

*Brasis coloniales: o gentio da terra nas Minas Gerais setecentista (1730-1800)*

Profa. Maria Leônia Chaves de Resende (Doutoranda em História Social/UNICAMP – DECIS/FUNREI)

Prepared for delivery at the 2001 meeting of the Latin American Studies Association, 2001, Washington DC, september, 2001

Maria Leônia Chaves de Resende

Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas - DECIS

Pça. D. Helvécio, 74

Fundação de Ensino Superior de São João del-Rei – M.G. BRASIL CEP: 36.300-000

Tel/fax: (32) 33792454

E-mail: [leonia@funrei.br](mailto:leonia@funrei.br)/ [leoniaresende@hotmail.com](mailto:leoniaresende@hotmail.com)

*Brasis coloniales: o gentio da terra nas Minas Gerais setecentista (1730-1800)*

Profa. Maria Leônia Chaves de Resende (Doutoranda em História Social/UNICAMP – DECIS/FUNREI)

Prepared for delivery at the 2001 meeting of the Latin American Studies Association, 2001, Washington DC, september, 2001\*

Os inúmeros trabalhos sobre história da família colonial, especialmente aqueles baseados em registros paroquiais, têm sido bastante profícuos, sobretudo os que se referem ao estudo do padrão familiar das elites ou mesmo dos escravos<sup>1</sup>. No entanto, pouca atenção se tem dado a esse material quando se trata de recuperar informações sobre a família indígena.<sup>2</sup> Normalmente relegados à vida dos aldeamentos, aquela parcela do gentio que foi destribalizada e que acabou por se inserir no meio urbano, através do agenciamento dos administradores ou na condição de homens livres, continua anônima. Pouco sabemos, afinal, sobre seus destinos.

Ao se pensar dentro da perspectiva da historiografia colonial, é notável o desconhecimento que temos da história dos povos indígenas sobre a qual não se debruçaram os historiadores. No entanto, se são raros os exemplos de pesquisas na qual o indígena é o objeto de interesse, isto não é sem razão. Um primeiro ponto se justifica pela própria natureza da Etno-história cujo papel é o de instaurar um contraponto em relação à soberba do discurso oficial, brindando a afirmação da alteridade dos povos nativos. Preocupados com isso, a ênfase dos trabalhos tem recaído sobre o agenciamento indígena, tendo como princípio a idéia de que a

---

\* Gostaria de agradecer à Coordenação do LASA 2001 pelo auxílio financeiro e extrema prontidão que possibilitaram minha presença neste encontro.

<sup>1</sup> Ver Alida Metcalf. “Elementos para a definição do padrão familiar da elite de São Paulo colonial,” *Ler História*, n. 29, 1995, p.91-103. 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. 105-119. Marisa Correa, Repensando a família patriarcal”, In: Almeida, Maria Suely Kofes (org.) *Colcha de Retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p.13-38. Maria Luiza Marcílio (org.) *Família, mulher, sexualidade e igreja na história do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1993. José Flávio Mota. “Família escrava: uma incursão historiográfica”, In: *História: questões e debates*. Curitiba, jul.1988, p. 104-159. Ronaldo Vainfas. *Trópicos dos pecados; moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. Ida Lewkowicz. *Vida em família: caminhos da igualdade em Minas Gerais (XVIII e XIX)*. 2v. FFLCH-USP.São Paulo, 1992 (Tese de doutorado)

<sup>2</sup> Os trabalhos de demografia histórica tem como mérito exatamente recuperar o estudo de diversos grupos sociais, inclusive os pobres e desprivilegiados. O fato dos indígenas não terem tido uma atenção específica talvez se explique pela pouca visibilidade em termos quantitativos de sua população, questão justamente que a demografia privilegia.

identidade étnica informa a atuação desses grupos, quase sempre emoldurados em seus etnônios, que os nomeiam, classificam e definem sua prática social. No entanto, quando tomamos uma realidade colonial, essa distinção étnica pouco aparece, e a busca da alteridade nos coloca um problema crucial. Em outras palavras, a denominação que se imputou aos povos do Novo Mundo como “indígenas” não aludia a características culturais específicas e sim a representações que deles se fizeram inicialmente. Isso possibilitou aplicar esse termo a qualquer outro grupo sociocultural americano, sem se importar muito com a sua especificidade histórica e cultural, ocultando a diversidade dos povos nativos. Isso se deve naturalmente ao fato de que os agentes colonizadores não estavam preocupados em reconhecer as diferenças que personalizavam as diversas nações indígenas. Por isso, a diversidade dos povos nativos na colônia foi embalsamada na designação, bastante genérica, de “índios”. Pela sua condição generalizante, sem definição étnica capaz de evocar um agenciamento deste grupo, baseado em laços identitários, de uma mesma tradição étnica e cultural, essa população foi desprezada, sob a pecha de “gentio da terra”, a um lugar secundário ou sem importância histórica. Relegadas por isso mesmo, as populações indígenas coloniais pouco têm sido objeto de interesse de pesquisa, salvo quando são apêndices de outros estudos. Nesse sentido, a população indígena colonial foi duplamente esvaziada: primeiro, enquanto se produziu um apagamento de uma memória étnica particular, colocando populações com tradições e valores culturais distintos no mesmo bojo sob a designação de “índios”; segundo, do ponto de vista historiográfico, que, reproduzindo essa lógica, não se incumbiu de recuperar a participação dessas populações na formação colonial.

Nesse sentido, a produção de um conceito genérico como “índio” acabou sendo uma armadilha para a historiografia, pois não deu conta de que, se tal designação escamoteou as diferenças culturais, se prestou, de qualquer forma, como o único lugar em que populações destribalizadas, desraigadas de seus laços étnicos, em uma situação histórica adversa,

encontraram o espaço de reconhecimento de sua “indianidade”. Em uma situação colonial, em que a visibilidade étnica é apagada pela situação de dicotomias entre brancos e pretos; senhores e escravos, o auto-reconhecimento da condição de indianidade foi um esforço de garantir sua distinção. Além de terem sido desconsiderados, pelo discurso do colonizador pouco afeito às diferenças étnicas, aos índios coloniais pouco restou senão a tentativa de defender sua distinção, pelo traço da indianidade. No entanto, esse esforço foi desconsiderado pelos pesquisadores, que não se interessaram por grupos que não apresentassem definições étnicas bem distintas, reproduzindo e naturalizando, assim, o estereótipo da sociedade dominante colonial.<sup>3</sup>

Populações indígenas, de diversas origens e nações, esparramadas sobre os sertões mineiros, foram integradas durante séculos aos sistemas regionais de mercado, como produtores camponeses ou, às mais das vezes, como escravos.<sup>4</sup> Entretanto, se essa inserção foi devastadora sobre as formas tradicionais de produção indígenas, foi ainda mais destruidora quando se pensa no apagamento de sua memória os índios coloniais são percebidos como “menos autênticos” na medida em que se adaptam a sua nova condição histórica, mesmo que continuem reafirmando sua indianidade, e são desprezados como objeto de interesse histórico. Em outros termos, ainda que os indígenas coloniais tenham encontrado uma estratégia para reafirmar sua condição nativa, a historiografia, preocupada em recuperar a “pureza cultural”, lhes negou o papel como protagonistas de seu próprio destino, transformando a experiência histórica a que aqueles homens estiveram sujeitos a um processo inautêntico e espúrio. Deixaram, com isso, de perceber e

---

<sup>3</sup> Exceção é o trabalho pioneiro de John M. Monteiro, sobre São Paulo colonial, que rompeu com essa perspectiva e inspirou novas investidas sobre a história indígena colonial. John M. Monteiro. *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

interpretar esse processo como dinâmico e contínuo, que se desenvolve dentro do contexto histórico específico.

O segundo problema sobre a pesquisa indígena em Minas Gerais setecentista é de caráter metodológico. Dispersa por arquivos, a documentação relativa à questão indígena, exige um trabalho de garimpagem, uma vez que está inserida nos códices, 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 levantamento cuidadoso da documentação - na verdade, um garimpo das fontes, nem sempre eficaz - para, só então e a partir desse caleidoscópio, se remontar ao acervo referente à questão indígena. Sem uma política de organização e classificação dos fundos também voltada para a questão indígena, objeto muito recentemente encampado pela História, não é de se surpreender do desânimo e desalento dos mais otimistas.

Nosso intento foi, então, tentar nos aproximar do cotidiano daqueles indígenas, buscando recuperar a experiência que compartilharam diante de um mundo imerso em relações hierarquizadas e escravistas, tão distantes de seu universo cultural, como a que se deixa entrever na leitura dos processos matrimoniais e das devassas setecentistas.<sup>5</sup> Ao cobrirem uma significativa série temporal, essas fontes são admiráveis e ilustrativas quanto às relações

---

<sup>4</sup> No caso de Minas Gerais, como bem considerou Harold Langfur, a explicação para a ausência dos indígenas na história de Minas seria justificada por parte da historiografia por causa da penetração nos sertões, que dizimou as populações indígenas. Isso estaria ainda atrelado ao fato de que a produção historiográfica mineira enfocou a produção no ciclo do ouro, priorizando a exportação à economia interna, o universo urbano em detrimento do rural e a ênfase em temas políticos, como a Inconfidência Mineira. Harold Lawrence Langfur. *The Forbidden Lands: Frontier Settlers, Slaves, and Indians in Minas Gerais, Brazil, 1760-1830*. Faculty of the Graduate School, University of Texas/Austin, 1999, p. 22

<sup>5</sup> Em uma série bastante completa, o Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (ACM) catalogou 8.019 processos matrimoniais (PM), para o século XVIII, dentre os quais garimpamos 135 referentes a casamentos envolvendo indígenas. As devassas, como ficaram conhecidas as visitas pastorais a 81 povoados de Minas Gerais, constituem o maior acervo brasileiro sobre a ação inquisitorial da Igreja católica, totalizando cerca de 52 livros existentes também na Cúria de Mariana. Sobre a natureza dessa fonte, ver Luciano Raposo A Figueiredo. Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira. *Acervo*, Rio de Janeiro, vol.2, n.2, jul-dez.1987, p. 1-34. O autor apresenta uma lista de 50 livros de devassa, mas ainda localizamos outras duas visitas, classificadas como livro de testamento (Livro R 18), que se refere à Devassa de 1756-1757, e outro como Declaratórias (Armário VIII, Prateleira III), que se refere à Devassa de 1761. Ver ainda Caio César Boschi, “As visitas diocesanas e a inquisição na

familiares adotadas ao longo do século XVIII. E seu cruzamento com cartoriais<sup>6</sup> pode transformá-las em instrumentos importantes para se recuperar o cotidiano dos índios espalhados pelos centros mineradores de Minas Gerais. Aproximando-se sensivelmente da vida dos homens e mulheres comuns, esse tipo de fonte favorece a um encontro com as formas de ver e interpretar o mundo dessa sociedade: os comportamentos, valores e seus significados.

Mas seguramente sua riqueza incide dentro da história cultural. Inquiridos sobre a idoneidade dos paroquianos, há um dialogismo que transborda nos depoimentos, revelando na dupla face do processo a dinâmica do contato interétnico. Sobre as experiências cotidianas, podemos acenar uma vez mais para esse acervo na medida em que remontam o dia-a-dia daqueles homens, reveladas nas respostas das testemunhas durante as inquirições do processo matrimonial ou das Devassas. Ainda assim, podemos analisar as visões sobre o casamento bem como as motivações para a contração da união. Pode-se aferir o valor social do matrimônio e as estratégias para burlar as regras sociais impositivas da Igreja. Manancial da vida familiar, essas fontes têm muito a dizer e estamos certos de que há muitas ilações possíveis dentro desse rico e expressivo acervo.

## **I - Garimpendo as fontes: recontando histórias dos índios gerais na Minas setecentista**

É bem difícil recuperar as raízes étnicas da população indígena dispersa pelos núcleos de povoamento em Minas Gerais setecentista. Nomeados genericamente, os índios estão diluídos nas fontes que raramente definem a origem étnica da população indígena. São esparsos os casos

---

colônia”, *Revista Brasileira de História*, 7 (14), São Paulo, 1987. Essas fontes registram boa parte da vida cotidiana dos colonos, revelada nos seus delitos e transgressões, durante todo o século XVIII.

<sup>6</sup> A partir da identificação nominal dos índios e de seus administradores, nas devassas e processos matrimoniais, procuramos cruzar com os respectivos testamentos e inventários no Arquivo Regional de São João del-Rei (MRSJDR) e na Casa Setecentista de Mariana (CSM).

em que a identidade étnica emerge e, em geral, reduzem-se aos registros de batismo.<sup>7</sup> De qualquer forma, são essas designações genéricas que povoam as fontes. Assim, é recorrente a pecha a eles imputados, quase sempre manifesta em rótulos como “carijós”, do “gentio da terra”, “tem casta da terra”, “partes do gentio”, “descendem do mato”, “tapuias dos sertões”, “ainda nos graus de neófitos por serem carijós”, “da gentilidade”, entre outros, num tom marcadamente indistinto para quaisquer um de ascendência indígena. 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.<sup>8</sup> Isso é o que faz crer a expressão bem difundida “de cabelo corregadio”. Havia diversas outras nuances nas designações, sem contar aquelas que extrapolam a origem, criando outras denominações que também identificam a condição indígena. Esse era o caso de muitos, quase sempre filhos de mães índias e pais brancos, que foram classificados como “mestiços”<sup>9</sup> ou “bastardos”.<sup>10</sup> Se ao longo do século XVIII 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 condição. Assim, por todo esse século, esta

---

<sup>7</sup> O levantamento dos livros de batismo no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de São João del-Rei, para a paróquia de São João del-Rei, cabeça de comarca do Rio das Mortes, durante o período de 1736-1820, demonstra que a população indígena estava presente e foi registrada, em sua maioria, de forma genérica, totalizando cerca de 300 índios. Este levantamento foi realizado em parceria com as professoras Maria Tereza Pereira Cardoso e Sílvia Jardim Brügger, do DECIS/FUNREI, . Também em Ouro Preto há poucas menções a origem étnica nos registros de batismo. Há menções esparsas, como o caso de Josefa, de nação “boticuda”, batizada em meados de janeiro de 1793. Naquele mesmo ano, Rita, “Aimburé”, e Luís e Maria, ambos “croatos”, também receberam o sacramento. Alguns foram também registrados por sua origem geográfica, como Joaquina e Luisa, do gentio de Rio Pomba. Livros de Batismo da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto/1793, Casa dos Contos.

<sup>8</sup> ACM/PM, José Francisco e Ana Pimenta da Silva (1799), Cachoeira do Campo, Armário 5, Pasta 501, n.5004

<sup>9</sup> Isso é o que também fazem crer os dicionários do século XVIII. Para Bluteau, mestiço era o híbrido, *semiferus*, “homens nascidos de pais de diferentes nações”, filho de português e índia ou vice-versa. Cf. D. Raphael Bluteau, *Vocabulário Português e Latino*. Coimbra, 1712, vol. 5, Tomo II, p. 455. Para Moraes e Silva, mestiço é o misturado, misto, filho de europeu com índia. Cf. Antônio de Moraes e Silva. *Diccionario da Língua Portuguesa*. Lisboa, 1823, Tomo I, p.243

<sup>10</sup> Bluteau, além do caráter de ilegitimidade, dá a seguinte acepção para bastardo: Nascimento e descendência de ajuntamento ilícito. Do grego ‘bastaris’, que quer dizer mulher depravada. Ou da palavra arábica “baxtaridû”, que vale o mesmo que dizer “por aquele quiserdes”, pela pouca certeza que podemos haver dele por ser a mãe mulher que tem reputação de tratar com muitos homens. Ou ainda filho de uma mulher pública, nascido de incesto, de mãe não casada, “gerados de diferentes espécies que por consequência degeneram de sua natureza”. Daí bastardear é degenerar. D.Raphael Bluteau, *Vocabulário Português e Latino*. Coimbra, 1712, vol 2, Tomo I, p.63,64. Para Silva

designação, até então restrita ao sentido de ilegitimidade, fruto da miscigenação entre índios e brancos<sup>11</sup>, e depois rotulando os filhos ou descendentes de índios, na segunda geração, passa a ter uma conotação étnica. Caso similar se deu com o cabra<sup>12</sup> ou cabocolo. Não foram poucos os casos em que filhos de negros e índios tenham sido assim registrados.

Outra classificação foi aquela que definia a condição do indígena como administrado.<sup>13</sup> Usada como pretexto para inserir as populações nativas no mundo civilizado e cristão, por meio da catequese, sob os auspícios de seus senhores, na verdade, a administração se prestava à apropriação indiscriminada da força de trabalho das populações nativas. Por essa razão, muitos índios, descendentes ou mestiços, foram registrados na condição de “administrados” ou “da casa de”. Esses índios, comprados, raptados ou barganhados, ou fruto de correrias pelo sertão eram escravizados pelos seus proprietários, eufemisticamente nomeados como seus administradores.<sup>14</sup> John Monteiro mostra que muitos paulistas, negando as determinações régias de garantir a liberdade aos índios, nomeavam os índios de forros, explicitando sua condição escrava.<sup>15</sup> É

---

Moraes, bastardo é aquele que é gerado por “pais de alguma diferença de casta”, degenerando e espécie e o homem moralmente. Antônio de Moraes e Silva. *Diccionario da Língua Portuguesa*. Lisboa, 1823, vol 1, p.282.

<sup>11</sup> Essa situação também se verifica em São Paulo colonial, conforme verifica Muriel Nazzari, “Da escravidão à liberdade: a transição de índio administrado para vassalo independente em São Paulo Colonial”. IN: Silva, Maria Beatriz Nizza (org.). *Brasil: Colonização e escravização*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000, p. 30. op. cit., p. 34

<sup>12</sup> Para Bluteau, “deram os portugueses este nome a alguns índios porque os acharam ruminando como cabras, a erva Betel, que quase sempre trazem na boca. Op. cit., vol. 2, Tomo I, p. 21.

<sup>13</sup> O estado metropolitano criou um instrumento legal em que súditos, recomendados pelo poder colonial, se incumbiam de cuidar da doutrinação cristã à população nativa. Apesar do Alvará de 8/05/1758, que decretava a plena liberdade dos índios, muitos permaneceram sujeitos à escravidão, enredados na prática da administração, que escamoteava a condição livre dos índios.

<sup>14</sup> Remanescentes nas vilas, a presença desses índios nos núcleos mineradores pode ser atribuída à vinda com os paulistas, como demonstra o registro das entradas, do apresamento nas entradas pelo sertão, mas é também resultado da resistência indígena por meio das fugas ou deserções dos aldeamentos. M.T Ferreira apresenta três níveis de deslocamentos: *ausência*, por licença do diretor ou seu preposto, para trabalhar ou aprender um ofício, por um período de um mês a um ano; *fuga*, que se constituía na ausência sem autorização prévia; e *deserção*. Esse contingente indígena, já destribalizado, geralmente se casava e buscava trabalho nos povoados e vilas, onde recebia um jornal pelas tarefas executadas. Cf. M.T. C. da R. Ferreira. *Os aldeamentos indígenas no fim do período colonial*. São Paulo: USP, 1990, p.52 (Dissertação de mestrado)

<sup>15</sup> John Monteiro. From Indian to Slave: Forced native labour and Colonial Society in São Paulo during the Seventeenth century. *Slavery and Abolition*, 9 (2), 1988, p.114

possível também que essa nomeação tenha se prestado a escamotear os problemas que o administrador enfrentava legalmente ao arrolar seu espólio nos inventários.<sup>16</sup>

O fato é que, se todas esses chavões se prestaram a rotular as populações indígenas e seus descendentes, impingindo e selando uma imagem detratória, também foram usados por eles como um recurso, bastante eficaz, para dessa condição se beneficiarem. Se a discriminação, pelos traços físicos, social ou étnica, revelavam a pertença ao grupo, a exclusão das populações indígenas certamente favoreceu o estreitamento da convivência entre eles. Transitando nesse limbo, entre a liberdade e escravidão, estranhos à condição do cativo e excluídos do mundo dos livres, o contato entre grupos indígenas de diversas origens se potencializou, aproximando-os a despeito de suas diferenças e contrastes. A origem étnica “coroados”, “puri” ou “botocudos”, no cotidiano das vilas coloniais, por isso, ficou diluída na condição de ser do “gentio da terra”. Nesse sentido, o que prevaleceu numa situação de relações escravistas foi o caráter da indianidade que sobrepujou as especificidades étnicas. Isso é o que se pode depreender do cotidiano dessa população na leitura das devassas e processos matrimoniais.

### **1. Devassa da vida privada: “vícios, erros, abusos e escândalos”**

Em 1733, o Reverendo Domingos Luiz da Silva, Comissário da Santa Cruzada, Vigário Colado na Igreja Matriz das Catas Altas proclamava mais um edital da Visitação Diocesana à Comarca do Rio das Mortes. Sua intenção era contundente: desterrar “os vícios, erros, abusos e escândalos”, fazendo “muitos serviços a Deus e a Nossa Senhora, em grande bem espiritual e temporal de suas ovelhas”. Após sua chegada triunfal, instalava-se a mesa, onde todos os

---

<sup>16</sup> Por causa da extinção do sistema de administração, alguns senhores enfrentaram problemas para explicar a presença de índios no rol de bens.

fregueses eram conclamados a denunciar, no prazo de vinte e quatro horas, sob os ouvidos atentos do visitador, os “pecados públicos escandalosos” da freguesia. O rol das infrações, cerca de quarenta delitos, era previamente lido pelo pároco durante a missa conventual e norteava a conduta e os limites dos moradores de cada capela. Das ofensas contra a Igreja católica emergia toda a natureza de infrações: do gravíssimo crime de heresia ou apostasia à blasfêmia contra a honra de Deus, da Virgem ou dos Santos; do uso da feitiçaria, de adivinhações ou da invocação do demônio à simonia e sacrilégio. Dos crimes contra a família pululavam o adultério, concubinato, incesto, alcouce, prostituição e não faltaram violações de outra natureza como os pecados nefandos ou bestiais, a usura, ou delitos corriqueiros como o descumprimento dos preceitos quaresmais de não comer carne ou faltar às missas dominicais.<sup>17</sup> Todos eles proporcionalmente punidos.

Se as visitas já foram objeto de estudos, pouco se atentou para a população indígena, no sentido de se compreender a sua inserção no mundo colonial.<sup>18</sup> Incurrendo em muitas dessas infrações, os índios, dispersos por toda a Minas, acabaram por registrar sua maneira de lidar com a ordem colonial, ao protagonizarem muitas daquelas pequenas histórias do dia-a-dia, que envolviam até mesmo do próprio clero a quem o discurso moralizador da Igreja nem sempre tocou profundamente. Em meados do XVIII, o Reverendo Pe .João, capelão de São João del-Rei era acusado de “andar amancebado com uma viúva, chamada Escolástica, de casta da terra”. Era notório ter alguns filhos, dentre os quais um criava “com o título de enjeitado”.<sup>19</sup> O Pe. Marcelo

---

<sup>17</sup> ACM, Livro n. 31, Devassa 1733.

<sup>18</sup> Francisco Vidal Luna e Iraci del Nero Costa. “A vida cotidiana em julgamento: devassas em Minas Gerais”, *Minas Gerais: economia e sociedade*. São Paulo: Fipe/Livraria Pioneira, 1982, p.79-85. Laura de Melo e Souza. *O diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das letras, 1986. Luciano Raposo de A Figueiredo. *Famílias Barrocas* (vida familiar em Minas Gerais no século XVIII), São Paulo, USP, 1989, p.101 (dissertação de mestrado). Donald Ramos. “Marriage and the family in colonial Vila Rica”, *Hispanic American Historical Review*, 55 (2), 1975.

<sup>19</sup> ACM, Livro R 18, Devassa 1756-1757, p.119

Pinto Ribeiro também não se viu livre das línguas afiadas e era acusado de ter uma bastarda com que diziam andava concubinado.<sup>20</sup> Em Raposos, Manoel José dos Reis, clérigo “in minoribus”, era condenado, pela segunda vez, por concubinato com Bárbara carijó.<sup>21</sup> Outro minorista, André Pereira de Araújo, morador no Rio Preto, tinha uma tapuia, por nome Felizarda, “em sua casa e companhia”, sempre a levando consigo.<sup>22</sup> Muitas vezes fazendo vistas grossas à vida desregrada e indisciplinada do clero, a Igreja favoreceu o descrédito de muitos fiéis, pouco afeitos à incoerência do discurso religioso e sua prática.<sup>23</sup> Mas, vigilante e severa, a Igreja cuidou de todos os deslizes de seus paroquianos.

Não faltaram acusações de toda a natureza contra os indígenas. Alguns eram condenados pela vida descomedida, como José de Almeida, bastardo, morador na freguesia de São João del-Rei, acusado de “freqüentemente se embebedar”.<sup>24</sup> Em Baependi, Antônio Gomes, bastardo, era penalizado por “curar com palavras supersticiosas animais”.<sup>25</sup> Pelo mesmo crime era punido João da Veiga, homem bastardo.<sup>26</sup> Em Bonsucesso, era “público e notório” a presença de duas “meretrizes escandalosas”.<sup>27</sup> Outra mulher, chamada [Paula?] bastarda, sem domicílio certo, também era tachada de feiticeira.<sup>28</sup> Em São Sebastião, Serafina era denunciada porque “falava com seus avós já defuntos”.<sup>29</sup> Mas seguramente os crimes mais punidos foram os “tratos ilícitos”, uniões livres sem a sacramentalização da Igreja, responsáveis pela avalanche das delações.

---

<sup>20</sup> ACM, Livro n.23, Devassa 1722-1723, p.46v

<sup>21</sup> ACM, Livro nº41, Z7, Devassa 1754

<sup>22</sup> ACM, Livro nº38, Z4, Devassa 1748-1749

<sup>23</sup> Cf. Luiz Carlos Villalta. *A “torpeza Diversificada dos Vícios”: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801)*. São Paulo, FFCH\_USP, 1993 (Dissertação de mestrado)

<sup>24</sup> ACM, Livro R 18, Devassa 1756-1757, p.124

<sup>25</sup> ACM, Livro R 18, Devassa 1756-1757, p.148

<sup>26</sup> ACM, Livro R 18, Devassa 1756-1757, p.159

<sup>27</sup> ACM, Livro Z 11, Devassa 1763-1764, p.12v

<sup>28</sup> ACM, Livro R 18 (testamento), Devassa 1756-1757, p.151. A feiticeira era rigorosamente punida com o degredo para a África, excomunhão e penitência pública. *Constituições do Arcebispado da Bahia*, op. cit., Livro 5, Tit. III-VI, p. 335-341

<sup>29</sup> ACM, Livro n.23, Devassa 1722-1723, p. 68v

Salta aos olhos nas delações as relações extraconjugais, matizadas em indícios de coabitação, concubinato, adultério, incesto e outras transgressões cujos principais atores foram os indígenas. Incontáveis, todos grassaram sobre as Minas, como um rastilho que maculava a política da Igreja, sob o Padroado, defensora incondicional do casamento como base das famílias. Como lembra Laura de Melo e Souza, se os conflitos urbanos, a disseminação dos mestiços e a ameaça dos quilombos eram prementes, “a falta de laços familiares da população foi outro fantasma que perseguiu as autoridades”, tornando-se o pilar na ação do Estado.<sup>30</sup>

O concubinato constituiu-se na principal relação ilícita que muitos índios ousaram ostentar publicamente nas Minas Gerais. Após serem denunciados, eram obrigados a comparecer junto à mesa para serem publicamente admoestados. Ali mesmo assinavam um termo de “emenda”, comprometendo-se a abandonar sua vida “libidinosa e dissoluta”, sob o risco de severamente serem castigados.<sup>31</sup> Não se contentando nas penas de cunho espiritual, o Juízo Eclesiástico acrescenta ainda as “penas pecuniárias”, para que “os façam temer, emendar e tirar do pecado”.<sup>32</sup> Não é demais lembrar que esta prescrição não foi letra morta para a Minas colonial durante as Visitas. Tendo a Igreja exigido a prova de coabitação para a imposição das penas, os padres extorquiam os valores pecuniários daqueles licenciosos que confessavam seu pecado. Ainda que os valores tenham sido considerados ínfimos, boa parcela do gentio, desprovida e empobrecida, teve que pagar pelos termos de admoestação. É bem verdade que muitos apelaram, valendo-se de sua condição de neófitos e de sua pobreza, para se verem livres da importância

---

<sup>30</sup> Laura de Melo e Souza. *Os desclassificados do Ouro. A pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1982, p. 113. Luciano Raposo de A Figueiredo, op. cit., p.15-16

<sup>31</sup> Procurando definir o pecado do concubinato, o texto tridentino setecentista entendia a “coabitação” e a “publicidade” como as suas principais características. A estas duas, as Constituições primeiras do Arcebispado do Bahia, que tratavam especificamente do mundo colonial, acrescentavam a longevidade das relações sexuais ilícitas. Portanto, o concubinato se diferenciava da “incontinência sexual”, fornicção ocasional e com parceiros diferentes, recebendo, por isso mesmo, uma punição mais severa. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, Liv 5, tit 22, par. 979; tit 23, par. 993

<sup>32</sup> *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, Liv 5, tit 23, par.979

pecuniárias. Dando-se conta disso, Frei Dom João da Cruz defendia a gratuidade do casamento para os desfavorecidos, “para que não venham a ser sua pobreza e miséria o impedimento por que se deixem de receber os contraentes”.<sup>33</sup> Mas quase sempre seus parceiros não escapuliram a avareza da igreja, condenados que eram a pagar pelas despesas do cúmplice indígena “por ser causa de sua culpa”. E quando estavam na condição de administrados, e o concubinato era com um escravo, cabia ao seu senhor o pagamento pecuniário, que também era responsabilizado pelas infrações. Por esse motivo, Domingos mulato, escravo de Joaquim Pedroso, foi repreendido na presença de seu Senhor, por andar concubinado com Andreza, carijó, administrada da mesma casa. Por já terem sido compreendidos na visita anterior, como constava no rol geral dos culpados, e por incorrerem em segundo lapso, seu senhor foi obrigado a pagar por eles bem como se incumbir de separá-los.<sup>34</sup>

Ainda que boa parcela dos indígenas tenha logrado a gratuidade, por razão de sua “absoluta miséria, desamparo e situação de extrema pobreza”, foram premidos nas exigências burocráticas, quase sempre bastante trabalhosos, para se casarem. Esse foi o destino de muitos indígenas que tiveram de dar conta de sua naturalidade. A história de imigração e errância de muitos deles quase sempre os colocava em maus lençóis. Tinham de dar conta de uma memória, registrada a sua revelia, nos livros de batismo paroquiais. Denunciado no verão de 1778, na freguesia de São Miguel do Piracicaba, Comarca de Sabará, José Caetano, filho legítimo índios bastardos, levou quase dois anos para regularizar sua situação. Pouco satisfeito com as explicações, o padre exigia o depósito de caução.<sup>35</sup> Seguramente também por essa razão, muitos processos matrimoniais aparecem inconclusos, justamente pelas dificuldades de conseguirem apresentar a documentação exigida. E não é improvável que muitos desistissem do casamento ou

---

<sup>33</sup> Citado por Figueiredo, op. cit., p. 19. Ver também Maria do Carmo Pires, op. cit., p. 117

<sup>34</sup> ACM, Livro 3, Devassa 1730, vol. I, p.62, 62v

tenham caído no concubinato.<sup>36</sup> Além disso, nem sempre o fato de ser admoestado por ocasião da visita era eficiente. Pouco eficaz, esse expediente foi banalizado e muitos reincidiam na culpa de concubinato. Assim é que João Gonçalves, morador em Pitangui, era culpado “por andar amigado com Mônica carijó”, já denunciado em duas visitas passadas e, por essa razão, “asperamente repreendido”.

Muitas foram as denúncias pelas quais os colonos eram pegos nas malhas da visita. Nos albores da colonização, Antônio Carvalho, homem solteiro, que vivia de mineirar, natural de Basto e então morador no sítio do Gama, freguesia do Inficcionado, foi admoestado por “ter de suas portas adentro uma carijó, sua escrava, por nome Páscoa, com escândalo de concubinato”.<sup>37</sup> O mesmo aconteceu com Manoel Queiroz, da freguesia de Borda do Campo, culpado por “andar amigado com uma carijó, chamada Eugênia”. Para evitar a pena, foi obrigado a lançá-la “fora” no prazo de 24 horas. Prometia fazê-lo “voluntariamente” e para provar sua boa vontade se sujeitava a pena de excomunhão à sua revelia. Mesmo assim não deixava de se precaver, astuto e matreiro, requerendo de antemão “lhe fosse cominada” no caso de não cumprir a promessa.<sup>38</sup> Manoel sabia bem que era muito difícil escapular às denúncias e muito mais de sujeitar-se às imposições da Igreja.

Tentando inibir a ousadia dos senhores, que publicamente assumiam sua “lascívia”, a Igreja policiava o contato entre os condenados. Na Vila de Sabará, Felix Antônio Bulhões era obrigado a expulsar sua concubina, Marcela da Costa, bastarda forra, no prazo de seis dias. A ela caberia “não conversar mais com ele em público ou secreto nem entrar na casa dele e não o

---

<sup>35</sup> ACM/PM, José Caetano de Souza e Ana Maria Peixoto (1778), São Miguel, Armário 4, Pasta 478, n.4772

<sup>36</sup> Sílvia Brügger considera que além dessa razão, os processo poderiam ficar inconclusos pela morte dos noivos, pelo extravio do restante do processo ou pela desistência do matrimônio.

<sup>37</sup> ACM, Devassa 1721-1735, p.77, 87

<sup>38</sup> ACM, Livro n.25, Devassa 1726-1743, p.9

consentir na sua”.<sup>39</sup> Outras vezes, determinava-se o casamento da concubina. Em São João del-Rei, Verônica, bastarda, foi condenada com seu senhor, Salvador Cardoso. O visitador mandou, debaixo de “excomunhão maior e de ser com rigor censurada”, que ela saísse de casa “em depósito” para a casa de Sebastião Gonçalves Chaves, o qual se obrigou “a tomar conta dela”. Quanto a Salvador Cardoso, estava obrigado a “procurar casamento” ou “vender” Verônica, “para não desinquietá-la”. Nem sempre expulsar a amásia de casa bastou aos rigores da Igreja. Em Airuoca, Domingos de Oliveira Leitão, por incorrer no mesmo crime com Escolástica, mulher bastarda, além de ser condenado em seis mil réis e nas custas dos termos, também se viu obrigado a pô-la “fora da freguesia”.<sup>40</sup> Mais grave ainda foi o caso de João Gonçalves: à vista de sua pertinácia, foi condenado a dois anos de degredo para a Ilha de São Tomé e ao pagamento de vinte oitavas de ouro para a Bula, Sé e Meirinho, “no caso em que se não apartar” definitivamente de sua concubina.<sup>41</sup>

Alguns, por isso mesmo, tentavam negar as delações, certamente temerosos das penalidades. Na freguesia dos carijós, José de Oliveira recusava-se a admitir a culpa “por não ter trato ilícito algum” com Conceição, carijó, ainda que aceitasse a repreensão. Prontificava-se em “colocar fora a carijó” em 24 horas “somente para evitar o escândalo”.<sup>42</sup> Outras vezes, os denunciados não concordavam com os termos das denúncias. Mas pouco podiam fazer na prática. Em Prados, José Ribeiro Marins afirmava que era “inocente da culpa”. Por não ter “delinqüido”, estava “se livrando no Juízo secular”, onde contrapusera um agravo ao Reverendo Visitador. Mas poucos dias depois, era já derrotado. Foi, assim, obrigado a contradizer-se, reconhecendo “que

---

<sup>39</sup> ACM, Livro n.7, Devassa 1731, p.78,80v

<sup>40</sup> ACM, Livro 3, Devassa 1730, vol. I, p.43, 43v

<sup>41</sup> ACM, Livro n.25, Devassa 1726-1743, p.4

<sup>42</sup> ACM, Livro n.25, Devassa 1726-1743, p.11

estava pela culpa”, aceitando a “admoestação e prometendo emenda” de “se sujeitar a Igreja e a tudo o que se lhe determinasse”.<sup>43</sup>

Não é sem razão que muitos infratores procuraram acobertar essa situação. Muito comum foi dissimular as relações ilícitas, ausentando-se por ocasião das visitas. Na freguesia de Prados, Paulo Colaso, na quaresma, “teve fora de casa” sua concubina Margarida, bastarda, mas logo depois “a tornou a recolher com o mesmo escândalo.”<sup>44</sup> A mesma estratégia usou o capitão Francisco Correia Lima, que, no Morro Vermelho, estava amancebado com Joana da Costa, carijó. No tempo da quaresma “a põe fora, indo para o Rio de Janeiro, e a torna a recolher”.<sup>45</sup> Raimundo Pereira, mestre de armas, casado em Lisboa e morador em São Miguel do Mato Dentro, havia muitos anos andava amigado com uma mameluca, da qual tivera quatro filhos. Com a “vinda dos missionários a mandou para Santa Bárbara”.<sup>46</sup> Bernardo Pereira Brasil, morador no Piracicaba, distrito da freguesia do Inficcionado, tinha uma bastarda forra, chamada Josefa Tinória, com quem andava amancebado havia quatro anos. Tendo notícias de que se aproximava o tempo da Visita, “a tirara de casa e a pusera em outra parte escondida onde não se sabe”. E sem qualquer constrangimento, “não deixava de ouvir missa aos domingos e dias santos, sem ter causa para isso”.<sup>47</sup>

A convivência dos amigos mais próximos ou dos familiares parece ter sido uma boa estratégia para esquivar-se das Visitas. Manoel Fernandes, morador no Tejuco, tinha uma mulher bastarda, casada, “por sua conta, em casa de Manoel Correia”, com quem estava mancomunado para safar-se das garras da inquirição.<sup>48</sup> Alguns pais também foram coniventes com a “libertinagem” dos filhos. Jerônimo Sardinha permitia que seu filho Antônio andasse com uma

---

<sup>43</sup> ACM, Livro n.6, Devassa 1730-1731, p.26

<sup>44</sup> ACM, Livro n.28, Devassa 1730-1731, p.49

<sup>45</sup> ACM, Livro n.27, Devassa 1730-1731, p.113v

<sup>46</sup> ACM, Livro n.25, Devassa 1726-1743, p.23

<sup>47</sup> ACM, Livro n.23, Devassa 1722-1723, p.21v,23

bastarda, Isabel, em sua própria casa.<sup>49</sup> Em Carrancas, José andava com uma bastarda, por nome Gertrudes, e Domingos Garcia, seu pai, era também incriminado por ser “consentidor do dito concubinato”.<sup>50</sup> Salvador Roiz, amásio de Isabel Vieira, bastarda, que estava na casa de um seu genro, no Rio Verde, era acusado de ser condescendente com seu filho José Rodrigues, morador ao pé do Rio do Peixe, amásio de outra mulher bastarda.<sup>51</sup> Para Teresa Dias, carijó, mãe de Rita, concubina de Sebastião de Leal Quaresma, moradores na freguesia dos Prados, não houve escapatória. Denunciada como consentidora, foi condenada e presa.<sup>52</sup> Essa colaboração mútua pode também ser entendida porque havia uma rede de denúncias em que delatores também eram delatados. E não faltou caso em que a denúncia dizia respeito ao mesmo pecado. Vicente Luís, solteiro, natural de São Paulo, que vivia de sua roça, aos 30 anos acusava Pedro Fernandes de andar com uma carijó, Esmênia. Mas o próprio Vicente não podia furtar-se, pois também seria denunciado por estar amasiado com outra índia, Luzia.<sup>53</sup>

A relação “libidinosa” dos colonos com as índias era patente. Muitos até compravam índias para esse fim. Geraldo Betim, morador em Camargos, relatava que seu cunhado, João Rodrigues da Gama, homem casado na cidade de São Paulo, vivia há muitos anos “ausente de sua mulher” e andava concubinado com uma bastarda “que comprara afim de ter ocasiões”.<sup>54</sup> Em São Sebastião, Paulo Soares, homem pardo, casado em Pernambuco, havia comprado uma mulher do gentio da terra e a tinha na vila há mês e meio.<sup>55</sup> Não faltou ocasião em que alguns se aproveitaram da situação de desamparo das índias para se beneficiarem, fazendo casa de alcouce.

---

<sup>48</sup> ACM, Livro R 18 (testamento), Devassa 1756-1757, p.148

<sup>49</sup> ACM, Livro n.28, Devassa 1730-1731, p.68v

<sup>50</sup> ACM, Livro R 18 (testamento), Devassa 1756-1757, p.124

<sup>51</sup> ACM, Livro R 18 (testamento), Devassa 1756-1757, p.149

<sup>52</sup> ACM, Livro R 18 (testamento), Devassa 1756-1757, p.183v

<sup>53</sup> ACM, Livro n.28, Devassa 1730-1731, p.79v. Luciano Figueiredo também aponta essa situação, no caso de outras denúncias. op. cit., p.

<sup>54</sup> ACM, Livro n.23, Devassa 1722-1723, p.41v

<sup>55</sup> ACM, Livro 3, Devassa 1730, vol. I, p.73, 73v

Em Borda do Campo, Luiz de Barros e seu filho Manoel de Barros foram notificados por consentirem que uma “carijó esteja vivendo de usar mal de si, inquietando-se sem pejo nem temor de Deus”. Muitos visitantes com o “fim da ofensa de Deus se agregam” a sua casa. O visitador mandou “cessar o escândalo”, exigindo o “recato de sua casa e famílias”.<sup>56</sup> Custódio Barcelos, barbeiro em Vila Rica, também foi flagrado. Tinha um parente seu, carapina, amigado com uma carijó. Consentia nos seus “torpes tratos com razão de estar todos morando na mesma casa”. Ademais, naquele antro, seu primo, Mateus Cardoso, vivia amigado com outra carijó. Dizia-se que “por respeito” de sua enteada Ascença, uma carijó, muitos homens iam a sua casa. Pelos indícios, julgava o delator, ele “consentia que se desonestasse com tais homens”. Ouvira ainda que cabia a ela a responsabilidade “pelo pecado sustentar a casa”.<sup>57</sup>

Não é difícil entender por que algumas mulheres indígenas acabaram se entregando ao meretrício.<sup>58</sup> Muitos autores mostraram como as mulheres, marginalizadas em uma sociedade misógina, baseada em um sistema econômico marcado pelo trabalho escravo e masculino, encontraram alternativas de sobrevivência, seja atuando no comércio ambulante, nas vendas, nos tabuleiros, seja nos afazeres doméstico ou prostituição.<sup>59</sup> O fato é que, para as índias, muitas vezes, o preço da autonomia – a obrigação de cuidar de si - foi a exclusão, muitas vezes, também pela prostituição. Em 1757, Perpétua Marques, bastarda, solteira, moradora na vila de São João del-Rei, no distrito de Santa Rita, fazia termo de “meretriz pública”. O mesmo se deu com Rita

---

<sup>56</sup> ACM, Livro 3, Devassa 1730, vol. I, p.11v

<sup>57</sup> ACM, Livro nº 39, Devassa 1750-1753, p.67,68

<sup>58</sup> Apesar de ser muito comum, o meretrício não era considerado crime e era punido como um comportamento desregrado, por meio da prisão ou degredo, somada à pena pecuniária. *Constituições do Arcebispado da Bahia*, Livro V, tit. XXV, p. 371

<sup>59</sup> Luciano Figueiredo, op. cit. Laura de Melo e Souza, op cit. Sergio Millet, “A prostituição na colônia”, *Revista do departamento de investigações*, ano II, São Paulo, jan/13, 1950, p.263-268. Maria Lúcia de Barros Mott, *Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto, 1988. Mary del Priori. “Mulheres de trato ilícito: a prostituição em São Paulo do século XVIII”, *Anais do Museu Paulista*, tomo XXXV, São Paulo, USP, 1987, p. 167-2000. Mary del Priori.I, *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. Eduardo França Paiva, *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. FAFICH-UFMG, B.H., 1993 (Dissertação de mestrado)

Furquim, bastarda, solteira.<sup>60</sup> Poucos anos depois seria a vez Maria Lopez da Silva, carijó, moradora em São Gonçalo, distrito de Marina, ser admoestada, pela segunda vez, para que fosse “bem procedida, não admitindo homens para fins torpes e desonestos” e que vivesse com “o temor de católica”.<sup>61</sup> Em Mariana, eram condenadas por meretrício Maria Lopes da Silva, carijó, na travessa da Rua Nova, e Maria, bastarda, na Rua de São Gonçalo.<sup>62</sup> Uma viúva, que morava nas redondezas de Alagoinha, freguesia dos Carijós, chamada Antônia, era denunciada com suas duas filhas, Joana e Teodora. Juntamente com as tais filhas “são mal procedidas, e públicas meretrizes admitindo homens em sua casa para fins torpes e desonestos.”<sup>63</sup>

Esses depoimentos expõem viceralmente a condição da mulher indígena na Minas colonial, as mais das vezes, enredadas pelo desprezo e discriminação da população branca. Pelas línguas ferinas dos delatores, destilavam acusações de toda sorte sobre as relações extraconjugais. Mas a má vontade de muitos se justificava pelo comprometimento que essas ligações causavam aos casamentos. Seja pelo absentismo dos homens nos lares, seja pela reclusão das mulheres brancas na corte, pululavam em todas as Minas Gerais relações extraconjugais com as índias, e o adultério foi seu maior tormento.<sup>64</sup> Era o verdadeiro “relaxamento da vigilância dos sentidos”, constituindo-se como uma violação do contrato matrimonial, “roubo” da honra e do patrimônio da família do qual o marido era o titular. Daí a preocupação de que o “ajuntamento carnal” fosse público porque, neste caso, o adultério ultrapassava a fronteira da luxúria e trazia sérias implicações sobre o direito ao patrimônio, esbulhando a “fazenda” do marido e dos herdeiros legítimos. Por isso, a traição era facilmente associada à fornicção com prostitutas, escravas ou

---

<sup>60</sup> ACM, Livro, Devassa 1752-1760, p.24

<sup>61</sup> ACM, Livro, Devassa 1752-1760, p.88v

<sup>62</sup> ACM, Livro nº 39, Devassa 1750-1753

<sup>63</sup> ACM, Livro nº 39, Devassa 1750-1753, p.67

<sup>64</sup> A população feminina era inferior a masculina, com um abaixo índice de mulheres brancas, favorecendo às uniões ilícitas, na maioria das vezes, entre brancos e mulatas ou negras. Cf. Charles Boxer, *A idade de ouro no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1969, p. 165

mulheres recrutadas nas camadas mais pobres, atrelando as mulheres indígenas a essa imagem, com o intuito de desqualificar e desacreditar tais envolvimento.<sup>65</sup> No entanto, a despeito dessa visão detratora, há diversos depoimentos em que os colonos são delatados por “estimarem demais” e “tratarem com apreço” suas consortes indígenas. A verdade é que a indignação dos mais ardorosos denunciadores devia-se ao desvelo e à afeição que muitos acabavam devotando às suas concubinas índias. Assim, Antônio de Araújo, lavrador, natural de Braga e morador no Rio Acima, em Tiradentes, se escandalizava com a relação de muitos anos entre Lourenço de Souza e uma bastarda, “assistindo-lhe e tratando-a como se fosse sua própria mulher com escândalo para toda a vizinhança”. Para sua total ruína, tinha ainda com ela “três filhos, que trata como seus”.<sup>66</sup> Francisco João, casado, morador no Rio Acima, que vivia de seu ofício de carpinteiro, era outro que não se consolava com a vida de seu vizinho, Pantaleão Ferreira. Afinal, andava com uma bastarda, “casada e ausente de seu marido”. Ela vivia de uma roça de Pantaleão, morador em São João del-Rei, e ele de vez em quando fazia “assistência na dita roça com a sobredita cúmplice, tratando-a como se fosse sua mulher”.<sup>67</sup> Pela mesma razão, reclamava de Domingos Rodrigues, que estava amasiado com uma bastarda há muitos anos e da qual tinha filhos.<sup>68</sup> Não foi outro o motivo da insatisfação de Salvador Ferreira, que denunciava Salvador da Veiga por andar amancebado com sua própria escrava carijó, por nome Ventura, “que trata com estima, com escândalo e tem filhos que trata como seus”.<sup>69</sup> Na freguesia de Bom Sucesso e São Caetano, Domingos Rodrigo da Cruz, morador no Morro Vermelho, relatava que o capitão Francisco Correia Lima trazia sua amásia carijó “a cavalo com pagens quando vai a missa” “pelo bom trato

---

<sup>65</sup> Cf. Angela Mendes Almeida. *O gosto pelo pecado*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 98

<sup>66</sup> ACM, Livro n.28, Devassa 1730-1731, p. 11

<sup>67</sup> ACM, Livro n.28, Devassa 1730-1731, p. 11v

<sup>68</sup> ACM, Livro n.28, Devassa 1730-1731, p. 11

<sup>69</sup> ACM, Livro n.28, Devassa 1730-1731, p. 40v

e estimação”.<sup>70</sup> O fato é que alguns sequer se intimidavam, causando o maior constrangimento para os mais pudicos. José Dutra vivia com uma carijó, Margarida, e seu filho, a quem confirmava publicamente ser seu.<sup>71</sup> O capitão Matias Barbosa era duramente criticado por trazer sua consorte “a missa calçada, bem vestida de manto e com outras escravas que os acompanham”.<sup>72</sup> Ou Gaspar Leite, que vivia com uma índia e seus dois filhos, levando-os à igreja “com algum tratamento e atrás de si escravas”, criando o maior embaraço no lugarejo.

Muitos desses transgressores eram casados. Por isso eram censurados, por afrontar suas esposas e expor suas famílias ao ultraje público. Gaspar Gomes da Costa, natural de Viana e morador nesta freguesia de São Miguel do Mato Dentro, contava que Marcos Correia, morador no Engenho, tinha uma filha de uma escrava carijó, de João Correia, “por cuja causa se pôs de mal com o dito seu irmão”.<sup>73</sup> Luiz Pinto da Costa revelava que Paulo Colaso e Margarida, carijó, tinham filhos e “por causa desta ocasião dá má vida a sua mulher a quem lançou fora de casa até que se foi para São Paulo com a dita cúmplice”.<sup>74</sup> Alberto Pires, em Itaverava, também era acusado do mesmo crime por causa de uma carijó Joana”.<sup>75</sup> No rol dos culpados, Águeda, bastarda, casada em Carrancas, era condenada “por dar causa a muitas discórdias domésticas de João Bicudo, seu senhor, com sua mulher e filhas”. Por isso foi desterrada da comarca e foi condenada à pena de seis meses de prisão e dois de degredo para Benguela. Destino similar teve Tomásia Moreira, bastarda, casada na freguesia de Baipendi. Culpada, em primeiro lapso, com Manoel Nunes de Gouveia, homem casado, teve pena de dois anos de degredo para a Ilha de São Tomé. Estava obrigada ainda a mandar uma certidão ao Reverendo Pároco, no prazo de três

---

<sup>70</sup> ACM, Livro n.27, Devassa 1730-1731, p.113v

<sup>71</sup> ACM, Livro n.28, Devassa 1730-1731, p. 40v

<sup>72</sup> ACM, Livro n.23, Devassa 1722-1723, p. 121

<sup>73</sup> ACM, Livro n.25, Devassa 1726-1743, p.24

<sup>74</sup> ACM, Livro n.28, Devassa 1730-1731, p.52

<sup>75</sup> ACM, Livro n.28, Devassa 1730-1731, p.77

meses, na qual constava estar “fazendo vida com seu marido de quem vivia ausente”.<sup>76</sup> Na freguesia de São Sebastião do Morro Grande, Francisco Ribeiro [Baião?], homem casado, culpado com Marcela, bastarda, escrava de João [Moreira?], estava proibido de lhe mandar “recados ou presentes”, comprometendo-se, no prazo de seis meses, “fazer a vida com sua mulher”.<sup>77</sup> Com esse tipo de diligência, muitos acabaram sendo obrigados a voltar para o seio familiar. Mas outros amargaram a indignação das esposas que, sentindo-se preteridas e humilhadas, entraram com o pedido de separação.

Acusando o marido, D. Teresa Dorotéia impetrou um libelo de divórcio e sevícias contra Tomas Joaquim de Ataíde, reprovando-o por viver concubinado com uma índia.<sup>78</sup> Queixava-se de que, apesar de estar casada em face da Igreja desde 1789, “obedecendo, respeitando e servindo em tudo com devoção, honestidade e virtude”, o marido, querendo “melhor soltar as rédeas das suas devassidões e desatinos, sempre andava por viagens extravagantes”. Esse era um dos “vergonhosos recursos” para assim melhor “colorar as manifestas libertinagens e dissoluções que tinha com mulheres prostitutas”, principalmente com uma Maria Piedade, mulher “cabocola”, com quem vive adulterinamente. O marido, pouco rogado aos clamores da esposa, deixou o processo correr a sua revelia e não questionou sequer o despacho final. Em 1813, competiu a autora a separação “in perpetuum”, e a divisão dos bens aos quais lhe ficou assegurado recorrer em juízo competente.<sup>79</sup> Outro caso foi o de Manoel Gonçalves de Sampaio, morador no Ubá, que vivia há mais de um ano amancebado com uma mulher carijó forra, solteira, de quem tivera um filho “tido e havido por tal”. Por tal escândalo resultou “ter se apartado judicialmente de sua mulher”. A testemunha confirmava que Sampaio continuou a viver com Joana, ainda “depois da

---

<sup>76</sup> ACM, Livro n.6, Devassa 1730-1731

<sup>77</sup> ACM, Livro n.5, Devassa 1730, p.111, 112

<sup>78</sup> ACM, Juízo Eclesiástico, São João del-Rei, 1817, n.4654

<sup>79</sup> ACM, Libelo de divórcio, Teresa Dorotéia de Jesus e Tomás Joaquim de Ataíde, São João del-Rei, 1812, n.3455

legítima mulher do dito ter alcançado sentença de divórcio pela má vida que o mesmo seu marido lhe dava, sendo o mesmo concubinato uma das causas do dito divórcio”.<sup>80</sup> De fato, em Mariana, nos anos de 1751, há um registro de uma sentença civil de ação de libelo a favor de Úrsula da Porciúncula contra seu marido Manoel Gonçalves Sampaio, o que confirma a denúncia feita durante a visita. A esposa o acusava de ter “esquecido das leis do matrimonio” por estar vivendo dissolutamente concubinato com uma Joana Gomes, bastarda. Por esse motivo, alegava ser maltratada, pois que “há ano lhe não da coisa alguma para sustento e vestido e antes se mete de posse do que ela pelo seu trabalho tivera”. Além disso, “não faz vida marital com ela”, morando em uma roça com a dita Joana. E ainda que lhe “perdoasse tacitamente os adultérios cometidos”, “continua nos mesmos adultérios ofendendo com a dita cúmplice”.<sup>81</sup> Chegou a tanta contumácia que o Reverendo Vigário teve ânimo de expulsar a índia da casa, mas pouco mais de três meses ele a tinha de “portas adentro”, proclamando que pretendia se “casar com a bastarda”.<sup>82</sup> Na verdade, para o desalento do réu, o casamento estava desvanecido, já que não levava em conta o que previa a lei nos casos de divórcio. Mesmo separado da mulher, jamais poderia lograr um novo casamento. O divórcio colonial dava o direito a separação do leito ou de casa por tempo definido, mas jamais permitia um novo casamento, a não ser no caso de nulidade por impedimentos dirimentes.<sup>83</sup>

## **2 . Casamento nas Minas: “o jugo entre bois parelhos”**

---

<sup>80</sup> ACM, Livro n.42, Devassa 1730-1731, p.9,10

<sup>81</sup> ACM, Juízo Eclesiástico 1748 - 1765, Arm. XI, Prat. II, p. 45v

<sup>82</sup> ACM, Livro n.42, Devassa 1730-1731, p.9,10

<sup>83</sup> Ver sobre isso a explicação de Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de Casamento no Brasil colonial*. São Paulo: Edusp, 1984, p. 210.

Na verdade, toda essa animosidade espelhava a dificuldade da sociedade mineira de aceitar o casamento entre desiguais.<sup>84</sup> Raros foram os casamentos entre escravos e livres e quando ocorriam erma, em sua maioria, entre escravos e forros, que “teriam pertencido ao mesmo senhor e residiam no mesmo local”.<sup>85</sup> Aos olhos da metrópole, a exigüidade de mulheres brancas favoreceu a 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 na Minas setecentista. O casamento entre iguais (leia-se entre brancos) estimulava a reprodução desses grupos mandatários. E o Conselho Ultramarino, desde 1725, antevia esse problema, recomendando a coroa que não permitisse homens de cor no exercício de certas funções, pois assim não deixariam “descendentes defeituosos e impuros”.<sup>86</sup> A Igreja 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 esta idéia: “Se queres bem casar, casa com teu igual”, passava a ditar o provérbio popular.

Na coletânea de Antônio Delicado, publicada no século XVIII, essa máxima se disseminou como ideal de comportamento. Pe. 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 matrimônio. A igualdade etária, social, física e moral parecia ser a condição ideal para o sucesso do enlace conjugal, ameaçado no descumprimento dessas premissas. Apesar dessas normas, essa

---

<sup>84</sup> Sobre o princípio da igualdade que regia a escolha dos cônjuges ver Maria Beatriz Nizza da Silva, *op. cit.*, p. 66-70.

<sup>85</sup> Cf Ida Lewkowitz, *op. cit.*, p. 188-200

<sup>86</sup> C. Boxer, *op. cit.*, p.187

equidade nem sempre prevaleceu.<sup>87</sup> Para Luiz Carlos Vilalta, o padrão do comportamento entre os mineiros era “casamento na igualdade; fornicção, celibato entre os desiguais”.<sup>88</sup>

Por isso, muitos inconformados não hesitavam em recorrer às autoridades para tentar impedir tais uniões, mal vistas na capitania, impondo reservas ao matrimônio entre brancos e índias.<sup>89</sup> Não foi incomum a interposição dos pais, descontentes com os enlaces de seus filhos, quando eram de condições diferentes ou “por desigualdade de sangue”.<sup>90</sup> O pai de José Antônio de Sá o proíbe de se casar, por ser a noiva “de condição inferior, muito desigual, pois o filho é branco e ela, quando muito cabra”.<sup>91</sup> Também é o caso de Joana Gertrudes, branca, viúva, moradora nas Lages, que não consente o casamento de seu filho Antônio Peixoto, “pela desigualdade que há nele”.<sup>92</sup> Tais decisões paternas eram amparadas pela Igreja, que reputava clandestinos os esponsais celebrados sem a assinatura dos pais, e na falta destes, dos tutores ou curadores.<sup>93</sup> Não faltavam também aqueles que desistiam do casamento, usando como pretexto a condição da noiva. Os esponsais de Antônio Ferreira Leigal, acusado de quebrar a jura com Vitória da Cunha, é sugestivo. 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 se redargüia o depoente, negando-lhe ter feito a promessa ou cópula. Acusava a moça de ser lasciva, “que se dava a dezenas”. Além disso,

---

<sup>87</sup> Nos casos de diferenças etárias, Maria Beatriz, analisando o censo de 1765 de São Paulo, demonstra que 53,3% dos casais tinham uma discrepância etária de 10 anos ou mais, sendo que em 89,24% dos casamentos os homens eram mais velhos. Isso significa que a idéia da igualdade etária não prevaleceu na prática matrimonial. Maria Beatriz Nizza da Silva, op. cit., p.68

<sup>88</sup> Luiz Carlos Villalta, op. cit., p. 42-48

<sup>89</sup> id. Ibid., p. 69

<sup>90</sup> ACM, PM, José da Costa Silva e Ana Joaquina (1793), Barra Longa, Armário 4, Pasta 486, n.4852.; José Gonçalves Bastos e Agostinha Joaquina de São José (1789), Conselheiro Lafaiete, Armário 5, Pasta 510, n.5098

<sup>91</sup> ACM, PM, José Antônio de Sá e Bernarda Caetana (1796), Conselheiro Lafaiete, Armário1, Pasta 470, n.4696. O mesmo argumento é usado pela mãe de Veríssimo, por ser ele “moço branco e a noiva cabra”. Veríssimo Correia Ferras e Maria Pereira (1789), São Miguel, Armário 7, Pasta793, n.7922

<sup>92</sup> ACM, PM, Antônio Peixoto de Sá e Vicência Maria de Jesus (1791), Ouro Preto, n.988

<sup>93</sup> Definido por lei de 6 de outubro de 1784, Maria Beatriz Nizza da Silva, op. cit., p. 84-89

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”.<sup>94</sup>

Não faltou quem procurasse pretextos para impedir a união de uma índia com um branco. Este foi o caso de Maria da Conceição, natural da Vila de Santos, filha natural de João e Maria da Páscoa Conceição, carijós, 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, 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, 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 com uma mulata”. 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.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Maria Beatriz Nizza da Silva., op. cit., p. 90

<sup>95</sup> ACM, PM, Manoel Inácio Quadros e Maria da Conceição (1747), Pe. Viegas, Armário 6, pasta 665, n.6645

Contraopondo-se a essa prevenção a uniões entre índias e brancos, algumas vezes dissonantes resistiram à má vontade familiar. 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 para seus parentes, seu 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. Mesmo assim nada disso foi suficiente para demovê-lo.<sup>96</sup>

Apesar da aversão aos casamentos mistos, não foram poucos os matrimônios nessas condições. A idéia de que as relações com indígenas eram pouco consistentes e duradouras, ao contrário de ser encarada como uma situação peculiar, deve ser tomada dentro de uma perspectiva mais ampla. Na verdade, confirma uma visão da historiografia de que as famílias escravas ou mistas em Minas seriam marcadas pela instabilidade, sobretudo por causa da instabilidade social e a rotatividade da população masculina, que comprometeu o modelo de casamento institucional.<sup>97</sup> Mesmo assim, ainda encontramos alguns casais indígenas que não fizeram vezes à regra geral, permanecendo durante muitos anos casados. Se não foi o comum (e, de fato, não podemos confirmar, porque nem sempre é possível cruzar as fontes), em São João del-Rei, Francisco Ferreira e Custódia Barbosa são encontrados casados, alguns anos depois,

---

<sup>96</sup> ACM, PM, Caetano Coelho de Souza e Teodósia da Silva (1739), Piranga, Armário 2, Pasta 148, n.1471

<sup>97</sup> Cf. Richard Graham. *Escravidão, reforma e Imperialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 59-79. Sobre isso “Slave families on a rural estate in colonial Brazil”, in *Journal of Social History*, vol 9, n.3. Cf. também Luciano Raposo de A Figueiredo, op. cit., p.101

após terem sido condenados por concubinado.<sup>98</sup> Aos olhos da Igreja, a repreensão surtira o efeito esperado. Também em Mariana, encontramos Francisco Dias Franco e Ana Maria Xavier, casados em 1779.<sup>99</sup> Em 1812, encontramos o inventário do casal, por falecimento de Ana. Tinham tido nove filhos, com quem residiam 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 Piricicaba do Inficionado, 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.<sup>100</sup>

Se o casamento misto 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. Nas uniões mistas entre indígenas e escravos, havia o temor de que o casamento implicasse a perda da tênue liberdade, impondo o cativo ao cônjuge, porque era complexa e confusa a questão da liberdade para os indígenas, especialmente em casos que envolviam pais em desigualdade de condição jurídica. Como se sabe, o indígena, na condição de livre, quando se casava com um escravo, se via obrigado a assinar um “termo de seguimento” em

---

<sup>98</sup> ACM, Livro 3, Devassa 1730, vol. I, p.73, 73v. AMRSJDR, Inventário, Francisco Ferreira e Custódia Barbosa (1736), São João del-Rei, caixa 309

<sup>99</sup> ACM, PM, Francisco Dias Franco e Ana Maria Xavier (1779), Santa Rita Durão, Armário 3, Pasta 247, n.2468.

<sup>100</sup> ACS, Inventário, caixa 67, auto 1440, 1812. Carla Almeida apresentando a faixa de fortuna na Comarca de Vila Rica, entre 1780-1822, para o padrão entre 201-500 libras, demonstra que a média era de seis escravos, sendo apenas 7,6% o percentual de proprietários possuidores de escravos nessa faixa. Isso demonstra que a presença de 8 escravos no inventário é significativa. Além disso, é importante notar que para o período anterior, de 1750-1779, todos os proprietários nessa faixa de riqueza tinham escravos, mostrando que aqueles que permaneceram com o plantel no

que se comprometia a seguir literalmente seu cônjuge, que, por sua vez, estava sujeito ao seu senhor. Assim, muitos administradores estimulavam o casamento dos índios com seus escravos, atrelando assim o gentio ao seu plantel e cativos. Percebendo as artimanhas dos senhores, alguns índios administrados se negavam ao casamento, garantindo, desta forma, ainda que restrita, alguma autonomia. 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, administrador de diversos índios na região do Sumidouro. Explicitando 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 nuançando a sua condição de livre.<sup>101</sup>

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. Por isso não faltaram casos em que os próprios indígenas escapuliram a esse intento, negando-se a se casar com cativos. 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”.

---

segundo período foram bem sucedidos. Carla Maria Carvalho de Almeida. *Homens ricos, homens bons: produção e hierarquização social em Minas Colonial (1750-1822)*. Niterói, UFF, 2001 (tese de doutorado).

<sup>101</sup> ACM, PM, Inácio Paes e Andreza (1748), Pe. Viegas, Armário 3, Pasta 311, n.3109

Pouco tempo depois se ajustava com Natária, essa sim parda forra.<sup>102</sup> 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”.<sup>103</sup> Nesse sentido podemos dizer que a liberdade, na sociedade colonial, para a população indígena, ainda que fluida, permitia alguma mobilidade aos que se determinavam em garantir sua liberdade. Nesse sentido, foi possível usar das próprias teias do sistema escravista, endossado pela lógica da Igreja, para escapular ao engodo.

O emaranhado legal se colocava mais intrincado, quanto mais fosse reafirmado pela postura inquisitorial da Igreja, quase sempre capaz de enredar suas vítimas, indefesas diante da indiferença da Câmara Eclesiástica, onde a lei sobre a liberdade dos índios, as mais das vezes, não tinha valia. É bem verdade que havia esparsas e raras vozes atentas à condição indígena. Este foi o caso de Domingos Rodrigues do Prado, filho natural de Jerônimo Pires Prado e de Emerenciana Ferreira, “índia natural de São Paulo”, que, 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 Ferreira Rios”, logo refutado pelo vigário Amaro Rodrigues da Costa, “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 a vista do Manoel Ferreira Rios”.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> ACM, PM, Damásio Gonçalves Fernandes e Natária do Nascimento (1755), Mariana, Armário 2, Pasta 168, n.1675

<sup>103</sup> ACM, PM, José Dias do Prado e Maria Bernardes Cruz (1781), Itaverava, Armário 4, Pasta 489, n.4890

<sup>104</sup> ACM, PM, Domingos Rodrigues do Prado e Antônia Bernarda de Miranda (1741), Bandeirantes, Armário 2, Pasta 201, n.2010

Assim, muitos indígenas acabaram, cada qual à sua maneira, produzindo interpretações distintas e conflitantes acerca do cativeiro e da liberdade, subvertendo a lógica eclesiástica e o ardid dos proprietários. Por isso, o próprio trâmite do casamento passa a ser um instrumento para explicitar a liberdade, já que nele se obrigava a declarar a condição dos contraentes. Deste “mal entendido”, alguns acabaram por se beneficiar, ao enredar a lógica escravistas em suas próprias teias, recorrendo às suas próprias artimanhas. E por isso lançaram mão do casamento para pressionar os administradores a reconhecerem a condição de livre do administrado. Isso foi o que fizeram também Sebastião de Oliveira e Plácida Maria ao entrar 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 condição de livre.<sup>105</sup> É o que parece também acontecer com Domingos e Maria, ao esclarecerem sua condição jurídica para realizar o casamento. Domingos usa desta prerrogativa como estratégia para esclarecer de uma vez por toda sua condição de livre. Em sua petição, o jovem afirmava que estava “servindo como cativo”. Antecipando-se ao impedimento (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 realização de seu matrimônio. Seguindo os trâmites previstos, 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”. Poucas linhas abaixo, acrescentava uma petição para que o pároco recorresse a testemunha que atestariam o fato dele, Domingos, ter vindo de São Paulo, na idade de 9 anos, para as Minas,

---

<sup>105</sup> ACM, Juízo Eclesiástico, Furquim, 1735, n.4648

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 8 a 9 anos, o que tudo sabia “pelo ver e sem fama ao contrário”. A partir deste depoimento, Domingos, no mesmo dia, não se intimida e dá sua nova versão, agora já se apresentando como “descendente do gentio deste país, de administração de Ana Maria Camargo”. Dada a intriga 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”. Mas, mais do que a celebração de seu casamento, Domingos se rejubilava pela sua liberdade, agora oficialmente reconhecida e legitimada pela própria Igreja. Esse processo demonstra bem que as amarras impostas pela Igreja, sujeitando os indígenas às suas regras, prestou-se também como instrumento legal para assegurar a liberdade quando era posta em questão, já que as exigências canônicas e costumeiras condenavam o casamento entre pessoas de condições diferentes.<sup>106</sup> A manipulação visível dos proprietários e a cumplicidade do clero nem sempre comprometeram o conhecimento dos nativos sobre algumas de suas prerrogativas legais. Tentando se proteger do cativo, muitos índios fizeram questão de marcar sua condição. Mesmo assim, ser reconhecido como um súdito estava longe de seu alcance. Ainda que fosse considerado livre, diferenciado do escravo e do branco

---

<sup>106</sup> ACM, PM, Domingos Lopes e Maria de Souza (1743), São Sebastião (Bandeirantes), Armário 2, Pasta 192, n.1914. Essa situação não se dava somente com os índios, mas também com escravos, como demonstrou Laura de Melo e Souza, ao tratar da coartação em Minas, em *Norma e Conflito*. Aspectos da história de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 166

livre, não significava oportunidades plenas e iguais às do branco. Apesar do ganho da liberdade, ele haveria de pagar outro preço: o de encarar o mercado de trabalho com os preconceitos contra ele. Livre, galgou uma nova condição social, mas na prática, ele ainda era visto como aquele que viveu no cativeiro.<sup>107</sup> O fato é que, numa sociedade escravista, a garantia da liberdade passa a ser o sinal diacrítico que marcava a condição indígena. Ainda que excluído e marginalizado, o indígena, na sua condição de livre, demarcava bem o limite de distinção entre ser indígena e ser escravo.

### **Considerações finais**

Retomemos agora, aqui, a nossa questão inicial. O processo de reelaboração cultural autóctone, frente ao contato com o outro, ou frente às novas relações estabelecidas entre os diversos grupos nativos, ainda que tenha alterado o fundamento da identidade étnica, esteve impregnada de uma reformulação própria à conjuntura histórica ao qual os “índios” de Minas Gerais estiveram submetidos. Se a cultura não é permanente, mas reconstruída e reinventada todo o tempo, a compreensão da atuação do “gentio da terra” requer sua historicidade, o seu momento na história de Minas. Nesse sentido, a idéia de que a ‘tradição cultural’ sempre subsiste ao processo de agenciamento histórico não faz juz ao esforço que aqueles homens empreenderam para marcar sua distinção. O que percebemos nas Minas Gerais é que a adscrição não passou por elementos culturais, por sinais diacríticos, mas por experiências comuns compartilhadas em uma sociedade escravista. Independentemente de ter ou não um vínculo com as tradições originárias, aqueles índios, “puris”, “botocudos”, “coroados” entre outros, tendo uma vivência e experiência

---

<sup>107</sup> Sobre a condição dos forros em Minas Gerais setecentista, ver Núbia Braga Ribeiro, *Cotidiano e liberdade: um estudo sobre os alforriados em Minas no século XVIII*. São Paulo, FFLCH-USP, 1996 (dissertação de mestrado), p.

muito próximas, marcaram sua contrastividade, repleta do sentimento de pertencimento à condição indígena e não necessariamente a um grupo étnico em particular. Ainda que as raízes culturais fossem diferentes, a trajetória de “puris”, “botocudos” ou “coroados”, quando imersos nas relações de escravidão, foram bastante próximas. Dadas as condições de cativo, essa articulação foi refeita, estabelecendo novos espaços de distinção. Não se pode negar que num ambiente escravista a população indígena criou espaço de sociabilidade, intervindo nas relações sociais, saindo do aparente anonimato para registrar, nas ações do cotidiano, sua particularidade: a “indianidade” foi o traço possível para marcar a sua distinção em uma sociedade escravista. Rompe-se, assim, com uma visão essencialista, que cristaliza os atores sociais em identidades imutáveis, rígidas e, por isso mesmo, a-históricas.

O que podemos inferir da análise das devassas e processos matrimoniais é que, a despeito das denúncias de uma vida coroadada por escândalos na Minas Gerais setecentista, a Igreja cumpria o papel de forjar um discurso desqualificador dos contraentes indígenas. Toda a sua argumentação detratória se baseava nas raízes e na tradição do “gentio da terra”, que, aos seus olhos, se constituíam no principal motivo, senão na justificativa de tamanha “devassidão e promiscuidade” dos cônjuges. Nesse sentido, a Igreja naturalizava um discurso de que a origem autóctone importava um certo comportamento, maculado pela “libidinagem e improbidade”, disseminando tal idéia por todos os recantos das Minas Gerais. Reprovando essa conduta e imputando esse comportamento “lascivo” à origem nativa, a Igreja e seu tentáculo inquisidor, o Juízo Eclesiástico, procuravam escamotear o cotidiano e vivência coloniais, imersos na completa “licenciosidade”, conforme já demonstraram diversos trabalhos.<sup>108</sup> Ao transgredirem a norma, as

---

79

<sup>108</sup> Ver Laura de Mello e Souza. *O diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das letras, 1986. Luciano Raposo de A Figueiredo. *Famílias Barrocas* (vida familiar em Minas Gerais no século XVIII), São Paulo, USP, 1989 (dissertação de mestrado).

uniões com indígenas ajudaram a desmascarar a idéia corrente na historiografia de um padrão familiar típico das elites rurais brasileiras, com seus contornos patriarcais, que sugere uma sociedade tranqüila e sem tensões.

A condição de gentio da terra ou de mestiços, numa sociedade escravista, proporcionou àqueles homens, às voltas com suas heranças culturais diversas – as quais se somava a africana – uma experiência cultural dinâmica. Mesmo que chamados a se integrarem à sociedade, de fato estavam condenados a serem párias, na condição de dupla cidadania cultural, de homens divididos entre dois mundos diferentes.<sup>109</sup> Ao que parece, não procuraram fundir suas tradições às novas, num pêndulo sincretista que conciliava a herança indígena com a cristã, mas apreenderam das fissuras do sistema escravista, a lógica que os permitia sobreviver àquela nova situação. As fontes matrimoniais nos fazem crer que, vivendo na condição de mestiços, premidos entre heranças culturais tão díspares, relativizaram os costumes e crenças religiosas. Não se tratava aqui de um enfrentamento para reafirmar suas tradições, mas de um contraponto de homens pouco afeitos as convenções do catolicismo. Se para a Igreja o casamento era uma afirmação do catolicismo, para a população indígena foi um expediente bastante eficaz, seja para marcar os limites do cativo seja para reafirmar a condição de livre.

A pluralidade do universo urbano mineiro, ao engendrar uma experiência particular de escravismo, fazia com que a autonomia não se enquadrasse facilmente nos limites formais. Enquanto alguns cativos se mobilizavam com desenvoltura, homens forros ou pobres tinham dificuldade de afirmar sua liberdade.<sup>110</sup> Por isso, a autonomia dependia de circunstâncias em que suas ações se davam, autonomia nem sempre fácil de garantir. Era, enfim, na prática social que

---

<sup>109</sup> Sigo a instigante discussão apresentada por Anita Novinsky. *Cristão novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.158-159

<sup>110</sup> Marco Antônio Silveira. *O universo do indistinto. Estado e Sociedade nas Minas setecentista (1735-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 118. Ver também sobre a ampla e diversa noção da liberdade nas Minas Gerais colonial em Núbia Braga Ribeiro, op. cit., p.95 e seguintes.

procuravam reconstruir sua liberdade, pois, se a escravidão estava assentada em bases institucionais, dependia, em larga medida, da legitimação dessas relações no cotidiano. Ao se inserir naquela sociedade, de um modo ou de outro, a população indígena forjou estratégias para demarcar os limites do cativo, criando, assim, uma nova noção de liberdade, agora nuançada e relativizada, dentro das relações escravistas. Ao demarcar a sua liberdade, mesmo que assistida pelo seu senhor (quando no caso dos administrados) e que na prática ainda significasse um grau de sujeição, os índios procuraram imprimir sua diferença ou especificidade na sociedade escravista mineira – situação que acabou por se tornar um sinal distintivo para as populações indígenas, congregando uma identidade social para aqueles homens. 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 de que sua diferença relativizava sua condição social. Se o escravismo impunha limites rígidos e estreitava relações, a ação e prática cotidianas dos índios foi capaz de mover tais fronteiras. E foi nesse contexto de fluidez que os índios esboçaram novas relações sociais nas Minas Gerais: legalmente livres, muitas vezes, na prática, cativos – enredados nesses limites contraditórios, aproveitando-se dessa brecha, se beneficiaram e tiraram todo proveito. Por isso, a atuação dos índios ajudou a aprofundar toda a complexidade e contradição da escravidão nas Minas: mesmo obrigados a reconhecer sua dependência, não deixaram de levar em conta seus interesses. Assim, se acatavam a condição do cativo, a experiência rotineira promovia um certo grau de mobilidade e autonomia frente à massa dos escravos. O que quero dizer é que a situação particular dos índios acabou favorecendo tentativas de inserção social, na condição de homens livres, registradas em um sem-número de rearranjos do dia-a-dia, por meio dos quais os limites entre o cativo e a liberdade foram flexibilizados, matizando as cores da escravidão. Esse certamente foi um papel central dos índios dispersos sobre as vilas e lugarejos da Minas setecentista. O nosso foi tentar recuperá-lo.

