

Edilece Souza Couto
Marco Antônio Nunes da Silva
Grayce Mayre Bonfim Souza
Organizadores

Práticas e vivências religiosas

temas da história colonial
à contemporaneidade
lusu-brasileira



EDUFBA



EDIÇÕES UESB

2016, autores.
Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.
Feito o depósito legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1991, em vigor no Brasil desde 2009.

Capa, Projeto Gráfico e Editoração
Rodrigo Oyarzábal Schlabit

Revisão
Letícia Rodrigues

Normalização
Diego Santana Rocha de Jesus

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Práticas e vivências religiosas : temas da história colonial à contemporaneidade luso-brasileira / Edileice Souza Couto, Marco Antônio Nunes da Silva e Grayce Mayre Bonfim Souza, organizadores. - Salvador : EDUFBA, Vitória da Conquista: Edições UESB, 2016. 403 p.

ISBN 978-85-232-1340-4

1. Igreja católica - Brasil - História. 2. Inquisição - Portugal. 3. Cristianismo e outras religiões - Cultos afro brasileiros. I. Couto, Edileice Souza. II. Silva, Marco Antônio Nunes da. III. Souza, Grayce Mayre Bonfim.

CDD - 282.81

AEIOLIO
ASOCIACION DE EDITORIALES
UNIVERSITARIAS DE AMERICA
LATINA Y EL CARIBE

BBE
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

CBAL
Camara Bahiana do Livro

Editora filiada a

EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n, Campus de Ondina,
40170-115, Salvador-BA, Brasil
Tel/fax: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

Uniãoes indígenas: “jugo entre bois parelhos” (casamento, concubinato e bigamia no século XVIII)¹

Maria Leônia Chaves de Resende

Introdução

Os inúmeros trabalhos sobre história da família colonial têm sido bastante profícuos, especialmente os que se referem ao estudo do padrão familiar das elites. No entanto, pouca atenção ainda se deu ao tema quando se trata de recuperar informações sobre o casamento dos escravos e, raramente, sobre a família indígena.² Assim, pouco sabemos, afinal, de seus destinos no mundo colonial.

Se ainda são raras as investigações na qual os índios são o centro de interesse, isto não é sem razão. Um primeiro motivo é de caráter prático. Dispersa pelos arquivos, a documentação relativa à questão indígena exige um trabalho de garimpagem

¹ Essa pesquisa foi apoiada pelo “Marie Curie International Incoming Fellowship within the 7th European Community Framework Programme”.

² Para uma discussão sobre concubinato e casamento na colônia, ver Maria Beatriz Nizza da SILVA, *Sistema de casamento no Brasil colonial*, São Paulo: Edusp, 1984. Ida LEWKOWICZ, *Vida em família: caminhos da igualdade em Minas Gerais (séculos XVIII e XIX)*, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1992. (Tese, doutorado em História). Ida LEWKOWICZ, *Concubinato e casamento nas Minas Setecentista*. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos. (org.) *As Minas Setecentistas*, v.2, p. 531-547; Luciano Raposo Almeida FIGUEIREDO, *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*, São Paulo, Hucitec, 1997. Fernando TORRES-LONDOÑO, *A outra família: concubinato, escândalo e Igreja na colônia*, São Paulo: Loyola, 1999. Sílvia Maria Jardim BRÜGGER, *Minas patriarcal: Família e sociedade (São João Del Rei – séculos XVIII e XIX)*, Belo Horizonte: Annablume, 2007. Eliana Maria Rea GOLDSCHMIDT, *Os limites da Igualdade. Um aspecto dos casamentos mistos de escravos em São Paulo colonial*. *Ler História*, 29 (1995), p. 105-119. Alida METCALF, *Elementos para a Definição do Padrão familiar da Elite de São Paulo Colonial*, *Ler História*, 29 (1995), p. 91-103. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito Canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia*, in Bruno FEITLER, Evergton Sales SOUZA. *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Unifesp, 2011. Mais especificamente no caso dos índios em Minas Gerais colonial, ver Maria Leônia Chaves de RESENDE. *Gentios brasileiros*, em especial capítulos 3 e 4.

já que está espalhada e imiscuída nos códices e avulsos, sem qualquer arrolamento temático nos guias de consultas dos arquivos. Isso significa de antemão que para se enveredar nessa seara há de se fazer um esforço de levantamento cuidadoso, para só então e a partir deste caleidoscópio de fontes documentais, remontar as peças referentes à questão indígena. Sem uma política de organização e classificação dos fundos voltada para a questão indígena, não é de se surpreender do desânimo e desalento dos estudiosos mais otimistas.

Outra razão justifica-se porque só recentemente a história indígena passou a ser pauta de discussão na historiografia colonial.³ E o desafio de caráter metodológico é propriamente aproximar-se do cotidiano nativo, buscando recuperar a experiência que os indígenas vivenciaram em um mundo imerso em relações hierarquizadas e escravistas. A esses designo de “índios coloniais”, ou seja, índios e/ou seus descendentes, destribalizados por diversas razões, de várias origens étnicas ou procedências, muitos nascidos “dentro” da sociedade colonial, que foram incorporados à vida sociocultural das vilas e povoações. 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, a mais das vezes com designações mestiças. Mesmo assim, nas vilas e lugarejos, compuseram um grupo específico que demarcou diferenças de outros componentes dessa sociedade (brancos, negros, mulatos) – justamente pela ascendência indígena que definiu sua integração. Tributários de um legado comum – o de ser ou ter origem no “gentio da terra” – também se distinguiram de outros índios, isto é, daqueles que não foram “domesticados”, os “índios bravos”, que viviam nos sertões. Esses “índios coloniais”, “integrados” ao mundo colonial, construíram uma “distintividade” – ainda que “descaracterizados” e distantes de um “padrão tradicional” em função de seu isolamento decorrente do processo de destribalização dos diversos grupos de origem, reconheciam-se como herdeiros de uma origem indígena. Em boa parte, pelo seu perfil e pela sua condição, que oscilava entre a escravidão e a liberdade, vão exercer um papel significativo nas relações escravistas e hierarquizadas da época, demarcando um espaço bastante particular para aqueles que eram ou descendiam do “gentio da terra”.

3 Ver Maria Regina ALMEIDA, *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2010. *Idem*. “O lugar dos índios na história entre múltiplos usos do passado: reflexões sobre cultura histórica e cultura política”, in Rachel Soihet. *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

É nesse sentido que reencontramos os índios coloniais, que se deixam entrever na leitura da rica documentação do Tribunal Eclesiástico e Inquisitorial. O cruzamento das fontes eclesiásticas e inquisitoriais com fontes cartoriais, como os inventários e testamentos, é um manancial de informações e contribui como instrumento importante para a imersão no dia a dia desses índios, favorecendo a aproximação da maneira de ver e interpretar suas experiências no mundo colonial. Essa documentação, portanto, tem muito a dizer sobre a inserção dos indígenas na sociedade setecentista, por meio de um dialogismo cultural que transborda nos depoimentos, revelando a dinâmica do contato interétnico. Este é o propósito deste texto que procura recuperar esse cotidiano nativo, em que pese o sentido que os índios atribuíram a suas uniões, seja na forma do concubinato, bigamia ou casamento *in facie ecclesiae*, tomando em conta o estudo de caso das Minas Gerais.

Os índios e a Inquisição: entre o casamento e a bigamia

Desde o século XVI, as bulas papais marcavam sua posição de consentimento ao casamento entre escravos.⁴ Para contornar os empecilhos, os canonistas propunham recorrer ao dispositivo do “privilegio Paulino” que, segundo São Paulo, estabelecia que ainda que o casamento fosse indissolúvel, era possível acatar uma situação excepcional quando o cônjuge convertido ao cristianismo fosse maltratado pelo infiel, implicando, desse modo, que o convertido pudesse considerar-se como livre e se casar outra vez. Essa bula *Populis ac Nationibus*, de 1585, foi destinada justamente à população escrava, de origem indígena ou africana, quando o papa deu seu aval para que os curas e os jesuítas pudessem oficializar o casamento de escravos convertidos sem tomar conhecimento dos antigos matrimônios contraídos quando ainda eram infiéis.⁵ Apesar dessa disposição, a realidade do Brasil indígena foi muito distinto deste intento.

As análises sobre as relações familiares reconhecem praticamente como consensual o predomínio das relações não sancionadas pela Igreja e os índios coloniais não fugiram a essa regra. Grassando solto como um rastilho, a bigamia e concubinato maculavam a política da Igreja, defensora incondicional do sacramento como base das uniões conjugais. De fato, o concubinato e a bigamia eram tão costumeiros entre os índios que, não por acaso, a razão alegada pelos delatores quase sempre foi

⁴ Sobre a questão teológica e do direito canônico sobre ao casamento de escravos, ver Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *idem*, pp. 370-374.

⁵ *Idem*, p. 376.

o modo de vida típico do gentio, como reminiscência de práticas poligâmicas dos nativos, como quer sugerir o senso comum e o discurso à época.

Se tal versão não pode ser tomada de tudo como infundada, há de se buscar outros significados. Afinal, encontramos os índios também recebendo o sacramento *in facie ecclesiae*, evidência de que os índios construíram um entendimento próprio para o ritual do matrimônio na Igreja. Na perspectiva da história indígena, é relevante entender o(s) sentido(s) que eles atribuíram ao casamento a partir da sua experiência no universo colonial. Cabe, assim, aos historiadores, reler os possíveis significados dessas formas de relações afetivas, que assumiram feições e interpretações diferentes segundo o contexto e os envolvidos nessa trama.

Se parece ser consensual para muitos historiadores que o casamento cristão era interessante para as classes desfavorecidas em função das implicações jurídicas, religiosas e sociais, parece que a ideia do matrimônio religioso em si mesmo sugeria pouco valor para os índios quando nos damos conta da indiferença para eles do sacramento. Daí a impertinência daqueles que, errantes, casavam-se à revelia em cada missão onde se fixavam. Não é por acaso que se recomendava aos missionários não casarem índios de aldeias diferentes, sem que se procedessem a diligências cuidadosas.⁶ Afinal, como testemunham as denúncias inquisitoriais, o Tribunal do Santo Ofício aprisionou, em suas malhas, muitos índios e mestiços que incorrendo em um leque de infrações, acabaram por registrar sua maneira de lidar com o Novo Mundo, ao protagonizarem muitas histórias do dia a dia, registrando fragmentos de suas trajetórias, de seu tempo, de suas práticas e vivências na colônia.⁷ Entre esses delitos, a bigamia, razão do vozerio e das futricas que tomavam as ruelas das vilas e lugarejos, foi uma das infrações mais punidas, com 78 denúncias encaminhadas à Mesa do Tribunal da Inquisição. Por se constituir em uma violação à união sacramentada pela Igreja, foi responsável pela avalanche das delações. De fato, foi alvo fácil por ter sido um comportamento corriqueiro entre os índios coloniais – como de resto para boa parte dos colonos.⁸

6 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa (IL), liv. 268, fl. 337-341.

7 Sobre as denúncias contra índios e mestiços ao Tribunal Inquisitorial, no século XVIII, ver Maria Leônia Chaves de RESENDE. "Cartografia gentílica: os índios e a Inquisição na América Portuguesa (século XVIII)", in Junia FURTADO; Maria Leônia Chaves de RESENDE (orgs), *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII)*, Belo Horizonte: Ed. Fino Traço, 2013, pp. 345-374.

8 Isabel M. D. BRAGA. "O Brasil setecentista como cenário da bigamia", www.hpm.com.br/ieve.html, acesso em 25 de dezembro de 2006.

As denúncias contra os índios, cabe bem notar, eram, via de regra, feitas pelos próprios missionários, comissários do Santo Ofício, ou ainda familiares que se pres-tavam a espreitar a vida dos fiéis no cotidiano colonial e, cumprindo suas funções, se incumbiam de encaminhar as denúncias ou confissões dos índios que a eles se dirigiam. Pela acusação de bigamia, alguns índios foram processados e penaram nos estaos em Lisboa. Por volta de 1760, em Lisboa, o alcaide dos cárceres secretos comunicou aos inquisidores que Antônio da Silva falecera por morte natural de uma hidropsia.⁹ Tratava-se de um índio, casado com Lourença Cardosa, natural da missão dos capuchinhos e morador na aldeia do Siri, bispado de Pernambuco, com 24 anos de idade. Fora denunciado e condenado por haver se casado segunda vez, estando viva sua primeira e legítima mulher. O missionário frei Antonio de Nazaré mandou prendê-lo e, na cadeia de Pernambuco, amargou dois anos. Em sua confis-são, alegara que cometera a culpa por “[...] fragilidade e por ignorar o grande mal que fazia”, atribuindo, assim, à ineficiência da doutrinação católica a razão de seu deslize. Seu apelo não foi atendido e, em abril de 1759, foi entregue a Tomas Go-mes, capitão do navio, para ser entregue aos cárceres do Santo Ofício em Lisboa.¹⁰ Outros sequer sobreviveram à viagem, como Nazário Gonçalves, da aldeia de São José, da Companhia de Jesus, em São Paulo, que se casara segunda vez, na aldeia de Barueri, depois de mudar de nome, para José Pacheco. Foi preso em Minas Gerais onde vivia e conduzido ao Rio de Janeiro para ser embarcado para Lisboa, sob os cuidados do mestre da fragata Nossa Senhora da Conceição e São Vicente, a fim de ser entregue em Lisboa. Destino que não se cumpriu, pois faleceu de uma obstrução no ventre agravada por uma febre ardente durante a travessia atlântica.¹¹

Custódio da Silva, índio forro, carpinteiro, natural da aldeia do Menino Jesus da Igreja do Igarapé Grande, distrito do Pará, de 28 anos, também foi qualifica-do como culpado. O réu abjurou, por ser suspeito da fé católica. Foi instruído nos mistérios da fé necessários à salvação de sua alma e cumpriu as penas e penitências espirituais que lhe foram impostas. Sob o olhar de uma multidão, cumpriu auto da fé: foi açoitado pelas ruas públicas de Lisboa e degredado por cinco anos para as galés de Sua Majestade.¹²

Rosaura, índia Japurá, também ouviu sua sentença em Lisboa. Fora aspe-ramente repreendida na Mesa e obrigada a fazer vida marital com o seu primeiro

9 ANTT, IL, proc. 6275.

10 *Idem*.

11 ANTT, IL, liv. 314, fol. 213-225. ANTT, liv. 818, fol. 227-263.

12 ANTT, IL, proc. 11178.

esposo, tendo sido anulado o matrimônio que contraíra. Na verdade, contraíra não um matrimônio, mas três, conforme apurou estupefato o inquisidor. Mesmo assim, o Tribunal foi benevolente, justificando sua “rusticidade e falta de instrução”.¹³ Esse mesmo parecer sentenciou a Mesa em favor do índio Manoel por causa da sua “[...] natureza bruta e selvagem com que desciam do sertão.”¹⁴ Relevando maior castigo “[...] por sua grande ignorância e total defeito de instrução na Doutrina Cristã”, o índio Ignácio Joaquim foi conduzido ao Tribunal em Lisboa para ser nele asperamente repreendido e não mais reincidir na mesma culpa. A pena foi comutada, obrigando-o a instruir-se com o pároco da Sé na doutrina e mistérios de Fé necessários para a sua salvação. O réu foi solto em 1773, sem ter de pagar as custas por sua “total pobreza e miserabilidade”.¹⁵ Esses exemplos ilustram bem que a natureza propriamente do sacramento religioso para os índios estava longe de ser considerada (e compreendida) pelos índios. E a avalanche de denúncias de bigamia é o sintoma disso, razão pela qual não deve ter sido fácil para familiares e comissários do Santo Ofício – alguns deles missionários nas aldeias – manter a fleuma diante do turbilhão infame que jorrava desse delito.

Muitos, recorrendo a marombas e alegando o desconhecimento da doutrina, procuraram assim se justificar. A crítica implícita ao papel evangelizador dos missionários e a ineficiência da doutrinação religiosa que os índios dão conta é também usada na alegação de que o casamento fora contra a vontade, expediente sagaz que colocava em cheque a validade do matrimônio, segundo os próprios termos das *Constituições do Arcebispado da Bahia* e da própria doutrina cristã. Inquirido se sabia que incorrera em bigamia, o índio Custódio informava que tinha se “casado obrigado pelo seu missionário”, o padre Bento da Cruz, e por essa razão, julgou “[...] ignorantemente que o seu primeiro casamento fora nenhum e podia casar livremente a segunda vez.”¹⁶ Ao que parece não era tão ignorante nos assuntos da fé e maquinação em seu favor. Foi, enfim, admoestado e solto.

Esses argumentos parecem ter sido examinados e sobre essa questão a Mesa Inquisitorial se debruçou, favorecendo sentenças mais brandas, “atendendo a ignorância, grande rusticidade e falta de instrução” dos índios. Ao final, as decisões retratam uma “interpretação benigna” por ser o índio “[...] pobre e miserável, que nasceu e se criou nas trevas da gentildade e do paganismo, não teve instrução algu-

13 ANTT, IL, proc. 222.

14 ANTT, IL, proc. 17776.

15 ANTT, IL, proc. 2703.

16 ANTT, IL, proc. 6689.

ma na doutrina e mistérios da fé e mais coisas necessárias para a salvação nem saiu da lamentável ignorância e total rusticidade que são propriamente ordinárias dos índios!”¹⁷ – justificativas repetidas no enredo dos despachos finais.

A atuação do Tribunal Inquisitorial era ainda reforçada com a parceria dos vigários da vara, detentores do poder no juízo eclesiástico, que se incumbiam de separar, prender, expulsar da vila ou degredar da comarca aqueles que viviam um enlace à revelia da Igreja. Além disso, se incumbia de acompanhar de perto todo o trâmite dos processos de banho e também os litígios referentes ao matrimônio: anulação, falso casamento, segundas núpcias, bigamia, matrimônio incerto. Se não fora por esses expedientes, que policiava a vida privada dos paroquianos, separando e punindo as uniões ilícitas, impondo restrições e excomunhões, parece que pouca importância tinha o sentido do casamento religioso para os índios. Mas então, por que os índios insistiam em se casar?

Casamento e concubinato dos índios em Minas Gerais: um estudo de caso

Nos séculos anteriores, o casamento e o concubinato eram estratégias fundamentais para que os portugueses garantissem sua presença entre os nativos. Muitas vezes, o concubinato refletia as alianças pactuadas entre portugueses e índios, conferindo aos colonos certo prestígio dentro das estruturas indígenas e vice-versa.¹⁸ Entretanto, este quadro mudou no século XVIII, com o aumento da população escrava e a implementação da política pombalina.

O estado metropolitano tinha o desafio de povoar as suas possessões. Em 1751, d. José enviou uma carta “secretíssima” 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 e ilhas adjacentes porque “[...] isso não bastaria para que essa vastíssima raia fosse povoada.” Para tanto, reconhecia a contragosto que seria necessário “[...] abolir toda a diferença entre portugueses e tapes, privilegiando os primeiros, quando casarem com as filhas do segundo, declarando que os filhos de semelhantes matrimônios serão repu-

17 ANTT, IL, proc. 2703.

18 John M. MONTEIRO, *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo: Cia. Das Letras, 1994, p. 34. Regina Celestino de ALMEIDA, *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português*, Tese de Doutorado – Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade de Campinas, Campinas, 2000, p. 36.

tados por naturais deste reino e nele hábeis para officios e honras.”¹⁹ Por razões absolutamente práticas, sobretudo com as ameaças castelhanas, a política seria – como assumiria poucos anos depois Martinho de Melo e Castro – a de defender o Brasil com seus nativos, aceitando, por conveniência, a população que na colônia vivia.²⁰ E para aumentar essa população, nada mais promissor que a política de casamentos interétnicos, implementada pelo alvará régio de 4 de abril de 1755 e reiterada pelo diretório, que favorecia àqueles que se unissem com as índias. De acordo com o alvará, considerando o rei o quanto convinha o povoamento aos “seus reais domínios na América”, declarava que os

[...] vassallos que casarem com as índias delas, não ficarão com infâmia alguma, antes se farão dignos da minha real atenção e que nas terras em que se estabelecerem, serão preferidas para aqueles lugares e ocupações que couberem na graduação de suas pessoas e que seus filhos e descendentes serão hábeis e capazes de qualquer emprego.

Proibia ainda fossem “seus descendentes tratados como caboclos” ou outra semelhante designação “injuriosa”, condenando os impertinentes à sentença, sem apelação ou agravo, ao degredo da comarca, pelo prazo mínimo de um mês.²¹

Parte do benefício era, então, suprimir a “infâmia” da miscigenação e o favorecimento na ocupação de terras nos lugares e povoações onde se fixassem, bem como ferramentas, tecidos e, sob a égide do diretório, a possibilidade de requisitar o trabalho indígena nas roças. Com os novos colonos, se implementariam 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 reforçava a ideia da “igualdade”, procurando persuadir os “brancos de que os índios não são de condição inferior.” Em Minas Gerais, em 1757, um bando exarado por José Antônio Freire de Andrada, governador interino da capitania das Minas Gerais e Rio de Janeiro, mandava publicar o alvará régio de 1755 em “[...] todas vilas das Minas Gerais e registrar nos livros da secretaria das ouvidorias” para que chegasse “a notícia de todos”.²² No entanto, a letra da lei parece ter sido morta. Por

19 Apud Keneth MAXWELL, *A Devassa da Devassa. A Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal 1750-1808*, São Paulo: Paz e Terra, 1985, p. 31.

20 Laura de Mello e SOUZA, *Norma e conflito. Aspectos da história de Minas no século XVIII*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 116.

21 Sobre o diretório, ver Rita Heloísa de ALMEIDA, *O diretório dos índios. Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*, Brasília: UNB, 1997. Apêndice, Lei do Diretório, par. 88-91).

22 APM, SC50, fl. 69-70v.

isso mesmo, Minas é um bom estudo de caso onde outra lógica parece ter prevalecido.

Cessadas as necessidades contingenciais da fase de ocupação e povoamento da região mineradora, procurou-se, em razão mesmo dessa intensa mistura racial que se produziu e que tornava as fronteiras sociais mais maleáveis e imprecisas, delimitar as diferenças, vincar as distâncias, de forma a definir uma sociedade hierarquizada no espaço social. Aos olhos da metrópole, a exiguidade de mulheres brancas implicava um processo de miscigenação que, ao tocar a elite, comprometia os interesses da coroa, temerosa de que a população mestiça ocupasse espaço a nível local. 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. O casamento entre iguais (leia-se entre brancos) estimulava a reprodução desses grupos mandatários. A ascensão social era um privilégio de uma porção de brancos, garantido pelas leis e ordenações que vigoravam na América portuguesa. 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”.²³

Se coibir a chegada dos mestiços aos postos mandatários foi recurso derradeiro, a interdição sobre a vida privada e cotidiana foi uma forma de tentar intimidar a mistura que tanto mal-estar causava. Não fora somente a aversão ao concubinato – a melhor expressão da “distância entre a vontade dos dirigentes e a realidade cotidiana de seus integrantes” – que se promoveu, como tão bem colocou Luciano de Figueiredo, mas também a má vontade com casamento entre desiguais – produzindo a contragosto dos governantes uma sociedade mestiça.

A Igreja, por sua parte, não tardou em difundir essa ideologia, parceira do Estado que foi no intento de manter a ordem e estabilidade colonial. Promoveu o costume consuetudinário, urdindo a ideia: “Se queres bem casar, casa com teu igual”, como ditava a máxima popular. Na coletânea de Antônio Delicado, publicada no século XVIII, esse provérbio se disseminou como ideal de comportamento. Padre Manuel Bernardes era testemunha disso. Apregoando essa conduta, admoestava: “[...] o matrimônio é jugo; para levarem suavemente o jugo, buscam-se bois parelhos.” Com isso, propunha claramente o que deveria presidir a escolha: a idade, as condições, as saúdes e as qualidades, garantindo, com isso, a longevidade do matri-

23 Charles BOXER, *A idade de ouro no Brasil*, São Paulo: Ed. Nacional, 1969, p. 187.

mônio.²⁴ A igualdade etária, social, física e moral parecia ser a condição ideal para o sucesso do enlace conjugal, ameaçado no descumprimento dessas premissas.²⁵

Essa equidade nem sempre prevaleceu em Minas. Toda a animosidade em relação aos índios espelhava a dificuldade da sociedade mineira de aceitar o casamento entre desiguais. Para Luiz Carlos Villalta, o padrão do comportamento entre os mineiros era “casamento na igualdade; fornicção, entre os desiguais”.²⁶ Para Laura de Mello e Souza, os preconceitos estamentais podiam afrouxar diante do concubinato entre negras e índias, mas despertavam ante o casamento com pessoas de menor condição.²⁷ Talvez por isso mesmo, em Minas, não foi a bigamia a pecha que recaiu sobre a população indígena, mas o predomínio das uniões não sancionadas pela Igreja, como fica patente nas devassas. Por escapar aos ditames prescritos pela Igreja, o concubinato foi sobejamente denunciado nas devassas como “crime contra a família”,²⁸ envolvendo 660 denúncias contra os índios por ocasião das Visitas Episcopais nas Minas durante o século XVIII.²⁹

Muitos inconformados não hesitavam em recorrer às autoridades para denunciar tais uniões e envolvimento, mal vistos na capitania, impondo reservas e impedimentos ao matrimônio entre brancos e índias. Diante disso, não foi incomum a interposição dos pais, descontentes com os enlaces de seus filhos, quando eram de condições diferentes ou “por desigualdade de sangue”.³⁰ Como explica Castelnau-L’Estoile, o Concílio de Trento, opondo-se tenazmente aos matrimônios clandestinos

24 Sobre o princípio da igualdade que regia a escolha dos cônjuges, ver *Idem*, pp. 66-70.

25 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. Ronaldo VAINFAS, “Moralidades Brasileiras: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista”, in Laura de Mello e SOUZA (org.), *História da vida privada: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 238-239.

26 Luiz Carlos VILLALTA, *A torpeza diversificada dos vícios. Celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1741-1801)*, Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993, pp. 42-48.

27 Laura de Mello e SOUZA, *Norma e conflito. Aspectos da história de Minas no século XVIII*, p. 222.

28 Segundo Luna, constituíam-se “crimes contra a instituição da família: incesto, bigamia, concubinato, sodomia, bestialidade, noivos que coabitavam 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, Iraci del Nero da COSTA. 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*.

29 Ver Maria Leônia Chaves de RESENDE. Devassas gentílicas, p. 14.

30 Arquivo da Cúria de Mariana (ACM), Processo Matrimonial (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.

nos (concluídos às escondidas, sem a presença das famílias, frequentemente contrárias à união) “[...] acabou por reconhecer em parte o direito que as famílias tinham de limitar a livre escolha dos nubentes.”³¹

Por isso mesmo, muitos pais atentos foram movidos por preconceitos: temiam que seus filhos fossem tocados pelos “costumes dos negros, mulatos e gentio”, como tão bem ponderou Luiz Carlos Villalta.³² Essa parece ter sido a motivação do pai de José Antônio de Sá que o proibiu de se casar, por ser a noiva “[...] inferior, muito desigual, pois o filho é branco, e ela, quando muito, cabra.”³³ Também é o caso de Joana Gertrudes, branca, viúva, moradora nas Lages, que não consentiu o casamento de seu filho Antônio Peixoto, “pela desigualdade que há nele”.³⁴ Tais decisões paternas eram amparadas pela Igreja, que reputava clandestinos os sponsais celebrados sem a anuência dos pais, e na falta destes, dos tutores ou curadores.³⁵

Não faltaram também aqueles que desistiam do casamento, usando como pretexto a condição da noiva. Os sponsais de Antônio Ferreira Leigal, acusado de quebrar a jura com Vitória da Cunha, são sugestivos. A moça reclamava a promessa de casamento, alegando ter consentido em “desonestá-la na consideração que era seu marido”. Acrescentava ainda que, por ser mulher, pobre, ele a enganara, ao que redarguia o depoente, negando-lhe ter feito a promessa ou cópula. Acusava a moça de ser lasciva, “que se dava a dezenas”. Além disso, argumentava que jamais se casaria com ela “por ser uma mulher desonesta, fraca gente de carijós e bastardos e uma pobre, feia, torpe, sem partes nem habilidades algumas.”³⁶

Havia quem procurasse todo tipo de justificativas para impedir a união de uma índia com um branco. Este também foi o caso de Maria da Conceição, natural da vila de Santos, filha natural de João e Maria da Páscoa Conceição, carijós, e que viera para Minas, com seus 15 anos, trazida pelo escudeiro Antão Alves. Disposto a vendê-la, de fato fez o negócio com o guarda-mor Maximiliano de Oliveira Leite,

31 Charlotte CASTELNAU-E-ESTOILE, *Idem*, p. 373.

32 Luiz Carlos VILLALTA, *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*, Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999, p. 347.

33 ACM, PM, José Antônio de Sá e Bernarda Caetana (1796), Conselheiro Lafaiete, arm. 1, pasta 470, n. 4696. O mesmo argumento é usado pela mãe de Veríssimo, por ser ele “moço branco e a noiva cabra”. ACM, PM, Veríssimo Correia Ferras e Maria Pereira (1789), São Miguel, arm. 7, pasta 793, proc. 7922. [grifo nosso]

34 ACM, PM, Antônio Peixoto de Sá e Vicência Maria de Jesus (1791), Ouro Preto, proc. 988. [grifo nosso]

35 Definido por lei de 6 de outubro de 1784. Maria Beatriz Nizza da SILVA, *Sistema de Casamento no Brasil colonial*, pp. 84-89. Sponsais eram promessas de casamento. A autorização paterna era requerida para o casamento de menores.

36 *Idem*, p. 90. [grifo nosso]

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 casar com Manoel, o pároco de Sumidouro denunciava um impedimento. Por depoimento de um dos irmãos de Manoel, Jorge Pereira Bulcão, soubera que tinha tido “cópula ilícita com Maria” e que logo depois que prestara tal depoimento se ausentara para as Ilhas. E, para agravar ainda mais, havia outra declaração de que Manoel havia “dormido no quarto ou cama com a filha de Maria”, Arcângela, “rapariga mulher do mundo”, em Cachoeira do Brumado. Medeiros, feitor da fazenda de Maximiliano, não deixa dúvidas: o impedimento era somente para “embaraçar casar o irmão”. Reconhece que fora ameaçado por Jorge, para fazer falso testemunho “por bem ou por mal”, induzido pelo “[...] ódio e má vontade por não levar a bem ver o irmão casado com pessoa de menor esfera.” O mesmo atesta Antônio, “[...] por não levar em gosto seu irmão casar com uma ‘mulher do gentio da terra’.” O próprio irmão, Antônio, se antecipa contando que Jorge “[...] levava muito mal o casar ele com Maria, por esta ser parda.” E para comprovar “a malícia e fábula” declarava que, “por ódio”, Jorge “procurou meios para que não casasse com a impedida”. Desvelado o engodo, Maria e Manoel finalmente foram habilitados.³⁷ Essa passagem é exemplar para entender como em uma sociedade escravista, a desigualdade era reproduzida, em que pese a hierarquia social que restringia à mobilidade dos indivíduos (e os grupos sociais por extensão), lançando mão da origem étnica e vinculando esses indivíduos e grupos sociais a um determinado lugar social.

O que podemos inferir da análise desse processo é que a Igreja cumpria o papel de reforçar um discurso desqualificador dos contraentes. Toda sua argumentação detratora se baseava nas raízes, tradição e condição de gentio da terra dos implicados, o que, aos seus olhos, se constituía no principal motivo senão na justificativa de tamanha devassidão e promiscuidade dos cônjuges. Nesse sentido, a Igreja naturalizava um discurso de que a pertença à origem autóctone importava certo comportamento, maculado pela libidinagem e improbidade dos indígenas. Seguramente reprovando essa conduta nos matrimônios e imputando esse comportamento lascivo à origem e tradição nativas, a Igreja e seu tentáculo inquisidor, o juízo eclesiástico, procuravam escamotear o cotidiano e vivência coloniais, imersos na completa licenciosidade da vida setecentista, conforme já demonstraram diversos trabalhos.

37 ACM, PM, Manoel Inácio Quadros e Maria da Conceição (1747), Pe. Viegas, arm. 6, pasta 665, proc. 6645. [grifo nosso]

Contraopondo-se a essa prevenção contra uniões entre índias e brancos, algumas vozes dissonantes resistiram à má vontade familiar.³⁸ Caetano Coelho de Souza, natural da vila de Alverninha, dedicara-se aos seus estudos no Colégio de Santo Antônio, em Lisboa. Com seus poucos mais que 17 anos, embarcara para o Rio de Janeiro, estabelecendo-se em Guarapiranga por mais de dez anos, onde conservara-se “no estado de solteiro, livre e desimpedido”. Afinal, nas cartas que recebia de Lisboa, a recomendação era severa: “que não se casasse por estas partes”, como relatava um de seus compatriotas. Mas o destino se revelou a contragosto de sua família e, poucos anos depois, se contratava para se casar. Para o total descontentamento de seus parentes, o casamento era o maior dos desagradados, pois comprometera-se a casar com uma jovem de 14 anos, Teodósia, filha natural do capitão Pedro Leme Duarte e de Helena da Silva, “do gentio da terra”, tudo visto com muito maus olhos. A oposição da família não foi suficiente para demovê-lo de seu intento.³⁹

Outra exceção bastante curiosa consta no registro de casamento de Manoel Fernandes de Melo com Joana Siqueira, da freguesia de Nossa Senhora do Monteserrate de Baependi, filha legítima do capitão Francisco Martins de Araújo e Teodosia, “do gentio da terra”. A atitude conspícua do capitão Francisco Martins, ao reconhecer a paternidade de Joana, filha de seu relacionamento com Teodósia, também nativa, como atesta claramente o documento – procedimento raro para os padrões da época – parece ter sido boa razão de ser a filha conduzida ao altar com alguma distinção.⁴⁰

Se o casamento misto entre índias e brancos, em Minas, era tomado como um problema para os colonos, para os próprios índios o casamento também causou embaraço, quando eram eles que se uniam aos cônjuges de condição inferior. Os processos matrimoniais de São Paulo demonstraram que, muitas vezes, homens e mulheres de origem indígena acabavam se unindo a escravos por se acharem inadaptados econômica e socialmente ao mundo dos livres.⁴¹ A condição jurídica de livre não implicava necessariamente uma situação econômica favorável. Pelo contrário, Goldschmidt sugere que parte da população livre – inclusive os de origem indígena – pobre e desamparada, via, no casamento com cativos, a oportunidade de

38 Sobre isso, ver Maria Leônia Chaves de RESENDE. Amores possíveis, amores proibidos. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Ano XLVII, n. 1, jan.-jun, 2011, p. 64-77.

39 ACM, PM, Caetano Coelho de Souza e Teodósia da Silva (1739), Piranga, arm. 2, pasta 148, proc. 1471. [grifo nosso]

40 Livro de Casamento (1730-1742), 09/01/1737, p. 50. Banco de dados do Arquivo Eclesiástico da Paróquia de N. Sra. do Pilar de São João del-Rei. [grifo nosso]

41 John MONTEIRO, *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, pp. 167-170.

conseguir “proteção” do senhor do cônjuge, que estaria, considera a autora, “com a obrigação moral” de prover o sustento do casal. Assim, para São Paulo colonial, a liberdade matrimonial dos casais mistos limitava-se basicamente às pessoas que, além da pobreza, compartilhavam a mesma marginalidade étnica na medida em que não eram brancas.⁴² Na perspectiva dos senhores, isso era bem oportuno, já que o casamento misto era uma solução para garantir o atrelamento dos indígenas ao plantel escravo, quando criavam, por meio do enlace matrimonial, um vínculo profundo entre os nubentes, evitando, assim, qualquer ameaça à propriedade senhorial. Antecipando-se a qualquer contratempo, os senhores exigiam do indígena a assinatura do “termo de seguimento” pelo qual o cônjuge forro ou indígena se obrigava a seguir o cônjuge cativo em qualquer circunstância.⁴³ Ainda que juridicamente fossem livres, os índios ficavam agrilhoados aos seus cônjuges, reduzidos ao cativeiro, especialmente por ocasião do nascimento dos filhos.

Por isso, nas uniões mistas entre indígenas e escravos, havia o temor para os livres de que o casamento implicasse a perda da tênue liberdade, ao impor o cativeiro ao cônjuge, porque, como vimos, era complexa e confusa a questão da liberdade para os índios na colônia, especialmente em casos que envolviam pais em desigualdade de condição jurídica. Para tentar burlar isso, as uniões mistas entre escravos e índios foi um recurso e tentativa bastante engenhosa dos colonos frente às oscilações jurídicas quanto à liberdade do índio. Contrapondo a isso, a reação dos índios ao intento dos administradores não foi nada desprezível quando se viram prejudicados. Recorrendo à própria lógica da sociedade colonial, procuraram argutamente salvar sua liberdade.

Um expediente frequente dos índios coloniais foi o de apresentar “impedimentos” por ocasião dos banhos.⁴⁴ Como se sabe, o trâmite eclesiástico colonial impunha um longo percurso para a concessão da licença matrimonial. No caso de casais mistos, fruto da união entre um contraente livre e outro cativo, as disposições eram bastante claras. Os nubentes deveriam seguir as práticas matrimoniais cor-

42 Eliana Maria Rea GOLDSCHMIDT, “Os limites da Igualdade. Um aspecto dos casamentos mistos de escravos em São Paulo colonial”, *Ler História*, n° 29 (1995), p. 110.

43 Donald Ramos, em seu artigo sobre os escravos em Minas, atenta para esta prática senhorial: “Church authorities also entered into the relationship between a husband and a wife if either was a slave in a effort to keep the couple living together. The non-slave was require to sign a ‘termo de seguimento’ an agreement to follow the spouse”. Donald RAMOS, “Community, control and acculturation: a case study of slavery in eighteenth century Brasil”, *The Americas*, vol. 42, n. 4 (April, 1986), p. 445, nota 95.

44 Sobre este trâmite, ver Maria Leônia Chaves de RESENDE, “A devassa da vida privada: o arquivo paroquial de Nossa Senhora do Pilar”, *Revista Eletrônica de História do Brasil*, vol. 2, n° 1 (1998), Juiz de Fora: UFJF.

rentes, iniciando pela apresentação do certificado de cumprimento das obrigações cristãs por ocasião da Páscoa. Aos párocos cabia proceder às “desobrigas”, que eram o registro dos fiéis que haviam confessado, listando seus nomes no livro do “rol dos confessos”. Satisfeita essa exigência, corriam os banhos, em que o pároco tornava público, pelas “proclamas” o casamento. Por três dias não consecutivos, inclusive no local de naturalidade dos nubentes, o casamento era anunciado a fim de que, havendo qualquer impedimento, o denunciante pudesse se manifestar.

Havia uma rede de interdições montada pela Igreja, de natureza e teor diferentes, que causava embaraço à realização do casamento, como dispunham as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.⁴⁵ A tais impedimentos, a Igreja concedia dispensas, concedidas pelo papa, e delegadas, em caso de urgência, ao bispo ou ao núncio apostólico. Aproveitando-se dessa prerrogativa, os nubentes indígenas procuraram evitar as uniões com cativos, quando este enlace trazia prejuízo à sua liberdade. Alguns índios coloniais de forma engenhosa se negavam ao casamento, alegando “condição diferente”, conforme previam as *Constituições*.

Na perspectiva indígena, parece que o casamento tinha um sentido bem peculiar, prevalecendo uma lógica que não se compatibilizava essencialmente com os princípios doutrinários da Igreja Católica. Se o estatuto jurídico de “livre” e a condição na prática de “escravo” trazia muitos embaraços para os indígenas, muitas vezes foi também essa mesma contradição que criou as condições para que muitos índios acabassem se beneficiando do disparate entre as tramas legal e consuetudinária.⁴⁶

Como se sabe, o procedimento nos trâmites do casamento obrigava a declarar a condição dos contraentes. Desta obrigatoriedade, alguns acabaram por se beneficiar, ao enredar a lógica escravista em sua própria trama, recorrendo às suas próprias artimanhas. Ao declarar a condição, no processo matrimonial, que então se montava por praxe, ficava explicitada a condição indígena – o que implicava o

45 Eram eles: erro de pessoa; condição (se algum dos contraentes é cativo, sem que o outro soubesse); voto (violação dos votos solenes – castidade ou religiosos); cognação; crime (se um dos contraentes maquinou a morte do cônjuge ou se cometerem 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); raptos; ausência do pároco e das testemunhas. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, liv. I, tit. 72.

46 Sobre a contradição entre a lei e o direito costumeiro, ver José Vicente CÉSAR, “Situação legal do índio durante o período colonial: 1500-1822”, *América Indígena*, n° 45 (1985), pp. 391-426. Beatriz PERONE-MOISÉS, “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII)”, in Manuela da CUNHA (org.), *História dos índios do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 115-132.

reconhecimento da condição de livre. Por isso não faltaram casos em que os próprios índios negaram-se a se casar com cativos, alegando “impedimentos de condição”. Este foi o caso 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, renomado administrador de diversos índios na região do Sumidouro. Esclarecendo sua condição de “pardo forro”, passa o termo de quitação a Andreza, com quem não mais queria se casar, explicitando os limites de sua dependência e enfatizando sua condição de livre.⁴⁷ Damásio, “do gentio da terra”, não poupou esforços para anular seus esponsais 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 sua senhora a mandou buscar, “por estar fugida com o título de forra”. Pouco tempo depois se ajustava com Natária, esta sim, parda forra.⁴⁸ Também não parecia mera ênfase o fato de José Dias, filho de João Dias, “bastardo”, afirmar na sua petição – o que sugere que estava muito bem informado – o fato de sua pretendente Maria “[...] ter sido escrava de Dona Tomásia Maria Bernardes, já liberta por carta da mesma senhora, que ele depoente tem em seu poder.”⁴⁹ Se o casamento era um sacramento obrigatório para a Igreja, passara a ser para os índios um instrumento para reconhecer a condição de livres. E, ao que parece, lançaram mão dos trâmites dos “processos banhos”, como se designava os processos matrimoniais à época, para pressionar os administradores a reconhecerem a condição de livre dos seus administrados. Com vários exemplos, pode-se se dar conta de que o casamento para os índios, mais que seu valor religioso, era um dos lugares para se explicitar publicamente a condição de livre e, em decorrência, garantir sua autonomia e liberdade de escolha.

Esse foi o ardil de Sebastião de Oliveira e Plácida Maria ao entrarem com uma petição no juízo eclesiástico. É o próprio pai da noiva quem relata ser a menina “[...] ‘filha de uma carijó’, chamada Micaela, a qual é liberta por ser desta nação.” Mas o capitão Miguel de Ouros, seu administrador, “não a quer entregar ao suplicante” e, por essa razão, requerem o registro de batismo para garantir sua

47 ACM, PM, Inácio Paes e Andreza (1748), Pe. Viegas, arm. 3, pasta 311, proc. 3109. [grifo nosso]

48 ACM, PM, Damásio Gonçalves Fernandes e Natária do Nascimento (1755), Mariana, arm. 2, pasta 168, proc. 1675.

49 ACM, PM, José Dias do Prado e Maria Bernardes Cruz (1781), Itaverava, arm. 4, pasta 489, proc. 4890.

condição de livre e proceder ao casamento.⁵⁰ A própria exigência da Igreja de que se apresentasse o registro de batismo – definindo, portanto, a condição jurídica dos nubentes – por ocasião dos preparativos para o casamento, abriu brechas para que se colocasse em xeque a condição daqueles que, à revelia do registro e da lei que protegia populações indígenas, estavam vivendo a situação de cativos. Não parece ser então casual ou aleatório que vários índios coloniais precaveram-se da má fé de muitos administradores. Não é improvável que assim reafirmavam a liberdade, contra as tentativas de escravização dos mais renitentes.

O emaranhado legal se colocava mais intrincado, quanto mais fosse reafirmado pela postura da Igreja, onde a lei sobre a liberdade dos índios, as mais das vezes, nem sempre tinha valia. É bem verdade que haviam esparsas e raras vozes atentas à condição indígena. Este foi o caso de Domingos Rodrigues do Prado, homônimo do grande sertanista.⁵¹ Era filho natural de Jerônimo Pires Prado e de Emerenciana Ferreira, “índia natural de São Paulo” e, aos 22 anos, vivia de sua roça. Furtara Antônia Bernarda de Miranda, 18 anos, da casa de seus pais, o mestre de armas, Raimundo Pereira de Miranda e Isabel da Silva, em São Miguel, comarca de Sabará, de onde passaram para a freguesia de São Sebastião e requereram a permissão para se casar. No registro de batismo, Emerenciana era dada como escrava do capitão Manoel Pereira Rio, um dos primeiros descobridores de ouro em Mato Grosso.⁵² Logo o vigário Amaro Rodrigues da Costa refutou “[...] suposto no assento de seu batismo se diga e declare a mãe escrava não deve ser assim, pois é carijó e hoje vive a lei de forra à vista do Manoel Pereira Rio.”⁵³

Muitos indígenas acabaram, cada qual à sua maneira, produzindo interpretações conflitantes acerca do cativo e da liberdade, subvertendo a lógica e o ardil dos proprietários. E, talvez por isso mesmo, fizessem questão de reafirmar sua origem. É o que parece também acontecer com Domingos e Maria, ao esclarecerem sua condição jurídica para realizar o casamento. Domingos usa do trâmite do casamento como estratégia para esclarecer de uma vez por todas sua condição de livre. Em sua petição, o jovem afirmava que estava “servindo como cativo”. Antecipando-se ao fato (que já era de seu pleno conhecimento) da diferença de condição dos nubentes, solicita ao padre para “remover ou reparar” o que se opunha à reali-

50 ACM, Juízo Eclesiástico, Furquim, (1735), proc. 4648.

51 Francisco Carvalho FRANCO, *Dicionário de Bandeirantes...*, pp. 309-312.

52 *Idem*, p. 334. [grifo nosso]

53 ACM, PM, Domingos Rodrigues do Prado e Antônia Bernarda de Miranda (1741), *Bandeirantes*, arm. 2, pasta 201, proc. 2010.

zação de seu matrimônio. Seguindo os expedientes de rotina, o pároco solicita que os nubentes assinassem o “termo de obrigação ou de seguir”, no caso de “resolverem mover alguma questão sobre o estado de liberdade”, precavia-se o reverendo. Assim, Maria, que era forra, se comprometia, “de sua própria e livre vontade”, a seguir Domingos, declarado “cativo”, e “assim se obrigava, sem constrangimento de pessoa alguma”. Não tendo em mãos seu batismo, poucas linhas abaixo, entretanto, acrescentava uma petição para que o pároco recorresse a testemunhas que atestariam o fato de ele, Domingos, ter vindo de São Paulo, na idade de nove anos, para Minas, onde sempre residira na freguesia de São Sebastião. Intimado, Miguel de Camargo Arzão não poupou detalhes. Afirmava categoricamente que Domingos era “filho de Mateus Lopes, preto angola, e Maria da Silva, de ‘nação carijó’”, vindo de São Paulo, com pouco mais que oito a nove anos, o que tudo sabia “pelo ver e sem fama ao contrário”. A partir deste depoimento, Domingos, no mesmo dia, deu sua nova versão, então se reapresentando, em uma nova petição anexada, como “[...] ‘descendente do gentio’ deste país, de administração de Ana Maria Camargo”. Dada a estratégia e não tendo como deixar de reconhecer a situação, o padre revê seu despacho anterior,

[...] suposto o contraente na sua petição se declara filho de escravo, contudo pelas testemunhas que produziu e a sua mesma petição também conferia ter por mãe uma carijó e, como estas são livres, deve o filho seguir a mesma condição e, por isso, escusa fazer termo de seguimento como estava mandado cujo depoimento hei por reformado,

e acrescentava ainda que “[...] não lhes resulta impedimento canônico algum que lhes impeça a celebração do matrimônio.”⁵⁴

Obviamente, mais do que a celebração de seu casamento, Domingos se rejubilava pela sua liberdade, então oficialmente reconhecida e legitimada pela própria Igreja. Esse processo demonstra bem que as amarras impostas pela Igreja, sujeitando os indígenas às suas regras, prestaram-se também como estratégia para assegurar a liberdade quando era posta em dúvida, já que as exigências costumeiras condenavam o casamento entre pessoas de condições diferentes.⁵⁵ As tentativas de

54 ACM, PM, Domingos Lopes e Maria de Souza (1743), São Sebastião/Bandeirantes, Armário 2, Pasta 192, proc. 1914. Retire essa mesma indicação na nota 53, como destacado.

55 Índios coloniais que se casaram com cativos tiveram de assinar o “termo de seguimento”. Ver, por exemplo, ACM, PM, José Monteiro do Espírito Santo e Teresa da Conceição (1755) São Caetano, proc. 5335; ACM, PM, Cláudio Antônio e Rosa dos Santos (1742) Piranga, Armário 2, Pasta 160, proc. 1591. Essa situ-

manipulação dos proprietários e a cumplicidade de boa parte do clero nem sempre comprometeram o conhecimento dos nativos sobre algumas brechas em suas prerrogativas legais.

Todos esses exemplos sugerem o expediente que esses mestiços, até então anônimos e desconhecidos, lançaram mão: o reconhecimento de sua origem indígena porque dela poderiam se beneficiar. Ao enfatizar sua origem indígena, aqueles homens e mulheres estavam construindo e/ou reconstruindo sua identidade social. Nesse sentido, o processo de autorreconhecimento na condição de descendentes de índios nas Minas setecentista não foi apenas o resultado de uma situação de confronto de um grupo minoritário frente a um grupo dominante. Tratou-se de um processo em que essa visibilidade identitária foi recuperada para se beneficiarem. Nessa perspectiva, esses índios acionaram sua origem indígena, quando essa visibilidade trouxe uma vantagem – neste caso, a condição de homens livres numa sociedade escravista.

Talvez por isso mesmo, apesar da aversão aos casamentos mistos, entre índias e brancos, não foram poucos as uniões nessas condições, como se apreende dos processos matrimoniais, em relação ao universo de casamentos, envolvendo, pelo menos, um dos cônjuges de origem indígena.

Quadro 1 - Condição dos Noivos/Casamento – Minas Gerais (1729-1800)

Noivo/Noiva	Número	Percentual %
Índio/Branca	1	0,7%
Branco/Índia	30	22%
Índio/Índia	28	20,5%
Índio/Forra	35	25,7%
Forro/Índia	25	18,3%
Índio/Escrava	14	10,2%
Escravo/Índia	3	2,2%
Total	136	100%

Fontes: Arquivo da Cúria de Mariana (ACM), Processos Matrimoniais (1729-1800).

Como se pode ver, a maioria dos enlaces se deram entre índios coloniais e livres, índios coloniais e forros ou entre eles próprios (119), e apenas 17 casamentos

ação não se dava somente com os índios, mas também com escravos, como demonstrou Laura de Mello e Souza, ao tratar da coartação em Minas, em Laura de Mello e SOUZA, *Norma e Conflito. Aspectos da história de Minas no século XVIII*, p. 166.

entre índios coloniais e escravos, confirmando o intento de se preservar a condição de livre. Relativizaram, assim, o peso da animosidade ao realizarem tais uniões.

O que podemos observar, ainda, levando em conta os processos matrimoniais, é que boa parte dessas uniões se deram entre as mulheres de origem indígena. Atentando para isso, as mulheres indígenas acharam modos para se proteger e influenciar o curso das suas próprias vidas. Em Minas, essas índias e suas descendentes, enfrentando vozes e determinações em contrário, se uniram aos homens livres, brancos ou homens forros, ou a seus iguais, assegurando assim sua condição de livre e um lugar social distinto das escravas.

Interessante também notar que diferente da ideia de que o relacionamento entre índias e brancos era efêmeros, muitas índias coloniais unidas pelo matrimônio com homens brancos também não fizeram vezes à visão de relacionamentos fugazes e passageiros, permanecendo durante muitos anos no seio do casamento. Se não foi a regra (e, de fato, não podemos confirmar, com toda a segurança, porque nem sempre foi possível cruzar os processos matrimoniais com os inventários), em São João del-Rei, Francisco Ferreira e Custódia Barbosa são encontrados casados, sete anos depois, após terem sido condenados por concubinato.⁵⁶ Também em Mariana, encontramos Francisco Dias Franco e Ana Maria Xavier, casados em 1779.⁵⁷ Em 1812, encontramos o inventário do casal, por falecimento de Ana. Ou seja, haviam vividos juntos durante 33 anos. Tinham tido nove filhos, com quem residiram em uma “morada de casas no arraial cobertas de telha e pertences”, no valor de 24.000 réis. Ainda assim possuíam “[...] uma fazenda com casa de vivenda velha coberta de telha e um paiol, engenho de cana de [...], coberto de capim, moinho coberto de telha, com quatro bancos e um catre”, situado no lugar chamado Borba do Piracicaba do Inficcionado, que valia 400.000 réis. Para tocar a fazenda, contaram com o trabalho de seus oito escravos, todos da mesma família. Quanto ao monte-mor, totalizando 1:226\$550 (um conto, duzentos e vinte e seis mil e quinhentos e cinquenta réis), quantia nada desprezível para a época, demonstra bem que, a despeito de toda a política segregacionista, o casal foi capaz de burlar esse intento e criar alternativas de inserção social.⁵⁸

56 ACM, liv. 3, Devassa (1730), vol. I, fol. 73, 73v. Arquivo Museu Regional – São João Del-Rei (AMR- SJDR), Francisco Ferreira e Custódia Barbosa (1736), São João del-Rei, cx. 309.

57 ACM, PM, Francisco Dias Franco e Ana Maria Xavier (1779), Santa Rita Durão, arm. 3, pasta 247, proc. 2468.

58 Arquivo da Casa Setecentista (ACS), Inventário, caixa 67, auto 1440, 1812.

As fontes matrimoniais nos fazem crer que, vivendo na condição de mestiços, premidos entre situação de livre ou escravo, relativizaram 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 a condição de livre. A ideia de que o matrimônio tinha um valor religioso para a população indígena é claramente relativizada quando nos damos conta da indiferença em que para eles se constituía o casamento enquanto sacramento. Apesar de todo o aparato repressivo das Visitas Eclesiásticas e da obrigatoriedade do sacramento do matrimônio, a inoperância no trabalho doutrinário, o despreparo e a inabilidade do clero, a transigência em casos de reincidência fizeram com que o significado do sacramento tivesse pouca penetração, de fato, entre os índios que ao matrimônio atribuíram outro significado.

Durante nosso percurso, revisitar as fontes sobre as diversas formas de uniões dos índios revelou que eles foram agentes sobre seus destinos e nos obriga a reler, da mesma maneira, os diferentes significados que essas relações ocuparam no cenário colonial. As narrativas dos processos inquisitoriais e matrimoniais são ricas em retratar a experiência histórica vivenciada pelas populações indígenas, numa trama urdida em muitas formas do “viver em colônia” – e porque não dizer também tão propriamente nativa.