

Maria Leônia Chaves  
de Resende



## Amores proibidos, amores possíveis

As relações dos colonos com as indígenas na Minas setecentista não foram pautadas apenas pela exploração sexual dessas mulheres, constatando-se também a existência de relações estáveis, baseadas no afeto e no estabelecimento de vínculos familiares, seja por meio do concubinato seja do casamento entre homens brancos e índias.

**Resumo** | Análise da experiência vivida pelos indígenas e seus descendentes no cotidiano das vilas e lugarejos da Minas Gerais setecentista, tendo como foco os diversos significados atribuídos às relações de concubinato e de casamento, especialmente após a promulgação da Lei do Diretório que estimulava a união entre índios e colonos.

**Abstract** | *An analysis of the vivid experiences of indigenous people and their descendents of the villages of XVIII century Minas Gerais, focusing on the diverse meanings attributed to concubinage and marriage, especially after the promulgation of the Lei do Diretório that was to stimulate the union between Indians and settlers.*

> Quando as Minas Gerais mal acabavam de despontar, uma nova paisagem logo se emoldurou na mistura provocada pelo contato entre brancos e índias, num encontro que selou histórias de amores proibidos e amores possíveis. Se é verdade que na História do Brasil inundam as crônicas de relatos das aventuras sexuais dos colonos com mulheres indígenas,<sup>1</sup> justificado pelo apetite descomedido dos brancos e pela devassidão nativa, é igualmente certo que, ao lado disso, muitas outras formas de relações coexistiram, com significados que extrapolam o sentido banal e episódico, corriqueiramente atribuídos aos relacionamentos com as índias.<sup>2</sup>

Essa é a lição que aprendemos ao nos debruçar sobre as fontes eclesiais que relativizam em muito uma visão míope e enviesada sobre o envolvimento com as índias baseado apenas em uniões fortuitas e passageiras. Muito ao contrário, há relatos de ligações duradouras e persistentes, ainda que escapem aos ditames prescritos pela Igreja, como o concubinato, e que, por isso mesmo, foram sobejamente denunciadas como “crime contra a família”,<sup>3</sup> por ocasião das visitas episcopais nas vilas e lugarejos das Minas Gerais ao longo de todo o século XVIII.<sup>4</sup>

Grassando solto como um rastilho, o concubinato maculava os preceitos da Igreja Católica, defensora incondicional

do sacramento do matrimônio como base das uniões conjugais.<sup>5</sup> No entanto, as análises sobre as relações familiares na colônia reconhecem praticamente como consensual o predomínio das relações não sancionadas pela Igreja<sup>6</sup> – e os índios não fugiram a essa regra. De fato, o concubinato com as índias era tão costumeiro que, não por acaso, a razão alegada pelos delatores quase sempre era o modo de vida típico do gentio, como reminiscência de práticas poligâmicas, como quis também sugerir o senso comum e o discurso da Igreja à época.<sup>7</sup> Se tal versão foi reproduzida acriticamente para fundar as explicações sobre a mestiçagem étnica e cultural, há de se entender melhor os diversos sentidos desse encontro em cada contexto histórico específico. Os diferentes significados dos relacionamentos com as índias – seja o casamento ou concubinato –, que assumiram feições e interpretações próprias para colonos e nativos, num pêndulo entre a cultura portuguesa e a ameríndia, são a razão deste texto, cujo propósito é resgatar propriamente a experiência vivida pelos índios no cotidiano da Minas Gerais setecentista.

### Conquistar, civilizar e povoar

Aos olhos da metrópole, a exiguidade de mulheres brancas favorecia o processo de miscigenação que, ao tocar a

elite, comprometia os interesses da Coroa, temerosa de que os mestiços ocupassem postos importantes em nível local. Era o todo-poderoso Conselho Ultramarino que desde 1725 antevia esse problema, recomendando à Coroa que não permitisse mestiços no exercício de certas funções, pois eram “descendentes defeituosos e impuros”. Daí toda uma ideologia colonialista, que legislava a fim de preservar a pureza racial como critério de acesso a cargos de importância política e social. De forma que raramente um negro, índio ou mestiço ocupou algum posto de destaque na administração colonial. A ascensão social era, via de regra, um privilégio dos brancos, garantido pelas leis e ordenações que vigoravam na América Portuguesa, salvo poucas exceções.<sup>8</sup>

Em descompasso com essa realidade, a Coroa portuguesa tinha, por outro lado, o imperativo de povoar suas possessões ameaçadas por interesses estrangeiros a partir da segunda metade do século XVIII. Em 1751, D. José I enviou uma carta secreta ao conde de Bobadela em que discutia o problema da ocupação. Reconhecia que para “povoar, guarnecer e sustentar uma tão desmedida fronteira” não podia contar com a gente do Reino porque “isso não bastaria”. Para tanto, reconhecia que seria necessário “abolir toda a diferença entre portugueses e tapes (índios)”, privilegiando os primeiros quando se casassem com os segundos, declarando que os filhos de semelhantes matrimônios seriam reputados “por naturais deste Reino e nele hábeis para ofícios e honras”.

Por razões absolutamente práticas, a orientação estratégica foi, como assumiria poucos anos depois Martinho de Melo e Castro, a de defender o Brasil com seus próprios nativos e descendentes, aceitando, por conveniência, a tão ultrajada mistura com os índios. E, para aumentar a população, nada mais promissor que a política de casamentos interétnicos, implementada pelo Alvará Régio de 4 de abril de 1755 e reiterada pela Lei do Diretório dos Índios, plano de civilização e programa de colonização, de 1758, que favorecia aqueles que se unissem com

as índias.<sup>9</sup> De acordo com esse alvará, o rei, considerando a necessidade do povoamento dos seus domínios na América, declarava que os “vassallos que casassem com as índias, não ficariam com infâmia alguma, antes se fariam dignos da real atenção e [...] que seus filhos e descendentes seriam hábeis e capazes de qualquer emprego”.<sup>10</sup> Proibia ainda que fossem “seus descendentes tratados como caboclos” ou outra semelhante designação “injuriosa”, condenando os impertinentes à sentença de degredo da comarca pelo prazo mínimo de um mês, sem chance de apelação ou agravo.

Parte do benefício foi, então, suprimir a infâmia da miscigenação, com favorecimentos na ocupação de terras e cargos e, sob a égide do Diretório, implementar os “bons costumes” nas vilas. A ideia do Diretório era a de valorizar seus novos súditos, não discriminando as relações de parentesco. Daí a estratégia dos matrimônios mistos, que reforçaria a ideia da “igualdade”, procurando persuadir os “brancos de que os índios não eram de condição inferior”.<sup>11</sup> No entanto, entre a pena da lei e a prática imperou longa distância, já que a legislação não foi aplicada nos mesmos termos. Um recurso utilizado contra ela foi a interdição sobre a vida privada, manobra derradeira para intimidar a mistura entre brancos e índias que tanto mal-estar causava.

Um bom estudo de caso é o de Minas Gerais, onde a contradição entre a política metropolitana e a prática social parece ter prevalecido. Cessadas as necessidades contingenciais da fase de ocupação e povoamento da região mineradora, procurou-se, em razão mesmo da intensa mistura racial que se produziu e que tornava as fronteiras sociais mais maleáveis e imprecisas, delimitar e vincar as distâncias, de forma a definir uma sociedade hierarquizada no espaço social.

A Igreja, por sua parte, não tardou em difundir essa ideologia, ocupando-se no intento de manter a ordem e a estabilidade colonial. Por meio do trâmite eclesial, a

impunha um longo percurso para a concessão da licença matrimonial, criando uma rede de interdições, de natureza e teor diferentes, que causava embaraços à realização do casamento entre pessoas em condição desigual, como dispunham as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707.<sup>12</sup> Com isso, propunha claramente o que deveria presidir a escolha do par: a idade, as condições, a saúde e as qualidades de pessoas.<sup>13</sup> A igualdade etária, social, física e moral eram condição para o sucesso do enlace conjugal, ameaçado pelo descumprimento dessas premissas. A tentativa de garantir essa equidade ficou evidente em Minas Gerais, onde a animosidade em relação às uniões com as índias espelhava a dificuldade de a sociedade mineira aceitar o casamento entre desiguais.<sup>14</sup> Os preconceitos estamentais, como lembra Laura de Mello e Souza, podiam se afrouxar diante do concubinato entre negras e índias, mas se despertavam ante o casamento com pessoas de menor condição.<sup>15</sup>

Por isso, muitos pais atentavam para essa recomendação, movidos por preconceitos, temendo que seus filhos fossem tocados pelos “costumes dos negros, mulatos e gentio”.<sup>16</sup> Esse foi o caso de Caetano Coelho de Souza, natural da Vila de Alverninha. Com seus pouco mais de 17 anos, embarcou para o Brasil, depois de dedicar-se aos estudos no Colégio de Santo Antônio, em Lisboa. Estabeleceu-se em Guarapiranga, por mais de dez anos, conservando-se “no estado de solteiro, livre e desimpedido”,<sup>17</sup> como aconselhavam as cartas frequentes que recebia de casa. A recomendação familiar era mesmo estrita: “que [ele] não se casasse por estas partes”, como relatou no processo um de seus compatriotas.

Mas o destino se revelou a contragosto e, pouco tempo depois, contratava para casar uma jovem de 14 anos. Para maior desgosto dos parentes, comprometera-se com Teodósia, filha natural do capitão Pedro Leme Duarte e de Helena da Silva, do “gentio da terra” – vista, por isso, com muito maus olhos. Mas nem o rogo dos parentes foi suficiente para demovê-lo de seu intento, tendo naquele

mesmo ano celebrado as núpcias. Caetano foi um dos que, contrapondo-se à prevenção contra o casamento entre índias e brancos, fez voz dissonante resistindo à má vontade familiar e ao senso comum da época.

### Mestiçagem a contragosto

Portanto, não fora somente por causa da aversão ao concubinato – a melhor expressão da distância entre a vontade dos dirigentes e a realidade cotidiana, como tão bem observou Luciano Figueiredo<sup>18</sup> –, mas também por conta da má-vontade com o casamento entre desiguais que se produziu a contragosto de muitos uma sociedade mestiça. Engrossando esse coro, muitos familiares inconformados não hesitavam em recorrer às autoridades eclesiásticas para impedir tais casamentos, por malvistas na capitania, ao colocarem restrições ao matrimônio entre seus parentes brancos e mulheres nativas. Diante disso, não foi incomum a interposição de toda a sorte de obstáculos aos nubentes, por parte de pais ou parentes descontentes com os enlaces quando os noivos eram de condição social diferente, ou “por desigualdade de sangue”, como era o caso das índias.<sup>19</sup>

Maria da Conceição foi uma das que padeceu esse destino. Filha natural de João e Maria da Páscoa Conceição, carijós, aos 15 anos viera para Minas trazida pelo escudeiro Antão Alves. Disposto a vendê-la, este fez o negócio com o guarda-mor Maximiliano de Oliveira Leite, renomado administrador de índios, que vivia de suas lavras no Sumidouro. Em sua casa, Maria vivera “sempre na condição de solteira e desimpedida”. Mas, contratada para se casar com Manoel, houve uma denúncia de impedimento junto ao pároco de Sumidouro. Por depoimento de um dos irmãos de Manoel, Jorge Pereira, soube-se que ele tinha tido “cópula ilícita com Maria” em Cachoeira do Brumado. Contudo, Medeiros, feitor da fazenda de Maximiliano, que também depusera no processo, não deixou dúvidas



Índias Coroatos (sic), Camaçan (sic) e Puri. Johann Moritz Rugendas (Augsburgo, Alemanha, 1802 – Weilheim, Alemanha, 1858), gravura de Engelmann, Paris. In: RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998. 3. série; v. 8. (Coleção Reconquista do Brasil).

sobre o real motivo do impedimento. Reconheceu que fora ameaçado por Jorge para prestar falso testemunho, sendo este induzido pelo “ódio e má vontade por não levar a bem ver o [seu] irmão casado com pessoa de menor esfera”. O mesmo reafirma Antônio, outro depoente e irmão de Manoel, “por não levar em gosto o irmão casar com uma mulher do gentio da terra”.

Ancorado em pretextos de ordem moral e religiosa, esse é um dos tantos exemplos dos artifícios que justificavam na prática o impedimento de uniões entre brancos e índias. De toda forma, desvelada a malícia, Maria e Manoel finalmente foram habilitados ao matrimônio.<sup>20</sup> Essa passagem é exemplar para entender como em uma sociedade escravista a desigualdade era reproduzida pela restrição ao casamento entre “desiguais”. Laçava-se mão do argumento da origem étnica que vinculava esses indivíduos e grupos a um lugar social desqualificado.

Essa animosidade também explica, ao menos em parte, a razão de tantos casais viverem em “concubinato”, que, longe de ter sido uma relação fortuita, concorria, em muitos casos, com o casamento como relacionamento estável e duradouro. Antônio de Araújo, natural de Braga e morador em Tiradentes, se escandalizava com a relação de “muitos anos” entre Lourenço de Souza e uma índia, “assistindo-lhe e tratando-a como se fosse sua própria mulher com escândalo para toda a vizinhança”. Para sua total ruína, tinha ainda com ela “três filhos, que trata como seus”.<sup>21</sup> Pela mesma razão, reclamava também de Domingos Rodrigues, que estava amasiado com outra índia, “há muitos anos” e com a qual tinha filhos.<sup>22</sup> Não foi outro o motivo da insatisfação de Salvador Ferreira, que implicava em uma devassa a Salvador da Veiga por andar amancebado com sua escrava carijó, por nome Ventura, “que trata com estima, com escândalo e tem filhos, que trata como seus”.<sup>23</sup>

Muitos colonos sequer se pejavam de expor publicamente suas consortes, causando grande constrangimento aos mais pudicos. Francisco João era um desses que não se conformava com a vida “libertina” de seu vizinho, Pantaleão Ferreira, que andava com uma bastarda, “tratando-a como se fosse sua mulher” nas imediações de São João del-Rei.<sup>24</sup> Parece que a indignação dos mais ardorosos denunciadores, além do fato de o concubinato ser “público e notório”, devia-se ao desvelo e à afeição que muitos brancos amancebados acabavam devotando às suas concubinas, sobretudo em prejuízo dos laços consagrados pelo matrimônio. Na freguesia de Bom Sucesso, o capitão Francisco Correia Lima trazia sua amásia carijó “a cavalo com pajens, quando ia à missa”, “com bom trato e estimação”.<sup>25</sup> Antônio Morais chegou até mesmo a comprar “uma peça de seda” de um mascate para vestir Josefa, carijó e seus dois filhos.<sup>26</sup> O renomado capitão Matias Barbosa foi também duramente criticado por trazer sua concubina “à missa calçada, bem vestida, de manto e com outras escravas”.<sup>27</sup> Comportamento acintoso era também o de Gaspar Leite, que vivia com uma índia e seus dois filhos, levando-os à igreja “com algum tratamento e atrás de si escravas”, criando o maior embaraço no lugarejo.<sup>28</sup> Produzia-se, assim, uma inversão da ordem socialmente consagrada: as concubinas assumiam o lugar de esposa, dignamente vestidas e amparadas, enquanto as esposas padeciam injúrias, misérias e vexames. Situação qualificada tão oportunamente como “escandalosa”, por representar claro desafio aos ditames sociais, sempre invocados pelos delatores.

Esses relatos sugerem que a ideia de uma vida licenciosa com as índias esconde uma realidade diversa, qual seja, o valor afetivo que essas relações ilícitas, compartilhadas no cotidiano das Minas, poderiam significar, tornando-se motivo ainda maior de escândalo. Não por acaso, vários colonos foram delatados justamente por “estimarem demais” e “tratarem com apreço” suas consortes indígenas. Alguns até chocaram os delatores ao protagonizar verdadeiras cenas de ciúmes de suas



Imagens de miscigenação. No alto: Sebastiana e Marcelina, filhas da mestiça Francisca de Salles e de um branco. Embaixo: Antônio e Patrício José Bispo, irmãos das precedentes por parte de mãe, mas de outro pai. Aquarelas de Aimé-Adrien Taunay (Paris, 1803 – Vila Bela de Mato Grosso, 1828), datadas da Chapada de Guimarães, maio de 1827. Arquivo da Academia de Ciências da Rússia. Reprodução fotográfica de Claus C. Meyer. In: *Expedição Langsdorff ao Brasil, 1821-1829* (texto de Luiz Emygdio de Mello Filho). Rio de Janeiro: Edições Aluimbramento/ Livroarte Editora (Salvador Monteiro e Leonel Kaz editores), 1998.

consortes. André Pereira tinha uma “tapuia em sua casa e companhia” e a “não a deixa sair fora”, trancafiando-a “fechada em casa” ou levando-a consigo “para caça e para o rio”.<sup>29</sup> Luiz [Castello?] tinha Narcisa, bastarda, “por sua conta no beco defronte do seminário, na rua Nova”, em Mariana, “por ciúmes”.<sup>30</sup> José Teixeira

Anastácia, nascida de mestiços e avó de Sebastiana e Marcelina. Aquarela de Aimé-Adrien Taunay (Paris, 1803 – Vila Bela de Mato Grosso, 1828), datada da Chapada de Guimarães, maio de 1827. Arquivo da Academia de Ciências da Rússia. Reprodução fotográfica de Claus C. Meyer. In: *Expedição Langsdorff ao Brasil, 1821-1829. V. 2: Aquarelas e desenhos de Rugendas*. Rio de Janeiro: Edições Aluimbramento/ Livroarte Editora (Salvador Monteiro e Leonel Katz, editores), 1988.

Sampaio tinha filhos com Andreza Pedroza, bastarda forra, a quem “vigia de noite a porta com ciúmes”.<sup>31</sup>

Muito desses homens, ainda que vivendo em concubinato, no convívio social “se mostravam como se fossem casados”, sugerindo que essas ligações entre índias e

colonos se constituíam de fortes vínculos, mesmo sem as bênçãos da Igreja. A banalização de expressões como “de portas adentro”, “está por sua conta”, “lhe governa a casa”, que inundam os depoimentos, confirmam haver no concubinato vínculos muito mais complexos do que os assim chamados “tratos ilícitos”. A “publicidade” do relacionamento – que tanto incomodava – parece sugerir, na prática, uma proximidade entre a condição do casamento e a do concubinato à medida que esta possibilitava a constituição de laços emocionais e familiares. Portanto, o significado dos relacionamentos entre índias e colonos no mundo luso-brasileiro deve ser relativizado frente ao clichê recorrente de que eles se resumiam à vida pecaminosa dos colonos, instigada pela “libertinagem e devassidão” das índias e negras.

### Esposas e amásias

Numa censura à vida amorosa que levavam com suas amásias indígenas, alguns colonos foram acusados de maltratar suas esposas. É o caso de Gonçalo Rodrigues da Silva, que vivia amancebado com Florência, carijó, havia três anos, com quem tivera um filho e era acusado, por esse motivo, de “judiar” de sua “verdadeira mulher”.<sup>32</sup> Luiz Pinto da Costa revelava que Paulo Colaso e Margarida, carijó, tinham filhos e “por causa desta ocasião, dá má vida a sua mulher a quem lançou fora de casa até que se foi para São Paulo com a dita cúmplice”.<sup>33</sup> Essa situação sugere, ainda, que alguns colonos se casavam apenas formalmente com mulheres brancas, mas, no dia a dia, viviam apartados de suas esposas e construíam relações afetivas com suas consortes nativas. José de Oliveira havia anos estava amigado com [Ana?] da Costa, carijó, mas casara-se com outra, “mandando sua mulher para São Paulo” para poder, assim, “ficar com a bastarda”.<sup>34</sup>

Após serem denunciados por concubinato, os acusados eram obrigados a comparecer junto a um tribunal

eclesiástico, para serem publicamente admoestados. Ali mesmo assinavam um termo de “emenda”, comprometendo-se a abandonar sua vida “libidinosa e dissoluta”, sob o risco de “severamente serem castigados”. Não se contentando com as penas de cunho espiritual, o Juízo Eclesiástico acrescentava ainda “penas pecuniárias”, para que “os façam temer, emendar e tirar do pecado”.<sup>35</sup> As reincidências eram punidas com a separação, a prisão e o degredo, penas proporcionalmente aplicadas conforme a gravidade do delito. Foi o que aconteceu com Manoel Queiroz, da freguesia de Borda do Campo, culpado por “andar amigado com uma carijó chamada Eugênia”. Para evitar o castigo, foi obrigado a lançá-la “fora” no prazo de 24 horas. Prometia fazê-lo “voluntariamente” e para provar sua boa vontade se sujeitava à pena de excomunhão à sua revelia. Mesmo assim não deixava de se precaver, astuto e matreiro, requerendo de antemão que a pena “lhe fosse cominada” no caso de não cumprir a promessa”.<sup>36</sup> Manoel sabia bem que era muito difícil escapular às denúncias e muito mais de sujeitar-se às imposições da Igreja.

Não sem razão, muitos infratores procuraram acobertar a situação ilícita. Era comum que eles dissimulassem as relações ilegítimas, ausentando-se das vilas por ocasião das visitas episcopais. Na freguesia de Prados, Paulo Colaso, na quaresma, “teve fora de casa” sua concubina Margarida, bastarda, mas logo depois “a tornou a recolher com o mesmo escândalo”.<sup>37</sup> A mesma estratégia usou o capitão Francisco Correia Lima, amancebado com Joana da Costa, carijó. No tempo da quaresma “a põe fora, indo para o Rio de Janeiro, e a torna a recolher”.<sup>38</sup> Bernardo Pereira Brasil, da freguesia do Inficcionado, tinha uma “bastarda forra”, chamada Josefa Tinória, com quem andava havia quatro anos. Tendo notícias de que se aproximava o tempo da visita, “a tirara de casa e a pusera em outra parte escondida onde não se sabe”. E sem qualquer constrangimento, “não deixava de ouvir missa aos domingos e dias santos, sem ter causa para isso”.<sup>39</sup> Esse comportamento demonstra bem que alguns

concubinários, quando tinham oportunidade, faziam ouvidos moucos à arenga dos vigários.

Seja como for, muitos desses transgressores casados – vivendo em adultério – foram penalizados conforme determinava o Juízo Eclesiástico, por afrontar suas esposas e expor suas famílias ao ultraje público. Outros amargaram ainda a indignação das esposas que, sentindo-se preteridas e humilhadas, entraram com o pedido de separação. Acusando o marido, D. Teresa Dorotéia impetrou um libelo de divórcio e sevícias contra Tomas Joaquim de Ataíde, reprovando-o por viver concubinado com uma índia.<sup>40</sup> Queixava-se de que, apesar de estar casada em face da Igreja, desde 1789, “obedecendo, respeitando e servindo em tudo com devoção, honestidade e virtude”, o marido queria “melhor soltar as rédeas das suas devassidões e desatinos”. Esse era um dos “vergonhosos recursos” para assim melhor “colorar as manifestas libertinagens e dissoluções que tinha com mulheres prostitutas”, principalmente com uma Maria Piedade, mulher “cabocla”, com quem vivia adulterinamente. O marido, pouco rogado aos clamores da esposa, deixou o processo correr a sua revelia e não questionou sequer o despacho final: a autora podia separar-se “perpetuamente do réu, em razão de ter este faltado aos deveres em seu estado, ofendendo-a gravemente com falsas e injuriosas imputações, negando-lhe o necessário para sua subsistência”. Tudo sustentado na prova de nove testemunhas que depuseram a favor de D. Dorotéia, confirmando que, “apesar da regular e honesta conduta da autora, o réu procura sempre viver fora de sua companhia para melhor satisfazer as suas desordenadas paixões, publicando os filhos como adulterinos para assim protestar o seu mau modo de viver e mais facilmente prostituir-se com sua concubina Maria da Piedade, carijó”. Competiu à autora a separação *in perpetuum*, além, naturalmente, da divisão dos bens com os quais lhe ficaram assegurados recorrer em juízo competente.<sup>41</sup>

Outro caso foi o de Manoel Gonçalves de Sampaio, morador no Ubá, que vivia há mais de um ano amancebado com uma mulher carijó forra, solteira, de quem tivera um filho “tido e havido por tal”, como foi denunciado nas devassas eclesiásticas.<sup>42</sup> Por tal escândalo, que perdurou por mais de 20 anos, resultou “ter se apartado judicialmente de sua mulher”. De fato, em Mariana, no ano de 1751, há um registro de uma sentença civil de ação de libelo em favor de Úrsula da Porciúncula contra seu marido, Manoel Gonçalves Sampaio, que confirmava a denúncia feita durante a visita episcopal.<sup>43</sup> A esposa o acusava de ter se “esquecido das leis do matrimônio”, por estar vivendo dissolutamente em concubinato com uma Joana Gomes, bastarda. Por esse motivo, alegava ser maltratada, pois que “há ano lhe não dá coisa alguma para sustento e vestido”. Além disso, não fazia “vida marital com ela”, morando em uma roça com a dita Joana. E ainda que lhe perdoasse tacitamente o comportamento dissoluto, ele “continuava nos mesmos adultérios ofendendo-a com a dita cúmplice”. Chegou a tanta contumácia que o reverendo vigário se dispôs a expulsar a índia da casa, mas não tardou três meses e ele já a tinha de “portas adentro”, proclamando que pretendia se “casar com a bastarda”.<sup>44</sup> Na verdade, para provável desalento do réu, o anunciado casamento estava desvanecido, já que ele não levava em conta o que previa a lei nos casos de divórcio. A separação da mulher jamais poderia dar lugar a um novo casamento. O divórcio colonial dava o direito à separação do leito ou de casa por tempo definido, mas jamais permitia um novo casamento, a não ser no caso de nulidade por impedimentos dirimentes.<sup>45</sup>

### Afrontando barreiras

Como se vê, o concubinato era até aceitável, desde que se respeitasse os bens do casal e não expusesse publicamente a esposa e a família. Isso porque o mal-estar causado pelo concubinato adulterino – quando reconhecido publicamente como uma relação

estável – atingia o bolso e o brio de muitas famílias. Se o esbulho do patrimônio familiar era um dos temores e razão de boa parte de as esposas se ressentirem, o escândalo do concubinato era motivo de grande ofensa devido ao envolvimento afetivo entre os amasiados, que com esse comportamento afrontavam barreiras e interdições sociais.

O enorme fluxo de homens à região das Minas, em contraste com a escassez de mulheres brancas, favorecia essas condutas desviantes, por diversas vezes condenadas por meio de ordens que propunham casas de correção para mulheres prevaricadoras. E as índias coloniais não escapuliram às línguas ferinas, já que, muitas vezes, por seu envolvimento com os colonos foram acusadas de meretrício. Em 1757, Perpétua Marques, bastarda, solteira, moradora na vila de São João del-Rei, era obrigada a assinar o termo de “meretriz pública”.<sup>46</sup> Em Bonsucesso, era “pública e notória” a presença de duas bastardas “meretrizes escandalosas”.<sup>47</sup> Poucos anos depois seria a vez de Maria Lopez da Silva, carijó, moradora em São Gonçalo, distrito de Mariana, ser admoestada, pela segunda vez, para que fosse “bem procedida, não admitindo homens para fins torpes e desonestos” e que vivesse com “o temor de católica”.<sup>48</sup> Na Vila do Carmo, hoje cidade de Mariana, eram condenadas por meretrício Maria Lopes da Silva, carijó, moradora na travessa da Rua Nova, e Maria, bastarda, na Rua de São Gonçalo.<sup>49</sup> Uma viúva que morava nas redondezas da freguesia dos Carijós, chamada Antônia, era denunciada com suas duas filhas, Joana e Teodora. Segundo a denúncia, as três mulheres “são mal procedidas e públicas meretrizes admitindo homens em sua casa para fins torpes e desonestos”.<sup>50</sup> Josefa Maria de Souza tinha, em Vila Rica, uma casa que servia de estalagem e prostituição. Abrigava toda “casta de estrangeiro”, “cozinhando e prestando outros serviços”, sendo ainda “infamada de servir aos hóspedes em atos torpes e lascivos, por si e sua filha Jacinta e por Rosa, mulher bastarda que tinha em sua casa”.<sup>51</sup>

Esses depoimentos expõem visceralmente a condição da mulher indígena na Minas colonial, as mais das vezes objeto de desprezo e discriminação. Pelas línguas afiadas dos delatores, destilavam-se acusações de toda sorte sobre as relações extraconjugais. Reduzidas à condição de “índia”, “bastarda” ou “carijó”, assim chamadas com o propósito de identificar seu comportamento como próprio de sua condição étnica e social, em várias denúncias o nome sequer aparecia. A má vontade para com as concubinas se explica, na verdade, pelo comprometimento que as ligações por elas protagonizadas causavam aos casamentos. Seja pelo absenteísmo dos homens nos lares, seja pela reclusão das mulheres em lugares distantes, pululavam em todas as Minas Gerais relações extraconjugais com as índias, e o adultério foi sua mais condenável consequência.

Por isso mesmo e para penitenciar os incontáveis recalci-trantes, a Igreja logo se preveniu para castigar, nos casos mais graves, com toda severidade e com redobrado rigor, as índias implicadas. No rol dos culpados, Águeda foi condenada “por dar causa a muitas discórdias domésticas de João Bicudo, seu senhor, com sua mulher e filhas”. Conforme previa as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, o degredo e a pena pecuniária eram o castigo imposto para os amancebados “públicos e notórios”. Assim, Águeda foi desterrada da comarca e condenada à pena de seis meses de prisão e dois de degredo para Benguela.<sup>52</sup> Destino similar teve Tomásia Moreira, bastarda, na freguesia de Baipendi. Culpada, em primeiro lapso, com Manoel Nunes de Gouveia, homem casado, teve pena de dois anos de degredo para a Ilha de São Tomé.<sup>53</sup> Com esse tipo de diligência, muitos homens acabaram sendo obrigados a voltar para o seio familiar.

Trabalhando em parceria com os vigários da Vara detentores do poder no Juízo Eclesiástico, os párocos se incumbiam de separar, prender, expulsar da vila ou degredar da comarca aqueles que viviam um enlace escandaloso à revelia da Igreja. Se não fora por esse

expediente, que policiava a vida privada dos paroquianos, separando e punindo as uniões ilícitas, impondo restrições e excomunhões, parece que os índios – e muitos outros colonos – não se renderiam à exigência do casamento religioso. E a avalanche de denúncias de concubinato é o sintoma disso, razão pela qual não deve ter sido fácil para os bispos manterem a fleuma diante dos relatos infames que jorravam das devassas.

Ao final, podemos entender que boa parte das relações de concubinato – mais do que exprimir uma vida licenciosa na Minas, por diversas vezes proclamada pelo discurso da Igreja, reproduzida por autoridades eclesiásticas, reafirmada por viajantes e endossada pelos historiadores, sobretudo no que tange à dissolução das mulheres indígenas – demonstra o quanto a inserção dos índios coloniais na formação familiar setecentista era malvista e indesejável.

### Liberdade sacramentada

Se o casamento misto entre índias e brancos, em Minas, foi tomado como um problema e toda ordem de interdições foi colocada para evitar essas uniões entre desiguais, os próprios índios aprenderam a lição: o matrimônio envolvendo cônjuges de condição inferior a sua, ou seja, com escravos, também lhes causou embaraço. Nos casamentos mistos entre indígenas e escravos, havia o temor de que isso implicasse a perda da tênue liberdade, já que a questão da liberdade para os índios era complexa e confusa, especialmente em casos que envolviam pais em condição jurídica diferente.

Na perspectiva dos senhores, o casamento misto entre índias ou índios administrados e seus escravos era uma solução para garantir o atrelamento dos índios ao plantel escravo, pois criava, por meio do enlace matrimonial, um vínculo entre os nubentes. Procuravam, assim, evitar a autonomia dos índios, uma ameaça à propriedade

senhorial, já que, a despeito de serem livres pela força da lei, na prática, eram utilizados em vários serviços dos colonos. Um dos expedientes adotados no caso de casamentos mistos foi o de exigir do nubente indígena a assinatura do “termo de seguimento”, pelo qual, na condição de forro ou livre, esse se obrigava a seguir seu cônjuge cativo em qualquer circunstância.<sup>54</sup> Ainda que juridicamente fossem livres, os índios ficavam, com esse expediente, agrilhoados na prática aos seus cônjuges e reduzidos ao cativo, especialmente por ocasião do nascimento dos filhos.

A esse intento dos colonos não foi incomum uma reação contrária dos índios coloniais, quando viram sua liberdade ameaçada. Recorrendo à própria lógica da sociedade colonial e aos trâmites da Igreja, procuraram argutamente salvaguardar sua condição de homens livres. Um expediente frequente foi justamente de apresentar seus próprios impedimentos por ocasião dos Banhos.<sup>55</sup> Essa foi a atitude corajosa de Luís Marques, “administrado” de Joaquim Marques Brandão, natural e batizado na freguesia do Sumidouro, que se achava contratado para casar com Andreza, crioula cativa do guarda-mor Maximiliano de Oliveira Leite, conhecido administrador de diversos índios na região do Sumidouro. Esclarecendo sua condição de “forro”, passou o “termo de quitação” a Andreza, com quem não mais quis se casar, explicitando os limites de sua dependência e enfatizando sua condição de livre.<sup>56</sup> Damásio, do “gentio da terra”, da mesma forma, não poupou esforços para anular seus sponsais com Agostinha de Souza de Araújo, “com quem teria se contratado para casar na condição de forra”, mas, mandando publicar os banhos na freguesia do Rio das Pedras, Comarca do Sabará, “saíram dizendo que ela era, na verdade, cativa”. Logo desfez o contrato e, pouco tempo depois, se ajustava com Natária, esta sim, parda forra.<sup>57</sup>

Como vimos, o procedimento do casamento obrigava a declaração da condição jurídica dos contraentes. Dessa obrigatoriedade, alguns acabaram por se beneficiar, ao

enredar a lógica da Igreja em sua própria trama. Ao declararem no processo matrimonial a condição de índios – via de regra pela designação de “gentio da terra” –, eles invocavam o reconhecimento legal do estatuto jurídico de homens livres. Por isso não faltaram casos em que os próprios indígenas se negaram a se casar com escravos, alegando “impedimentos de condição”.

Talvez por isso mesmo, apesar da aversão aos casamentos mistos entre índias e brancos, essas uniões superaram em muito a dos casamentos com escravos, em relação ao universo de casamentos envolvendo pelo menos um dos cônjuges de origem indígena, como se apreende dos processos matrimoniais. Entre os 136 processos de casamento envolvendo índios que localizamos na Minas Gerais do século XVIII, a maioria dos enlaces se deu entre índios e livres, índios e forros ou entre eles próprios (119), e apenas 17 casamentos entre índios coloniais e escravos, o que confirma o intento da população de procedência indígena de preservar e garantir sua liberdade.<sup>58</sup> Em Minas, índios, índias e seus descendentes, enfrentando vozes e determinações em contrário, uniram-se aos livres, brancos ou forros, ou a seus iguais, assegurando assim a liberdade e um lugar social distinto dentro das relações escravistas.

Todo o aparato repressivo imposto pelas visitas eclesiásticas, o fracasso da catequese, o despreparo e a inabilidade do clero, a transigência em casos de reincidência fizeram com que o casamento (enquanto sacramento religioso) tivesse pouca importância, de fato, entre os índios. Na perspectiva indígena, parece que o casamento tinha um sentido bem peculiar, prevalecendo uma lógica que não se limitava aos princípios doutrinários da Igreja Católica. Se o estatuto jurídico de “livre” e a condição, na prática, de “escravo” traziam muitos embaraços para os índios, foi também essa mesma contradição que criou uma brecha para que muitos deles acabassem se beneficiando do disparate entre a trama legal e a consuetudinária. As fontes

matrimoniais nos fazem crer que a população indígena, premida entre situação de livres ou escravos, relativizou o significado do sacramento. Se aos olhos da Igreja o casamento era uma afirmação da doutrina católica, para a população indígena foi um expediente bastante eficaz, seja para marcar os limites do cativo, seja para reafirmar sua condição de livres em uma sociedade escravista.

Mais que a animosidade contra os índios, reforçada pela atuação do Tribunal Eclesiástico em Minas, todos esses extratos biográficos marcam a presença dos índios nas Minas Gerais como atores sociais e nos obrigam a reler os significados que as relações de concubinato e casamento tiveram para eles naquele cenário. Os casos aqui relatados se destacam por serem capazes de colocar novas questões – e por que não dizer, a partir da perspectiva indígena – às respostas já consagradas pela historiografia dedicada aos estudos sobre as Minas Gerais do século do ouro.

## Notas |

1. Na fronteira oriental de Minas Gerais, o regente Paulo Campelo denunciava os abusos sexuais cometidos pelos soldados que “leva fora as mulheres e filhas para uso em ações menos que decentes”. Biblioteca Nacional (BN), Sessão de Manuscrito (SM), cód. 18,2,6, fl. 197.

2. VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 231.

3. Segundo Luna, constituíam-se “crimes contra a instituição da família: incesto, bigamia, concubinato, sodomia, bestialidade, noivos que coabitassem antes do casamento, casamento em grau proibido sem legítima dispensa, pais ou maridos que consentissem que suas filhas ou mulheres “fizessem mal de si”, casais que vivessem apartados sem causa justa, marido que desse má vida à mulher. LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. Devassa nas Minas Gerais: do crime à punição. *Boletim do CEPEHIB*, São Paulo, n. 3, p. 3-7, 1980. Também publicado no *Anuário de Estudos Americanos*, Sevilha, Escuela de Estudios Hispano- Americanos, n. 39, p. 465-474, 1982.

4. Ver sobre as visitas, em especial, LUNA; COSTA. Devassa nas Minas Gerais, p. 3-7; BOSCHI, Caio Cesar. As visitas diocesanas e a inquisição na colônia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 7, n. 14, 1987. FIGUEIREDO, Luciano. Peccata Mundi: a pequena inquisição mineira e as devassas episcopais. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 2, p.109-128.

5. Procurando definir o pecado do concubinato, o texto tridentino setecentista entendia a “coabitação” e a “publicidade” como as suas principais características. A estas duas, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que tratavam especificamente do mundo colonial, acrescentavam a longevidade das relações sexuais ilícitas. Portanto, o concubinato se diferenciava da “incontinência sexual”, fornicação ocasional e com parceiros diferentes, recebendo, por isso mesmo, uma punição mais severa. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro 5, Tit. 22, § 979; Tit. 23, § 993.

6. Para uma discussão sobre concubinato e casamento na colônia, ver: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: Edusp, 1984. LEWKOWICZ, Ida. *Vida em família: caminhos da igualdade em Minas Gerais (séculos XVIII e XIX)* - São Paulo: Tese (Doutorado em História)-FFLCH/USP, 1992. Idem. Concubinato e casamento nas Minas Setecentista. In: RESENDE, M. Efigenia L.; VILLALTA, Luiz Carlos. *História de Minas Gerais, As Minas Setecentistas*. B.H.: Autêntica, vol.2, 2007, p.531-547. FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997. TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, escândalo e Igreja na colônia*. São Paulo: Loyola, 1999. BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim. *Minas patriarcal – Família e sociedade (São João Del Rei – Séculos XVIII e XIX)*. Belo Horizonte: Annablume, 2007. Mais especificamente no caso dos índios em Minas Gerais colonial, ver RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Unicamp, Campinas, 2003. Em especial capítulos 3 e 4.

7. No levantamento feito nas devassas de Minas Gerais ao longo do século XVIII, localizamos 660 denúncias de concubinato envolvendo índios. Cf. RESENDE. *Gentios brasílicos*, p. 221. Ver também RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Devassas gentílicas: inquisição dos índios na Minas Gerais inquisitorial. In: RESENDE, Maria Leônia Chaves de; BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim (Org.). *Caminhos Gerais: estudos históricos sobre Minas*. São João del-Rei: Ed. UFSJ, 2005. p. 9-48.

8. Honras e mercês foram concedidas a lideranças indígenas, em casos específicos de aliança com os portugueses. Ver RAMINELLI, Ronald. Honras e Malogros: trajetória da família Camarão (1630-1730). In: VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). *Império de várias faces*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 178-191; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p.156-168.

9. Sobre isso, ver ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de civilização do Brasil no século XVIII*. Brasília: Ed. UNB, 1997. 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 os Descobrimentos Portugueses, 2000. p.151-169.

10. Arquivo Público Mineiro (APM), Seção Colonial (SC) 50, fl. 71-71v.

11. ALMEIDA. *O diretório dos índios*, p.371 (Apêndice, Lei do Diretório, § 88-91).

12. Eram eles: erro de pessoa; condição (se algum dos contraentes é cativo, sem que o outro soubesse); voto (violação dos votos solenes – castidade ou religioso); cognação; crime (se um dos contraentes maquinou a morte do cônjuge ou se cometeram bigamia); disparidade de religião; força ou medo (quando um deles está constrangido a se casar); ordem (imposição); ligame (se algum dos contraentes é casado por palavra com outro); pública honestidade (se algum dos contraentes tenha celebrado desposórios futuros, quando válidos, com parentes); afinidade (afinidade por consanguinidade até quarto grau); impotência (incapacidade de geração por problemas físicos, de natureza perpétuo); raptio; ausência do pároco e das testemunhas. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, Tit.72.

13. Sobre o princípio da igualdade que regia a escolha dos cônjuges, ver SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil Colonial*. São Paulo: T.A. Queiroz; Edusp, 1984. p. 66-70.

14. Ronald Vainfas considerou bem que os preconceitos raciais – tão bem colocados em expressões como “limpeza de sangue”, “raças infetas” – não se ancoravam na escravidão de negros e índios, já que tais preconceitos seriam anteriores, transplantados de Portugal para o Brasil. Dentro da realidade colonial, seriam os preconceitos de cor – este derivados do colonialismo escravista – os que vitimavam as negras, mulatas e índias. VAINFAS. *Moralidades brasílicas*, p. 238-239.

15. SOUZA. *História da vida privada*, p. 222.

16. VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo ilustrado, censura e práticas de leitura: usos do livro na América Portuguesa*. Tese (Doutorado) – Departamento de História, USP, São Paulo, 1999. p. 347.

17. ACM (Arquivo da Curia de Mariana), PM (Processo Matrimonial), Caetano Coelho de Souza e Teodósia da Silva (1739), Piranga, armário 2, pasta 148, n. 1471.

18. FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.

19. Tais decisões paternas eram amparadas pela Igreja, que reputava clandestinos os esponsais celebrados sem a anuência dos pais, e na falta destes, dos tutores ou curadores. Ver exemplos: ACM, PM, José da Costa Silva e Ana Joaquina (1793), Barra Longa, armário 4, pasta 486, processo 4852; José Gonçalves Bastos e Agostinha Joaquina de São José (1789), Conselheiro Lafaiete, armário 5, pasta 510, processo 5098.

20. ACM, PM, Manoel Inácio Quadros e Maria da Conceição (1747), Pe. Viegas, armário 6, pasta 665, processo 6645.

21. ACM, Livro n. 28, Devassa (1730-1731), p. 11.

22. ACM, Livro n. 28, Devassa (1730-1731), p. 11.

23. ACM, Livro n. 28, Devassa (1730-1731), p. 40v.

24. ACM, Livro n. 28, Devassa (1730-1731), p. 11v. O termo bastardo, via de regra, aludia à condição de ilegitimidade, mas também referia-se aos descendentes de índios.

25. ACM, Livro n. 27, Devassa (1730-1731), p. 113v.

26. ACM, Livro n. 31, Devassa (1733), p. 28v.

27. ACM, Livro n. 23, Devassa (1722-1723), p. 121.

28. ACM, Livro n. 31, Devassa (1733), p. 64.

29. ACM, Livro n. 38, Z4, Devassa, (1748-1749), p. 15.

30. ACM, Livro n. 40, Z6, Devassa, (1743), p. 138.

31. ACM, Livro n. 41, Z7, Devassa, (1754), p. 6v.

32. ACM, Livro n. 43, Z8, Devassa (1756-1757), p. 99. ACM, Livro n. 43, Z8, Devassa (1756-1757), p. 98.

33. ACM, Livro n. 28, Devassa (1730-1731), p. 52.

34. ACM, Livro n. 26, Devassa (1727-1748), p. 146.

35. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro 5, Tit. 23, § 979.

36. ACM, Livro n. 25, Devassa, (1726-1743), p. 9.

37. ACM, Livro n. 28, Devassa, (1730-1731), p. 49.

38. ACM, Livro n. 27, Devassa, (1730-1731), p. 113v.

39. ACM, Livro n. 23, Devassa, (1722-1723), p. 21v, 23.

40. ACM, JE (Juízo Eclesiástico), n. 4654, (1817).

41. ACM, JE, libelo de divórcio, n. 3455, (1812).

42. ACM, Livro n. 42, Devassa (1730-1731), p. 9, 10.

43. ACM, JE (1748-1765), Arm. XI, Prat. II, p. 45v.

44. ACM, Livro n. 42, Devassa (1730-1731), p. 9, 10.

45. Ver, sobre isso, SILVA. *Sistema de casamento no Brasil colonial*, p. 210.

46. ACM, Livro n. 21, Devassa, (1752-1760), p. 24. Ver também ACM, Livro n. 44, Z9, Devassa, (1759-1760), p. 134.

47. ACM, Livro Z11, Devassa, (1763-1764), p. 12v.

48. ACM, Livro n. 21, Devassa, (1752-1760), p. 88v.

49. ACM, Livro n. 39, Devassa, (1750-1753).

50. ACM, Livro n. 39, Devassa, (1750-1753), p. 67.

51. ACM, Devassa, (1762-1769), p. 71.

52. ACM, Livro n. 6, Devassa (1730-1731), p. 120.

53. ACM, Livro n. 6, Devassa (1730-1731), p. 120.

54. Donald Ramos, em seu artigo sobre os escravos em Minas, atenta para esta prática senhorial. RAMOS, Donald. Community, control and acculturation: a case study of slavery in eighteenth century Brasil. *The Americas*, v. 42, n. 4, p. 445, nota 95, abril, 1986.

55. Sobre este trâmite, ver RESENDE, Maria Leônia Chaves de. A devassa da vida privada: o arquivo paroquial de Nossa Senhora do Pilar. *Revista Eletrônica de História do Brasil*, Juiz de Fora, UFJF, 1999.

56. ACM, PM, Inácio Paes e Andreza (1748), Pe. Viegas, armário 3, pasta 311, processo 3109.

57. ACM, PM, Damásio Gonçalves Fernandes e Natária do Nascimento (1755), Mariana, armário 2, pasta 168, processo 1675. Outros casos: ACM, PM, José Dias do Prado e Maria Bernardes Cruz (1781), Itaverava, armário 4, pasta 489, processo 4890.

58. Cf. RESENDE. *Gentios brasílicos*, p. 265.

**Maria Leônia Chaves de Resende** é professora de História na Universidade Federal de São João del-Rei. Tem mestrado e doutorado em História Social da Cultura pela Universidade de Campinas (Unicamp) e pós-doutorado no Centro de História de Além-Mar, da Universidade Nova de Lisboa (Cham/ UNL). Este texto é uma versão modificada de parte dos capítulos 3 e 4 de sua tese de doutorado.