era mãe da “rapariga cafuza chamada Ana”⁴⁴¹.

As fontes cartorárias também fornecem indícios sobre as inserções dos crioulos descendentes de índios na sociedade colonial e suas relações de paternalismo e dependências com os seus senhores. O tenente Ilário Ribeiro e sua mulher Ângela Maciel eram possuidores da “rapariga do gentio da terra da nação Guajajara crioula por nome Maria”. A crioula estava prestes a completar seu primeiro ano de vida, subentendo que nascerá na casa daqueles senhores. No dia 7 de julho de 1720, Ilário e Ângela faziam uma escritura de alforria que dava a liberdade para Maria. Mas, a condição para que a menina pudesse ser tratada “como livre e isenta” era viver “de hoje até o dia do falecimento deles outorgantes em sua companhia”. A proteção paternalista dos senhores sobre Maria continuava mesmo após os seus falecimentos, pois, na própria carta de alforria declararam aos herdeiros que a menina deveria servi-los, mas “tratando-se sempre a dita rapariga na liberdade”. Todavia, se Maria quisesse ir para outras partes, Ilário e Ângela declaravam que os seus herdeiros poderiam “possar por ela como sua escrava”. Após o registro no Livro de Notas, os senhores prontamente “revogavam o que atrás diziam sobre seus herdeiros ponharem por ela como sua escrava”, declarando que Maria “seguisse sair o poderia fazer como livre e isenta como é de hoje para todo sempre”⁴⁴².

No tribunal da Junta das Missões, anterior a 22 de março de 1720, foi deliberado uma contenda que envolvia a apreensão dos bens do defunto padre José Teixeira de Moraes. Entre os bens estava a crioula Cecília e seus filhos. A pleiteante e seu irmão Francisco Teixeira de Moraes eram frutos do concubinato do padre com sua escrava Maria, possivelmente, uma índia. Ambos nasceram “cativos do ventre da sua mãe” e, nas suas certidões de batismos, foram registrados como escravos de José Teixeira e, supostamente, por ele “possuídos a mais de quarenta anos sem repugnância dos mesmos, nem

⁴⁴⁰ **BTJM**. Livro de Testamentos 01.Fl. 156.

⁴⁴¹ **BTJM**. Livro de Testamentos 01.Fl. 156.

⁴⁴² **CCC**. Livro de Notas (1719). S/fl.

contradição alguma”. Todavia, o pai havia alforriado seus filhos através de uma escritura pública que fora desconsiderada no momento da partilha dos seus bens. Isto foi suficiente para que a pleiteante e seus filhos fossem vendidos pelo Juízo dos Defuntos e Ausentes “sem ser necessária outra averiguação”⁴⁴³.

Cecília, enquanto pobre e miserável, recorreu ao Procurador dos Índios para mostrar a posse da sua liberdade no Tribunal da Junta das Missões. O colegiado alegou por quais motivações o padre José Teixeira não “declarou por livre a suplicante e seus filhos no ato da arrematação, nem no princípio da apreensão”. Isto porque, o defunto declarou que nos seus bens também estavam a índia Andreza e seus netos, e a Índia Maria e seus filhos, e que não deveriam ser vendidos. Na sua réplica, Cecília foi contundente ao afirmar que não era preciso “a este Juízo mostrar título de Tropa de Guerra ou Resgate, porque este se deve apresentar nos índios ou índias descendentes de índias feitas contra as ordens reais para então constar se são forras ou cativas”. O que não era o seu caso, pois era “uma crioula nascida na terra já com netos e bisnetos”, sendo a sua liberdade concedida pelo seu pai através de uma escritura pública. Em vista do exposto, a Junta das Missões enviou o litígio para o Tribunal da Mesa de Consciências e Ordens, pois não era de sua alçada deliberar sobre matérias que tocavam à arrecadação da fazenda dos Defuntos e Ausentes. No dia 15 de julho de 1726, na Junta foi lido o parecer da instância superior em que “mandava conservar os índios nas suas liberdades”. A decisão foi acatada e confirmada pelo colegiado em São Luís.

Na segunda metade do século XVIII, em vista do processo de africanização da sociedade maranhense, observa-se nos testamentos que a qualidade de crioulos passou a ser empregada para classificar os filhos dos escravos advindos da África. Este foi o caso das crioulas Gertrudes, Jozefa e Thereza, filhas da preta Luzia, e do crioulo Manoel, filho do preto Gonçalo, declarados como escravos, em 13 de outubro de 1760, no testamento de Marcos de Araújo Pitta, residente na cidade de São Luís⁴⁴⁴. Naquela mesma cidade, no dia 21 de março de 1764, “uma preta crioula por nome Suzana”⁴⁴⁵ foi atestada como escrava por Inácia de Souza de Castro para o pagamento dos dotes matrimoniais da sua filha Mariana.

⁴⁴³ **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 15. Doc. 1542.

⁴⁴⁴ **BTJM**. Livro de Testamentos 01. Fl. 252 v.

⁴⁴⁵ **BTJM**. Livro de Testamentos 01. Fl. 175v.

Uma vez analisadas as categorias que necessariamente não remetiam aos processos de misturas biológicas de distintas qualidades e que foram utilizadas para classificar os indígenas durante suas inserções nas dinâmicas da colonização, passo a analisar as categorias relativas às mestiçagens.

Mestiços

Ao passo que as sociabilidades entre portugueses e indígenas iam se constituindo, os espaços domésticos da capitania maranhense foram se organizando. Os senhores se rodearam de forros, cativos e escravos oriundos dos sertões amazônicos. Por muitas vezes, na falta de mulheres portuguesas, tiveram como suas concubinas as nativas daquela terra. Sendo assim, originaram-se as primeiras gerações de mestiços, sendo que, em um primeiro momento, esta qualidade foi utilizada para classificar os filhos de portugueses e indígenas⁴⁴⁶.

Ronald Raminelli, analisando a formação das nobrezas na América espanhola, aponta que, para os fins nobiliárquicos, a qualificação do mestiço era determinada pela mistura do sangue. Os matrimônios de sujeitos de qualidades distintas, como era o caso de espanhóis e índias, resultava em uma *mésalliance*. Porém, Raminelli salienta que somente o sangue não possibilita compreender as hierarquias que conformaram as sociedades do mundo colonial, uma vez que colocavam no mesmo patamar de inferioridade os indivíduos que não eram espanhóis. Conforme o autor, “de fato, entre os mestiços existiam hierarquias muito nítidas, entre os filhos dos conquistadores, entre os filhos de pais mesclados, entre mulatos, lobos, zambos e a infinidade de tipos apresentados nas pinturas de castas”. Desta feita, “o sangue então se mostra insuficiente para interpretar a posição social de tais grupos, tampouco a ideia de raça era capaz de abarcar essa complexidade”⁴⁴⁷.

Concomitante ao avanço da construção do Novo Mundo, a acepção da qualidade de mestiço se alargou e paulatinamente passou a designar a diversidade das mesclas biológicas estabelecidas entre europeus, índios e africanos. Na América espanhola, em um primeiro momento, as primeiras categorias para designar os mesclados foram *mestizo*, *mulato* e *zambo*, surgindo posteriormente outras qualificações, tais como: *cholo*,

⁴⁴⁶ Ver PAIVA, Eduardo. **Dar nome ao novo**. 2015, p. 179.

⁴⁴⁷ RAMINELLI, Ronald. **Nobrezas do Novo Mundo**: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: FGV, 2015. p. 210 – 211.

*cuarterón, quinterón, albarazado, torna-atrás, tente-en-el-aire, etc.*⁴⁴⁸. Nas possessões portuguesas, os mestiçados foram denominados como: mameluco, cafuzo, cabra, curiboca, caboclo, mulato, pardo, entre outros⁴⁴⁹. De fato, o uso de um ou outro termo esteve relacionado aos interesses e conveniências de quem o fazia e aos contextos específicos de cada região. Conforme, Beta Ares Queija, “lo más frecuente a la hora de referirse a la población de origen mixto era recurrir a expresiones englobantes del tipo ‘mestizos, mulatos y otras castas’, que sin duda se correspondían mucho mejor con la imagen que se desprende del discurso oficial predominante”⁴⁵⁰.

Na Capitania do Maranhão, os mestiços correspondem a 2,9% dos sujeitos declarados nos testamentos. Observa-se que a aparição do termo nessas fontes ocorre somente nos anos decorrentes a 1740. Porém, isso não impossibilitou que outras categorias relativas às mestiçagens já estivessem sendo operacionalizadas pelos senhores de escravos naquela região. É oportuno sinalizar que, a partir da década de 1750, houve um maior uso da qualidade de mestiço. Hipoteticamente, pode-se aventar que esse fator estava relacionado a dois aspectos: primeiro, ao gradual processo de formação de uma sociedade escravista e a intensificação das mestiçagens biológicas ocorridas entre os sujeitos de diversas qualidades e procedências; segundo, com a declaração das liberdades dos índios e seus descendentes, os senhores declaravam os escravos como mestiço para escamotear a procedência nativa, alegando que eles eram filhos de africanas, já que o ventre materno determinava a escravidão.

Mamelucos

Raphael Bluteau, se referindo à origem do termo mameluco afere que “deriva-se do arábico *mamlouk*, que vai o mesmo que escravo; ou deriva-se do verbo Meleque, que significa possuir, e assim vem a ser o mesmo que possuído, ou escravo”. Além do mais, o dicionarista aponta que “no Brasil chamam *Mameluco* ao filho de pai europeu e mãe negra”⁴⁵¹. Deve-se ressaltar que, neste caso, a concepção de mulher negra se referia às índias que estavam sob a condição de escravas. A qualidade de mameluco, além de retratar os sujeitos advindos dos concubinatos entre indígenas e portugueses, pode ser designada

⁴⁴⁸ ARES QUEIJA, Berta. Las categorías del mestizaje. 2004, p. 196.

⁴⁴⁹ PAIVA, Eduardo. **Dar nome ao novo**. 2015.

⁴⁵⁰ ARES QUEIJA, Berta. Las categorías del mestizaje. 2004, p. 197

⁴⁵¹ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**. Vol. 5, p. 276

como uma identidade que esteve diretamente permeada por questões sociais, culturais e políticas durante o processo de expansão da colonização lusa pelos sertões e na formação dos núcleos populacionais profundamente marcados pelas mestiçagens. Nessa conjuntura, as mulheres indígenas foram o pêndulo nas complexas relações entre dois mundos antagônicos, principalmente, pelo seu fundamental papel como “elemento de intermediação biológica, ao gerar os mamelucos que formaram o grosso da população brasileira nos primeiros tempos da colônia”⁴⁵².

Os concubinatos e matrimônios entre indígenas e europeus logo se tornaram uma estratégia para estreitar as relações entre esses grupos. No entanto, estas práticas não estavam condicionadas pelos parâmetros europeus e pelas diretrizes cristãs, uma vez que as próprias populações indígenas também adotavam os matrimônios dentro das suas lógicas socioculturais para o estabelecimento de hierarquias sociais, como já assinalamos mais acima. Nas sociedades tupinambá, a concessão das noivas indígenas para o casamento com os estrangeiros desempenhou uma função primordial durante o estabelecimento de vínculos afáveis permeados pela consanguinidade, fator que poderia resultar em maiores afinidades e, sobretudo, nas constituições de alianças políticas e militares. Desta feita, João Fernandes afere 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, mecanismo de integração dos estrangeiros através do casamento”⁴⁵³. Assim, os matrimônios demonstram como as primeiras relações entre indígenas e europeus não foram permeadas por um processo impositivo e de práticas de violência, mas, sim, tangenciadas por negociações, intermediações e vinculações que resultaram na formação de sociedades encabeçadas por elites mestiças e mamelucas⁴⁵⁴.

Silvana Godoy, ao se reportar à expansão colonial pelo planalto paulista, aponta para a indispensável necessidade das alianças dos portugueses com as lideranças indígenas e seus fundamentais protagonismos nas práticas de arrematamento da mão de obra nativa. Nas palavras da autora, “São Paulo, como unidade política da monarquia

⁴⁵² FERNANDES, João. **De cunhã à mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil**. 2.ed. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016, p. 269-270.

⁴⁵³ FERNANDES, João. **De cunhã à mameluca**. p. 269-270.

⁴⁵⁴ Sobre elites mestiças e mamelucas ver: PAIVA, Eduardo. **Dar nome ao Novo**. 2015; GODOY, Silvana. **Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios**. A vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (Séculos XVI e XVII). Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Social. Rio de Janeiro, 2017.

portuguesa, teve nesses homens, e/ou a partir de alianças com eles, seus troncos fundadores e seus conquistadores. Seus descendentes estariam entre membros da elite paulista nos séculos XVI e XVII”⁴⁵⁵.

Dentre as lideranças indígenas da região, a trajetória da família liderada por Martim Afonso Tibiriçá é umas das mais proeminentes para compreender a formação da elite mameluca naquela região. Tibiriçá liderava a aldeia de Piratininga, sendo um “grande amigo e protetor” dos jesuítas. De fato, ele teve uma relevante acuidade para a dinamização da atividade missionária na região, inclusive, no processo de evangelização dos índios, uma vez que era considerado um bom cristão⁴⁵⁶. O principal Tibiriçá casou três filhas com portugueses a fim de estreitar as relações entre os grupos. Um desses matrimônios foi entre a índia Bartira, batizada com o nome de Isabel Dias, com João Ramalho, um dos degradados que teve grande protuberância nas intermediações com as populações indígenas. Logo, o genro de Tibiriçá tornou-se um “português índio”, ao se apropriar dos ritos e práticas culturais de seus parentes indígenas, “lutando como os índios, nu e pintado (...) [e participando] dos cerimoniais antropofágicos que os índios celebravam ao sacrificar os inimigos cativos”⁴⁵⁷.

Também, não tardou para que praticasse a poligamia, casando-se com várias mulheres indígenas, mas, nenhuma tomava o posto da principal, sua esposa Bartira. Para Silvana Godoy, o casamento de João Ramalho tornou-se um ato político, pelo qual, gradativamente, o degradado adquiriu poder e respeito devido a seus vínculos de parentesco com as principais famílias indígenas. “Tinha filhos e filhas, tidos com Bartira, casados com os principais, mas *todos estes filhos e filhas são duma índia filha dos maiores e mais principais desta terra*. Eram os netos e bisnetos de Tibiriçá”⁴⁵⁸. Assim, “muito mais do que um ambivalente cultural, mediador entre dois mundos, João Ramalho personificou uma nova sociedade que surgia, uma sociedade que era política e culturalmente mestiça, mameluca”⁴⁵⁹. O concubinato entre João Ramalho e a índia Bartira deu fruto a oito filhos que, ao longo dos anos, foram multiplicando seus descendentes e gestando a elite no planalto paulista. Segundo Godoy,

⁴⁵⁵ GODOY, Silvana. **Mestiçagem, guerra de conquista e governo dos índios**. 2017, p. 51.

⁴⁵⁶ GODOY, Silvana. **Mestiçagem, guerra de conquista e governo dos índios**. 2017, p. 51-53.

⁴⁵⁷ GODOY, Silvana. **Mestiçagem, guerra de conquista e governo dos índios**. 2017, p. 78.

⁴⁵⁸ GODOY, Silvana. **Mestiçagem, guerra de conquista e governo dos índios**. 2017, p. 81.

⁴⁵⁹ GODOY, Silvana. **Mestiçagem, guerra de conquista e governo dos índios**. 2017, p. 83.

Muitas famílias, que se tornaram nobreza da terra paulista no seiscentos e no setecentos, atestaram, ao fim e ao cabo, que parte da nobreza indígena do planalto se converteu em nobreza da terra, sem necessariamente deixar de ser índia, polígama e guerreira. Logo, de que sociedade paulista quinhentista e seiscentista falamos quando aludimos a senhores e a índios? Índios e senhores que pela guerra, pelo apresamento, pelo casamento, pela mestiçagem, pela concubinação, pela poligamia, formaram uma sociedade política, social e culturalmente mameluca, senhora de índios⁴⁶⁰.

Na Amazônia portuguesa, a prática dos casamentos entre europeus e as indígenas resultou no surgimento dos “cunhamenas”. Estes foram agentes fundamentais para a expansão e exploração dos sertões amazônicos através das intermediações junto às populações indígenas e, principalmente, nas negociações para a arregimentação da mão de obra escrava nativa. Dos casamentos entre as indígenas e os cunhamenas, nasceu uma prole de mamelucos, que gozaram de poder e prestígio pelos sertões ao chefiarem aldeamentos e serem capitães das tropas de descimentos e resgates.

Barbara Sommer aponta que o mameluco Pedro de Braga foi um dos mais notórios e poderosos cunhamenas na região amazônica. Em 1756, ao cair nas malhas da Inquisição, relatou sobre as práticas que eram utilizadas com recorrência para o estabelecimento de alianças com os grupos indígenas. O cunhamena ofertava presentes às lideranças indígenas a fim de convencê-los a descerem para os aldeamentos. Caso aceitassem, os principais concediam uma filha ou outra parente para ser a *captain's wife* (esposa do capitão). Afinal, esta era uma tática costumeira adotada pelas próprias populações nativas para terem possíveis garantias nas expedições. Conforme Sommer, “ao longo dos anos, os cunhamenas tornaram-se poderosos por meio desses laços”. Pois, “como observou um rival, os aliados, ou cunhamenas, do capitão Pedro de Braga [...] não reconhecem nenhuma outra vassalagem do que Braga”. Conclui a autora, “esse homem forneceu novos grupos de índios para as missões, vendeu escravos ilegais como uma linha lateral e manteve uma rede poderoso de aliados no sertão”⁴⁶¹. Outro caso, que já tratamos anteriormente, é o do mameluco Teodoro, principal da aldeia de Jaguapiry, que, também, esteve inserido nas redes do tráfico transamazônico de escravos indígenas.

⁴⁶⁰ GODOY, Silvana. **Mestiçagem, guerra de conquista e governo dos índios**. 2017, p. 109.

⁴⁶¹ SOMMER, Barbara. Colony of the *sertão*: Amazonian expeditions and the Indian slave trade. **The Americas**, p. 401-428, jan. 2005. P. 419.

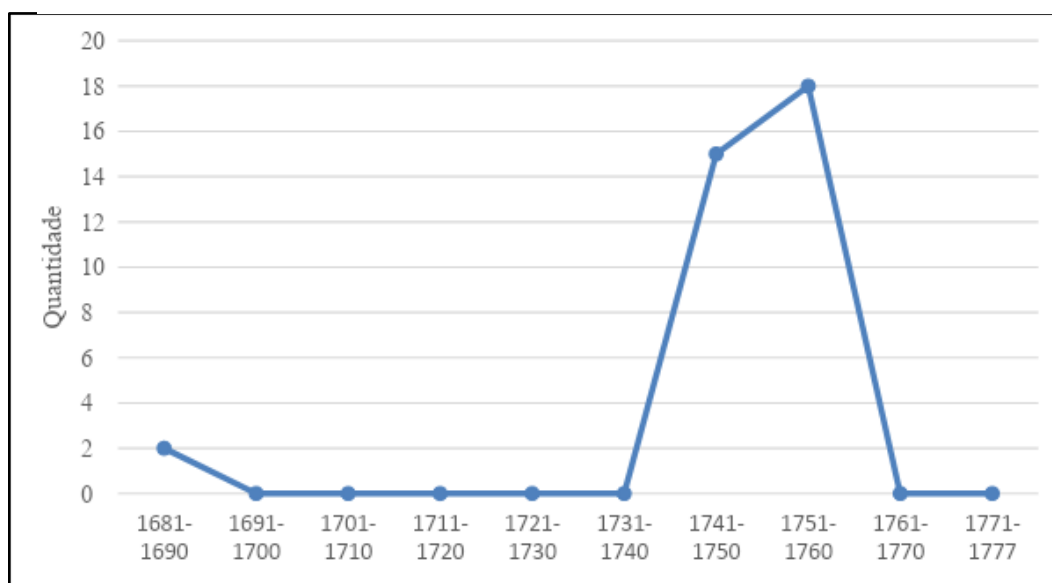
Eis a citação original: “As one rival noted, “the allies, or cunhamenas, of Captain Pedro de Braga . . . recognize no other vassalage than that to Braga.”⁷⁹ These men supplied new groups of Indians to the missions, sold illegal slaves as a side line, and maintained a powerful network of allies in the sertão”.

Se pelos sertões e confins da Amazônia, os mamelucos, enquanto cunhamenas, gozavam de poder e prestígio, a situação era distinta nas vilas coloniais, pois estes sujeitos, tal como os crioulos, já nasciam na casa dos seus senhores e transitavam entre o cativeiro e a liberdade. Isto ocorria, principalmente, pela condição do ventre materno indígena, quando suas mães eram oriundas das rotas amazônicas de escravos e estavam submetidas aos (in)justos cativeiros nas casas dos senhores.

Evocamos aqui novamente o processo de liberdade do mameluco Francisco Xavier. Embora o nome do seu pai não fosse declarado em nenhum dos documentos do processo, aventa-se a possibilidade de o mameluco ser filho bastardo de Francisco Castelo Branco. Hipoteticamente, dois indícios podem ser considerados. Sendo a qualidade de mameluco utilizada para designar possíveis misturas entre “branco” e “índia”, seria o mameluco fruto de um concubinato entre Juliana e Francisco Castelo Branco? O fato de o mameluco atender pelo mesmo codinome do seu senhor, poderia demonstrar a implícita paternidade? Talvez, afirmar que o elo entre pai e filho pudesse ser a resposta mais evidente e satisfatória para alguns. Mas, além da falta de registro do seu pai, o uso e o emprego da qualidade de mameluco, tal como de outras, estavam também condicionados por contextos específicos e interesses e conveniências de cada situação.

Embasado nos registros testamentários do Maranhão, pode-se aventar que a qualidade de mameluco (3,4%) foi a primeira categoria referente às mestiçagens utilizadas pelos senhores para designar sujeitos que estavam sob sua posse. Nestas declarações observa-se uma volatilidade no fluxo de registros de mamelucos na primeira metade do século XVIII, o que não significa a ausência dos seus cativeiros, como bem demonstra aos autos de liberdade da Junta das Missões e as escrituras e cartas de alforrias e liberdades. Todavia, constata-se que, nos testamentos, o maior contingente de mamelucos foi declarado entre os anos de 1751 e 1760, justamente nos contextos das reformas legislativas que passavam a extinguir legalmente o cativeiro dos índios e seus descendentes.

Gráfico 1 - Fluxo dos escravos e libertos mamelucos declarados nos testamentos da Capitania do Maranhão (1681-1777)



Fonte: Livros de Testamentos do TJMA e do APEM.

Mas, tanto nos registros de testamentos quanto nas escrituras de alforrias e liberdades evidenciam-se a marcante proximidade e as dependências afetivas dos mamelucos com os seus amos, sendo em alguns casos suas crias ou filhos bastardos dos testadores ou dos homens que compravam suas alforrias. João Vaz Calhau, nos idos de 1687, declarava que havia criado em sua casa dois moços mamelucos chamados João e Gregório, que “pelo amor de Deus lhe tenho passado carta de Alforria como constara dos livros das notas”⁴⁶². A escravaria do testador era composta por gentios da terra e seus filhos crioulos, tornando evidente a ascendência indígena de João e Gregório. Além do mais, pelo fato de os alforriados serem declarados como crias, e não como escravos, sob a qualidade de mamelucos, pode-se suspeitar que poderiam ser filhos bastardos de João Vaz Calhau. Este caso possibilita compreender como os empregos das qualidades poderiam estar relacionados a hierarquias sociais, pois, talvez, tenha sido essa a intencionalidade do senhor, isto é, distinguir seus criados mamelucos dos escravos do gentio da terra e dos crioulos.

Nas escrituras e cartas de alforrias e liberdades, um aspecto preponderante é a libertação das crianças mamelucas, sendo algumas delas recém-nascidas. Trata-se de negociações estabelecidas entre os senhores e os pais das crianças que resultavam na

⁴⁶² **BTJM**. Livro de Testamentos 01.Fl. 103 v.

compra integral ou na coartação das manumissões. Estas transações evidenciam a intrínseca relação das liberdades com as dinâmicas de mestiçagens advindas dos concubinatos entre homens livres e mulheres escravas de procedência indígena. Além das ligações e dependências afetivas, os pais, ao libertarem seus filhos do cativo, tinham ciência da importância dessas crianças serem criadas junto de si ou de sua família sob a condição de forras. Isto, porque a condição e a qualidade eram aspectos que possibilitavam ou restringiam mobilidades dentro do quadro das hierarquias sociais. Mas, para isso, corriqueiramente, as crianças foram apartadas de suas mães.

No dia 18 de junho de 1728, na cidade de São Luís, ocorreu uma transação familiar feita entre a viúva Inácia da Silveira e seu filho Leonardo Gorza, envolvendo a alforria da menina Izabel, filha da escrava mameluca Mariana. A viúva solicitou ao tabelião Manoel Nogueira de Sousa que se dirigisse até sua residência para realizar o registro da escritura de liberdade. Ali, estando presentes o tabelião e as testemunhas, Leonardo Gorza declarava ter feito compra perante sua mãe “da dita menina Izabel por se dizer sua filha, a qual desde logo para todo o sempre e assim de modo a libertava e dava por livre de todo o cativo que ela tinha”. Para tanto, a vendedora e o “comprador libertador” chegaram ao consenso que a alforria de Izabel teria o “preço e quantia de quarenta mil reis” a serem liquidados “em pano de algodão moeda da terra corrente”, sendo imediatamente pago e quitado por Leonardo. No entanto, o pai da liberta não desejava a pronta saída da sua filha Izabel da casa de Inácia Silveira, pois, “era contente [que] estivesse em companhia de sua mãe e senhora que havia sido por tempo de ano e meio completos da feitura desta [escritura] por diante”. O acordo foi estabelecido e “disseram um e outros eram contentes de que fosse a dita menina sempre liberta e livre de cativo em que estava”⁴⁶³.

Cafuzos

A qualidade de cafuzo, talvez, seja o elo identitário comum mais marcante entre índios e africanos no Maranhão⁴⁶⁴. As sociabilidades estabelecidas entre esses sujeitos

⁴⁶³ CCC. Livro de notas (1719). Fl. S. fl.

⁴⁶⁴ No decorrer dos anos, o termo sofreu variações, tais como: caburé, cafuz, carafuz, taioca, cafuzu e cariboca. Etimologicamente, a ausência de estudos sistemáticos impossibilita uma definição concisa sobre a origem da palavra cafuzo. Na década de 1720, Raphael Bluteau definiu a expressão “carafuz” como adjetivo de “*chulo* fusco de rosto”. Esta definição se refere às pessoas que tinham a cor de sua pele fusca, ou seja, “escura, tirante a negro”. Ao que se evidencia, trata-se de um sujeito de procedência negra, fosse indígena, africana ou da mistura biológica de ambos. Desta feita, os cafuzos estiveram concentrados nas regiões em que o mundo do trabalho foi marcado pela coexistência da mão de obra afro-indígena, como era o caso da América portuguesa. Alguns fragmentos possibilitam compreender a diversidade regional que o termo assumiu na região amazônica. José Veríssimo, se referindo ao Pará e ao Amazonas, e o ouvidor-geral da

possibilitaram o surgimento de uma cultura mestiça por todo espaço ibero-americano, acentuando a complexidade das qualificações sociais. Nas diversas localidades, forjaram-se novas categorias para identificar os frutos da mistura afro-indígena, sendo designados como cabras, coiotes, zambos, lobos, etc. Essas qualidades fazem uma clara alusão ao mundo animal, reforçando a intencionalidade de inferiorizar os filhos dos indígenas com africanos nas hierarquias estabelecidas naquelas sociedades⁴⁶⁵.

Dentre as categorias supracitadas, a qualidade de cabra foi constantemente utilizada nas possessões portuguesas. Porém, Marcia Amantino salienta sobre a impossibilidade de restringir a concepção do termo a um só significado; isto, porque foi operacionalizado em conformidade com os anseios de quem classificava e quem era classificado nos contextos específicos de cada região. A autora constata que, na primeira metade do século XVIII, de fato, a qualidade de cabra foi utilizada para designar os filhos de indígenas e africanos. Concomitante à intensificação das mesclas culturais e a africanização do mundo do trabalho, ocorridas na segunda metade daquele século, a aceção do termo possibilitava outros significados, distanciando-se das ancestralidades indígenas. A partir de então, conforme Amantino, “o que passava a definir o cabra não era mais a presença de índios em seu passado, mas sim a existência de uma ancestralidade negra misturada com qualquer outra qualidade”⁴⁶⁶.

Nos contextos da capitania maranhense, a qualidade de cafuzo prevaleceu para designar os mestiçados de índios e pretas, ou o inverso. Entretanto, naquela região, os manejos desta qualidade não se restringiram às misturas biológicas, estando também

Capitania do Piauí, corroboram a perspectiva de que “cafuz, cafuzo ou carafuzo” era o indivíduo “filho de preto, e índia”. Em um mapa populacional publicado no Maranhão, em 1801, os cafuzos são classificados como filhos de “mulato e preto”. Cabe apontar que, no mesmo mapa, a qualidade de mulato poderia ser utilizada para indivíduos como os “índios dispersos, por não estarem em suas Povoações”. Além desses indícios, outras definições contidas em dicionários permitem compreender como outrora a qualidade de cafuzo e suas variações foram utilizadas para identificar determinados indivíduos. Antonio Joaquim de Macedo Soares, em dicionário publicado em 1889, oferece um claro indício de que a qualidade de cafuzo surgiu em terras brasileiras. Conforme o autor, “cafuz = cafuzo = carafuzo” era o “mestiço de negro com índio Brasil”. Além de que “a forma *cafuz* é geral; *cafuso* e *carafuzo* são do Pará”. Em seu dicionário, Soares tinha como propósito compilar as “palavras e frases que, originárias do Brasil, ou aqui populares, se não encontram nos dicionários da Língua Portuguesa, ou nele vêm com forma ou significação diferente”. Em vista das originalidades das expressões regionais apresentadas pelo autor, pode-se aventar que a qualidade de cafuzo se originou na América portuguesa. Isto demonstra que as dinâmicas de mestiçagens ocorridas naquela região resultaram no surgimento de novas categorias sociais que estiveram diretamente relacionadas com as peculiaridades daquele espaço heterogêneo, podendo ser, posteriormente, transplantada e ressignificada para outras localidades das possessões lusitanas.

⁴⁶⁵ AMANTINO, Marcia. Cabras. In: PAIVA, Eduardo; CHAVES, Manuel Fernández; GARCÍA, Rafael Pérez. **De que estamos falando?** Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens. Rio de Janeiro: Garamond, 2016. p. 67

⁴⁶⁶ AMANTINO, Marcia. Cabras. 2016, p. 92

conectados com as dinâmicas e práticas socioculturais da escravidão urbana e doméstica. Isto, porque a qualidade foi empregada por autoridades administrativas e moradores para distinguir os descendentes, mestiços ou não, dos indígenas oriundos dos sertões que nasciam nas vilas. Ademais, nesses espaços, a qualificação de cafuzo, nas declarações testamentárias, esteve associada à transição da condição jurídica dos indígenas de escravo para forro.

Em 7 de janeiro de 1696, D. Pedro II informava a Antônio d'Albuquerque Coelho de Carvalho, governador do Estado do Maranhão, sobre a necessidade da concessão dos “índios e índias da terra a que chamam Cafuzes e Cafuzas” para a produção do anil na fazenda de Francisco do Amaral, morador da vila de São Luís. O monarca não era contrário à concessão dos vinte e quatro índios, entre homens e mulheres, desde que Amaral pudesse pagar os seus jornais, haja vista a “declaração que estes índios não hão de estar com tal sujeição que pareçam que lhes cativam a liberdade”. Sendo assim, caso houvesse algum descontentamento por parte dos índios da terra/cafuzos, a carta régia enfatizava a possibilidade de esses mudarem de “amo e serviço todas as vezes que quiserem por que não sendo assim será a sua liberdade isenção aparente”. Para tanto, D. Pedro ressaltava que “se ponha todo o cuidado a que estes miseráveis não padeçam esta extorsão, sendo o ânimo de quem os deixou forros, que o fossem e não por este caminho de terem amo certo o que não lograr sem o fim que quiseram seus Senhores”⁴⁶⁷.

A situação dos “índios cafuzos” no Maranhão assemelha-se a dos cabras no Estado do Brasil. Nessa região, cabra poderia designar os nativos que estavam sob a condição de índios administrados. Ou seja, eram índios que viviam no limbo entre a escravidão e a liberdade, pois, “não eram livres nem tampouco eram escravos”. Segundo Marcia Amantino, “a administração dos índios foi um ponto crucial e teve relação direta com os diversos processos de mestiçagens sociais ocorridas na sociedade colonial”⁴⁶⁸. Nas fazendas ou nos espaços urbanos e domésticos, esses sujeitos conviviam com escravos indígenas ou africanos, e com eles estabeleciam diversas sociabilidades e partilhavam experiências. Essas proximidades, afere Amantino, “geraram uma população mestiça que conformou as bases de muitas escravarias de variados tamanhos em diferentes áreas da América portuguesa”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ **ABN**. Livro Grosso do Maranhão. Vol. 66. p. 157

⁴⁶⁸ AMANTINO, Marcia. Cabras. 2016, p. 88.

⁴⁶⁹ AMANTINO, Marcia. Cabras. 2016, p. 89.

Os manejos das categorias de índios cafuzos e cabras elucidam como as atribuições das qualidades não eram somente fruto de misturas biológicas, sendo também feitas para identificar os nativos que estavam em determinados processos de transição das condições jurídicas de escravos para forros. Portanto, a qualificação era um ato complexo que interligou as práticas sociais ao ordenamento jurídico português. Este, por sua vez, aponta Amantino, “precisou ser adaptado às realidades e necessidades locais. Isto não significa, contudo, que as categorias classificatórias usadas para ordenar os diferentes segmentos sociais fossem permanentes e nem que não sofressem adaptações sempre que necessárias”⁴⁷⁰.

Na possessão maranhense, ao longo dos anos, mas, sobretudo, nos tempos em que a escravidão nativa era legítima, a (re)inserção dos índios cafuzos forros nas dinâmicas do mundo trabalho resultou em controversos debates entre a administração local e a metropolitana, inclusive, sobre a forma como esses sujeitos seriam (re)qualificados. Em conformidade com a carta régia de 6 de outubro de 1720, escrita por Dom João V, os “índios ou cafuzos que chamam Alforriados, de aqueles que seus senhores em seus testamentos deram [por] forro”, nasceram e se criaram nas casas dos potentados, “onde assistiam muito por seu gosto, e eram bem tratados, e pagos do seu serviço”. Porém, após a morte dos testadores, os “índios cafuzos” estariam “experimentando tudo em contrário nas partes a quem os davam sendo piores que escravos”. De modo que “muitos senhores com este conhecimento deixavam de libertar alguns escravos a quem aliás desejavam fazer este benefício, e os mesmos escravos chegavam a recusá-lo por experimentarem melhor tratamento em o cativo”. Sendo assim, buscando solucionar a (re)inserção dos “índios cafuzos” nas dinâmicas coloniais, o rei ordenava a Bernardo Pereira de Berredo, então governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, que não pudesse constrangê-los a assistirem “em parte alguma e sirvam a quem melhor lhes parecer, e melhor trate ou vivam em sua liberdade, e sobre si sem subordinação alguma, e se quiserem”; com a ressalva de que o governador poderia utilizá-los “nas ocasiões que oferecem do meu Real serviço e acabadas elas ficarão na sua liberdade”⁴⁷¹.

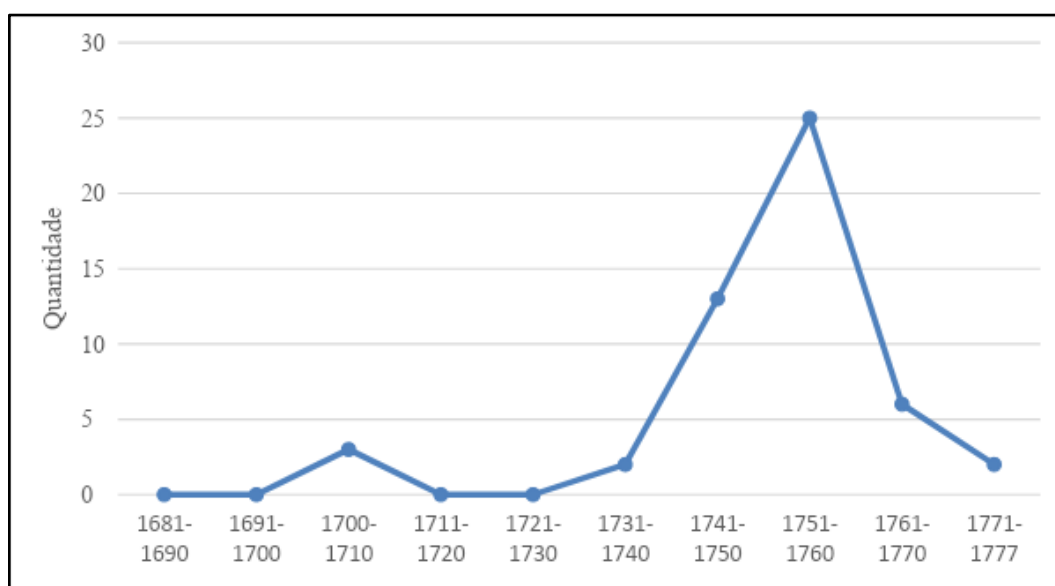
Nas declarações testamentárias constata-se que, no decorrer do século XVIII, prevaleceu a prática de escravidão dos cafuzos. No conjunto de 51 cafuzos, trinta e quatro foram declarados como escravos, dez foram alforriados. Desse total, sete tinham suas

⁴⁷⁰ AMANTINO, Marcia. Cabras. 2016, p. 89.

⁴⁷¹ **ABN**. Livro Grosso do Maranhão. Vol. 67.

alforrias condicionadas ao cumprimento dos legados, e outros sete não tiveram suas condições declaradas. Observa-se no gráfico abaixo que, embora os primeiros registros dos cafuzos ocorressem entre 1701 e 1710, passou-se a ter um gradativo aumento a partir de 1741, obtendo sua maior máxima nos anos entre anos 1751 e 1770. Isto demonstra a clara inserção dos cafuzos no processo de transformação da experiência da escravidão no Maranhão, resultante da promulgação da Lei de Liberdade dos Índios (1755) e também da intensificação do processo de africanização dessa região.

Gráfico 2 - Fluxo dos escravos e libertos cafuzos declarados nos testamentos da Capitania do Maranhão (1681-1777)



Fonte: Livros de Testamentos do TJMA e do APEM.

Nessas declarações, até a Lei de Liberdade dos Índios (1755), que, no entanto, só entrou em vigor 1757, os testadores ao se referirem às procedências dos cafuzos utilizavam a qualidade de “negro do ventre que nasceram” para legitimar sua escravidão. Em 11 de abril de 1756, Brígida de Souza, moradora da cidade de São Luís, declarava ser possuidora de João, cafuzo, descendente da negra da terra Teresa. Esta “foi resgatada no sertão das Amazonas positivamente para se dar ao [seu] pai”, Bernardo Rodrigues, que vendeu uma sorte de terra ao Religioso de Santo Antônio, Frei Manoel, “cuja escritura de venda não quis [seu] pai passar sem receber a dita negra”⁴⁷².

⁴⁷² **BTJM**. Livro de Testamentos 01. Fl. 178.

No entanto, observa-se que quando a sobredita lei passou a vigorar os testadores que tinham ciência das liberdades dos índios e de seus descendentes declaravam as alforrias em seus testamentos. No dia 1º de janeiro de 1758, Malaquias Gomes Corrêa, residente em São Luís, atestou ter “dois filhos naturais fora do seu matrimônio”, chamados José Policeno e Luzia Porsina, frutos de um concubinato com a “cafuzo índia por nome Angélica”. Desta feita, Malaquias declarava que José e Luzia foram “libertos e forros tanto pelas leis por serem filhos de descendentes de Índia”, quanto também “por lhes ter passado Carta de Alforria”, como consta nas “escrituras de suas liberdades postas nos Livros das Notas da Cidade do Maranhão”⁴⁷³.

Percebe-se que, na segunda metade do século XVIII, nas escrituras de vendas e nas escrituras e cartas de liberdades dos cafuzos, constantemente, se faz referência às suas ascendências maternas que remetem à qualidade de preto e mulato. Em alguns casos, também eram declaradas as suas origens africanas. Esta não era uma atitude casual. Isto, porque, no contexto em que passou a vigorar a Lei de Liberdade dos Índios, os senhores e os próprios tabeliães poderiam utilizar dessas trajetórias familiares para reafirmar a legitimidade da escravidão em que os cafuzos estavam, uma vez que o ventre materno era o elemento-chave para determinar a condição de escravo.

Tabela 5 - Registros dos Cafuzos contidos nas fontes cartorárias (1760-1772)

Data	Nome	Sexo	Qualidade	Descendência 1º grau	Descendência a 2º grau	Descendência 3º grau	Origem
06/02/1760	Ana Maria	M	Cafuzo	-	-	-	-
27/03/1761	Luís	H	Cafuzo	Mulata	Preta	-	-
27/03/1761	Teodoro	H	Cafuzo	Mulata	Preta	-	-
18/08/1764	Manoel	H	Cafuzo	Preta	-	-	-
19/09/1764	Joana	M	Cafuzo	Preta	-	-	-
??/??/1766	Lina	M	Cafuzo	Crioula Preta	Preta	-	Costa da Mina
??/??/1766	Manoel	H	Cafuzo	Cafuzo	Crioula Preta	Preta	Costa da Mina
09/11/1767	Quitéria	M	Cafuzo	-	-	-	-
20/07/1771	José	H	Cafuzo	Cafuzo	-	-	-
12/01/1772	Francisca Gomes	M	Cafuzo	-	-	-	-

Fonte: Livro de Notas dos Cartórios Tito Soares e Celso Coutinho.

⁴⁷³ **BTJM.** Livro de Testamentos 01. Fl. 180 v.

Mulatos

A qualidade de mulato foi uma das principais categorias utilizadas no processo de classificação identitária das sociedades do Novo Mundo. Devido à sua polissemia, a referida qualidade poderia ser utilizada para classificar sujeitos oriundos de mesclas biológicas, designar a cor da pele ou, sobretudo, servir de categoria de distinção jurídica manejada por senhores e libertos para, respectivamente, (re)afirmarem a escravidão ou se afastarem dos estigmas do cativo. Segundo Marcelo da Rocha Wanderley, o caráter polissêmico do termo mulato “define a condição bastante complexa de um grupo estabelecido e classificado a partir do cruzamento de conceitos ambíguos de cor com categorização/combinacões raciais quase sempre associados a distinções de ordem jurídica – como libertos em relação ao cativo, forros ou escravos”⁴⁷⁴.

Manuel Francisco Fernández Chaves, analisando a região da Andaluzia, nos coloca alguns questionamentos sobre a categoria de mulato, buscando compreender a diversidade dos processos sociais em volta do termo, inclusive, se mulato seria “el mestizo por excelência”. O autor ressalta a importância de não restringir o significado do termo aos descendentes de branco e negro africano, pois, nas fontes, mulato poderia também designar a cor, a condição e a procedência de um indivíduo. Para Chaves, “mulato puede ser un color, pero también puede ser un declarado producto de mestizaje, con un color asociado”. Desta feita, a categoria de mulato, semelhante a de “loro”, pode “obedecer al hecho de que responden tanto a un cruce de tonos de piel como a colores que quieren señalar tonalidades entre el blanco y el negro, sin ser forzosamente el resultado de un mestizaje”⁴⁷⁵.

Devemos ampliar nossos horizontes para a compreensão da qualidade de mulato como designação de outros tipos de misturas biológicas. Afinal, pode-se seguir a própria pista ofertada por Raphael Bluteau, na qual “este nome mulato vem de Mû, ou mulo, animal gerado de dous outros de diferente espécie”⁴⁷⁶. Isto posto, em termos biológicos, o viés da mistura entre dois diferentes é uma possibilidade para compreendermos os

⁴⁷⁴ WANDERLEY, Marcelo da Rocha. *Vidas Mescladas. Mulatos livres e Hierarquias na Nova Espanha (1590-1740)*. In: PAIVA, Eduardo França; AMANTINO, Marcia; IVO, Isnara Pereira (Org.). **Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaço**. São Paulo: Annablume, 2011. p. 84

⁴⁷⁵ CHAVES, Manuel F. Fernandez. *Producción, definición y exportación de categorías conceptuales en Andalucía*. 2017, p. 51

⁴⁷⁶ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**. Vol. 5, p. 628.

manejos da categoria de mulato nos contextos das urbes escravistas e dos diversos espaços ibero-americanos⁴⁷⁷.

As inserções sociais dos mulatos suscitaram pertinentes debates legislativos, visando à regulamentação das suas mobilidades e ascensões nas sociedades modernas. Nos séculos XVII e XVIII, com a dinamização da escravidão na América e a proliferação das famílias mestiças, a Coroa portuguesa esteve inclinada à adoção de medidas para estagnar os anseios dos mulatos na busca de prestígios sociais, inclusive, para o desempenho de cargos nas instituições administrativas, nas ordens militares e religiosas. Esta situação não era distinta das de outras regiões da América, onde havia o estabelecimento de legislações visando a uma melhor definição dos status sociais dos mestiços⁴⁷⁸.

Mas, na prática social, houve uma flexibilização das restrições referentes aos mulatos e a seu acesso aos cargos administrativos, militares e religiosos. Para Larissa Viana, por mais ambíguas que fossem as questões relativas ao “sangue mulato”, este não era o principal elemento de discriminação adotado pelo poder metropolitano, cujo fator de maior veemência era ser um cristão novo, ou seja, descendente de mouro ou judeu. Assim, conseguir uma dispensa por ter sangue mulato poderia ocorrer por outros artifícios, como por exemplo, alegar a prestação de serviços em guerras e pertencimento a uma famílias de prestígio social. Todavia, “no caso de acessos aos postos do governo e da administração, o “sangue mulato” havia-se tornado formalmente um impedimento em 1671, e as instituições mais prestigiadas do ultramar estabeleciam restrições locais aos mulatos, ainda que seus estatutos não os citassem explicitamente”⁴⁷⁹.

No Maranhão, os processos de *Habilitação de Genere* são bons exemplos no que concerne as agências dos mulatos na busca de um cargo no bispado. Pollyanna Muniz ressalta o caso de Manoel de Souza que, a priori, teve sua habilitação impedida por mulatismo, “por ter uma avó materna mulata que era filha de uma preta legítima, e de um branco tão legítimo”. Para ter a dispensa pleiteada, Manoel passou a gerir a trajetória de sua família afastando-a de qualquer defeito de sangue, alegando que “sua avó mulata, ou mestiça, se ir sempre misturando nas gerações descendentes até o dito Manoel de Souza com Brancos legítimos”. Se averigua nos autos de dispensa que “a mistura dessa mulata com um Branco puro constitui só uma parte de mulato pela mesma razão, isto é, um

⁴⁷⁷ PAIVA, Eduardo. **Dar nome ao novo**. 2015, p. 217.

⁴⁷⁸ VIANA, Larissa. **O idioma das mestiçagens**. 2007, p. 66.

⁴⁷⁹ VIANA, Larissa. **O idioma das mestiçagens**. 2007, p. 64.

sujeito já com 3ª parte de Branco e uma só de preto”. Logo, isso o condicionava enquanto “um sujeito sem impedimentos para qualquer dignidade eclesiástica”. Muniz indica que as aferições são mais incisivas quando afirmam que “o tal Manoel de Souza tendo uma única parte de sangue não puramente preto, mas misto e essa parte mista já confundida nas 7 de branco” o condicionava para o exercício do sacerdócio. Desta feita, no dia 15 de junho de 1740, o pleiteante recebeu a dispensa do “defeito de mulatismo”, lhe sendo ministradas “as ordens menores em 06 de maio de 1741 e as ordens maiores no mesmo ano, chegando ao grau de presbítero em 14 de maio daquele mesmo ano”⁴⁸⁰.

Nas tramas relativas aos processos de escravidão e liberdade, as fontes nos fornecem bons indícios para compreendermos a diversificação do uso da qualidade de mulato. De imediato, cabe pontuar que, em áreas onde a escravidão de negros africanos e seus descendentes prevaleceu, se convencionou que os mulatos eram frutos da mescla de brancos e pretos. Uma das definições, apresentada por Raphael Bluteau, corrobora com tal perspectiva, pois, segundo o dicionarista, os mulatos eram classificados como “filha & filho de brancas, & negra [sic], ou de negro, & de mulher branca”⁴⁸¹. Porém, restringir a acepção de mulato à referida mescla biológica, impede a compreensão da operacionalização desta qualificação social com outras perspectivas, tais como sua relação com a cor e as práticas socioculturais ocorridas nos contextos envolventes de cada região.⁴⁸²

Na Capitania do Maranhão, os mulatos correspondem ao maior grupo de escravos e libertos registrados nas escrituras e cartas de alforrias (30,34%) e nos testamentos maranhenses (7,4%). Evidencia-se nestas fontes que a referida qualidade não se restringiu à designação para os filhos de “pretos e brancos”, sendo também utilizada para designar sujeitos de outros tipos de mesclas biológicas. Este foi o caso da mulatinha Rita, filha da mestiça Apolinária, ambas declaradas como escravas, em 2 de junho de 1752, no testamento de Mônica Maria do Rego⁴⁸³. Naquela região, em vista da hipótese formulada que os cafuzos poderiam ser os índios alforriados e que nasciam nos espaços urbanos,

⁴⁸⁰ MUNIZ, Pollyanna. **Réus de batina**. 2017, p. 181.

⁴⁸¹ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**. Vol. 5, p. 618

⁴⁸² CHAVES, Manuel F. Fernandez. Producción, definición y exportación de categorías conceptuales en Andalucía. La definición de “negros”, “moros”, “mulatos”, esclavos y libertos. In: PAIVA, Eduardo; CHAVES, Manuel Fernández; GARCÍA, Rafael Pérez. **De que estamos falando?** Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens. Rio de Janeiro: Garamond, 2016. p. 51

⁴⁸³ **BTJM**. Livro de Testamentos 01.Fl.

pode-se aferir que os mulatos também eram descendentes de primeiro grau de indígenas, como no caso dos filhos mulatos da cafuza Domingas⁴⁸⁴.

As fontes também possibilitam compreender como a categoria de mulato esteve associada à inserção dos nativos que não viviam nas povoações indígenas. Em conformidade com o mapa populacional de 1801, os mulatos poderiam ser indivíduos “quase brancos” ou “os índios dispersos”, que “por não estarem em suas Povoações, vão na classe dos Mulatos nas Paróquias”⁴⁸⁵. A deliberação do auto de liberdade da mulata Maria, da vila de São Luís, é outro indício da relação de que os mulatos no Maranhão também tinham ascendência indígena. Em 24 de julho de 1770, no auto contra Francisco Xavier Corrêa, foi “julgada aquela [escrava] como livre” pelo colegiado do tribunal da Junta das Missões⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ Tribunal de Justiça do Maranhão. Histórias e Legados. Vol. 1, p. 171 – 172.

⁴⁸⁵ **Biblioteca Pública Benedito Leite**. Mapas estatísticos da capitania do Maranhão. São Luís: Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão, 1801.

⁴⁸⁶ **APEM**. Livro de Assentos do Tribunal da Junta das Missões. Fl. 100v.

4. Os ventres mestiços e as memórias indígenas

“Esta é minha canoa: Eu nela embarco
 Eu sou pessoa!
 [...] Não! Eu não sou do lugar dos esquecidos!
 Não sou da nação dos condenados!
 Não sou do sertão dos ofendidos!
 Você sabe bem: Conheço o meu lugar”.
(Belchior – Conheço o meu lugar)

A “escrava índia Rosa”, no dia 5 de julho de 1772, compareceu perante o Juízo da Ouvidoria-Geral das Liberdades da cidade de São Luís com o objetivo de demandar sua liberdade contra o “seu chamado senhor”, o capitão Domingos da Rocha. A pleiteante, para fundamentar a alegação que era “livre de seu nascimento”, tal como seus parentes, recorreu às trajetórias familiares mencionando que era filha de Joana, neta de Micaela, e bisneta de Dionizia. Todas essas mulheres, eram oriundas de uma índia “do sertão do rio Amazonas chamada Iria”, que era trisavô da justificante. Ao chegar na cidade ludovicense, Iria “assistiu” com seu serviço na casa do padre André Lopes, onde “sempre foi tratada como forra livre e isenta de toda a pensão e cativoiro”⁴⁸⁷.

Entretanto, Rosa declarava que, quando o padre André Lopes faleceu, era um “tempo que faziam dos índios escravos” e sua trisavó, por ser uma “índia ignorante”, supostamente não procurou pelas justiças de sua liberdade. Isto, porque, ainda que fosse “liberta”, Iria e seus filhos foram repartidos como “escravos” e passaram a viver sob o domínio de Maria Coelho, mãe da esposa do réu, Cecília da Costa Coelho. Ao longo do tempo, alguns descendentes de Iria alcançaram suas liberdades através das cartas de alforrias e pelas declarações das últimas vontades dos familiares da senhora, mas outros permaneceram vivendo como escravos⁴⁸⁸.

Desse modo, em 1772, Rosa buscava libertar-se da escravidão e conferiu procuração a Bernardo da Silva Gatinho para atuar como seu procurador na contenda. A partir de então, o procurador embasou suas argumentações na Lei de Liberdade dos Índios de 1755, que estabelecia que “os índios deste Estado e os seus descendentes todos são livres”. Para tanto, “basta proceder a justificante de uma índia americana que tem a

⁴⁸⁷ [post. 1772, Julho, 5] AUTO CÍVEL do (escrivão) João (Mendes) da Silva para o capitão Domingos da Rocha Araújo, relativo à libertação da escrava índia Rosa. **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 46, D. 4485.

⁴⁸⁸ **AHU**. Avulsos, Maranhão, Cx. 46, D. 4485.

intenção fundada em direito natural, porque toda a pessoa se presume de sua natureza livre”. Aquele que “apelida por seu escravo que tem obrigação de mostrar nos quais termos”⁴⁸⁹.

O capitão Domingues da Rocha prontamente contestou Rosa, alegando falsidades nas declarações contidas na petição da escrava. O réu afirmava que a autora e todos os seus parentes “nunca foram livres, nem descendentes de índia alguma”. Pelo contrário. Como era notório na cidade, todos eram advindos de uma “preta legítima escrava” chamada Sabina. Inclusive, Domingues da Rocha duvidava da existência da suposta trisavó índia da autora, pois era falso que o padre André Lopes “tivera em sua casa uma índia chamada Hyria”. Além do mais, afirmava que, devido à morte do padre, ficaram todos os seus bens em poder da sua irmã Maria Coelho [*sic*]. Com isto, também havia falsidade no que declarava Rosa, segundo a qual a “suposta Iria e seus filhos passaram por partilhas por morte do Padre André Lopes para a casa do réu”. Desse modo, não havia dúvidas da “legítima escravidão” de Rosa e seus parentes por serem descendentes de preta. Para Domingos da Rocha as intenções da escrava eram “maliciosas”, pois sendo livre, poderia “ter mais tempo para sua vadiação” ou “talvez [ser] enganada por algum amásio seu”⁴⁹⁰.

Na segunda metade do século XVIII, as mudanças nos regimes de normatividades, como a Lei de Liberdade dos Índios (1755) e o Diretório dos Índios (1757), tiveram um impacto significativo quanto ao acesso dos escravos indígenas, africanos e mestiços aos Tribunais Régios em busca de reconhecimento de seus direitos e liberdades. Essas normas alteraram as condições jurídicas e sociais dos indígenas e seus descendentes, estabelecendo-os efetivamente como vassallos dos reis de Portugal e, assim, findavam-se legalmente os seus cativeiros. Além disso, a atuação da Companhia Geral de Comércio do Estado do Grão-Pará e Maranhão promoveu a efetiva africanização da Amazônia portuguesa. De fato, as novas leis referentes ao governo dos índios e à atuação da Companhia transformaram a experiência da escravidão na região amazônica. Entretanto, nenhuma normatividade jurídica foi um empecilho para que indígenas, africanos e mestiços deixassem de estabelecer suas diversas sociabilidades, relações de cooperação, dependências e, principalmente, fomentar as dinâmicas de mestiçagens.

⁴⁸⁹ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 4485.

Sobre o referido conflito ver também: PELEGRINO, Alexandre. From Slaves to Índios: Empire, Slavery, and Race (Maranhão, Brazil, c.1740–90). *Law and History Review*. 2022;40(4):789-815.

⁴⁹⁰ AHU. Avulsos, Maranhão, Cx. 32, D. 4485.

Diante dessas transformações legais e sociais, a obtenção da liberdade foi um processo complexo e conflituoso. Nas esferas da justiça, os pleiteantes, sobretudo, as mulheres e seus filhos, enfrentaram a resistência dos senhores que tenderam a alegar a procedência africana como justificativa para manter a escravidão, enquanto aqueles com origem indígena recorriam às memórias familiares para provar sua ancestralidade de um ventre nativo advindo dos sertões do rio Amazonas e, assim, conquistarem suas liberdades. Essas tramas evidenciam que, apesar das mudanças normativas, fatores como negociações, dinâmicas de mestiçagens, dependências, paternalismo e redes clientelares desempenharam um papel crucial na experiência do status legal e social dos escravos. Portanto, as normatividades jurídicas eram apenas um dos elementos envolvidos nesse contexto complexo, evidenciando a necessidade de considerar diversos fatores da prática social para compreender a busca pela liberdade nesse período.

No presente capítulo, analisarei justamente estas complexidades que permearam a implantação e operacionalização da Lei de Liberdade dos Índios na Capitania do Maranhão. Compreenderei como esta normatividade pode ter intensificado e fortalecido as dependências entre os diversos agentes daquela sociedade. Destacarei, principalmente, como os ventres mestiços e as memórias indígenas eram marcadores categóricos de diferença social – como a qualidade, cor e condição jurídica – e se entrelaçavam com as estruturas sociais mais amplas nos contextos da região amazônica.

4.1. A Lei de Liberdade e os pleiteantes

A implantação da Lei de Liberdade dos Índios enfrentou significativos desafios, pois era necessário assegurar a continuidade do acesso à mão de obra indígena, considerando a baixa quantidade de escravos africanos na região. Para superar esses obstáculos, o Diretório dos Índios de 1757 foi estabelecido como uma importante medida complementar. Esse Diretório funcionava como um instrumento legal de organização da força de trabalho indígena e, ao mesmo tempo, buscava promover a civilização dos índios instalados nas povoações, como as antigas missões foram chamadas agora. Os administradores coloniais entendiam que a transição para a liberdade exigia uma tutela cuidadosa, considerando o estágio inicial de desenvolvimento da civilidade indígena. Assim, o Diretório desempenhou um papel fundamental na implementação prática da Lei de 1755. Além de regulamentar o uso da mão de obra, o Diretório estabeleceu diretrizes

e normas para a educação e o trabalho em vista da integração dos indígenas na sociedade colonial. Segundo Patrícia Melo, “trabalho e civilização são conceitos complementares neste século XVIII, e o ócio, a vadiagem são tratados com o rigor de uma falta criminosa”⁴⁹¹.

Em São Luís, a lei, promulgada pelo rei em 6 de junho de 1755, entrou em vigor no dia 25 de junho de 1757. O governador Gonçalo Pereira Lobato e Sousa mandou lançar pelas ruas da cidade um bando ao som das caixas que, daquele dia em diante, eram “por livres todos os índios, constituindo-os na sua antiga e natural liberdade”. Todavia, o governador tinha ciência que esta nova normativa poderia “resultar o descaminho de alguns [índios] deixando de subsistir nas paragens e habitações em que justamente se devem conservar”. Para lidar com essa situação, Lobato e Sousa lançou uma ordem para os índios “não saírem fora das casas de seus amos”. Os índios que eram soldados, deveriam receber o “soldo que está estipulado pelo bando de vinte e sete de julho de mil setecentos e cinquenta e quatro, até se estabelecerem novos ordenados” pela Sua Majestade. Aos índios que exerciam ofícios mecânicos e aqueles que estavam “tratando das suas lavouras” deviam continuar com suas práticas. No entanto, a ordem de Lobato e Sousa era mais incisiva quanto ao pagamento de salários dos índios que serviam habitualmente aos moradores e estivessem presentes em suas casas para esse propósito. O governador exigiu que os moradores comparecessem perante ele dentro de dois meses, a partir da publicação do bando, para “manifestar os índios que tem no seu serviço, e qualquer ministério para que hajam de ser pontualmente pagos”. Essa medida tinha como objetivo evitar prejuízos tanto para os moradores quanto para os índios. Aqueles que não cumprissem a ordem, seriam punidos com penas dobradas⁴⁹².

A análise do bando de Gonçalo Pereira Lobato e Sousa proporciona uma compreensão mais aprofundada do contexto e das complexidades da implementação da Lei de Liberdade dos Índios na cidade de São Luís. Um dos aspectos complexos diz respeito à relação entre senhores, indígenas e mestiços, bem como às diferentes interpretações da legislação. É importante ressaltar que a liberdade não implicava na ausência de trabalho, mas sim na concessão de autonomia jurídica aos índios e mestiços, permitindo-lhes negociar suas atividades laborais. No entanto, o bando emitido pelo

⁴⁹¹ MELO, Patrícia. **Espelhos Partidos**: etnia, legislação e desigualdade na Colônia. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011, p. 137.

⁴⁹² **APEM**. Fundo: Câmara de São Luís. Livro de Registro da Câmara (1753-1759). Fl. 362-364.

governador, em certa medida, buscava impor restrições e condições à autonomia desses grupos, a fim de garantir a continuidade da dependência paternalista e do controle senhorial sobre eles. Barbara Sommer aponta que “os governantes portugueses promulgavam a liberdade indígena, mas tentavam assiduamente controlar a residência e o trabalho dos índios, adotando para isso ideais patriarcais”⁴⁹³.

Nesse contexto de mudanças legais, indígenas e mestiços possuíam suas próprias interpretações e expectativas em relação à lei. Cada indivíduo vivenciava e reagia de forma peculiar diante da perspectiva de liberdade ou do próprio cativeiro. O fato de esses sujeitos, possivelmente, já terem nascido e viverem na casa de seus senhores proporcionaria sociabilidades amistosas com eles. Sendo assim, antes de acessarem a justiça para o reconhecimento de suas liberdades, índios e mestiços poderiam também negociar e estabelecer acordos diretamente com seus senhores, sem que houvesse uma interferência direta da administração colonial. Essas negociações abrangiam as formas pelas quais ambas as partes poderiam gerenciar a concessão e o reconhecimento jurídico da liberdade. Por um lado, os senhores buscavam manter o controle sobre seus indígenas, seja por motivos econômicos, sociais ou até afetivos. Eles dependiam do trabalho desses indivíduos para a produção e manutenção de suas propriedades e, portanto, viam na negociação uma forma de garantir a continuidade dessa relação de dependência. Por outro lado, os indígenas buscavam aproveitar da sua autonomia para negociar condições mais favoráveis para si e seus familiares, tendo em vista as precariedades em que poderiam estar inseridos e, principalmente, o medo de uma possível remissão em cativeiro.

Rafael Rogério dos Santos, analisando as povoações pombalinas da Capitania do Pará, afere o quão foram proeminentes a busca e a luta de índias e índios pela sua autonomia. Estes sujeitos não se desvincularam das transformações ocorridas com a implantação do Diretório dos Índios. Pelo contrário. Buscaram “criar um espaço social que respondia às suas próprias demandas”. Complementa Santos, “apesar de terem sido inseridos e dotados de inúmeras obrigações, eles não estiveram à margem daquele

⁴⁹³ SOMMER, Barbara. Why Joanna Baptista Sold Herself into Slavery?: Indian Women in Portuguese Amazonia, 1755-1798. **Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies**, vol. 34, p. 77-97, 2012. p. 90.

Eis a citação original: “Portuguese rulers promulgated indigenous freedom, yet they assiduously tried to control Indian residence and labor, espousing patriarchal ideals”.

universo e, para além do que lhes era exigido, souberam buscar satisfação de suas próprias necessidades”⁴⁹⁴.

Os espaços de autonomia e acordos entre indígenas e senhores podem ser evidenciados no já evocado auto cível de Rosa. No dia 17 de julho de 1772, o réu Domingos da Rocha Araújo, contestou a autora sobre as razões pelas quais ela não “procurou a liberdade que pretendia” quando foi “publicada nesta cidade a lei geral das liberdades dos índios em 24 de junho de 1757”. Em contrapartida, a índia Rosa replicava declarando que estava na cidade quando foi publicada a lei. Mas, a principal razão para não procurar imediatamente a “liberdade de que goza” foi pelo fato de a mulher do réu, Cecília Coelho, que a tinha criado, ter pedido “a ela e a todos os mais parentes que quisessem assistir com ela enquanto viva”. Entretanto, após a morte da senhora, “iriam gozar da sua liberdade, pois bem sabia que aquelas eram libertas”. Inclusive, “o que muito bem sabe o réu”. Domingos da Rocha contrapôs a autora dizendo ser “falso”, pois a causa, porque Rosa e seus parentes permaneceram na sua casa, teria sido o pedido da sua mulher, mas, sim, por serem escravos. Inclusive, o réu afirmava que, quando Cecília Coelho “estava gravemente enferma”, a autora e todos os seus confessaram perante o casal que eram “cativos” e “legítimos escravos por descenderem de uma preta escrava”⁴⁹⁵.

De fato, quando os senhores pretendiam manter os indígenas e mestiços em cativo, esses sujeitos viram-se obrigados a buscar proteção através dos seus procuradores e dos órgãos competentes para declarar suas liberdades. Nesse momento, a qualidade de índio era recorrentemente utilizada como estratégia para alcançar seus intentos. Sendo assim, na Junta das Missões, havia uma predominância significativa de indígenas entre os pleiteantes, representando 55,6%. No entanto, também chama a atenção a quantidade considerável de registros não informados, correspondendo a 22,2% do total. A alta proporção das qualidades que não foram informadas sugere as dificuldades encontradas pelo órgão no processo de identificação dos pleiteantes e o quanto poderia ser sinuoso designar algum sujeito com uma qualidade específica⁴⁹⁶. Em alguma medida, estes pleiteantes tinham uma procedência indígena, fosse pela parte materna ou paterna, pois o órgão tinha como uma de suas incumbências auxiliar na aplicação da justiça referente ao cativo e a liberdades dos nativos e seus descendentes.

⁴⁹⁴ SANTOS, Rafael Rogério. “**Diz o índio...**”: políticas indígenas no vale amazônico (1777-1798). Jundiaí: Paco, 2018. p. 127.

⁴⁹⁵ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

⁴⁹⁶ Ver: PAIVA, Eduardo. **Dar nome ao novo**. 2015, p. 33.

Tabela 6 - Qualidade dos pleiteantes contidas no Tribunal da Junta das Missões (1738 - 1777)

Qualidade	Quantidade	Percentual
Índio	90	55,6%
Não Informada	36	22,2%
Cafuzo	18	11,1%
Mameluco	14	8,6%
Negro	2	1,2%
Índio e Cafuzo	1	0,6%
Total	162	100,0%

Fonte: Livro de Assentos da Junta das Missões da Capitania do Maranhão.

Outra característica presente nos autos da Junta das Missões se refere ao fato de a maior parte das autorias serem de mulheres que buscavam as suas liberdades e, em alguns casos, as de seus filhos. Em estudos anteriores, aferi que a presença das “mães das liberdades” poderia se justificar pelas normatividades referentes às repartições de mulheres, previstas no Regimento das Missões, e ao contingente demográfico considerável de mão de obra indígena, dentre ela muitas mulheres, que tropas de descimentos, resgates e guerras justas forneciam às vilas do Maranhão e Pará. Mas, principalmente, foram a dimensão jurídica do ventre relacionada às memórias familiares dos sertões os principais argumentos utilizados por mulheres e homens que buscavam a sua liberdade⁴⁹⁷.

Tabela 7 - Sexo dos pleiteantes contidas no Tribunal da Junta das Missões

Sexo	Quantidade	Percentual
Mulher	96	59,3%
Homem	65	40,1%
Não Informado	1	0,6%
Total	162	100,0%

Fonte: Livro de Assentos da Junta das Missões da Capitania do Maranhão.

O uso estratégico do ventre é uma prática que remete ao direito romano, a partir da normativa *partus sequitur ventrem*, podendo ser traduzida como “a prole segue o ventre” ou, mais concretamente, “a prole segue a condição da mãe”. Essa regra estabelecia

⁴⁹⁷ Ver: FERREIRA, André Luís. **Injustos cativos**. 2021.

que a condição jurídica dos filhos de uma mulher escrava seria determinada pela condição de sua mãe, independentemente do pai. Portanto, se a mãe de uma criança fosse uma escrava, a criança seria considerada uma escrava, mesmo se o pai fosse um homem livre⁴⁹⁸. No contexto das ações deliberadas pela Junta das Missões, especialmente a partir da Lei de 1755 e do Diretório dos Índios, o argumento do ventre se tornou um elemento crucial para o reconhecimento das liberdades de índios e mestiços. Isto, porque o vínculo de parentesco mais forte era o materno, tornando-se um instrumento fundamental para contestar os cativos injustos e reivindicar a liberdade para si e para seus filhos⁴⁹⁹.

Desse modo, a partir de 1757-1758, quando efetivamente entraram em vigor as normatividades referentes à “Novíssima Lei das Liberdades”, observa-se uma mudança nos despachos empreendidos nas reuniões da Junta das Missões, pois, ser descendente de índia poderia ser o fator-chave para a liberdade. No dia 6 de abril de 1758, nos autos do mameluco José Florindo contra Manoel Maciel Gago e Francisco Xavier de Aragão, o colegiado julgou que o autor era “livre por ser filho da índia Josefa e neto da índia Inês em conformidade da respectiva Lei Novíssima das Liberdades”. Nesse mesmo dia, também foi deliberado o auto de Vitória contra o capitão-mor José Garcez, sendo a autora julgada “livre por não haver dúvida de ser realmente índia”⁵⁰⁰. Dois dias depois, a Junta deliberou uma série de autos de mestiços descendentes de índias em “conformidade com a nova Lei das Liberdades”. Na causa entre a mameluca Raimunda e José Bruno de Barros, a autora foi declarada “livre por ser oriunda de índia”. Da mesma forma foram julgados os filhos habilitados da falecida Inês contra José Cardozo Delgado e Diogo Bernardes, que eram testamentários de Manoel Afonso Pereira. Ainda nessa reunião, os cafuzos Pedro, Clemente e seus parentes foram declarados livres pela nova lei nas contendas contra os herdeiros de João Pereira de Lemos⁵⁰¹.

É importante ressaltar que os índios e seus descendentes continuaram a enfrentar os senhores nas esferas da justiça. Assim, tiveram que se articular com seus familiares e procuradores para serem declarados livres. No dia 29 de agosto de 1761, a

⁴⁹⁸ Buckland, William W. **The Roman Law of Slavery: the Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian**. New York: Cambridge University Press, 2010.

⁴⁹⁹ Sobre as agências das mulheres indígenas nas esferas da justiça na Amazônia ver: SWEET, David. *Francisca: escrava india*. 1987; MELLO, Marcia Eliane. *Desvendando outras Franciscas*: 2005; SOMMER, Barbara. *Why Joanna Baptista Sold Herself into Slavery?*. 2013; FERREIRA, André Luís. **Injustos cativos**. 2021; PRADO, Luma. **Cativos litigantes**, 2019; PELEGRINO, Alexandre. **Bonds of Belonging**, 2023.

⁵⁰⁰ **APEM**. Livro de Assento da Junta das Missões. Fl. 85v-86.

⁵⁰¹ **APEM**. Livro de Assento da Junta das Missões. Fl. 86-86v.

Junta deliberou sobre a apelação do índio Felipe, “por cabeça de sua mulher” Andreza, contra o cativo que ainda lhe era imposto pelos herdeiros de Luís Francisco Padilha, moradores na vila de Alcântara. O colegiado “julgou uniformemente a favor da liberdade”⁵⁰².

Cabe apontar que a Junta das Missões adotava uma abordagem cautelosa na análise dos documentos e no exame ocular para comprovar a ascendência indígena dos pleiteantes. Durante o processo de reivindicação da liberdade, alguns indivíduos eram “desqualificados” pelo fato de serem descendentes do “ventre preto”, ou seja, filhos de mulheres de procedência africana. Esse foi o caso do cafuzo Feliciano, filho da mulata Vicência, e seus parentes contra o Comendador do Convento das Mercês. Em 30 de agosto de 1760, o religioso apresentou um auto à Junta em que provava a “condição escrava” dos apelados por serem descendentes da preta Maria e seu marido Brás. Devido à qualidade “preta” da sua descendência, possivelmente, Feliciano e seus parentes foram declarados como escravos⁵⁰³.

Em certa medida, a operacionalização restritiva da lei, considerando somente o ventre, permitia que a Junta justificasse a manutenção da escravidão de alguns pleiteantes, ignorando sua herança indígena que também poderia ser da parte paterna e, assim, indeferindo seus autos à liberdade. Essa postura da Junta das Missões revela as complexidades e possíveis contradições enfrentadas pelos pleiteantes na busca por sua liberdade, uma vez que o próprio órgão encarregado de avaliar esses casos demonstrava, por vezes, restrições e interpretações limitadas em relação à ascendência indígena. De fato, nem sempre era simples comprovar esta ascendência para que pudesse ocorrer o reconhecimento da liberdade.

Diante desta situação, as alforrias cartorárias também foram uma possibilidade para que houvesse a libertação de índios e mestiços. Esse foi o caso de João de Pomeceno e Inácia Rosa, filhos da mameluca Maria Xavier. A mãe era “assistente de serviço” na casa de Bernardo da Silva Gatinho que a comprou em praça pública. Em 13 de setembro de 1760, a mameluca apelava por sua liberdade contra o padre Antônio dos Santos Camelo, testamenteiro de Francisco Xavier Caldas que, possivelmente, era o antigo senhor da autora. Neste momento, o colegiado deliberou que Maria estava “livre do cativo”⁵⁰⁴.

⁵⁰² **APEM.** Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 94v.

⁵⁰³ **APEM.** Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 91.

⁵⁰⁴ **APEM.** Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 92.

Todavia, em 21 de fevereiro de 1761, o padre entrou com embargos da decisão, sendo aceito pelo colegiado e “que as partes os contrariasse”⁵⁰⁵.

Após dois dias do embargo, Bernardo da Silva Gatinho e sua mulher Raimunda de Barros decidiram alforriar gratuitamente João, de três anos, e Inácia Rosa, de três meses. O casal solicitou ao tabelião Inácio de Loiola Bequimão que se dirigisse à sua casa. Ali foi feita a “escritura de liberdade e alforria” das crianças, que “lhe davam plena liberdade como se do ventre de sua mãe nascessem livres não lhe prejudicando esta Alforria e Liberdade a causa que Sua Mãe, a mameluca Maria, traz em juízo sobre a sua liberdade”. Se Maria fosse declarada “liberta”, ficariam “os ditos seus filhos gozando da liberdade de sua natureza”. Caso saísse do litígio como “escrava”, gozariam “os ditos seus filhos da liberdade” através da referida escritura. Os senhores, para “maior validade” das liberdades de João e Inácia, decidiram hipotecar as terças partes dos seus testamentos, onde “seus herdeiros ascendentes e descendentes em nenhum tempo poderão encontrar esta escritura”⁵⁰⁶.

Bernardo Pereira Gatinho era conhecedor das normatividades jurídicas relativas aos índios e seus descendentes. Apesar de não ser Procurador dos Índios, ele atuava como um advogado autônomo de pleiteantes às liberdades nas esferas da Junta das Missões e do Juízo Privativo das Liberdades, como no caso da escrava Rosa. Quanto a João e Inácia, até a mameluca Maria ser declarada livre, eles eram “bens” legítimos de Bernardo Gatinho e Raimunda de Barros. Mas, possivelmente, o senhor tinha ciência que as crianças eram livres pela Lei de 1755. Seja como for, o casal por “suas livres e espontâneas vontades faziam a dita Liberdade” e, assim, “demitiam de si toda a posse, domínio e senhorio que nos ditos libertos tinham”⁵⁰⁷. Por sua vez, a mameluca Maria permanecia buscando sua liberdade na esfera da justiça. No dia 13 de fevereiro de 1773, a mameluca voltava à Junta das Missões. Dessa vez, enfrentava o vigário-geral Felipe Camelo de Brito, possível parente de Antônio dos Santos Camelo. A Junta deliberou que “se cumprisse a sentença” proferida a favor da liberdade da pleiteante⁵⁰⁸. O litígio permaneceu até 21 de junho de 1774 quando, de fato, Maria foi declarada “livre”⁵⁰⁹.

⁵⁰⁵ **APEM**. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 93.

⁵⁰⁶ **CCC**. Livro de Notas (1759-1762). S.fl.

⁵⁰⁷ **CCC**. Livro de Notas (1759-1762). S.fl.

⁵⁰⁸ **APEM**. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 102v.

⁵⁰⁹ **APEM**. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 105v.

Os senhores de escravos tinham suas estratégias e podiam recorrer a práticas fraudulentas para contornar a legislação para manter os indígenas e mestiços sob seu domínio. Um exemplo disso era a falsificação de documentos em que os próprios pleiteantes se autodeclararam como escravos. Essa manipulação dos registros reforça as práticas paternalistas dos senhores, além de ser uma forma artilosa de negar a liberdade a essas pessoas, ignorando sua herança indígena e perpetuando a condição da escravidão. Essa prática ilícita evidencia as estratégias adotadas por certos senhores para manter em voga o sistema escravista, mesmo diante de regimes normativos que visavam à liberdade dos índios e mestiços.

Esta situação pode ser explicitada no conflito entre Vitória e seus filhos Angélico e Agostinho contra Francisco Armândio Lançarote. Em 8 de janeiro de 1762, a Junta das Missões deliberou a favor da liberdade de Vitória⁵¹⁰. Passados três anos, no dia 26 de janeiro de 1765, o tribunal recebeu uma suposta petição em nome de Angélico e Agostinho em que se declaravam como “escravos”. O colegiado achando “ser duvidoso do mesmo requerimento ser feito pelos mesmos autores”, intimou-os para que fosse averiguados a veracidade do documento. Angélico se apresentou à Junta e, prontamente, “disse que não mandou fazer tal requerimento”. Além do mais, foi enfático em requerer que “se assentasse a sua causa conforme o seu merecimento”. Solicitação que foi aceita pelo colegiado, mas, com a ressalva, que o embargado “se quisesse, o contrariasse”⁵¹¹.

Portanto, estas foram algumas das tramas que envolveram a implantação e a operacionalização das normatividades da Lei de 1755. O processo de busca e garantia da liberdade para os índios e seus descendentes não se limitava apenas ao aspecto jurídico, mas também envolvia um conjunto de fatores políticos e sociais. Ao considerar as implicações dessa constatação, torna-se evidente que o reconhecimento da liberdade dos indígenas e mestiços era profundamente influenciada pelas interações entre os sujeitos e as dinâmicas das instituições encarregadas de avaliar essas demandas. As práticas adotadas por essas instituições, sejam elas judiciais, administrativas ou outras, desempenhavam um papel crucial na determinação do resultado dessas ações. Isso nos leva a uma compreensão mais abrangente da complexidade e da natureza multifacetada das mudanças legais referentes aos índios e seus descendentes. É necessário considerar não apenas as leis existentes em determinado período, mas também a forma como essas

⁵¹⁰ **APEM**. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 96.

⁵¹¹ **APEM**. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 98v.

leis eram interpretadas e aplicadas pelas instituições responsáveis por lidar com as demandas de liberdade. Isso implica reconhecer que o contexto histórico, social, cultural e político desempenha um papel fundamental na compreensão dessas questões. Consoante com Marcia Mello, as formas como eram deliberadas as ações de liberdade eram distintas, “não somente a questão jurídica do indígena, estabelecida pela legislação em vigor no momento da ação, mas também as práticas das instituições que julgavam as demandas de liberdade dos índios e seus descendentes”⁵¹².

4.2. As cafuzas Rita e Cecília

Os autos de liberdade das cafuzas Rita e Cecília, residentes em São Luís, contra Francisco Pereira, da Capitania do Pará, elucidam as controvérsias acerca das qualificações dos cafuzos ocorridas no tribunal da Junta das Missões. Como analisado no capítulo anterior, cafuzo poderia ser filhos de índio(a) com preto(a) ou, somente, filhos de índios forros que nasciam nos espaços urbanos e domésticos. Em vistas dessas controvérsias, os senhores indicavam que os cafuzos eram oriundos do ventre de uma “mulher preta”, visando manter a posse da escravidão e o domínio sobre descendentes de índios.

Rita e Cecília, no dia 8 de abril de 1758, apresentaram um auto de liberdade contra o réu Francisco Pereira no tribunal da Junta das Missões. O colegiado, ao averiguar os documentos apresentados pelas partes, declarou as irmãs como “cativas” pelo fato de “serem filhas da preta Brigida e esta filha da preta Clara que por ser fula parecia cafuza”. Esta decisão foi impugnada pelas pleiteantes. Em 8 de novembro de 1760, Gonçalo Pereira Lobato e Sousa, governador da Capitania do Maranhão, enviava um ofício a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, relatando a impugnação feita por Rita e Cecília após serem “julgadas por escravas”. As cafuzas alegavam sobre a necessidade de “provarem [as] matrículas concernentes a qualidade e condição de sua avó, de quem deduzem o direito da ingenuidade, no que tem devido ao Desembargador Manoel Sarmiento grande favor e diligência, assim como outras semelhantes causas”⁵¹³.

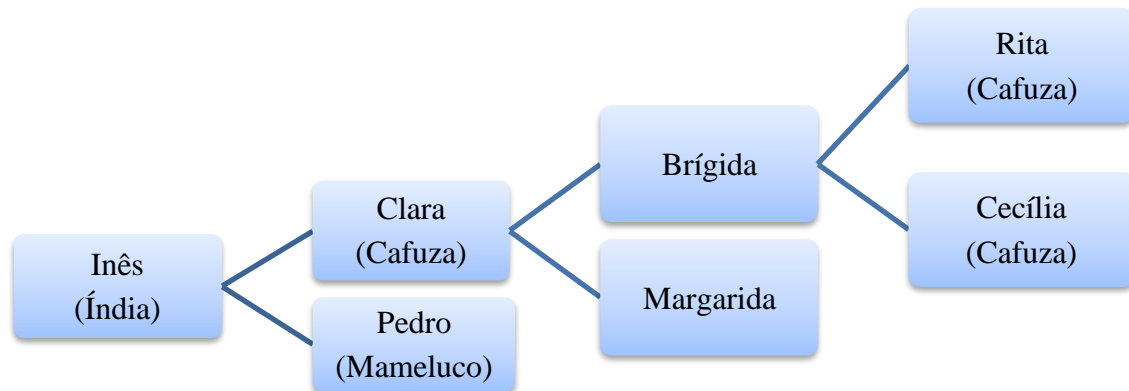
Na reunião do tribunal da Junta das Missões, realizada na vila ludovicense em 29 de agosto de 1761, as embargantes, com o intento de se livrarem do cativo, fizeram uso das suas memórias familiares para demonstrar suas origens indígenas, uma vez que

⁵¹² MELLO, Marcia. **Da Junta das Missões à Junta das Liberdades**. no prelo. p. 11.

⁵¹³ **AHU**. Avulsos, Maranhão. Cx. 40, D. 3881

“todos os índios, e seus descendentes são pessoas livres da escravidão”. Rita e Cecília eram filhas de Brígida, netas da cafuza Clara e bisnetas da índia Inês, oriunda dos sertões paraenses.

Figure 9 - Genealogia das cafuzas Rita e Cecília



Fonte: AHU, Avulsos, Pará, Cx. 50, D. 4605.

Na contenda, a contestação sobre a procedência indígena das embargantes estava na legitimidade da qualidade de cafuza da sua avó Clara, que foi declarada pelo embargado como se fosse preta. Primeiramente, Rita e Cecília contra-argumentavam, fazendo referência ao irmão da sua avó, o mameluco Pedro, filho da índia Inês e, supostamente, de um “branco”. Logo, não haveria dúvida quanto a procedência materna e indígena de Clara. Assim, “tem as embargantes feito pleníssima prova de que são pessoas livres de escravidão, o que confirma evidentemente sem controvérsia, nem suspeita de testemunhas das falsas pelo documento [apresentado] pelo qual se faz certo que a avó das embargantes Clara, era cafuza”.

Mas, o ponto sinuoso para o desfecho do caso estava no registro da escritura de dote que o capitão-mor Jacinto de Araújo Pestana e sua mulher Dona Maria fizeram, em meados de 1691, a Antônio Varrigozo de Lemos, quando este se preparava para o matrimônio com a filha do casal. Naquela ocasião, Clara foi declarada como cafuza, “que é assim como costumavam tratar o preto com preto, e os índios da mesma sorte, pelo que cada um era na realidade”. Basta lembrar que, em fins do século XVII, embora houvesse as inserções de escravos africanos, era a mão de obra indígena que prevalecia no Maranhão.

Assim, Rita e Cecília endossavam sua argumentação afirmando que este era um “tempo em que não havia disputa sobre liberdade pelo comercio [e] ter neste tempo admitido os índios a escravidão”. Inclusive, no inventário do próprio Antonio Varrego “se acha também declarada a dita Clara avó das embargantes, digo das Autoras embargantes por cafuza”⁵¹⁴.

Entretanto, surgiu um novo empecilho para a concessão das liberdades de Rita e Cecília. Tratava-se de Margarida, “tia das embargadas [que] se acha julgada por escrava por descender pela parte materna da mesma Clara”. No dia 15 de abril de 1752, Margarida, “filha da índia Clara”, requeria sua liberdade no tribunal da Junta das Missões. Como estratégia, Margarida qualificou sua mãe diretamente como índia. Porém, isto não foi o suficiente para que lograsse êxito, pois seu requerimento foi “remetido ao Ouvidor como Juiz das Liberdades”, para que houvesse a apreciação do caso⁵¹⁵. Infelizmente, não aparece nas fontes o desfecho do caso de Margarida. Mas, em 1761, no processo de suas sobrinhas Rita e Cecília, Margarida é designada como escrava.

Nesse intervalo de nove anos, ocorreram significativas alterações nos regimes de normatividades referentes às liberdades dos índios e seus descendentes com a implantação da Lei de 1755 e do Diretório de 1757. Entretanto, na prática social permaneciam as injustiças dos cativeiros destes sujeitos, como foi o caso de Margarida. Em seus autos, Rita e Cecília apontavam para a “negligência” de sua tia, por “se não defende[r], só a ela lhe prejudicar”. Além do mais, endossavam seus argumentos que a sentença proferida contra Margarida “esta fundada em opiniões que a lei das liberdades não seguiu, antes conforme ela em qualquer caso em que se pretende mostrar a escravidão, se deve fazer certa por qualquer pessoa, ainda sendo réu”. Sendo assim, no dia 29 de agosto de 1761, após a análise dos autos de Rita e Cecília, o colegiado do tribunal da Junta das Missões julgou as autoras “por pessoas livres da escravidão, e como tais sejam tidas, havidas e reputadas sem contradição de pessoa alguma”. Ressalta a sentença ainda “que possam tratar e usar da sua Liberdade, lhe deixam direito salvo para haver os dias de serviço, quando haja, do embargado a quem condenam nas custas dos autos”⁵¹⁶.

⁵¹⁴ **AHU.** Avulsos Pará, Cx. 50, D. 4605.

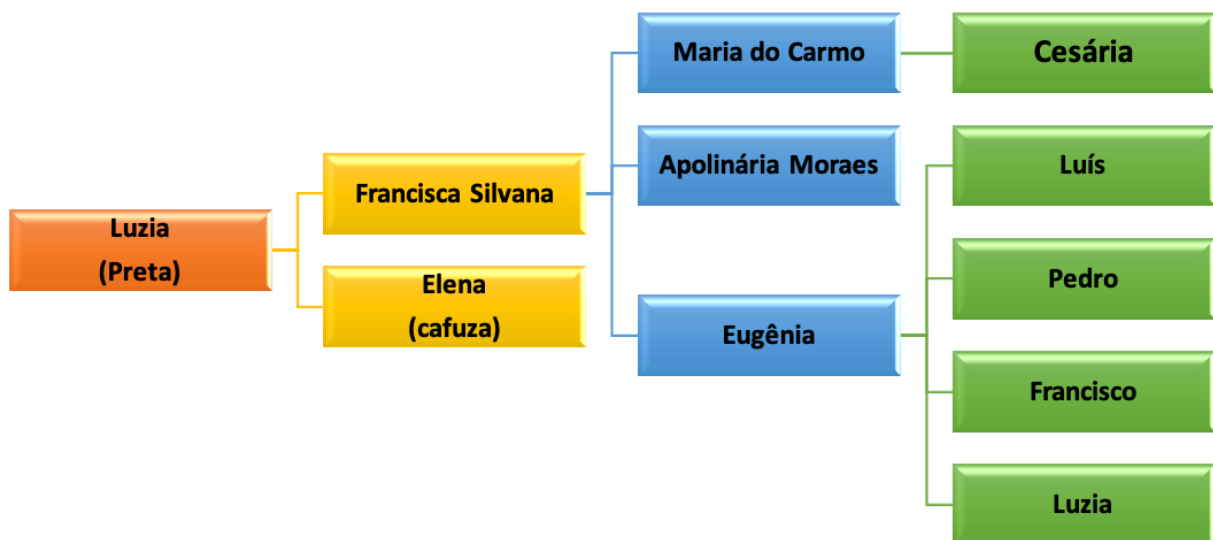
⁵¹⁵ **APEM.** Livro de assentos do Tribunal da Junta das Missões. Fl. 27.

⁵¹⁶ **AHU.** Avulsos Pará, Cx. 50, D. 4605.

4.3. As índias, cafuzas e mulatas Eugênia, Maria do Carmo e Apolinária de Moraes

As trajetórias das irmãs Eugênia, Maria do Carmo e Apolinária de Moraes é um pertinente exemplo para compreendermos como a qualidade de índia, cafuza e mulata estiveram diretamente entrelaçadas e se interligavam com as mobilidades sociais e as práticas de escravidão e liberdade dos indígenas e seus descendentes entre as Capitânicas do Maranhão e Pará. Nascidas em São Luís, Eugênia, Maria do Carmo e Apolinária eram filhas de Francisca Silvana, netas da cafuza Elena e bisnetas da preta Luzia, todas escravas de Antonio da Rocha. Desde os seus nascimentos, essas mulheres estiveram inseridas nas relações comerciais do seu senhor. Pelo que as fontes indicam, “nasceram as habilitadas Eugênia, Maria e Apolinária em poder de Filipe Coelho Santiago e de sua filha Dona Margarida e seu marido João Monteiro Corrêa”. Posteriormente, naquela mesma cidade, as escravas foram cedidas a outro senhor chamado Guilherme. Na sua casa, Maria do Carmo teve uma filha chamada Cezaria. Eugênia gestou Geralda, Luís, Francisco, Pedro e Luzia. Das três irmãs, somente Apolinária não teve filhos⁵¹⁷.

Figure 10 - Genealogia de Maria do Carmo, Apolinária e Eugênia



Fonte: AHU. Avulsos, Pará, Cx. 56, D. 5094.

Elaboração: André Luís Bezerra Ferreira

Após as cessões feitas em São Luís, Antônio da Rocha resolveu vender essa família escrava a Cosme de Barros, em Cumã. Tempos mais tarde, esse senhor também as vendeu,

⁵¹⁷ AHU. Avulsos, Pará, Cx. 56, D. 5094.

inserindo-as nas redes de comércio de escravos existentes entre as cidades de São Luís e Belém. Foi assim que a cafuza Elena, suas filhas Eugênia, Maria do Carmo e Apolinária chegaram à cidade do Pará, ficando sob o domínio de Agostinho Domingues Serqueira⁵¹⁸. Embora as fontes não apontem as datas em que essas transações ocorreram, evidencia-se que foram realizadas no decorrer da primeira metade do século XVIII. Nesse momento, os cativeiros dos índios e de seus descendentes eram legítimos, desde que fossem realizados em conformidade com as leis que estavam em vigor.

Possivelmente, a declaração da Lei de Liberdade dos Índios de 1755 aguçou os interesses das irmãs Maria do Carmo, Apolinária e Eugênia em pleitearem suas liberdades nas esferas da administração portuguesa. Como consta na genealogia familiar das pleiteantes, somente a avó, Elena cafuza, e a bisavó, Luzia preta, tiveram suas qualidades declaradas. A princípio, a falta dos registros de suas qualidades e o desconhecimento de quem eram seus pais poderiam ser aspectos que pudessem inviabilizar a qualificação das três irmãs. Todavia, isto não impossibilitou que elas se identificassem como índias para solicitarem suas liberdades.

Em um primeiro momento, o processo correu na instância da Ouvidoria Geral e das Liberdades na cidade de Belém. Naquele juízo, em 12 de maio de 1764, conforme os registros do escrivão, Manoel José Alves Bandeira, se “proferiu sentença a favor das sobre ditas”, mas, prontamente, “embargou o dito Agostinho Domingos”. O despacho favorável a Eugênia, Maria e Apolinária para que fossem “conservadas na posse das suas liberdades” estava fundado na “disposição de direito, e formalidade da lei de seis de junho de 1755, e o mais que ela determina a respeito da liberdade dos índios”. A descendência indígena das litigantes vinha de sua avó Elena, cafuza, “ser julgada por índia, e seus descendentes por forros, e livres”. Nessa ocasião, é pertinente perceber que, embora Elena fosse filha da preta Luzia e, possivelmente, de um índio, não foi o ventre de sua mãe que determinou sua descendência, mas, sim, sua descendência paterna de índio. Porém, Agostinho Domingos Serqueira contra-argumentava, pondo em xeque a ascendência indígena daquela família. Desta feita, buscava provar seus intentos apresentando a escritura da “pleníssima prova para iludir a presunção da inspeção ocular que se fez nas rés habilitadas. E que são oriundas e descendentes da preta escrava”, como era a fama pública⁵¹⁹.

⁵¹⁸ **AHU.** Avulsos, Pará, Cx. 56, D. 5094.

⁵¹⁹ **AHU.** Avulsos, Pará, Cx. 56, D. 5094.

O imbróglio entre as irmãs e Antonio Domingues Serqueira se postergou para a instância da Mesa de Consciência e Ordem, na cidade de Lisboa. Em 10 de janeiro de 1770, Maria do Carmo, com o seu próprio punho, escreveu uma carta a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, pedindo que este pudesse intervir e assegurar a sua liberdade e as de suas irmãs. Para tanto, argumentava que “tudo o que consta ter a minha sanguinidade [e] ao mesmo tempo que vemos o que mandam as leis de S. Real Majestade Fidelíssima que Deus Guarde por onde isenta do cativoiro aquelas pessoas que são oriundas de índios”. Além do mais, alegava que Agostinho Domingues “remete grande quantia de dinheiro aos seus Procuradores, o Dr. Rômulo [ilegível] Pinto e o Dr. João Fernandes Borges de Gois para que estes façam de sua parte conquista”⁵²⁰. Como pobres e miseráveis, Maria do Carmo e suas irmãs pediam amparo e clemência a Mendonça Furtado, declarando que “não nos valem de riquezas, só sim da dita justiça de V. Exc. nos queira valer pondo em nós os olhos de sua piedade” para que os intentos do senhor fossem frustrados⁵²¹.

De fato, o litígio foi deliberado pela instância da Mesa de Consciência e Ordens que julgou Maria do Carmo, Apolinária e Eugênia como escravas. Enquanto o processo era julgado pela instância metropolitana, Antonio Domingues faleceu em 1771. Quando saiu a decisão, as irmãs recusaram-se a ir para a casa da viúva D. Antônia de Oliveira. Esta, por sua vez, recorreu ao ouvidor-geral da cidade de Belém, José Feijó de Melo e Albuquerque, para que lhe fossem entregues as escravas “mulatas”. O que chama atenção é a qualificação de mulata atribuída às três irmãs pela viúva como uma estratégia de afirmar a legalidade do cativoiro. Ela requeria “como cabeça de casal em posse de seus ainda indivíduos a entrega das referidas mulatas” e mandava ao ouvidor “fazer na conformidade daquela sentença, sendo apenas entregues três filhos”. Em contrapartida, as irmãs pediram socorro ao governador e capitão-geral do Estado, Fernando da Costa de Ataíde, que ordenou ao ouvidor “que se defere as suplicantes na forma da lei sem lhes fazer violência”⁵²². Mas, esta ordem lhe foi negada. Sendo assim, o governador recorreu ao intendente-geral João de Amorim Pereira e “com o parecer deste lhe deferiu”, ordenando ao ouvidor “desse vista da sentença suspensa a sua execução, o que foi cumprindo”⁵²³.

⁵²⁰ AHU. Avulsos, Pará, Cx. 65, D. 5581.

⁵²¹ AHU. Avulsos, Pará, Cx. 65, D. 5581.

⁵²² AHU. Avulsos, Pará, Cx. 67, D. 5800.

⁵²³ 1772, Fevereiro, 3, Pará. OFÍCIO do ouvidor geral da capitania do Pará, José Feijó de Melo e Albuquerque, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre o requerimento de D. Antônia de Oliveira, moradora na cidade de Belém do Pará e viúva de Agostinho Domingues de Cerqueira, solicitando o cumprimento da sentença proferida no tribunal da Mesa da Consciência e Ordens contra a

Portanto, por meio desse caso podemos perceber como na sociedade escravista amazônica as qualidades eram manejadas em conformidade com os interesses e as conveniências de cada circunstância. O uso das qualidades não estava condicionado somente por um processo de mistura biológica, que resultava na conformação de identidades mestiças, mas também pela conjunção de múltiplos aspectos que interligavam a gerência das trajetórias e memórias familiares que poderiam preservar ou ocultar a descendência do passado escravo. Desta feita, as diversificações das qualidades estiveram relacionadas aos anseios das partes envolvidas nos processos de liberdades. De um lado, os senhores utilizavam dadas categorias para (re)afirmar a condição de escravo das pleiteantes. Estas, do outro lado, por mais que fossem mestiças advindas do ventre de uma preta, faziam uso da qualidade indígena para conquistarem suas liberdades. Portanto, eram as práticas sociais que resultavam na qualificação de um indivíduo para determinar sua escravidão ou conceder sua liberdade.

4.4. A índia Iria ou a preta Sabina... qual era a procedência da escrava Rosa?

Em julho de 1772, a já mencionada escrava Rosa e o capitão Domingos da Rocha compareceram perante ao Juiz Privativo das Liberdades para apresentar suas respectivas argumentações a respeito ou da liberdade da autora e seus parentes, de acordo com as normatividades da Lei de 1755, ou de sua permanência sob a posse e domínio da escravidão. Rosa, de forma persistente, afirmava que era livre por ser descendente da índia Iria, oriunda dos sertões do rio Amazonas. Em vista de tal persistência, Domingos da Rocha requeria que a autora declarasse “a nação ou aldeia de sua naturalidade”. Além do mais, requisitava que fosse declarado “por seus nomes quem são os seus parentes que por benefício desta causa pretendem ser julgados livres”⁵²⁴.

No dia 28 de julho, Rosa, através do seu procurador, Bernardo da Silva Gatinho, alegava que “nenhuma obrigação tem de fazer tantas declarações quantas o réu requer”. Todavia, como ela gostaria de satisfazer a sua própria vontade, ou seja, ser livre, responderia as alegações feitas pelo réu. A autora declarava que, de fato, assistia em poder de Domingos da Rocha “como escrava, não que a seja”, pois “sempre conheceu que era de sua natureza livre e o réu injustamente a conservava no julgo da escravidão”. A razão pela

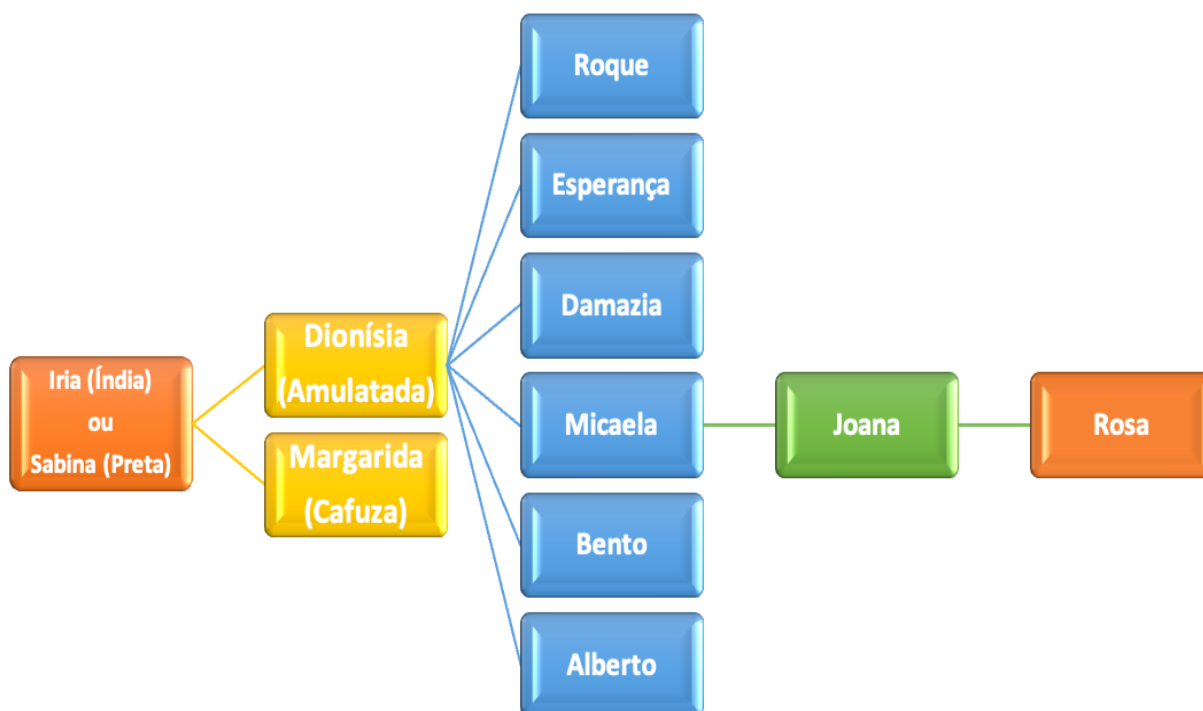
liberdade concedida a duas mulatas, Maria do Carmo e Apolinária, e outras suas escravas, para que estas fossem entregues à suplicante. Anexo: termo de sentença. **AHU**. Avulsos, Pará, Cx. 67, D. 5800.

⁵²⁴ **AHU**. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

qual constituía sua liberdade era por ser descendente de uma índia. Sendo assim, não obstante a petição inicial do auto cível, ela “não tem mais obrigação do que mostrar que é descendente da índia Iria, sua primeira origem”. Tampouco, era obrigada a declarar a aldeia e ou nação da sua trisavó, pois disso não tinha notícia. Somente Iria poderia fazer tal declaração. Ademais, Rosa apontava que seus parentes eram muito bem conhecidos por Domingos da Rocha, pois “os tinha em sua casa”. Apesar de não terem “nenhuma obrigação de juntarem Procuração nestes autos”, bastava a autora ser declarada “forra por descendente da índia Iria” e eles ficariam “gozando da mesma liberdade”⁵²⁵.

Por sua vez, Domingos da Rocha expôs a “falsidade” das declarações de Rosa, principalmente, no que se refere à sua linhagem familiar. Ele afirmou categoricamente que Dionísia, bisavó de Rosa, não era filha de uma índia chamada Iria e, sim, de Sabina, uma mulher preta que vivia legitimamente como escrava. Sabina, cuja linhagem era marcada pela escravidão, deu à luz Dionísia, e dessa nasceram Micaela – avó de Rosa –, Damásia, Bento, Alberto e vários outros parentes “que sempre reconheceram a sua legítima escravidão”. Desse modo, através dos depoimentos das testemunhas, caberia a Rosa e a Domingos da Rocha comprovar a ascendência do ventre indígena ou africano daquela família escrava.

Figure 11 - Genealogia da escrava Rosa



⁵²⁵ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

Fonte: AHU. Avulsos Maranhão, Cx. 46, D. 4485.

Elaboração: André Luís Bezerra Ferreira e Marcia Mello.

Durante os meses de janeiro e fevereiro de 1773, foram realizadas as inquirições das testemunhas de Rosa. O primeiro a dar seu depoimento foi Hipólito de Souza, de oitenta e um ou dois anos, que vivia “de sua agência” em São Luís. A testemunha afirmou que conhecia toda a família de Rosa, inclusive, que Dionísia era filha da índia Iria. Segundo sua declaração, “esta índia era da casa do Padre Antônio Lopes” e, este, haveria dito a sua irmã Maria Coelho que Iria estava ali “não como escrava, mas sim para lhe criar os filhos”. Desse modo, Hipólito endossava sua argumentação afirmando que “sabe ele testemunha de ciência certa e por ser notório e por conhecer a dita Iria e toda a sua descendência”. Damazia da Costa, tia de Rosa, declarou que sua tia Mariana de Mattos lhe disse que quando houve a publicação da Lei das Liberdades “que lá tinha ido perguntar o contestante o Capitão Domingos Rocha se ela testemunha e seus parentes descendiam de Índias ou de Pretas”. Segundo Damazia, Mariana respondeu que não teria conhecido a mãe de Dionísia. Porém, sua cunhada Margarida Coelho, sogra do réu, lhe disse “que a tal Dionísia, mãe dela, era procedida de Índia”. A mulata Narcisa Maria da Conceição, mulher forra e de idade de setenta anos, também disse ter conhecido Iria na casa do padre, que ela era “mãe de Dionísia e de outra filha chamada Margarida” e sabia que a “dita Iria era de sua terra”. O mesmo foi dito pela preta forra Joana Bárbara, de oitenta e cinco anos, que declarou conhecer Iria e suas filhas como “forras”. Em parte, as informações declaradas por estas testemunhas podem ser ratificadas no depoimento de Estácia de Souza Nunes, mulher que vivia sob alforria condicional. Esta testemunha conheceu Iria que “governava a casa” do padre André Lopes. No entanto, ela não sabia se Iria “tinha ou não filhos”⁵²⁶.

De fato, grande parte das testemunhas da inquirição de Rosa, apesar de conhecer parte de sua genealogia, tinha dúvidas sobre quem era a sua trisavó. No dia 26 de janeiro de 1773, a cafuza Páscoa da Costa concedeu seu depoimento, apontando que tinha conhecimento dos fatos mencionados, pois era da casa de Antônio de Matos Quintal. Após o falecimento do seu senhor, sendo ela “naquele tempo escrava” foi passada “por herança para seu filho Gabriel da Costa”. Com a morte de Gabriel, foi repartida como herança para Cecília da Costa. A testemunha alegava que, por essas razões, conhecia tanto a autora Rosa quanto sua mãe Joanna, que era filha de Micaela, e esta, por sua vez, era filha de Dionísia.

⁵²⁶ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

Páscoa da Costa afirmou que conheceu todas essas mulheres mencionadas por “escravas” da casa dos senhores. No entanto, não tinha conhecimento sobre quem era a mãe de Dionízia, mas apenas sabia dessa informação por meio de Margarida Coelha, que foi sua primeira senhora e esposa de Gabriel da Costa. A senhora lhe disse que Dionízia, bisavó da autora, foi a primeira escrava que seu irmão Padre André da Costa havia dado a ela⁵²⁷.

No depoimento de Páscoa chamam atenção as declarações que a testemunha fez sobre suas próprias condições jurídicas. Apesar de ter dito que era “escrava” do seu primeiro senhor, Antônio de Matos Quintal, a cafuza, anteriormente, já havia declarado que era “livre pela Lei das Liberdades” e vivia casada em São Luís. Sendo assim, ainda que tenha compartilhado o cotidiano da escravidão junto com Rosa e sua família, tudo indica que a testemunha foi libertada devido às normatividades previstas pela Lei de 1755. Porém, não sabemos se foi por via da justiça ou se os senhores reconheceram a procedência indígena da cafuza. Caso tenha sido pelo segundo fato, pode-se dizer que Domingos da Rocha e Cecília da Costa não eram tão reticentes quanto à liberdade dos índios e seus descendentes. Mas, claro, as relações e interações entre senhores e escravos variavam e tinham contornos distintos⁵²⁸.

Apesar de Páscoa não declarar se a genealogia de Rosa era indígena, seu irmão José de Matos, homem forro de idade de setenta anos, declarou que a cafuza lhe disse que “a dita Dionízia procedia de Índia, e que não podiam ser vendidas, o que tudo ouviu dizer na mesma casa de Gabriel da Costa”. Porém, ele mesmo, “não sabe se tal Dionízia e Micaela são descendentes de Índias ou de preta”. De forma semelhante, outras testemunhas “só ouviam dizer” que a ascendência Rosa provinha da índia Iria, oriunda dos sertões do rio Amazonas. Entretanto, apesar disso, em momento algum, as testemunhas mencionaram ou declararam a procedência de Rosa ser da preta Sabina. Aliás, cabia a Domingos da Rocha e suas testemunhas provarem tal ascendência.

Ainda em janeiro de 1773, iniciou a inquirição do réu. No dia 25, Apolinário da Costa, alfaiate, de setenta e um anos, declarou em seu depoimento que, por ter nascido e sido criado na mesma casa, conhece “toda a geração da autora”. Sendo assim, por “ciência certa” conheceu “a Bisavó da autora Rosa que era Preta legítima escrava chamada Sabina, e não Iria Índia como alega”. Inclusive, Apolinário afirmou que para a casa do réu e sua esposa não passou “escravo algum da casa do Padre André Lopes” e muito menos havia

⁵²⁷ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

⁵²⁸ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

naquela casa “índia com o tal nome” Iria. Quando o padre André Lopes faleceu, os seus escravos “ficaram em poder da sua irmã Maria Coelho” e, quando esta morreu, “passaram os escravos aos Padres Jesuítas por ter lhe passado a escritura”. Apolinário também era enfático em dizer que Rosa “não tem parente algum” que teria sido “forro pela Lei das Liberdades por serem todos escravos”. Aqueles que se achavam “forros”, o foram “por cartas de alforrias passadas pelos seus senhores”. Além de tudo, declarava que sabia “por lhe dizer” o padre João da Rocha que Dionizia, tia de Rosa, teria lhe dito que quando Cecília da Costa “estava gravemente enferma chamara a esta autora e seus parentes” para que eles declararem “se eram ou não escravos”. Isto porque, já andavam “arguindo que eram forros”, o que foi veementemente contestado pela senhora, “afirmando que todos eram escravos descendentes da Preta Sabina, escrava legítima”. A autora e seus parentes não “repugnaram e nem duvidaram”⁵²⁹.

Ao contrário das testemunhas de Rosa, os depoimentos prestados pelas testemunhas do réu eram coerentes e alinhados com suas argumentações. Todas elas foram enfáticas sobre a procedência da preta Sabina. Para ratificar estas argumentações, Domingos da Rocha solicitou ao ouvidor-geral que fossem escutadas mais testemunhas que viviam na Ribeira do Itapecuru e conheciam toda a família de Rosa. Entre essas testemunhas estava “um cafuzo chamado Bruno da Costa”, escravo da viúva Dona Marcela Pereira. Segundo o réu, o cafuzo sabia “melhor que ninguém da ascendência das libertinas por haver sido criado da mesma casa”. Mas, como Bruno era escravo e não podia fazer juramento na dita inquirição, Domingos da Rocha pedia licença ao ouvidor, o que lhe fora concedido⁵³⁰.

Desse modo, no dia 6 de abril de 1773, Bruno da Costa, de sessenta e oito anos, em seu depoimento, declarava que, sendo criado na mesma casa, onde “assistia a cafuza Rosa”, sempre “a conheceu escrava e toda a sua geração e nunca ouviu dizer ele testemunha que a dita fosse descendente de índia”. Bruno da Costa disse que “conheceu muito bem a cafuza Dionisia”, e esta era mãe de “seis filhos e a todos conheceu sempre como escravos e a toda sua geração”. Mas, de forma sucinta e sem muitos detalhes, disse que o padre André Lopes “nunca tivera índia alguma em sua casa”⁵³¹.

⁵²⁹ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

⁵³⁰ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

⁵³¹ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

Um aspecto-chave nos depoimentos de todas as testemunhas de Domingos da Rocha para legitimar a escravidão da família de Rosa foram os conflitos envolvendo o matrimônio da mulata Damazia da Costa, irmã de Dionísia. Com a publicação da Lei de 1755, Damazia desejava se casar com um “homem branco chamado José Joaquim”. Mas, o matrimônio foi embargado pelo fato de a noiva ser “escrava” da casa de Domingos da Rocha e Cecília da Costa. A mulata escrava era meia-irmã da sua senhora, por ser filha bastarda do seu pai Gabriel da Costa. Sendo assim, ela “meteu empenhos” para que Cecília da Costa a libertasse através da carta de alforria⁵³².

A irmã da noiva tentou convencer seu marido Domingos da Costa para que pudesse alforriar Damazia, lhe sendo negado o pedido. Desse modo, a própria escrava passou a se articular com pessoas próximas à Cecília da Costa – o vigário-geral João Rodrigues Covette, Anna Baptista, Maria Coelha, Mariana de Mattos – para pressioná-la a fazer a escritura de alforria. Segundo Damazia, no seu depoimento, a senhora teria lhe dito que Domingos da Rocha “havia mandado apregoar a ela por escrava”. Mas, para evitar mais “desgostos”, Cecília “queria pagar nos seus papéis para mostrar ser forra” e assim se “apregou”⁵³³.

Em 18 de dezembro de 1759, finalmente, foi lançado no Livro de Notas a carta de alforria de Damazia feita por sua meia-irmã e senhora. Assim, reconheceu que a mulata era sua “irmã havida por meu pai Gabriel da Costa em uma sua escrava”. Por esta razão, a senhora sempre a tratou com “distintas no tratamento” em relação às demais escravas, “não querendo de porta a fora me salvem o serviço algum”. Ou seja, Damazia não realizava serviços fora do âmbito doméstico. Para que “reconhecesse e possuísse a estimação”, lhe foi dado pela sua irmã “roupa e manto”. Sendo assim, clamava Cecília da Costa que, “pelo amor de Deus, por ser meu sangue e ter recebido bom serviço dela e sendo eu Senhora que livremente semelhante posso fazer”, tinha concedida a alforria a Damazia⁵³⁴.

Entretanto, tudo foi feito em contrariedade de Domingos da Rocha. Como era contrário à libertação, impediu que nenhum tabelião atendesse ao chamado de Cecília da Costa para o lançamento da carta de alforria. A senhora apontava que, “tanto por idade como qualidade”, não era “fácil recorrer pessoalmente aos Ministros de Sua Majestade para que a escritura fosse feita”. Ademais, ela não tinha pessoas de sua “confiança a quem

⁵³² AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

⁵³³ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

⁵³⁴ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

mande além deliciar que aqueles por meios do dito meu Mando em sua contemplação me impeçam ou concorram para que seja impedida a passar a dita Carta de Liberdade”. Então, Cecília da Costa recorreu ao seu “sobrinho e amigo José Marinho de Sampaio [ilegível] de Maurício José e Lourenço da Costa Barboza” para fazerem o “escrito de Liberdade” que com ela senhora e as testemunhas o assinavam. Desse modo, declarava que “de hoje e para todo o sempre o sempre dou e faço e esmola pelo Amor de Deus a dita minha irmã Damazia da Liberdade e a livro de toda pensão”⁵³⁵.

Domingos da Rocha estava convencido que sua esposa foi persuadida por Damazia e outras pessoas para que pudesse fazer tal alforria. Sendo assim, durante o processo da escrava Rosa, o capitão, devido as proeminentes agências da mulata, declarava que ela era a “mais ladina e civilizada da sua geração”⁵³⁶. Segundo Eduardo Paiva, durante o período colonial, os termos “ladinos” e “boçais” eram utilizados para distinguir o grau de inserção dos escravos, geralmente de procedência africana, na América portuguesa. Os “boçais” eram os escravos novos e que não falavam o português. Os ladinos já tinham aprendido a língua, moviam-se com autonomia e tinham uma perspicácia no que diz respeito às dinâmicas sociais⁵³⁷.

No caso de Damazia, hipoteticamente, a classificação de ladina feita pelo senhor pode ter sido com a intencionalidade de afirmar a “esperteza” da autora e sua procedência da preta Sabina. Não se pode descartar a hipótese que ladino poderia significar também indígenas e seus descendentes. Como analisamos no capítulo anterior, a qualidade de mulato, tal como Damazia era designada, foi também utilizada para descendentes de índios. Seja como for, Damazia, por gozar de autonomia e distinção em relação a outros escravos, era ciente das transformações da experiência da escravidão e da liberdade naquela cidade e as oportunidades de mobilidade social que poderia ter com as normatividades previstas pela Lei de 1755. Sendo assim, se declarou índia para tentar se casar com José Joaquim. Em contrapartida, Domingos da Rocha afirmava que “seria supérfluo quando fosse descendente de Índia”, depois da Liberdade. E, só pode casar, “como casou com homem branco” por andar “metendo os empenhos” em Cecília Coelho.

⁵³⁵ CCC. Livro de Notas (1759-1762). S.fl.

⁵³⁶ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

⁵³⁷ PAIVA, Eduardo. Alforrias. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. 2018. p. 96.

Desse modo, Damazia, ainda que fosse casada com um “branco”, “já se não devia presumir tão destituída de quem por ela falasse e clamasse da mesma liberdade”⁵³⁸.

Após o recolhimento dos depoimentos das testemunhas, a escrava Rosa e o capitão Domingos da Rocha se empenharam em contestar os depoimentos a fim de invalidá-los. Desse modo, questões relacionadas às qualidades, as cores e aos vínculos de dependências foram utilizados por ambas as partes.

Rosa enveredou por uma perspectiva de mostrar os parentescos, compadrios e clientelismo que as testemunhas tinham com o capitão Domingos da Costa e sua falecida esposa, Cecília da Costa. A autora declarou que Antônio Gonçalves Preto, “que além de ser íntimo amigo do embargado vive também a dependência dele”. Por essa razão, essa testemunha aguardava que Rosa e seus parentes “saíam escravos para o embargado lhe entregar um legado que lhe deixou a defunta sua mulher”. Outras testemunhas, Inácia de Mattos Quental e Maria Coelho, também estariam diretamente interessadas na escravidão da autora para que pudessem ser cumpridos os legados da sua senhora Cecília da Costa. No que se refere aos parentescos e compadrios, Rosa pedia a impugnação dos depoimentos de Leandro da Costa e Maria da Pereira que eram compadres e “parentes experimental” do réu, tornando “seus juramentos suspeitosos”. O mulato Apolinário da Costa deveria ser “reprovado por direito” para ser testemunha na dita causa, pois, além de ser “cunhado do embargado”, teria sido seu “escravo” e, atualmente, andava pelas ruas “embriagado e toldado de aguardente”. A testemunha José Luiz da Rocha, também tinha uma relação de parentesco com o Capitão Domingos, pois o teria “criado” tratando-o “sempre em casa do embargado por seu filho e sempre lhe deu essa estimacão”. Desse modo, “era proibido em direito para jurar nesta causa a favor do embargado por ser seu dito suspeito e em tudo contra a contraditante pela repulsa que de direito se lhe põe”.

Por sua vez, Domingos da Rocha contrapunha as declarações das testemunhas, apontando para suas vilezas e qualidades de “tão pouco crédito”. Assim, afirmava que “estando a autora em uma cidade como esta em que há tantos brancos”, ela escolheu para ser suas testemunhas “uma corja de negros de tão pouca fé, e tão pouco tementes a Deus como se prova”. O capitão alegava que o cafuzo Hipolito de Sousa, conhecido como o “Peixe Pedra”, era um “doido confirmando” que vivia dando “pedradas com os rapazes pelas ruas, outras vezes finge visagens e revelações, que lhe parecem almas, Jesus Cristo

⁵³⁸ AHU. Avulsos, Maranhão. Cx. 46, D. 4485.

e Nossa Senhora”. A mulata Narcisa era declarada “por não cumprir com o preceito da Igreja, deixando de se confessar pelas quaresmas”. A preta Joana Barbosa, além de estar “inclinada a perder o juízo com bebidas”, vivia “na última consternação de mizérias”. Desse modo, nenhum “crédito” e “fé” haveriam de ter os depoimentos destas testemunhas. Ademais, o réu enfatizava que as únicas três testemunhas “brancas” “nada disseram, antes juraram contra a Autora”.

O capitão Domingos de Araújo, nas suas argumentações, também foi enfático acerca das transformações da escravidão e as condições jurídicas resultantes das novas normatividades. Desse modo, argumentava que “a lei de liberdade de 6 de junho de 1755 não é tão universal que se estenda também aos descendentes de pretas escravas, antes excetua estes e os manda conservar no seu legítimo cativo”. Mas, em uma sociedade marcada por intensas dinâmicas de mestiçagens biológicas e culturais, era de se prever que haveria dúvidas sobre a definição de quem seria ou não descendente de indígena.

Prevedo estas dúvidas, os legisladores regulamentaram que “poderiam ocorrer a respeito de serem ou não os Índios descendentes de pretas escravas, determina[-se] que para que com dito pretexto se não retenham em escravidão os ditos índios, bastará que tais pareçam para assim serem reputados e julgados”. Talvez, essa tenha sido uma das estratégias adotadas pela escrava Rosa para pleitear sua liberdade. Gerando um cenário de dúvida sobre a sua procedência, ela poderia ter o direito de mostrar suas argumentações, conforme a legislação presente. Diante dessas dúvidas, o réu solicitou que fosse feito um exame ocular da autora “porque nem na cor e nem no cabelo parece Índia”. Rosa, segundo Domingos, “é muito diversa na dita cor e cabelo que bem mostrar trazer a sua origem de preta, cuja escravidão ratifica o mesmo soberano pela referida lei não abolindo por isso a respeito destes a regra geral do direito”.

Através do relato do réu, podemos perceber como os fenótipos poderiam ser elementos transversais na definição da condição jurídica e social de uma pessoa no período colonial. Segundo Silvia Lara, “a correspondência entre cor e condição social não caminhava de modo direto, mas transversal, passando por zonas em que os dois aspectos se confundiam ou se afastavam, e em que critérios díspares de identificação social estavam superpostos”⁵³⁹. Isso implica apontar que a identificação social de uma pessoa não era determinada apenas pela sua cor de pele, mas também por uma variedade de

⁵³⁹ LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos Setecentistas**. 2007, p. 131.

outros critérios distintivos. Ademais, o caso em análise também possibilita entender como as estratificações sociais no Antigo Regimento deram-se por meio de um processo multifacetado, influenciado por uma variedade de fatores interconectados. Ao reconhecer a complexidade dessas dinâmicas, podemos ter uma compreensão mais abrangente e crítica das desigualdades sociais, das relações de dependências e das estruturas de poder que tendem a perpetuá-las.

No que se refere ao desfecho do caso, tudo indica que as solicitações de Domingos da Rocha foram aceitas pelas autoridades da justiça. Possivelmente, o caso foi despachado pelo Juiz Privativo das Liberdades para o Tribunal da Junta das Missões para ser feita a inspeção ocular de Rosa. No dia 7 de julho de 1772, o colegiado deliberou que Rosa fosse declarada “escrava”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Ô, abram alas ao cordão dos ‘excluídos’
 Que vão à luta e matam seus dragões
 Além dos carnavais, o samba é que me faz
 Subversivo, ‘defensor’ das multidões
 A revolução começa agora
 Onde o povo fez história
 E a escola não contou”.

(G.R.E.S. Beija Flor de Nilópolis, 2023)

A Amazônia, os indígenas e seus descendentes mestiços têm um papel crucial na história global da escravidão. Por muito tempo, este macro-espço e seus diversos povos foram desconsiderados no debate historiográfico nacional e internacional sobre a escravidão, sendo designados, respectivamente, como periféricos e marginalizados. No entanto, esta “invenção” vem se desfazendo através dos esforços de diversos estudiosos e instituições de pesquisa, principalmente, na atualidade, momento em que a Amazônia desempenha um papel de extrema importância global para a humanidade. Seu valor transcende fronteiras nacionais e impacta diretamente em questões cruciais como biodiversidade, recursos naturais, clima e conhecimento tradicional. A preservação desse ecossistema único é fundamental para a manutenção da diversidade de espécies, a regulação climática global, a disponibilidade de recursos naturais e a preservação das culturas indígenas estão pautadas nas agendas diplomáticas e humanitárias. Mediante as demandas atuais, é imperativo que haja um debate internacional para garantir a proteção e o uso sustentável da Amazônia, promovendo a articulação entre governos, povos indígenas e demais setores da sociedade. Com isto, busca-se assegurar um futuro mais promissor, no qual a região amazônica desempenhe seu papel vital na história global.

Entretanto, a importância desta região já é de longa duração. De fato, desde o século XVII, a obtenção do controle das zonas escravistas do rio Amazonas ensejou os conflitos entre as potências europeias e os povos indígenas. Antes da presença europeia, as sociedades indígenas, ao longo do rio Amazonas, já possuíam uma complexa rede de comércio de manufaturados e práticas de cativos vinculadas a dependências conforme suas lógicas e critérios culturais – memória, vingança, poligamia. A inserção europeia potencializou e diversificou esse comércio, levando os indígenas a ressignificar seus ritos

e vender seus prisioneiros de guerra. Neste processo, as análises evidenciaram a importância das lideranças indígenas e sua agência no controle das rotas transamazônicas de cativos. Essas lideranças exerceram considerável influência sobre as zonas escravistas, controlando o fornecimento de cativos para as rotas transamazônicas e também para os circuitos globais da escravidão. Fornecendo uma visão mais abrangente e complexa dos processos culturais, sociais e comerciais envolvidos na escravidão indígena na Amazônia, podemos ampliar nossa compreensão do período histórico em questão, em contraposição a qualquer análise simplista sobre as práticas de arregimentação da mão de obra indígena pelos sertões como uma imposição do colonizador.

O complexo conjunto de normatividades e condições jurídicas relativas aos índios e mestiços na sociedade colonial na Amazônia também foi um dos objetivos das nossas análises. Durante o período colonial, juristas e teólogos elaboraram diversos tratados e textos normativos visando assegurar os direitos naturais dos índios, principalmente, suas liberdades. Em grande parte, essas normativas refletiam os *ius gentium* do direito romano, ressignificado pelo direito canônico, que reconhecia a humanidade, a liberdade e a soberania dos índios e, sobretudo, seu direito à salvação. Entretanto, a Coroa portuguesa, em vista das demandas econômicas e da indispensabilidade da mão de obra – forra, cativa escrava e condicional – dos indígenas, estabeleceu regimes de normatividades para regulamentar as formas de arregimentação de trabalhadores pelos sertões amazônicos.

Ainda que houvesse mecanismos legais de proteção aos indígenas e seus descendentes mestiços, estes sujeitos estavam submetidos ao trabalho compulsório, a injustos cativos, a coerções e a castigos físicos, refletindo as relações de dependências assimétricas típicas do paternalismo e patriarcalismo da sociedade colonial. De fato, a necessidade de controlar e explorar a mão de obra, na maioria das vezes, se sobrepunha às normas jurídicas, resultando em uma realidade em que os índios e mestiços estavam sob a posse da escravidão de má fé dos seus senhores e submetidos a um regime de trabalho forçado. Entretanto, indígenas e mestiços também souberam aproveitar as brechas das leis e utilizaram suas articulações na e com a sociedade colonial para denunciar as injustiças dos seus cativos e obter, em muitos casos, as posses das suas liberdades – algo pouco trabalhado pela historiografia dita tradicional.

O processo de formação das hierarquias sociais tangenciadas pela escravidão e as dinâmicas de mestiçagem também foi outro objetivo das análises. Para tanto, busquei compreender como ocorreu a operacionalização das categorias de distinção social –

qualidade, cor, raça, casta, nação –, atentando aos vocábulos sociais das fontes, nos contextos envolventes da sua produção durante o século XVIII.

Nesta sociedade, com características de Antigo Regime, observa-se uma reprodução interna da desigualdade, na qual cada sujeito buscou reconhecer seu local dentro daquele corpo social, cuja cabeça era o rei, dentro de uma ordem mais ampla, pois de teor teocrático. Todavia, estes corpos sociais, compostos, respectivamente, por “brancos”, indígenas, africanos e mestiços, não estiveram distantes um do outro, sendo que através das suas coexistências estabeleceram complexas dependências e sociabilidades nas vilas do Maranhão colonial. Paulatinamente, esses grupos fomentaram as dinâmicas de mestiçagens culturais e biológicas, tendo como principal resultado o surgimento de novas identidades sociais que passaram a designar os filhos mestiços destes sujeitos. Porém, nos contextos da capitania maranhense, nem todas as qualificações sociais eram advindas de mesclas biológicas. Costumeiramente, em regiões onde o trabalho escravo do africano prevaleceu, as categorias, como a de negro, crioulo, mulato, etc., foram utilizadas para designar estes sujeitos e seus descendentes mestiços. Sendo assim, na contemporaneidade, criou-se no imaginário social a ideia de que estas categorias eram, exclusivamente, relativas aos indivíduos de procedências africanas. Todavia, na região amazônica, onde predominou, até meados do século XVIII e mesmo além, a mão de obra, forra, cativa ou escrava indígena, as diversas qualidades estiveram intimamente relacionadas às inserções e classificações dos nativos e seus descendentes nas dinâmicas coloniais. Por sua vez, quando havia necessidade, estes sujeitos passavam a fazer uso das memórias familiares para demonstrar suas procedências indígenas, principalmente, dos vastos sertões do rio Amazonas. De fato, para os escravos em juízo, o sertão poderia ser um lugar construído socialmente e juridicamente.

Portanto, os sentidos e significados alusivos à escravidão e liberdade envolveram uma série de fatores sociais, culturais e históricos. As normas jurídicas eram apenas um dos elementos desse contexto complexo. Para compreender plenamente essa busca, é necessário levar em consideração aspectos como relacionamentos, mestiçagens, dependências, paternalismo e redes clientelares, que exercem significativa influência no status legal e social dos índios e mestiços na Amazônia.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES MANUSCRITAS E IMPRESAS

- **Archivo General de Indias (AGI)**

Real Cédula a García Álvarez de Figueroa, gobernador de Isla Margarita y a los oficiales reales de la misma ordenando liberar a un grupo de indios del Brasil que llegaron como esclavos en una carabela despachada por Francisco Conejo de Caraballo, gobernador de la conquista del Marañón. Código de referência: ES.41091. AGI/26//SANTO_DOMINGO, 870, L.8, F.146R-R-147R.

- **Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)**

Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações Incompletas. Diligências de Gonçalo José da Costa, doc. 2130.

Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações Incompletas. Diligência de habilitação de Amador dos Santos Martins, doc. 81.

- **Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM)**

Fundo: Secretaria do Governo

Série: Registros e Assentos da Junta das Missões na Capitania do Maranhão. Códice: 01

Fundo: Câmara de São Luís.

Série: Receitas e despesas.

Códice 26: Registro de Receita dos resgates que se faz dos índios (1689-1746).

Série: Correspondências recebidas pela Câmara de São Luís.

Códices: 66.

Série: Acórdãos da Câmara de São Luís

Códice: Livro de Acórdãos da Câmara de São Luís (1654-1657).

Fundo: Câmara Eclesiástica do Maranhão.

Série: Autos de Impedimento.

Doc. 927.

Série: Autos feitos de queixa e denúncia.

Doc. 905.

- **Biblioteca Pública de Évora**

REGIMENTO & Leys das Missoens do Estado do Maranhã, & Pará. Lisboa: Oficina de Antonio Manescal, 1724. Cód. CXV/2-12.

Alvará, que deroga a Ley do 1º de Abril de 1680, que prohibia totalmente os resgates, e captiveiros dos Indios; e suscita em parte a de 9 de Abril de 1655, que os admitia em certos casos; e se acrescentam agora novas clausulas e condições” (28/04/1688). **Biblioteca Pública**, Évora, cód. CXV/2-12, nº. 2, fl. 20-26.

- **Biblioteca Nacional de Portugal**

Carta do Padre Antônio Vieira para D. Afonso VI dando notícias das missões no Maranhão. Maranhão, 20 de abril de 1657. Coleção: Manuscritos reservados. Autor: Padre Antônio Vieira (1608-1697). Cota: MSS.7, n. 47.

- **Cartório Celso Coutinho (CCC)**

Livro de Notas (1719-1720).

Livro de Notas (1759-1762).

- **Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)**

Avulsos Maranhão

[ant. 1721, Janeiro, 5] REQUERIMENTO de Manuel Abatiainha Silvestre e outros índios ao rei D. João V, em que solicita que se ordene reunião da Junta de Missão, para que os requerentes sejam declarados livres. Anexo: vários docs. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 13, D. 1292.

[ant. 1723, Janeiro, 14] REQUERIMENTO de índio Lourenço da Gama ao rei D. João V, em que solicita que nenhuma pessoa possa exigir a si ou a sua esposa servir contra sua vontade no Estado do Maranhão. Anexo: 1 carta. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 13, D. 1356.

1726, Junho, 12, São Luís do Maranhão CARTA (cópia) de Gaspar Neves para o ouvidor-geral da capitania do Maranhão, Matias da Silva e Freitas, sobre a interferência do governador da capitania do Maranhão, João da Maia da Gama, na execução do processo de partilhas, e ainda com referência à necessidade de manter as liberdades dos índios forros. Anexo: 1 doc. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 15, D. 1518.

1726, Junho, 27, São Luís do Maranhão CARTA (2ª via) do ouvidor-geral da capitania do Maranhão, Matias da Silva e Freitas, ao rei D. João V, sobre o problema de herança de Ana Rodrigues Sameiro, e a situação de algumas índias em permanecerem ou não escravas. Dá conta da necessidade de escravos e mais cabedais. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 15, D. 1521.

1726, Julho, 10, São Luís do Maranhão CARTA do governador da capitania do Maranhão, João da Maia da Gama, para o rei D. João V, sobre as liberdades dos índios e os assentos da Junta das Missões. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 15, D. 1528.

1726, São Luís do Maranhão CARTA (treslado) sobre a disputa da posse das índias Catarina, Domingas e Teodora, após a morte de Ana Rodrigues Sameiro. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 15, D. 1542.

[ant. 1727, Janeiro, 18] DESPACHO do Conselho Ultramarino para o procurador da Coroa, em que informa da resposta à carta do governador do Maranhão, sobre a conservação da liberdade de Pedro, Inês e Germana, naturais dos sertões do rio das Amazonas e moradores na vila de Santo António de Alcântara. doc. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 15, D. 1551.

1727, Março, 21, Lisboa PROVISÃO do rei D. João V, para o governador e capitão-general do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama, sobre o cativo dos índios e a administração da Junta das Missões. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 15, D. 1574.

1728, Setembro, 12, Belém do Pará CARTA do governador do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, ao rei D. João V, em resposta à provisão sobre a inabilidade do índio Gregório para trabalhar. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 16, D. 1674.

[ant. 1729, Fevereiro, 20] REQUERIMENTO do índio Gregório ao rei D. João V, em que solicita dispensa de seus serviços, devido à idade avançada e para poder dedicar-se à educação de seus filhos. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 17, D. 1722.

1729, Fevereiro, 22, Lisboa PROVISÃO RÉGIA (cópia) do rei D. João V, para o governador e capitão general do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, sobre o registo, na Junta das Missões, da liberdade das índias de Manuel Gaspar Neves. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 17, D. 1724.

1730, Junho, 20, São Luís do Maranhão CARTA do governador do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, para o rei D. João V, em resposta à provisão sobre a concessão de liberdade a três índias guanarés. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 18, D. 1835.

[ant. 1731, Janeiro, 11] REQUERIMENTO do procurador da Companhia de Jesus do Estado do Maranhão ao rei D. João V, em que solicita a execução das ordens régias de 1728 e 1729, para que as índias, com as suas filhas e filhos, sejam restituídas à guarda do procurador dos índios. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 18, D. 1861.

REQUERIMENTO da escrava Francisca Lopes de Sousa ao rei D. João V, em que solicita alvará para sua alforria. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 19, D. 1965.

[ant. 1737, Janeiro, 28] REQUERIMENTO de Martinho Lopes da Fonseca e Dâmaso Pereira ao rei D. João V, solicitando que se mandasse proteger os índios e se conservassem as suas liberdades naquele Estado. Anexo: vários docs. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 23, D. 2333.

REQUERIMENTO da escrava mulata Cecília ao rei D. João V, a solicitar carta de alforria, por não poder trabalhar para Vitoriano Pinheiro de Meireles e Bernardo Evangelho de Mendonça, em virtude do seu estado de saúde. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 28, D. 2849.

[ant. 1743, Maio, 6] REQUERIMENTO de Silvestre da Silva Baldez ao rei D. João V, pedindo alvará para que ninguém lhe possa tirar um índio que serve nas suas lavouras. Anexo: 1 requerimento. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 27, D. 2773.

1750, Julho, 10, São Luís do Maranhão CARTA do ouvidor-geral do Maranhão, João da Cruz Dinis Pinheiro, ao rei D. João V, sobre a liberdade dos escravos. Estes podiam requerê-la na Casa do Procurador dos Índios. Critica a protecção que os religiosos dão aos escravos. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 31, D. 3219.

[ant. 1753, Agosto, 7] REQUERIMENTO de Inácia Carneira, Marcelina Carneira e Maria Carneira, para o rei D. José, em que solicitam licença para poderem apelar da sentença proferida pela Junta das Missões do Maranhão, pois se consideram inocentes. Anexo: 2 docs. Obs.: doc. de difícil leitura. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 34, D. 3420.

[ant. 1754, Dezembro, 30] REQUERIMENTO de Inácia da Luz e sua família ao rei D. José, pedindo que se mande passar ordem ao ouvidor-geral e ao governador do Maranhão a reafirmar a liberdade que os requerentes já possuem. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 35, D. 3497.

1757, Abril, 21, Maranhão OFÍCIO do governador, Gonçalo Pereira Lobato e Sousa, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, remetendo novos elementos para acrescentar à representação feita pelo índio Francisco Xavier. Anexo: várias certidões. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 38, D. 3705.

[ant. 1745, Maio, 18] REQUERIMENTO de António Vieira ao rei D. João V, pedindo que se lhe mande passar provisão obrigando os tapuios e cafusos a trabalharem no seu engenho de açúcar pelo jornal comum. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 28, D. 2900.

1760, Novembro, 8, Maranhão OFÍCIO do governador do Estado do Maranhão, Gonçalo Pereira Lobato e Sousa, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a liberdade das cafusas, Rita Cecília e Francisco Pereira; sobre amoreiras e bichos de seda; e sobre venda que fizeram os administradores da Companhia dos escravos, das fazendas e monopólios. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 40, D. 3881.

1760, Dezembro, 2, São Luís do Maranhão OFÍCIO do ouvidor do Maranhão, Francisco Martins da Silva, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre os autos levantados às cafusas Rita e Cecília. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 40, D. 3890.

1764, Agosto, 20, Maranhão CARTA (cópia) do rei D. José, ao governador e capitão-general do Maranhão, Joaquim de Melo e Póvoas, sobre a liberdade de duas cafuzas, Rita e Cecília, que eram de propriedade de Francisco Pereira, do Pará. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 41, D. 4074.

1753, Fevereiro, 19 AUTO (treslado) do mameluco Francisco Xavier, servo do provedor-mor da Fazenda Real da capitania do Maranhão, Faustino da Fonseca Freire de Melo, acerca de um auto de liberdade. Anexo: 1 treslado. **AHU**. Avulsos Maranhão, Cx. 32, D. 3299.

Avulsos Pará

1730, Maio, 13, São Luís do Maranhão CARTA do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, para o rei D. João V, em resposta à provisão de 20 de Junho de 1729, sobre a liberdade dada aos índios Pedro, Inês e Germana, naturais do rio Amazonas, apresentando leis e alvarás referentes à captura de índios para trabalharem nas fazendas e feitorias. **AHU**. Avulsos, Pará, Cx. 12, D. 1102.

[**ant. 1734, Fevereiro, 12**] REQUERIMENTO da [escrava] Rosa Cafusa, moradora na cidade de Belém do Grão-Pará, para o rei [D. João V], solicitando que lhe seja passado alvará ou carta que certifique sua liberdade. **AHU**. Avulsos, Pará,, Cx. 16, D. 1484.

[**ant. 1752, Agosto,22**] REQUERIMENTO de Miguel Estácio Galvão, cidadão e morador na cidade de Belém do Pará e administrador dos bens de seu falecido pai António de Freitas da Silva, para o rei [D. José], solicitando alvará para passar em revista os autos referentes à atribuição de liberdade a uma mulher cafuza, Teresa. **AHU**. Avulsos, Pará, Cx. 33, D. 3132.

1753, Abril, 9, Lisboa CONSULTA da Mesa da Consciência e Ordens para o rei [D. José], sobre a atribuição de liberdade aos Índios que pertenceram ao falecido António Correia Nunes. Anexo: parecer e certidão. Obs.: doc. em anexo com rubrica do rei D. José. **AHU**. Avulsos, Pará, Cx. 34, D. 3180.

[**ant. 1752, Agosto, 22**] REQUERIMENTO de Miguel Estácio Galvão, cidadão e morador na cidade de Belém do Pará e administrador dos bens de seu falecido pai António de Freitas da Silva, para o rei [D. José], solicitando alvará para passar em revista os autos referentes à atribuição de liberdade a uma mulher cafuza, Teresa. Anexo: certidão. **AHU**. Avulsos, Pará, Cx. 33, D. 3132.

1759, Agosto, 18, Pará OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará], Manuel Bernardo de Melo de Castro, para o [capitão general] Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a prisão do índio Pedro, pelo administrador da Fazenda de Vale de Cães, fr. João Baptista; cuja liberdade do índio só foi possível com o auxílio dos soldados requisitados pelo desembargador e juiz de fora do Pará, Feliciano Ramos Nobre Mourão. Anexo: ofício e auto. **AHU**. Avulsos, Pará, Cx. 45, D. 4114.

1761, Setembro, 22, Maranhão OFÍCIO do [governador da capitania do Maranhão], Joaquim de Melo e Póvoas, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre o envio de todos os autos julgados contra a liberdade dos índios ou dos seus descendentes, afirmando não ter enviado os processos referentes às cafusas Rita, Sízília e Francisco Pereira, da capitania do Pará, por já se encontrarem livres desde 29 de Agosto de 1761. **AHU**. Avulsos, Pará,, Cx. 50, D. 4605.

1764, Maio, 28, Pará OFÍCIO do governador e capitão general do Estado do Pará, Maranhão Be Rio Negro, Fernando da Costa de Ataíde Teive Sousa Coutinho, para o

[secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a liberdade concedida, na Junta das Missões, à índia, Maria do Carmo, e outras pertencentes a Agostinho Domingos Serqueira, e a apelação feita por este à Mesa da Consciência e Ordens. **AHU**. Avulsos, Pará, Cx. 56, D. 5094.

1767, Outubro, 21, Belém do Pará OFÍCIO das escravas Maria do Carmo e Apolinária de Moraes para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado], agradecendo-lhe a liberdade concedida. **AHU**. Avulsos, Pará, Cx. 61, D. 5387.

1772, Fevereiro, 3, Pará OFÍCIO do ouvidor geral da capitania do Pará, José Feijó de Melo e Albuquerque, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre o requerimento de D. Antónia de Oliveira, moradora na cidade de Belém do Pará e viúva de Agostinho Domingues de Cerqueira, solicitando o cumprimento da sentença proferida no tribunal da Mesa da Consciência e Ordens contra a liberdade concedida a duas mulatas, Maria do Carmo e Apolinária, e outras suas escravas, para que estas fossem entregues à suplicante. **AHU. Avulsos, Pará, Cx. 67, D. 5800.**

1772, Fevereiro, 4, Pará OFÍCIO do ouvidor geral da capitania do Pará, José Feijó de Melo e Albuquerque, para o [secretário de estado dos Negócios do Reino e inspector geral do Erário Régio], marquês de Pombal, [Sebastião José de Carvalho e Melo], sobre o requerimento de D. Antónia de Oliveira, moradora na cidade de Belém do Pará e viúva de Agostinho Domingues de Cerqueira, solicitando o cumprimento da sentença proferida no tribunal da Mesa da Consciência e Ordens contra a liberdade concedida a duas mulatas, Maria do Carmo e Apolinária, e outras suas escravas, para que estas fossem entregues à suplicante. Anexo: termo de sentença. **AHU. Avulsos, Pará, Cx. 67, D. 5803.**

1772, Fevereiro, 5, Pará OFÍCIO do ouvidor geral da capitania do Pará, José Feijó de Melo e Albuquerque, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre as intrigas a que esteve sujeito por parte do intendente geral [do Comércio, Agricultura e Manufacturas do Pará, João de Amorim Pereira], e seu ajudante de Ordens, [Manuel Joaquim Pereira de Sousa Feio], por ter dado cumprimento a uma sentença proferida pelo tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, determinando a anulação da liberdade concedida a duas mulatas, [Maria do Carmo e Apolinária, e outras escravas,] pertencentes a Agostinho Domingos de Cerqueira. Anexo: auto. **AHU. Avulsos Maranhão, Cx. 68, D. 5807.**

[Ant. 1779, Janeiro, 6] REQUERIMENTO da índia Patronilha, moradora na vila de Beja na comarca do Pará, para a rainha [D. Maria I], solicitando que lhe mande passar provisão para que possa servir onde mais lhe convier, como consta da lei das liberdades dos índios. **AHU. Avulsos Maranhão, Cx. 81, D. 6700.**

FONTES IMPRESSAS

BOSI, Alfredo (Org.). **Essencial Padre Antônio Vieira**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. Volumes: 1 e 2.

GUZMAN, Décio de Alencar.;HULSMAN, Lodewijk A. H. C. . **Holandeses na Amazônia (1620-1650)**: documentos inéditos. 1. ed. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 2016.

HANSEN, João Adolfo (org.). **Antônio Vieira**: cartas do Brasil. São Paulo: Hedra, 2003.

HYGINO, J. Duarte Pereira. Relatórios e cartas de Gedeon Morris de Jonge no tempo do domínio Holandez no Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)**, Rio de Janeiro, Tomo LVIII. 1985.

SILVA, Antonio Delgado da Silva. **Colleção da Legislação portuguesa**. Lisboa: Typografia Maignense, 1830.

SZENTMARTONY, Ignácio. Seqüente Notitiade de Rio Negro. In: WRIGHT, Robin. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro**. 2005.

Tribunal de Justiça do Maranhão. **Testamentos Maranhenses**: história e legados. Coordenaria da Biblioteca. São Luís, 2015. Volumes: 1, 2, 3, 4.

VIEIRA, Antônio. **Escritos instrumentais sobre os índios**: seleção de textos Cláudio Giordano. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992.

FONTES ICONOGRÁFICAS

- **Associação Biblioteca Nacional**

CODINA, Joaquim José. **Prospecto do Lugar do Carvoeiro, em outro tempo Aldeia de Aracari, situado na margem meridional do Rio Negro**. Ano: [17--]. Material: Desenho. Assunto: Aquarela-Brasil.

- **Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin**

GUILLOBEL, Joaquim Cândido. **Usos e costumes dos habitantes da cidade de S. Luiz do Maranhão**. S.l.1820.

- **John Carter Brown Library**

FRITZ, Samuel. Map of the Maragnon [Amazon] River and its tributaries from its source in the Andes Mountains to its mouth or delta. Includes Lake Parime and the Orinoco River. Cartographic elements include degrees of latitude and longitude, compass rose, some topographical details, and location of settlements, missions, and forts. Augsburg and Grätz: in Verlag Philips, Martins, und Joh. Veith seel. Erben, Buchhändlern, 1726-1761.

FOTOS

Haus Im Mohren, Bonn

Foto: André Luís Bezerra Ferreira (outubro de 2021).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOLIN, Adone. **O apetite da antropologia**: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005.

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

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

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfozes indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

AMANTINO, Marcia. Cabras. **In**: PAIVA, Eduardo; CHAVES, Manuel Fernández; GARCÍA, Rafael Pérez. **De que estamos falando?** Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

AMOROSO, Marta Rosa. Corsário no caminho fluvial: os Mura do rio Maderia. **In**: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ARENA, Carolyn. Indian Slaves from Guiana in Seventeenth-Century Barbados. **Ethnohistory**, January 2017; 64 (1): 65–90.

ARENZ, Karl. **Valente para servir**: o padre João Felipe Bettendorff e a Amazônia portuguesa no século XVII. 1. ed. Belo Horizonte: Caravana, 2022.

ARENZ, Karl Heinz; CARVALHO, Roberta Lobão. Catequese no “Confuso Labirinto” de rios e selvas: a Companhia de Jesus na Amazônia Portuguesa (Séc. XVII-XVIII). **In**: MELEAN, Jorge Cristian Troisi; AMANTINO, Marcia (Orgs.). **Jesuitas en las Américas: presencia en el tiempo** – *Jesuitas nas Américas: a presença no tempo*. La Plata (Argentina): TeseoPress, 2019.

ARENZ, Karl Heinz. Anticabocismo. **Revista de Estudos de Cultura**, Uberlândia, nº 03, set. dez./2015.

ARENZ, Karl. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v.3, n.2, p.63-88, 2014.

ARENZ, Karl Heinz & MATOS, Frederik Luiz de Andrade de. “Informação do Estado do Maranhão”: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII. **RIHGB**, Rio de Janeiro, a. 175, n. 463, abr.-jun. 2014, p. 349-380.

ARENZ, Karl. **De l'Alzette à l'Amazone** : Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693). **Tese**. Centro de Estudos Histoire du Brésil et de l'Atlantique Sud. Université Paris 4-Sorbonne, Paris. 2007.

BERNARD, Carmen. **Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas**. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2001.

BOMBARDI, Fernanda Aires. **Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1755). Dissertação de mestrado**. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

BONILLO, Pablo Ibáñez. Desmontando a Amaro: una relectura de la rebelión tupinambá (1617-1621). **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, p. 465-490, jul./dez. 2015.

BOXER, Charles Ralph. **Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825**. Oxford/UK: Oxford University Press (Clarendon), 1963.

BRIGHENTE, Liliam Ferraresi. **Entre a liberdade e a administração particular: a condição jurídica do indígena na vila de Curitiba (1700-1750). Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, 2012.

BUCKLAND, William W. **The Roman Law of Slavery: the Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian**. New York: Cambridge University Press, 2010.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. **Escravos em Portugal – das origens ao século XIX: histórias de vida de homens, mulheres e crianças sob o cativo**. Lisboa: Ed. A esfera dos livros, 2017,

CARDIM, Pedro. Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias de justiça na América portuguesa e espanhola. **In: DOMINGUES, Ângela Domingues; RESENDE, Maria Leônia Resende; CARDIM, Pedro (org.). Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (sécs. XVI-XIX)**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019.

CARDOSO, Alírio. **Amazônia na Monarquia Hispânica: Maranhão e Grão-Pará nos tempos da União Ibérica (1580-1655)**. São Paulo: Alameda, 2017.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios Cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial**. Curitiba: CRV, 2017.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). **Tempo**, v. 19, n. 35, p. 65-82, jul./dez. 2013.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. O ideal de uma sociedade escravista cristã: direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia. **In: FEITLER, Bruno SOUZA; Evergton Sales (Org.). A Igreja no Brasil: Normas e Práticas a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Unifesp, 2011.

CASTRO, Eduardo Viveiro. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CAVALCANTI, Nireu Oliveira. O comércio de escravos no Rio setecentista. **In:** FLORENTINO, Manolo (Org.). **Tráfico, cativo e liberdade:** Rio de Janeiro, séculos XVII – XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CHAVES, Manuel F. Fernandez. Producción, definición y exportación de categorías conceptuales en Andalucía. La definición de “negros”, “moros”, “mulatos”, esclavos y libertos. **In:** PAIVA, Eduardo; CHAVES, Manuel Fernández; GARCÍA, Rafael Pérez. **De que estamos falando?** Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Conquistas diferentes e de diferentes climas: o Maranhão, o Brasil e a América Portuguesa (séculos XVII e XVIII). **Esboços**, Florianópolis, v. 26, n. 41, p. 84-103, jan./abr., 2019.

CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl. Frontier of Expansion, Frontier of Settlement: Cacao exploitation and the Portuguese colonisation of the Amazon region (17th & 18th Centuries). **Commodities of Empire - Working Papers**, v. 29, p. 1-24, 2017. p. 4-5.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, n. 52, p. 79-114, 2006.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Duplicados Clamores: queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII). **Projeto História**, São Paulo, n. 33, p. 159-178, dez. 2006.

CONERMANN, Stephan; WINNEBECK, Julia; SUTTER, Ove; HERMANN, Adrian and ANTWEILER, Christoph. On Asymmetrical Dependency. **Bonn Center for Dependency and Slavery Studies**, Bonn, Concept Paper 01, 2021.

CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. “**Para aumento da conquista e bom governo dos moradores**”: o papel da Câmara de São Luís na conquista, defesa e organização do território do Maranhão (1615-1668). **Tese**. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História. Niterói, 2011.

CRUZ, Miguel Dantas da (Org.). **Petitioning in the Atlantic World, c. 1500–1840:** Empires, Revolutions and Social Movements. Lisboa: Palgrave, 2022.

CUNHA, Manuela da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. **In:** CUNHA, Manuela da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: UBU Editora, 2017.

CUNNIL, Caroline. El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI. **Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe**, vol. 8, Nº. 9, p. 229-248, 2011.

DE VITO, Chiristian. Castigos paternalistas. Esclavos, amos y Estado en la Audiencia de Quito y en el Ecuador, 1730-1851. **Población & Sociedad**, vol. 29 (1), pp. 4-25, 2022.

DE VITO, Christian G; SCHIEL, Julian; VAN ROSSUM, Matthias. From Bondage to Precariousness? New Perspectives on Labor and Social History, **Journal of Social History**, Volume 54, Issue 2, pp. 644–662, winter 2020.

DEUSEN, Nancy E. van. **Global índios: the indigenous struggle for justice in sixteenth-century**. Durham e Londres: Duke University Press, 2015.

DIAS, Camila. L.; BOMBARDI, Fernanda. A. O que dizem as licenças? Flexibilização da legislação e recrutamento particular de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão (1680-1755). **Revista de História**, [S. l.], n. 175, p. 249-280, 2016.

DIAS, Camila. L.; BOMBARDI, Fernanda. A.; COSTA, Eliardo. Dimensão da população indígena incorporada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680 e 1750: uma ordem de grandeza. **Revista de História**, [S. l.], n. 179, p. 1-31, 2020.

DIAS, Camila Loureiro. O Livro das Canoas - uma descrição. **In: IV Encontro Internacional de História Colonial. Anais do IV Encontro Internacional de História**. Belém, 2014.

DIAS PAES, Mariana. What is a Global Legal History and How Can It be Done?, **In: HERZOG, Tamar. DUVE, Thomas. The Cambridge History of Latin American Law in Global Perspective**. Cambridge University Press, 2024.

DIAS PAES, Mariana. **Esclavos y tierras entre posesión y títulos**. La construcción social del derecho de propiedad en Brasil (siglo XIX). Série: Global Perspectives on Legal History, n. 17. Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory: Frankfurt am Main, 2021.

DIAS PAES, Mariana; CANTISANO, Pedro. Processos judiciais e escrita da história na América Latina. **Varia Historia**, Belo Horizonte, vol. 37, n. 74, p. 353-360, 2021.

DIAS PAES, Mariana. Shared Atlantic legal culture: the case of a freedom suit in Benguela. **Atlantic Studies, Global Currents**, 17:3, p. 419-440, 2020.

DIAS PAES, Mariana Armond. Sobre origens, continuidades e criações: a posse da Liberdade nos decisionistas portugueses (sécs. XVI-XVIII) e no direito da escravidão (séc. XIX). **In: DUVE, Thomas (coord.). XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano**. Vol.1. Madrid: Dykinson, 2017.

DOMINGUES, Ângela Domingues; RESENDE, Maria Leônia Resende; CARDIM, Pedro (org.). **Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (sécs. XVI-XIX)**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000,

DUVE, Thomas. Historia del derecho como historia del saber normativo. **Revista de Historia del Derecho**, Buenos Aires, N° 63, 2022.

DUVE, Tomas; EGÍO GARCIA, José Luis; BIRR, Cristhiane (Eds.): **The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production.** Brill Nijhoff, Leiden; Boston 2021.

DUVE, Thomas. La condición jurídica del indio y su condición como persona miserabilis en el Derecho indiano. **In:** LOSANO, Mario G. (org.). **Un giudice e due leggi.** Milano: Giuffrè Editore, 2004.

ELTIS, David, BORUCKI, Alex, WHEAT, David. Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America. **The American Historical Review**, Vol. 120, Issue 2, April 2015, Pages 433–461.

ELTIS, David; ENGERMAN, Stanley L. (Org.). **The Cambridge World History of Slavery.** 1ed. v.3. Nova York: Cambridge University Press, 2011.

ERIKSEN, Love. **Nature and culture in prehistoric Amazonia:** using GIS to reconstruct ancient ethnogenetic processes from archaeology, linguistics, geography, and ethnohistory. Lund, Sweden: Lund University, 2011.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões.** Os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FARIA, Regina Helena Martins de. **Mundos do trabalho no Maranhão oitocentista:** os descaminhos da liberdade. São Luís: EDUFMA, 2012.

FARIA, Regina Helena Martins de. **Trabalho escravo e trabalho livre na crise da agroexportação escravista no Maranhão. Monografia** (Especialização). Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 1998.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 50-51.

FERNANDES, João. **De cunhã à mameluca:** a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil. 2.ed. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

FERREIRA, André Luís. **Injustos Cativeiros:** os índios no Tribunal da Junta das Missões no Maranhão. Coleção: Pensar História. vol.2. Belo Horizonte: Caravana, 2021.

FERREIRA, Roberto Guedes. **Egressos do cativo:** trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850). 1.ed. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2008.

FORBES, Jack. **Africans and Native Americans:** the language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples. 2nd ed. Oxford and New York: Basil Blackwell, 1988.

FYNN-PAUL, Jeff . Slaving Zones in Global History: The Evolution of a Concept. **In:** FYNN-PAUL, Jeff; PARGAS, Damian Alan (Orgs.). **Slaving Zones.** Leiden, The Netherlands: Brill. 2017.

FYNN-PAUL, Jeffrey. Empire, Monotheism and Slavery in the Greater Mediterranean Region from Antiquity to the Early Modern Era, **Past & Present**, vol. 205, Issue 1, pp. 3-40, 2009.

GASBARRO, Nicola. Missão: a civilização cristã em ação. **In:** MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo 2006.

GODOY, Silvana. **Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios.** A vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (Séculos XVI e XVII). **Tese.** Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Social. Rio de Janeiro, 2017.

GOETZ, Rebecca Anne. Indian Slavery: An Atlantic and Hemispheric Problem. **History Compass**, s.l, vol. 14, p. 59-70, 2014.

GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo:** história de uma mundialização. Tradução: Serge Gruzinski; Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço.** São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

GUEDES, Roberto. Senhoras pretas forras, seus escravos negros, seus forros mulatos e parentes sem qualidades de cor: uma história de racismo ou de escravidão? (Rio de Janeiro no limiar do século XVIII). **In:** DEMETRIO, Denise Vieira; SANTIROCCHI, Ítalo; GUEDES, Roberto. **Doze capítulos sobre escravizar gente e governar escravos:** (Brasil e Angola – séculos XVII – XIX). 1. Ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018.

GUZMÁN, Décio de Alencar. **Dans le labyrinthe du Kuwai:** Conquête, colonisation et christianisation en Amazonie (XVI-XVIIIe siècles). 1a. ed. Paris: Éditions Le Manuscrit, 2021.

GUZMÁN, Décio. Much Ado about Nothing : Le passage amazonien entre le Pacifique et l'Atlantique au XVIIe siècle. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 08 octobre 2020.

GUZMÁN, Décio. Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX. **In:** ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Orgs.). **Sociedades caboclas amazônicas:** modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006,

GUZMÁN, Décio de Alencar. Histórias de brancos: memórias, história e etno-história dos índios Mano do Rio Negro (Séc. XVIII-XX). **Dissertação.** Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1997.

HERZOG, Tamar. Dialoguing with Barbarians: What Natives Said and How Europeans Responded in Late-Seventeenth- and Eighteenth- Century Portuguese America. **In:** OWENSBY, Brian; ROSS, Richard. **Justice in a New World:** negotiating legal intelligibility in British, Iberian, and Indigenous America. New York: New York University Press, 2018.

HERZOG, Tamar. **A short history of European law: the last two and a half millennia.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2018.

HESPANHA, António Manuel. **Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime.** UFMG: FAFICH, Belo Horizonte, 2008.

JACINTO, Cristiane Pinheiro Santos. **Comerciando gente: o tráfico de escravizados no Maranhão (1801-1850).** Tese. Universidade Federal do Pará. Belém, 2021.

JACINTO, Cristiane Pinheiro Santos. **Laços e enlaces: relações de intimidades de sujeitos escravizados.** São Luís - Século XIX. São Luís: EDUFMA, 2008.

KIEMEN, Mathias. **The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693.** Washington: Catholic University of America, 1954.

LANGFUR, Hal. Recovering Brazil's Indigenous Pasts. In: LANGFUR, Hal (Org.). **Native Brazil: Beyond the convert and the cannibal, 1500-1990.** New Mexico: University of New Mexico Press, 2014.

LARA, Silvia. **Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro: 1750-1808.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.

LIMA, Douglas. **Libertos, patronos e tabeliães: a escrita da escravidão e da liberdade em alforrias notariais.** Belo Horizonte: Caravana Grupo Editorial, 2020.

LOUREIRO, Guilherme Maia de. **Estratificação e mobilidade social no Antigo Regime em Portugal (1640-1820).** Lisboa: Guarda-Mor. 2015

MARCOCCI, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450 - 1650). **Tempo.** Niterói, v. 16, n. 30, p. 41 - 70, 2011.

MATTOS, Hebe. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MEIRELES, Marinelma Costa. **Tráfico transatlântico e procedências africanas no Maranhão Setecentista.** Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

MELO, Patrícia. **Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011

MELLO, Marcia. **O cativo injusto e as (re)ações pela liberdade na Amazônia colonial (1700-1757)**. No prelo, 2023.

MELLO, Márcia. **Da Junta das Missões à Junta das Liberdades**. No prelo. 2023.

MELLO, Marcia Eliane. **Fé e Império**. As Juntas das Missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EDUA, 2009.

MELLO, Marcia Eliane. Desvendando outras Franciscas: Mulheres Cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa. **Portuguese Studies Review**, Toronto, v. 13, n. 1, p. 1-16, 2005.

MELLO, Marcia. O Regimento do Procurador dos Índios do Estado do Maranhão. **Outros Tempos**, v. 9, p. 227-237, 2012. p. 230.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores**. Estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas: UNICAMP, 2001.

MONTEIRO, John. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Réus de Batina: Justiça Eclesiástica e clero secular no bispado do Maranhão colonial**. São Paulo, São Luís: Alameda Editorial e EDUFMA, 2017.

NEVES, Eduardo Góes. El formativo que nunca terminó: la larga historia de estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonía central. **Boletín de Arqueología PUCP**, Lima, n. 11, p. 117-142, 2007.

NEVES, Eduardo Góes; CLEMENT CR, Denevan WM, HECKENBERGER MJ, JUNQUEIRA AB, TEIXEIRA WG, WOODS WI. The domestication of Amazonia before European conquest. **Proc. R. Soc. B** 282: 20150813. 2015.

NEWELL, Margaret Ellen. **Brethren by nature: New England Indians, colonists, and the origins of American slavery**.

ODEGARD, Erik; MONTEIRO, Carolina. Slavery at the Court of the 'Humanist Prince' Reexamining Johan Maurits van Nassau-Siegen and his Role in Slavery, Slave Trade and Slave-smuggling in Dutch Brazil. **Journal of Early American History**, 10 (2020) 3-32.

OLIVEIRA, Felipe Garcia. **Cultura jurídica da liberdade: autos cíveis e petições envolvendo escravos e forros na cidade de São Paulo, século XVIII**. Guarulhos: Escola de Filosofia, Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de São Paulo, 2020.

ORÍAS, Paola Revilla. **Entangled Coercion: African and Indigenous Labour in Charcas (16th-17th Century)**. Série: Work in global and historical perspective. Vol. 9. Berlin/Boston: De Gruyter, 2022.

OWENSBY, Brian; ROSS, Richard. **Justice in a New World: negotiating legal intelligibility in British, Iberian, and Indigenous America**. New York: New York University Press, 2018.

OWENSBY, Brian. **Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico**. California: Stanford University Press, 2008.

PALMA, Norma. **Cholula: sociedad mestiza en la ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana (1649-1796)**. 1 ed. México: Plaza y Valdés; Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.

PAIVA, Eduardo França. “Por meu trabalho, serviço e indústria?”: histórias de africanos, crioulos e mestiçados nas Minas Gerais, 1716-1789. 1. ed. Belo Horizonte: Caravana, 2022.

PAIVA, Eduardo França. Alforrias. **In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (Orgs.). Dicionário da escravidão e liberdade**. 2018.

PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PAIVA, Eduardo França; CHAVES, Manuel Fernández; GARCÍA, Rafael Pérez (Orgs.). **De que estamos falando? Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens**. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2009.

PÉREZ, Macarena Sanchez. De cautivos a esclavos: algunos problemas metodológicos para el estudio de los indios cautivos en la guerra de Arauco. **In: VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)**. Santiago: RIL editores - Instituto de História, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017.

PÉREZ GARCÍA, Rafael. Esclavitud y dinámicas de mestizaje en Andalucía occidental. Siglos XV-XVII. **In: PÉREZ GARCÍA, Rafael; CHAVES, Manuel Fernández; POSTIGO; José Luis Belmonte. Los negocios de la esclavitud: Tratantes y mercados de esclavos en el Atlántico Ibérico, siglos XV-XVIII**. Sevilla: Editora da Universidad de Sevilla, 2018.

PÉREZ GARCÍA, Rafael. El laboratorio ibérico de conceptos y prácticas sobre la esclavitud y los mestizajes: diversidad de experiencias, pueblos y cultura. **In: PAIVA, Eduardo França; CHAVES, Manuel Fernández; GARCÍA, Rafael Pérez (Orgs.). De que estamos hablando? Antigos conceitos e modernos anacronismos – escravidão e mestiçagens**. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

PELEGRINO, Alexandre. **Bonds of Belonging: Slaving, Indigeneity, and Race in Amazonia** (Maranhão, Brazil, 1688-1798). **Thesis**. Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University. Nashville, Tennessee, 2023.

PELEGRINO, Alexandre. From Slaves to Índios: Empire, Slavery, and Race (Maranhão, Brazil, c.1740–90). **Law and History Review**. 2022;40(4):789-815.

PERMO, Bianca. **The Enlightenment on trial: ordinary litigants and colonialism in the Spanish empire**. New York: Oxford University Press, 2017.

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

PINHEIRO, Fernanda Domingos. **Em defesa da liberdade: libertos, coartados e livres de cor nos tribunais do Antigo Regime português** (Mariana e Lisboa, 1720-1819). 1. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018. 2018.

PINHEIRO, Fernanda Domingos. “Injustamente possuídos como escravos”: embates jurídicos em torno da liberdade dos indígenas e seus descendentes (Mariana, segunda metade do século XVIII). **Projeto História**, v. 71, p. 269-293, Mai.-Ago., 2021.

POCZYNOK, Cristian Miguel. Posesión y Propiedad. **Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series**, Frankfurt, n. 2023-05, 2023.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. **In: MONTERO, Paula (Org.). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

PORRO, Antonio. **O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica**. 2ª ed. Manaus: EDUA, 2017. p. 41.

PORTELA, Bruna Marina. **Gentio da terra, Gentio da Guiné: a transição da mão de obra escrava e administrada indígena para a escravidão africana**. (Capitania de São Paulo, 1697-1780). **Tese**. Programa de PósGraduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014.

PRADO, Luma. **Cativos litigantes: demandas indígenas por liberdade na Amazônia portuguesa, 1706-1759. Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em História Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.

RAMINELLI, Ronald. **Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Da ignorância e rusticidade: os indígenas e a Inquisição na América Portuguesa (séculos XVI-XIX). **In: DOMINGUES, Ângela Domingues; RESENDE, Maria Leônia Resende; CARDIM, Pedro (org.). Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (sécs. XVI-XIX)**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Gentios Brasileiros: índios coloniais em Minas Gerais setecentista. Tese.** Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2003.

RÊGO, João de Figueiroa. **A Honra Alheia por um Fio: os estatutos de limpeza de sangue nos espaços de expressão bélica (séculos XV-XVIII).** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2011.

RESÉNDEZ, Andrés. **The other slavery: the uncovered story of Indian enslavement in América.** Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2016.

ROCHA, Rafael Ale. O principal Antônio da Costa Marapirã: políticas indígenas e políticas indigenistas na Amazônia Portuguesa (século XVII). **História**, São Paulo, v. 40, p. 1-25, 2021.

RODRIGUES, Claudia. O uso de testamentos nas pesquisas sobre atitudes diante da morte. **In:** GUEDES, Roberto. RODRIGUES, Claudia. WANDERLEY, Marcelo da Rocha. **Últimas vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XVII e XVIII).** Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

ROLLER, Heather. *Contact strategies: histories of native autonomy in Brazil.* Stanford, California: Stanford University Press, 2021.

ROOSEVELT, Anna. Arqueologia amazônica. **In:** CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

RUSSELL-WOOD, Anthony John. **Escravos e libertos no Brasil colonial. Tradução:** Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. A capitania da Fortaleza de Santo Antônio do Gurupá e o Regimento do capitão-mor André Pinheiro de Lacerda (1683). **História Unisinos**, São Leopoldo, vol. 25, n. 2, p. 373-381, mai./ago. 2021.

SANTOS, Rafael Rogério. **“Diz o índio...”: políticas indígenas no vale amazônico (1777-1798).** Jundiá: paco, 2018.

SILVA, Daniel Domingues da. The Atlantic Slave Trade to Maranhão, 1680 – 1846: Volume, routes and organization. **Slavery and Abolition**, vol. 29, n.º.4, pp. 477-501, 2008.

SLEMIAN, Andréa. Entre graça e direitos: apontamentos sobre como entender as petições na América Portuguesa (século XVIII). **Almanack**, Guarulhos, n. 34, ed. 223, p. 1-38, 2023.

SOMMER, Barbara. Colony of the *sertão*: Amazonian expeditions and the indian slave trade. **The Americas**, January, p. 401-428, 2005.

SOMMER, Barbara. Why Joanna Baptista Sold Herself into Slavery?: Indian Women in Portuguese Amazonia, 1755-1798. **Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies**, vol. 34, p. 77-97, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Teorias raciais. **In:** SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **Afro-Asia UFBA**, Salvador, n. 29/30, p. 13-40, 2003.

SEIJAS, Tatiana. **Asian slaves in colonial Mexico: from chinos to Indians.** New York: Cambridge University Press. Serie: Cambridge Latin American studies, vol. 100, 2014.

SWEET, David. **A Rich Realm of Nature Destroyed.** The Middle Amazon Valley, 1640-1750. PhD Dissertation, History, Madison: University of Madison, 1974.

SWEET, David. Francisca: esclava india. (Gran Pará, siglo XVIII). **In:** SWEET, David; NASH, Gary (Orgs.). **Lucha por la supervivencia en la América Colonial.** México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros.** Rio de Janeiro: Zahar, 1981

UGARTE, Auxiliomar Silva. **Sertões de Bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII).** Manaus: Editora Valer, 2009.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa.** Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

WANDERLEY, Marcelo da Rocha. Vidas Mescladas. Mulatos livres e Hierarquias na Nova Espanha (1590 – 1740). **In:** PAIVA, Eduardo França; AMANTINO, Marcia; IVO, Isnara Pereira (Org.). **Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaço.** 1 ed. São Paulo: Annablume, 2011.

WHITEHEAD, Neil L. Indigenous slavery in South América, 1492-1820. **In:** ELTIS, David; ENGERMAN, Stanley L. (Org.). **The Cambridge World History of Slavery.** 1ed. v.3. Nova York: Cambridge University Press, 2011.

WRIGHT, Robin. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro.** Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

XAVIER, Ângela; SILVA, Cristina Nogueira. Construção da alteridade no império português: temas e problemas. **In:** XAVIER, Ângela; SILVA, Cristina Nogueira. (Orgs.). **O Governo dos outros: poder e diferença no império português.** Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais (ICS), 2016.

ZERON, Carlos. Antonio Vieira e os “escravos de condição”: os aldeamentos jesuíticos no contexto das sociedades coloniais. **In:** FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos (Org.). **A Companhia de Jesus e os índios**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.