

Minas mestiças: índios coloniais em busca da liberdade no século do ouro

Maria Leônia Chaves De Resende



Edição electrónica

URL: <http://cal.revues.org/7398>

DOI: 10.4000/cal.7398

ISSN: 2268-4247

Editora

Institut des hautes études de l'Amérique
latine

Edição impressa

Data de publicação: 31 Dezembro 2003

Paginação: 61-76

ISBN: 2915310408

ISSN: 1141-7161

Refêrencia eletrónica

Maria Leônia Chaves De Resende, « Minas mestiças: índios coloniais em busca da liberdade no século do ouro », *Cahiers des Amériques latines* [Online], 44 | 2003, posto online no dia 11 Agosto 2017, consultado o 11 Outubro 2017. URL : <http://cal.revues.org/7398> ; DOI : 10.4000/cal.7398



Les *Cahiers des Amériques latines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Pas de modification 4.0 International.

MINAS MISTIÇAS: ÍNDIOS COLONIAIS EM BUSCA DA LIBERDADE NO SÉCULO DO OURO

MARIA LEONIA CHAVES DE RESENDE*

Em seu território ela [Minas] ajunta de tudo, os extremos, delimita, aproxima, propõe transição, une e mistura: lá se dão encontro concordemente as diferentes partes do Brasil. Seu orbe é uma pequena síntese, uma encruzilhada, pois Minas Gerais é muitas. São, pelo menos, várias Minas.
(Ave, Palavra – Guimarães Rosa)

MINAS É MUITAS, disse o escritor Guimarães Rosa, com seu tom taciturno e onisciente. São *muitas* e *várias*, insistia, dando a conhecer a coexistência, nessas plagas, da diversidade e do múltiplo que aqui se congregaram. E, se em Minas Gerais tudo se conciliava, em uma mistura, o autor perguntava instigado se, sendo tantas Minas – e, contudo, uma – o homem mineiro era um *homem em estado minasgerais*. Sim, Minas produziu um homem *minasgerais*. Por ser plural, múltipla, de muitas gentes – branco, negro e também indígena – Minas Gerais, desde as primeiras horas, acabou por compor uma formação social ímpar, distinta do modelo da *plantation*, por ser urbana, mercantilizada e densamente povoada como já revelou a historiografia clássica¹. Seus traços tipicamente urbanos e o vigor de sua economia mineradora, no século XVIII, responderiam por uma sociedade com intensa mobilidade e heterogeneidade étnica desde o assentamento de seus primeiros arraiais e lugarejos. No burburinho da corrida que a descoberta de veios auríferos ocasionou, Minas acolheu gentes provenientes de diversas regiões, foi celeiro de visões, sentimentos, experiências que se mesclaram. Minas nasceu, assim, sob o signo da multiplicidade, da mistura, de fusões e da pluralidade. Brancos, negros, índios se misturaram e deixaram emergir um mundo que, então, não era mais branco, índio ou

*Doutora em História Social da Cultura/UNICAMP, Professora e Coordenadora do curso de pós-graduação em História de Minas Gerais, Universidade Federal de São João del-Rei. (leonia@ufsj.edu.br)

negro – mas sobejamente de mulatos, pardos, cabras, caboclos, enfim, um universo mestiço que, para além da mistura biotípica, também produziu, neste encontro, um amálgama de sentimentos, tradições, comportamentos, numa mescla cultural buliçosa e estimulante¹. Por acolher essa mistura de diversos grupos, numa urdidura de brancos, negros, índios – um mundo mestiço afinal –, Minas Gerais se constituiu numa formação complexa (Monteiro, 1999:94).

Nosso objetivo aqui é recuperar parte desse cenário de encontros, atentando não para o cotidiano de toda a gente, mas tão somente do *gentio da terra* – como então eram chamados os índios – e de suas tantas misturas, que compartilharam experiências e desventuras nas vilas da Minas Gerais colonial em busca da liberdade. Para dar conta disso, adotei a idéia de que podemos nos referir a esses homens e mulheres como *índios coloniais*. Entendo que esses índios e/ou seus descendentes, destribalizados por diversas razões, de várias origens étnicas e/ou procedências geográficas, muitos nascidos dentro da sociedade colonial, foram incorporados à vida sócio-cultural das vilas na Minas setecentista³. Apesar da adscrição nitidamente indígena – porque assim se identificavam e eram também reconhecidos como tal pelos outros – experimentaram um contato intenso com os colonos e foram integrados à sociedade colonial, na maioria das vezes na condição de *mestiços*. Mesmo assim, compuseram um grupo específico que demarcou diferenças de outros componentes dessa sociedade – justamente por reafirmarem sua ascendência indígena. Tributários de um legado comum – o de ser ou ter origem indígena, esses índios coloniais, ainda que integrados à sociedade colonial – descaracterizados e distantes de um padrão tradicional em função de seu isolamento decorrente do processo de destribalização dos diversos grupos de origem – construíram uma distintividade: reconheciam-se como herdeiros de uma ascendência indígena.

Assim, este texto trata da vivência desses índios coloniais que, de diversas origens étnicas, desterrados de suas aldeias ou expulsos de suas terras, passaram a viver nas vilas e lugarejos de Minas Gerais (Brasil), no século XVIII. Identificados por uma ampla gama de categorias mestiças, vão rejeitar tal condição, acionando a justiça, para evidenciar sua origem indígena. Recorrendo a esse expediente, em um movimento de reconstrução identitária, fizeram-se reconhecer como índios e, por prerrogativa da lei, garantiram a liberdade em uma sociedade escravista, num movimento de etnogênese⁴ à moda setecentista.

MINAS MESTIÇA

Não é tarefa das mais fáceis recuperar as raízes étnicas dos índios coloniais que, procedentes de diversas regiões, se dispersaram pelas vilas de Minas Gerais no século XVIII. Na verdade, nem é esse nosso intento. Mais do que recuperar a origem étnica – de resto, impossível na maioria dos casos – o que nos interessa é pensar o processo de reconstrução identitária a partir da vivência daqueles índios misturado sem uma sociedade escravista colonial.

Nomeados por marcadores genéricos, os índios e seus descendentes aparecem dispersos nas fontes históricas que raramente definem o grupo étnico. São esparsos os casos em que essa identidade étnica emerge e, de forma geral, reduzem-se a umas poucas referências. Raras indicações, em tupi, acompanharam o prenome cristão de alguns índios arrolados nos registros documentais. Na sua maioria são sinônimos de animais: sasú, sasuhí, boy, cururú, caité (Morales, 1902:30), que quer dizer beija-flor, rio de beija-flores, cobra, sapo e mata, respectivamente. Esparsas também foram as menções étnicas, em geral reduzidas aos quatro grupos principais: botocudos, caiapós, puris e coroados.

Isso foi colocado como um problema crucial para muitos historiadores, interessados em demonstrar o quanto o agenciamento de povos indígenas estava sujeito a uma matriz cultural étnica, determinando a maneira de aqueles homens interpretar e agir sobre a realidade. Pela sua condição generalizante, sem definição étnica capaz de evocar um agenciamento próprio de um determinado grupo que compartilhavam uma mesma tradição cultural, os índios coloniais foram desprezados. Sob a pecha de índios e outras categorias correlatas, foram relegados a um lugar secundário e sem importância histórica.

Essa visão traz sérias implicações. A primeira armadilha é entender que a resistência indígena é sempre uma oposição à sociedade dominante, baseada num modelo de contato que oscila do mais puro índio ao mais descaracterizado índio assimilado, simplificando a história dos diversos povos indígenas a uma crônica da extinção, sem levar em conta a construção ou recriação das identidades nativas e da solidariedade social que se dá em função das mudanças provocadas pelo contato. A segunda consequência – e talvez a mais funesta – é que a resistência só é possível à medida que a sociedade indígena mantenha uma certa integridade. Esse procedimento contribui para a invisibilidade de largos setores da população colonial que, embora de origem indígena, não corresponde aos critérios de indianidade convencionalmente aceitos. Tomando isso em conta, há de se reavaliar a rearticulação das identidades não mais reduzidas às formas pré-coloniais, mas, especialmente, compreender sua inserção no esquema colonial.

Levando isso em conta, a trajetória de diversos grupos indígenas e seus descendentes em Minas Gerais colonial pode ser vista como duplamente esvaziada. Primeiro, pelos agentes colonizadores ao nomearem indivíduos de origem indígena com o termo genérico de índio ou outros correlatos de mestiçagem. Nas fontes documentais, produziram o apagamento de uma memória étnica particular, ao colocar populações com tradições e valores culturais distintos no mesmo bojo. No entanto, se há uma incerteza na definição étnica desses índios, pelo registro oficial e eclesiástico pouco preocupado em distinguir a origem do gentio, escamoteando a alteridade dos nativos, isso não pode ser uma negação, por excelência, da contribuição desses índios na formação de Minas. Se tomarmos a idéia de que a identidade é construída historicamente, não se pode deixar de considerar o fato de que, independente do grupo étnico a que aqueles índios pertenciam, eles reconstruíam suas vidas na sociedade escravista mineira, num esforço pouco percebido pelos historiadores. E,

aqui, reside o segundo encrave. Os próprios historiadores reproduziram essa lógica, não se incumbindo de recuperar a participação dessas populações na formação sócio-cultural de Minas por não reconhecerem que, se tais designações escamotearam a origem étnica, eram, por outro lado, reveladoras do processo histórico que aqueles homens experimentaram no contato com a sociedade. Daí a categoria de índio se decompor em múltiplas designações – dado o processo de mestiçagem a que foram expostos no contato com a sociedade colonial. Nesse sentido, a produção de um conceito genérico como índio e suas tantas categorias mestiças foi rejeitada por boa parte da historiografia, que não se deu conta de que, se tais designações escondiam as diferenças culturais, se prestaram, de qualquer forma, como elementos reveladores da trajetória histórica daqueles homens – foi o lugar em que populações destribalizadas, desraigadas de seus laços étnicos, em uma situação histórica adversa, se reencontraram. Como atentou Guillaume Boccara, o que importa é saber o que significa ser ‘índio’ em um momento determinado da História⁵.

Se essas categorias genéricas foram tomadas como um problema para os pesquisadores – porque não se podia recuperar precisamente a história de um determinado grupo, interessados que estavam em buscar os índios puros – hoje, todas essas designações genéricas podem ser entendidas como resultado de um amplo processo de incorporação de populações indígenas à sociedade colonial. Como bem coloca Gruzinski, fazendo *pouco caso das mudanças históricas* que as populações indígenas conheceram e subestimando o impacto da presença européia, alimentou-se a imagem de *sociedades estáticas e imóveis*, mantendo à sombra as populações *misturadas, contaminadas e expostas à influência ocidental*. Portanto não é o silêncio dos arquivos que explica *as lacunas ou falhas das pesquisas*, mas a recusa de enxergar as *mestiçagens* que se desenvolveram. Assim, não é casual que as designações para identificar a população indígena e seus descendentes, nas fontes documentais, sejam tão diversas, dando a conhecer as mestiçagens, tomadas para os mais puristas como contaminações ou interferências e que, por esse motivo, tenham sido desprezadas ou colocadas no mesmo bojo de misturas afro-brasileiras (Gruzinski, 2001:30).

Por tudo isso, temos de considerar a sociedade mineira colonial pelo que ela é, composta de *passseurs ou intermediários*. Daí devemos entender o suposto desaparecimento das populações indígenas mais como uma mutação (Boccara, 2000:20). Ao levar isso em conta, esse segmento da população indígena ganha nova visibilidade, passando, então, a ser reconhecido por essa gama de designações, já que Minas Gerais foi um reservatório desses marcadores genéricos. É recorrente a pecha imputada à população de origem indígena, quase sempre manifesta em inúmeros rótulos.

A designação mais comum foi mesmo carijó. Outras referências aparecem na documentação como gentio, tapuias ou bugres. Assim, por oposição aos carijós, índios mansos falantes de tupi ou língua geral, aparecia o tapuia, índios bravos do sertão, *bárbaros pela sua natureza*. Com o processo de integração, essa nuance deixa de existir

e o termo *gentio* da terra se generaliza, se prestando a identificar os índios coloniais.

Há ainda graduações nos termos que identificam a condição indígena, fruto da miscigenação, como *cabocolo* (*caboclo*), *curiboca*, *cabra*, *bastardo* e *mameluco*. Para Senna, *caboclo* era o *gentio que veio do mato e, amansado, passou a viver no meio dos branco* ou aquele que é *mestiço de índio*. *Curiboca* acompanha essa mesma noção, sobretudo, resguardando o sentido de mestiço entre negro e índio. Seu significado seria originado de *cariúá-e-oc* que significa *tirado do branco* ou *carib-oca* que quer dizer *cariba aldeado* (Senna, 1926:92).

Caso similar é o *cabra*. Mary Karasch considera que este termo definia os escravos brasileiros menos considerados nas cidades, os de ancestralidade e mistura racial indeterminada. Daí incluir os *caribocas* e *cafuzos* bem como os índios de origem mista na categoria de *cabras* (Karasch, 2000:39). Venâncio Pinto chama a atenção para o termo *cabra* da terra que aparece na documentação, em Minas, como sinônimo de negro da terra (Pinto, 1997:167). Não se pode deixar de mencionar aqui as diversas referências, empregando o vocábulo *negros da terra* para nomear os índios. De fato, não foram poucos os casos em que assim tenham sido registrados.

Havia ainda os que foram registrados simplesmente como mestiços ou bastardos. Como explica Nazzari, os primeiros mestiços eram identificados como filhos de branco ou branco da terra, para marcar bem a paternidade branca e mãe indígena (Nazzari, 2001:33). O fato é que com o alto índice de ilegitimidade desses rebentos, a palavra *bastardo* passou a ser amplamente usada para designar as crianças nessa condição. Assim, se por todo o setecentos, a bastardia foi freqüentemente adotada para indicar a condição de ilegitimidade, há muitos indícios de que, tendo lugar o processo de miscigenação, muitos índios tiveram seus filhos registrados nessa condição⁶. O termo *bastardo* passa a ter também um sentido étnico equivalente àquele de origem indígena. Ao longo das décadas, o termo se generalizou e passou a nomear mesmo os filhos de índios de origem pura⁷.

Mamelucos foram aqueles mestiços, filhos de índia pura com os colonos europeus. A expressão *mãmã-ruca* ou *membirúca*, em tupi, significa justamente *o filho tirado da mistura*. Alguns deram a acepção de governados, encostados ou possuídos, fazendo alusão da relação de dependência direta com os colonos. Os *mamelucos* de cor mais clara e mais próximos do branco foram chamados de *brancarãno*, significando o falso branco, e por extensão, era branco da terra (Senna, 1926:91). Para John Monteiro, *mameluco* e *bastardo* tiveram acepções diferentes. Tanto um quanto outro descrevem a prole de pai branco e mãe índia, mas no caso dos *mamelucos*, havia o reconhecimento público da paternidade (Monteiro, s/d:58).

Quanto ao termo *administrado* que tão freqüentemente aparece nas fontes paroquiais de Minas, refere-se à mesma prática já adotada pelos paulistas no século anterior em relação às populações indígenas. Em vista das restrições legais e morais ao cativo indígena, os paulistas procuraram justificar o domínio sobre as populações indígenas pelo recuso

da administração, justificando a escravização pela necessidade de doutrinar os índios infiéis, que haviam rejeitado conscientemente a fé católica. Assumindo a posição de administradores particulares dos índios – dados como incapazes – os colonos obtiveram a prerrogativa de, sob a responsabilidade de doutrinar os infiéis, exercer sobre eles todo o controle, sem que isso pudesse ser caracterizado como escravidão que feria os princípios legais. De fato, na prática, contornaram os problemas de ordem jurídica e moral, garantindo a manutenção das relações escravistas⁸.

E se a reputação não era o bastante, os traços físicos eram a marca indelével *já que pela feições, cor e cabelo mostrava-se bem a condição balda*⁹. Isso é o que faz crer expressões bem difundidas *de cabelo corregadio* para também identificar pessoas de origem nativa¹⁰.

Todas essas designações são um flagrante do processo de miscigenação a que foram submetidas populações de origem indígena na ocupação da Minas Gerais setecentista. Pensando dessa forma, então se explica, ao menos em parte, a tão propalada ausência da população indígena que a historiografia mineira deixou de enxergar no universo urbano colonial. Daí a relutância de alguns historiadores em reconhecer sua participação na formação sócio-cultural de Minas. Senna, um dos mais notórios estudiosos sobre a questão indígena mineira, insistia na tônica de que *o elemento aborígine não se cruzou em Minas tão intensamente, de modo a determinar decisiva modificação no sangue, costumes e tradições do povo aqui formado* (Senna, 1926:49).

Seja como for, pode se deduzir daí que todas essas designações, portanto, longe de terem uma referência étnica pura, já eram fruto da mistura de povos indígenas de diversas etnias e procedências. Assim, ao longo do século XVIII, quando o processo de miscigenação produziu uma nova geração, todos esses termos passaram a designar os mestiços, descendentes de índios, então, incorporados ao cotidiano mineiro. A questão é que, se todos esses chavões se prestaram a rotular as populações indígenas e seus descendentes, impingindo e selando uma imagem de mestiços, também foram usados por eles como um recurso, bastante eficaz, para dessa condição se beneficiarem. Se a discriminação, pelos traços físicos, sociais ou étnicos, implicou, em muitos casos, a exclusão das populações indígenas, certamente favoreceu o estreitamento da convivência entre eles, pelo sentimento de pertencimento aquele grupo.

DE MESTIÇO A ÍNDIO COLONIAL

Uma série de recursos foi usada no sentido de burlar a legislação colonial que garantia a liberdade aos índios. O expediente mais evidente foi o da *administração*, pois isso significou, na prática, a escravização de populações indígenas. No entanto, entre junho de 1755 e maio de 1758, os índios receberam a liberdade, pelas penas de Marquês de Pombal, que aprofundou o impasse em relação à emancipação indígena. Essa legislação, *plano de civilização e colonização*, reconhecia a liberdade dos índios, ordenando que se restituísse o uso e o gozo de seus bens. A lei

favorecia aos indígenas tanto quanto aos mestiços, então sujeitos às mesmas leis civis que regiam as populações urbanas¹¹. Imbuído desse espírito, Luiz Diogo Lobo da Silva, então governador de Pernambuco e demais capitanias, mandou publicar as leis *para ficarem extirpados e abolidos os escandalosos abusos e dissipar de uma vez as raízes desse procedimento* que, *sob ímpios pretextos, tinham injustamente na escravidão os índios*. Para tanto, estabelecia *incontestavelmente a liberdade das pessoas, bens a favor dos índios que habitam todo o continente do Brasil*, ordenando que *se cumprisse e guardasse a lei sem retratação, interpretação ou modificação alguma*¹². Em 1760, quando já havia assumido o posto de governador de Minas, reeditou toda essa legislação. A repercussão dessa medida abriu um precedente fabuloso para que os índios coloniais, sob condição jurídica incerta – enredados entre a escravidão e a liberdade – acionassem a justiça colonial na defesa do seu direito à liberdade. Tentando se proteger do cativo, muitos desses índios coloniais, tratados como mestiços, fizeram questão de marcar sua condição indígena, movendo *ações de liberdade* contra seus administradores. A partir de então, as ações de liberdade vão pulular em várias regiões de Minas Gerais, onde vários julgamentos foram levados a cabo¹³.

Em 1764, Leonor e seus três filhos, José, Manoel e Severina e também seus netos, Felix, Mariana, Narcisa e Amaro, de *geração carijó*, ancorando-se na lei de 1755, requereram ao governador, em Ouro Preto, para serem *libertos e isentos da escravidão em que se achavam os ditos carijós*, sob o domínio de Domingos de Oliveira que os mantinha cativos, maltratando-os e infringindo *rigorosos serviços e pancadas*. Segundo o depoimento de Leonor, o administrador mantinha toda a família sob estreita vigilância, espionados por um de seus filhos *para que não fossem se queixar*. Feitas as averiguações, diversas pessoas acenaram para a irregularidade. Diante disso, o governador, em fevereiro de 1765, ordenou que uma escolta fosse libertar os carijós, procedendo contra aqueles que colocassem quaisquer embaraços¹⁴.

Caso semelhante foi o de Maria Antônia de Moraes que, em 1769, alegava ter ascendência indígena e, por essa razão, se considerava forra¹⁵. Outra petição nessa linha foi de Maria Moreira, descendente *do gentio da terra por ser nascida de pais livres, por serem carijós de cabelo corredio e a quem Sua Majestade, por repetidas ordens, tem feito e declarado livres*. Recorria ao governador, solicitando permissão para poder sair da casa do tenente Francisco Xavier, onde estava depositada por ordem de seu senhor, o sargento – mor Felipe Antônio Borem. Impedida de transitar pelas ruas, segundo argumentava, não podia tratar de seus interesses em assegurar sua liberdade da qual *não podia ser privada por ser nascida livre*. O despacho foi favorável, já que *pela inspeção ocular era evidente sua qualidade de índia*¹⁶.

É bem verdade que nem todos tiveram a mesma sorte. Muitos encontraram dificuldade de comprovar sua ascendência para garantir seu direito. Esse foi o destino de Violante, cabra, e de sua mãe, Josefa dos Prazeres, que, por volta de 1769, depositadas na vila, requeriam a liberdade¹⁷. Seguindo a mesma arenga, argumentavam que eram *forras procedidas de geração de índios*. A sua proprietária recorreu a censuras

eclesiásticas, alegando que o requerimento era falso, já que *somente o foi da mesma geração por parte paterna* e tendo sido *conservada em cativo, requereu maliciosamente a sua liberdade*. De fato, a partir das testemunhas, soubemos que Violante era filha de uma negra da Costa Saburu, Jsefa, casada com um *carijô forro e administrado*. Ou seja, Violante era neta e bisneta de carijós, mas somente por parte paterna. Não temos o despacho final, mas ao levar em conta os diversos testemunhos, dificilmente teriam tido sucesso, afinal, a única exceção à liberdade dos índios, estabelecida desde 1755, era para os filhos de escravas pretas. Sendo a escravidão transmitida pelo ventre materno, *partus sequitur ventrem*, muitos mestiços, descendentes de pai indígena e mãe escrava, acabaram sendo considerados na mesma condição da mãe. Assim para os filhos de pais carijós e mães escravas, a escravidão era certa¹⁸. A questão era controversa porque como admitia um juiz, na época, *uma parte das leis declaravam (sic!) a liberdade dos índios e gentios, e outras mandavam conservar na sua posse e direito dos possuidores*¹⁹.

Por isso mesmo, os senhores mais resistentes em conceder a liberdade aos índios coloniais, sob sua administração, alegavam que eles eram filhos de mães escravas. Caterina Florência, seu filho e dois netos, viveram essa desventura²⁰. Em 1766, o Dr Francisco Pais de Oliveira Leite apresentou um requerimento, no qual assinalava quatorze itens, negando-se a reconhecer a naturalidade de Caterina Florência, *por se chamar esta de nação índia*. Para o alívio de Caterina, o seu senhor não apresentou o registro de batismo, atestando ser ela *filha de ventre legitimamente cativo* e, na conformidade da lei, o Juiz deu seu despacho: *Caterina não poderia ser consternada ao cativo*²¹. Diante da ausência da documentação, foi seguramente a inspeção ocular que convenceu o Juiz ao despacho favorável já que *faz, sem dúvida verossímil, a qualidade de índia e destrói toda alguma presunção de filha de preta*²². Pode – se deduzir desse parecer que características indígenas, devidamente exploradas pelos mestiços, foram atributos de que lançaram mão para se beneficiarem – do que souberam tirar todo proveito. Se as características fenotípicas foram uma entre outras variáveis que classificaram certos indivíduos como mestiços, em outras situações, foi essa mesma característica física que garantiu a passagem de mestiços a índios coloniais.

Não foram incomuns as tentativas de reescravidão dos alforriados negros e os índios coloniais também não escapuliram aos intentos dos mais recalitrantes²³. Um dos expedientes era o sistema de coartação pelo qual o proprietário concedia a liberdade sob certas condições. Tão propalado entre os escravos negros africanos, essa armadilha foi recurso para se postergar ao máximo o direito à liberdade de muitos índios coloniais. Em 1721, em Sabará, registrava-se no livro de notas do tabelião uma carta de alforria, em decorrência de uma petição de Inácio e Sebastiana, carijós de nação Tabajara, então escravos do sargento-mor Salvador de Faria Albornos. No traslado da carta, o Capitão José Machado Homem, testamenteiro, procurador, administrador e benfeitor do defunto, registrava entre os bens um casal de carijós, mas *por um decreto de sua Majestade mandou a Relação da Bahia e Rio de Janeiro e Pernambuco que dê por livres*. Obrigado a passar a alforria, no entanto, remendava a sentença

para que, na condição de procurador de Salvador Faria, *o casal de peças do gentio da terra fosse obrigado a me servir, enquanto estiver nestas Minas e todas as vezes que eu me retirar os dê por forros e libertos para que possam livremente tratar de sua vida e irem para onde forem e quiserem como forros e libertos e terão esta obrigação acima*²⁴.

Havia, portanto, um reconhecimento tácito do expediente de se escravizar os índios coloniais. Tão costumeira era essa prática que ainda que Valentim apresentasse seu registro de batismo, era conclamado pelo pároco a apresentar suas *cartas de liberdade* já que *das certidões de seu batismo consta ser cativo*. Na verdade, na sua certidão constava que sua mãe, *Micaela, carijó era escrava do capitão João de Monteiro Santiago*. Por isso, tiveram de lembrar ao pároco que ele *mostrava-se forro, por ser filho de mãe carijó*²⁵.

Naquele mesmo ano de 1769, D. Bárbara Moreira de Castilho, esposa do renomado sertanista Bento Furtado, fazia seu apelo ao governador, Conde de Valadares. Explicava que Caterina, cabra, e sua filha adulta tinham saído de sua casa, sob a alegação de serem *cabocoulas e não escravas*, há mais de um ano. Alegava que havia mais de trinta anos que possuía a cabra, *a vista de todos sem embaraço algum e sempre por legítima escrava por ter sido dada em dote pelos pais e nunca tivera notícia de ser a mesma tapuia ou carijó*. E reclamava que, por causa da iniciativa de Caterina, ainda outro seu filho, Felizardo, retirou-se para estar em companhia da mãe. Por isso temia que os seus outros três filhos, ainda em sua casa, tomassem o mesmo rumo. Caterina foi intimada a dar seus esclarecimentos. Ao apresentar-se, alegou ser *cabocoula* e prontificou-se a apresentar a certidão de batismo, extraída da Vila de Taubaté. Diante do embaraço, D. Bárbara se explicou, uma vez mais. Seu marido tinha cumprido as ordens de S. M. *para não possuírem tapuias em cativo, por serem de nascimento livres, despedindo os que tinha em sua companhia, ficando com Caterina e seus descendentes como cativos e por tais os declarou em seu testamento*²⁶. Para ela, Caterina somente arvorava para si a *qualidade de carijó, forra e livre por insinuações de pessoas mal intencionadas e armarias de uma sua filha cabra por verem a extrema pobreza e desamparo em que ela vivia*, afinal, estava sem *posses para desembaraçar os devidos requerimentos*. Além disso, insistia, *se Caterina tinha vestígio de tapuia era por parte do pai que lhe parece o era*. Mas, para demonstrar sua benevolência, a tal senhora fazia uma proposta curiosa: *no caso de se achar ser injusto o cativo, não colocaria dúvida de dar-lhes os dias da lei ou todos os que quiser... contanto que essa concessão não sirva mais aos filhos e descendentes pois devem existir no poder da suplicante*²⁷. Como se vê, era uma tentativa clara de privar o direito à liberdade aos descendentes de indígenas.

Seguramente a sorte da família indígena Cardoso, em 1797, exemplifica a situação desses muitos índios coloniais. A justiça andava a passos vagarosos. As ameaças – seguidas de prisões arbitrárias – serviram de intimidação para aqueles índios coloniais que arvorassem para si o direito à liberdade. Perpétua e Ângela Cardoso eram filhas de Quitéria Cardoso, e Francisca, filha de Lucrecia Cardoso – todas três filhas naturais do tenente Miguel Raposo de Camargos com *mulheres índias dessa América nas capitânicas de São Paulo*. De lá passou para a Comarca

do Rio das Mortes com suas administradas, onde se endividou com o capitão André Alvares da Silva e que prontamente mandou executar pelos débitos. Seqüestrados os bens, foram levadas a *mãe das suplicantes, um irmão e outras índias daquela família* logo arrematadas em praça pública. Ao pleitearem a liberdade, foram encarceradas até que depois de tanta desventura, o governador, finalmente, mandou que se cumprisse a risca o alvará de liberdade *executando as penas sobre quem quer que fosse contra o seu determinado*²⁸.

Em Pitangui, no ano de 1760, Rosa Bibeiro, Maria Perpétua, Ana Úrsula, Maria Germana, *filhas, netas e bisnetas de Esteva Índia*, apesar de terem alcançado o alvará de soltura da prisão onde foram depositadas, não conseguiram sua liberdade²⁹. Isso, explicam, por « *não haverem oficiais de justiça que quisessem fazer esta diligência por recearem lhes impedisse Luiz Leite Ribeiro – homem não só capaz de os impedir mas de fazer os piores absurdos* ». Anos depois, já no final do século, outro requerimento, em 1797, de Antônio *mestiço, índio americano* foi, da mesma forma, revelador da relutância dos administradores de acatarem as ordens régias e despachos governamentais³⁰. Após requerer a liberdade do seu senhor, o sargento-mor Antônio de Castro e Souza, foi preso. No calabouço, permaneceu durante dez meses, ainda que tivesse uma licença favorável na Relação do Distrito, onde não pôde comparecer *por estar preso e não ter dinheiro*. Mesmo conseguindo a soltura provisoriamente, foi novamente preso *onde está em ferros com açoites, « por vingança do suplicado »*, sob a acusação de deserção – tudo acobertado pelo tabelião, acusava a petição. Por isso, pedia socorro! : *o socorro a um vassalo de sua majestade, índio americano, para poder, com o favor da Lei Soberana, seguir justiça da sua ingenuidade, com o direito que tem, livre das prisões e tormentos da vingança cruel em que está posto*. No despacho final, determinou-se que Antônio fosse depositado em poder de pessoa idônea. Como se vê, parece que seu infortúnio ainda não tinha chegado ao fim.

Se não bastassem as tentativas dos administradores e de seus cúmplices para dificultar o direito à liberdade, ainda contavam com a conivência da Igreja Católica que procedia da mesma forma. A história de João Colomis revela essa faceta. Acompanhando a comitiva que trouxe o Bispo Frei Manoel da Cruz do Maranhão para ocupar o primeiro governo episcopal de 1748-1764, em Mariana, o índio João Colomis, de menor idade, foi entregue ao Reverendo Cônego Francisco Ribeiro da Silva para que *o instruisse na doutrina cristã e santos dogmas da fé*³¹. Este cônego foi o mesmo que mandou publicar, sob seus auspícios, o panegírico Áureo Trono Episcopal, editado em Lisboa, em 1749, que conta a travessia da comitiva do Maranhão a Mariana. Após anos de cativo, finalmente Colomis alcançava sua liberdade, depois de uma longa batalha judicial. Não sabemos a origem étnica de João Colomis, pois não aparece no processo, mas é bem possível que tenha vindo de uma das aldeias dos jesuítas onde o Bispo passou, conforme o manuscrito anônimo do Códice Costa Matoso, *Descrição do Bispado do Maranhão (Figueiredo, 1999:917)* ou tenha sido preado entre os índios gueguês e acroás, localizados à margem do Rio Gurgéia (Kantor, 1999:441,443). O cônego, afinal, contrariando a recomendação do Bispo Manoel da Cruz, encaminhou o

gentio Colomis para uma fazenda no Ribeirão do Peixe onde ficou reputado como escravo sujeito a rigorosas pensões do cativo, sendo maltratado e desprezado, açotado, metido a ferros, vivendo miserável tanto de sustento como de vestuário, como relata o sargento-mor João Teixeira da Costa, a quem João Colomis se queixou. Ressentido, contava os rigorosos castigos que lhe mandava administrar a severa e rija Dona Quitéria, sobrinha do tal reverendo, que o mantinha amarrado e preso com *algemas e engenho*, depois que ele fora apanhado, fugindo da fazenda junto com a crioula Isabel. Utilizando-se de seu serviço *da mesma forma dos mais escravos sem diferença alguma*, o reverendo manteve João Colomis, durante dois anos, na lavra de Antônio Pereira, na qual tinha parte e mais quatro ou cinco anos na roça. João, naquela ocasião, já tinha passado anos de sua vida na condição de cativo, até que a fazenda e os escravos foram vendidos a Cipriano Pereira de Azevedo. Este, no entanto, não honrou a dívida. No seqüestro dos bens, o Cônego Francisco foi, então, interpelado, por João da Silva Tavares, vereador e Juiz de Fora, por arrolar João Colomis entre a escravaria. Um mês depois, o despacho declarava que João estava *livre sem sujeição de pessoa alguma*, sendo o cônego obrigado a ressarcir os jornais *nas suas saudades de todo o tempo que esteve cativo*, tudo com a anuência do Conde de Valadares³². Quanto ao padre, *considerado revoltoso e perturbador da paz pública e verdadeiramente mau*, a ser cumprida a penalidade que previa a legislação desde 1680, sobre a venda de índios, deveria ser remetido à prisão de Limoeiro – destino que dificilmente se cumpriu³³.

Outros índios acompanharam a mesma expedição que, partindo do Maranhão, trouxera o Bispo Dom Frei Manoel da Cruz para as terras mineiras. Além de Colomis, tivemos notícias também do índio Inácio Xavier que, da mesma forma, apelou judicialmente contra sua escravização. Alegando sua condição de filho de Bonifácia, de nação carijó e de sua avó Izabel, vermelha índia, dos sertões do Japorá, estiveram todos em escravidão de Jacinto de Moraes Rego, na cidade de São Luís do Maranhão. Por ocasião de sua morte, foi comprado pelo bispo D. Frei Manoel da Cruz com quem, em sua companhia, veio para Minas. Reclamava ainda que o Bispo D. Frei Manoel da Cruz o vendeu, ainda em vida, como escravo ao sargento-mor Joaquim Soares, morador na Roça Grande. Após o falecimento do sargento, queriam os herdeiros fazer partilhas de suas heranças, incluindo *seu valor*, apesar de o suplicante ser *liberto de sua nação* e por mais de vinte tantos anos *servir contra as leis de S. Majestade*. Para tanto, conclamava os padres que participaram da dita expedição para darem *seus testemunhos*³⁴. Apesar das alegações dos padres, coniventes com o Bispo de Mariana, de que era costume se escravizar os índios, visando assim, a eximi-lo de tal responsabilidade, foi o próprio bispo D. Manoel da Cruz quem admitia ter encaminhado ao governador, em 1760, por determinação régia, a Coleção autêntica de Breves pontifícios, Leis Régias, Instruções e mais papéis – toda zelosamente guardada em cofre no arquivo da diocese – sobre a *execução da Lei de 1741 e das Leis em conformidade dela publicadas em 6 e 7 de junho de 1755, para restituir aos índios do Brasil a sua primitiva e natural liberdade*³⁵. Como se vê, o bispo fez vistas grossas aos rigores da leis sobre as quais tinha pleno conhecimento.

De qualquer forma, essas e muitas outras ações de liberdade são um testemunho da relutância dos colonos em admitir a condição livre dos índios e seus descendentes. Por isso, procuraram dissimular a origem étnica daqueles homens – designando-os por meio de marcadores genéricos – e, com esse expediente, legitimar a escravidão. Ao nomear os índios coloniais com tais categorias mestiças abriam uma brecha na legislação que não impedia o cativo aos mestiços. Se não fora pela insistência daqueles índios coloniais, resolutos em acionar o reconhecimento de sua origem indígena, a categoria genérica seria suficiente para justificar a escravidão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se essas ações de liberdade demonstram bem as tentativas impugnáveis dos colonos da prática de escravização das populações mestiças de origem indígena, à revelia da lei; por outro lado, os índios coloniais – muitos, como vimos, em condição jurídica e social incerta entre a liberdade e a escravidão – não se deram por vencidos e, recorrendo aos mesmos princípios da lei, vergaram a intenção dos mais renitentes. Ao demarcarem a procedência indígena, aqueles homens rejeitaram a condição mestiça, restituindo o lugar de descendentes de índios. Resguardando as diferenças que se podem, daí, depreender do processo contemporâneo, esses índios coloniais foram índios misturados que reconstruíram sua alteridade indígena. Ao frisarem sua condição indígena como traço próprio e marcante, congraçaram, na adscrição indígena, a sua distinção – num processo de etnogênese à moda setecentista.

O fato é que, na sociedade mineira escravista, a origem indígena foi o sinal diacrítico que garantiu a liberdade para aqueles homens e mulheres. Naquele contexto, pode-se entender que, a despeito da invisibilidade de parcela dos índios coloniais – porque estavam na condição de misturados, de mestiços – eles reconstruíram uma nova identidade social baseado na sua *indianidade*. Na sociedade escravista mineira, em que a liberdade é um marco diferenciador social, evocar a origem indígena, a despeito das diversas origens étnicas, congregou para aqueles homens uma mesma condição – a de homens livres por serem do gentio da terra. Por isso, a atuação dos índios coloniais ajudou a aprofundar toda a complexidade e contradição da escravidão em Minas. Este foi o paradoxo que a sociedade escravista mineira foi obrigada a enfrentar: de um lado, a sujeição desses homens à condição do cativo; de outro, o reconhecimento que a origem indígena garantia a condição jurídica de homens livres. E foram, como vimos, a ação e prática cotidianas dos índios coloniais que possibilitaram mover tais fronteiras – não como fruto de uma concessão do mundo colonial, mas conquistado no embate daquele cotidiano restritivo. Na Minas dos Cataguases, os índios coloniais se recriaram como tributários de um passado indígena, flexibilizando as relações de escravidão, criando um novo matiz à sociedade colonial. Foram, enfim (deixando de ser), os homens « minasgerais » da Minas Gerais setecentista.

Notas

- 1 Para um balanço historiográfico sobre Minas Gerais, ver Furtado (1999); Gonçalves (1998).
- 2 Para uma discussão sobre o hibridismo e mestiçagem na Minas Gerais do século XVIII, ver Paiva, 1999:11-19; Paiva, 2002.
- 3 Empregamos o termo índios coloniais dentro da conotação de *hibridação e mestiçagem* para designar as misturas que ocorreram tanto dentro das populações de origem indígena como com outras origens – negros e brancos – em *uma mesma civilização ou mesmo conjunto histórico*, tal qual ocorre na Minas Colonial.
- 4 Para Hill, a etnogênese seria a estratégia de *criar e renovar identidades duradouras num contexto mais abrangente de descontinuidades e de mudanças radicais*.
- 5 Sobre isso, Boccara, 2000:6. Stuart Schwartz e Frank Salomon, no artigo sobre etnogênese nas Américas, descreve a trajetória histórica da categoria índio, tomada primeiramente como um *erro de percepção*, depois como *categoria geral e difusa*, passando para o sentido de *alteridade* e, depois, como *marcador a partir do qual diferentes grupos e indivíduos passaram a se auto-identificar*. Schwartz e Salomon, 2000:443-501.
- 6 Essa designação de bastardo como condição indígena também é encontrada em São Paulo colonial. Nazzari, 2001:30, 34.; Monteiro, 1994:167. Para Minas, Mello e Souza, 1982:75.
- 7 Para evitar dúvidas, no caso de Minas Gerais, todos os bastardos que apresentamos na análise desta tese foram confirmados como descendentes de indígenas, por parte paterna ou materna.
- 8 Sobre isso, ver, especialmente, o capítulo « A administração particular » Monteiro, 1994:129-153.
- 9 Arquivo da Cúria de Mariana (ACM), Processo Matrimonial (PM), José Francisco e Ana Pimenta da Silva, Cachoeira do Campo, Armário 5, Pasta 501, n°5004, (1799).
- 10 ACM, Ação de Libelo Cível de Francisco de Faria Rocha e sua mulher contra o Pe. Antônio Caneiro Leão, Mariana, Armário 13, Pasta 3328, n. 3328, (1761). Em todas as ações de liberdade localizadas era de praxe a descrição física do requerente para confirmar sua condição indígena.
- 11 Sobre a Lei do diretório, Almeida (1997).
- 12 Biblioteca Nacional (BN), Seção de Manuscritos (SM), cód. 5, 2, 2, pp. 1-3. Uma excelente avaliação desta política indigenista é feita por Langfur (1999).
- 13 Esses casos eram julgados por uma comissão composta pelo Ouvidor Geral, o Juiz de Fora, o Procurador dos Índios, o Prelado Diocesano, o governador e os prelados maiores da Companhia de Jesus, dos Carmelitas, dos Capuchinhos, e eram sentenciados pela Mesa de Consciência e Ordens. Neto, 1988:162. No caso de Minas, cabia a um Juiz Ordinário a sentença final.
- 14 Arquivo Público Mineiro (APM), Seção Colonial (SC) 59, fol. 103-104v.
- 15 APM, Secretaria Geral (SG), cx. 6, doc. 39.
- 16 APM, SC59, p. 101v-102; APM, SC60, fot. 2111-2112, 2052-2059.
- 17 APM, SG3, cx. 6, doc. 39, (6/12/1769); APM, SC170, rolo 23, fot. 1669.
- 18 Como explica Rita H. de Almeida, no tempo da edição da lei de 1755, procedeu-se a julgamentos pelo Juízo das Liberdades sentenciados no Tribunal da Mesa da Consciência e Ordem, visando ao exame de casos em que a identidade indígena fosse confundida com a de negros, uma vez que a única exceção à regra de conceder liberdade recaía sobre descendentes de pretas escravas. Almeida, 1997:199.
- 19 BN, SM, cód. 18, 3, 3, p. 188.
- 20 APM, SC60, fot. 2123-2124.
- 21 APM, SG3, cx. 6, doc. 39.
- 22 APM, SC60, fot. 2086.
- 23 Sobre a condição dos forros em Minas Gerais setecentista, ver Ribeiro (1996); Mello e Souza, 1999:166.

- 24 Arquivo do Museu do Ouro (AMO), Arquivo Documental., LN(CPO), 2 (1) 46, fols. 92, 93.
- 25 ACM, Processo Matrimonial (PM), n. 7862, (1769). Ver também BN, SM, cód. 18, 3, 3, p. 82.
- 26 De fato, não há essa menção explícita no inventário do cel. Bento Furtado, mas, sugestivamente Caterina aparece designada como « escrava e mestiça ». Isso é um indicativo claro de que proprietários, de forma astuciosa, burlavam a proibição do cativo dos índios e descendentes, recorrendo ao expediente de nomear sua escravaria com designações genéricas de mestiçagem, buscando, dessa forma, esconder a condição indígena.
- 27 BN, SM, cód. 18, 3, 3, p. 75-79. Ver também outro caso em BN, SM, cód. 18, 3, 3, p. 175-176.
- 28 APM, SC260, fot. 772-774.
- 29 APM, SC130, fot. 1837-1838.
- 30 APM, SC260, fot. 783-786.
- 31 Projeto Resgate (PR), Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), 8078, cx.103, doc. 6.
- 31 PR, AHU, 8078, cx. 103, doc. 6.
- 33 PR, AHU, 8086, cx. 103, doc. 87.
- 34 APM, SC184, fot. 213; APM, SC179, fot. 1794.
- 35 PR, AHU, 6163, cx. 75, doc. 54. O conhecimento sobre a legislação que proibia a escravização indígena é notório, em Minas Gerais, desde o princípio do séc. XVIII. Ver, APM, SC9, fot. 64.

Referências bibliográficas

- Almeida, Rita H., 1997, *O diretório dos índios. Um projeto de civilização do Brasil no século XVIII*, Brasília, Ed. UNB.
- Figueiredo, Luciano R. (org.), 1999, *Códice Costa Matoso. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa sendo ouvidor – geral das Minas do Ouro preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749 & vários papéis*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro-Centro de Estudos Históricos e Culturais, 2vol. (Coleção Mineiriana, série obras de referência).
- Furtado, Júnia F., 1999, « Historiografia mineira: tendências e contrastes », *Vária História*, n°20, março.
- Gonçalves, Andréia L., 1998, « Algumas perspectivas da Historiografia sobre Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX e Legislação e Condição Social de Escravos e Libertos na Sociedade Mineira », *Termo de Mariana: História e documentação*, Mariana, Imprensa Universitária da UFOP.
- Gruzinski, Serge, 2001, *O pensamento mestiço*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Hill, Jonathan, 1996, « Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992 », in *History, Power & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, University of Iowa Press.
- Kantor, Iris, 1999, « Um visitador na periferia da América Portuguesa: visitas pastorais, memórias históricas e penegíricos episcopais », *Vária História*, Belo Horizonte, n°21, jul.
- Karasch, Mary C., 2000, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Langfur, Harold L., 1999, *The Forbidden Lands: Frontier Settlers, Slaves, and Indians in Minas Gerais, Brazil, 1760-1830*, Faculty of the Graduate School, University of Texas-Austin.

- Monteiro, John M., 1994, *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Monteiro, John M., s/d, « Índios e Mamelucos em São Paulo: História e historiografia ». *Encontros com a história: percursos históricos e historiográficos de São Paulo*, (no prelo).
- Monteiro, John M., 1999, « Os caminhos da memória: paulistas no Códice Costa Matoso », *Vária História*, Belo Horizonte, UFMG, n°21, jul.
- Moraes, Leonardo Pires de, 1992, *O Índio na história de Minas Gerais. O século XVIII*, Belo Horizonte, UFMG, Relatório Final de Iniciação Científica.
- Nazzari, Muriel, 2001, *O desaparecimento do dote. Mulheres, famílias e mudança social em São Paulo. Brasil (1600-1900)*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Neto, C. de A Moreira, 1988, *Índios da Amazônia, de maioria à minoria (1750-1850)*. Petrópolis, Vozes.
- Paiva, Eduardo F., 1999, « 500 anos de hibridismo e impermeabilidade culturais no Brasil: os passeurs culturels », *Trajetórias (1500/2000)*, Belo Horizonte, Centro Universitário Newton Paiva.
- Paiva, Eduardo F. e Anastasia, Carla M. J (org.), 2002, *O trabalho mestiço. Maneiras de pensar e formas de viver. Séculos XVI a XIX*, São Paulo, Anablume-PPGH-UFMG.
- Pinto, Renato V., 1997, « Os últimos carijós: escravidão indígena em Minas Gerais:1711-1725 », *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH/Humanitas Publicações, v. 17.
- Ribeiro, Núbia B., 1996, *Cotidiano e liberdade: um estudo sobre os alforriados em Minas no século XVIII*, Dissertação (mestrado), São Paulo, FFLCH-USP.
- Schwartz, Stuart e Salomon, Frank, 2000, « New peoples and new kinds of peoples, adaptation, readjustment and ethnogenesis in south american indigenous societies (colonial era) », in *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*. South America, part 2, Cambridge University Press.
- Senna, Nelson de, 1926, *A terra mineira*, Corografia do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, Imprensa Oficial.
- Souza, Laura de M., 1982, *Desclassificados do ouro*, A pobreza mineira no século XVIII, Rio de Janeiro, Graal.
- Souza, Laura de M., 1999, *Norma e conflito*, Aspectos da história de Minas no século XVIII, Belo Horizonte, Humanitas.

RÉSUMÉ – RESUMEN – ABSTRACT

Cet article traite de la trajectoire des Indiens brésiliens et de leurs descendants, aux origines ethniques diverses qui, emprisonnés lors des expéditions (« bandeiras ») de l'intérieur, sont expulsés de leurs terres, et ont été contraints de se déplacer vers les villes du Minas Gerais au XVIII^e siècle. N'acceptant pas la condition de métis dans laquelle ils sont considérés, ils font appel à la Justice dans les villes coloniales pour faire reconnaître leur origine indienne. Conformément aux prérogatives de la loi, l'affirmation de leur condition d'« Indien » signifie une seule et même condition : être reconnu comme hommes libres.

Este artigo trata da vivência de índios e/ou seus descendentes, de diversas procedências étnicas que desterrados de suas aldeias, passaram a viver nas vilas de Minas Gerais/Brasil, no século XVIII. Tratados como mestiços, esses índios coloniais vão rejeitar tal atributo, acionando a Justiça

colonial para explicitar sua origem indígena (indianidade), num movimento de reconstrução identitária, e por prerrogativa da lei, garantir a liberdade.

This article deals on the trajectory and the ways of life of the Brazilian Indians and/or their descendants of different ethnical origins who, stalked into the wilderness by explorers, evicted from their villages or expelled from their lands, came to live in the small villages and towns of Minas Gerais in the eighteenth century. Identified in a large hue of mixed categories, they came to reject their condition, falling back on the colonial justice in an attempt to establish their Indian origin. Based on this strategy, in a movement towards the redefinition and reconstruction of their identity, they forced their own recognition as Indians and, by force of law, granted their liberty in the slave society of the seventeenth century.

Mots clés: Brésil, XVIII^e siècle, Indiens, déportations, identité

Palavras chaves: Brasil, século XVIII, índios, deportações, identidade

Keywords: Brazil, XVIIIth century, Indians, deportations, identity