

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

OBEDIENTES À LEI E TEMENTES A DEUS: Ação dos Indígenas na Capitania do
Maranhão Diante das Denúncias do Auditório Eclesiástico e Advento das Reformas
Pombalinas (1755-1765).

MARIA ROSALINA BULCÃO LOUREIRO

São Luís- MA

2022

MARIA ROSALINA BULCÃO LOUREIRO

OBEDIENTES À LEI E TEMENTES A DEUS: Ação dos Indígenas na Capitania do
Maranhão Diante das Denúncias do Auditório Eclesiástico e Advento das Reformas
Pombalinas (1755-1765).

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em História.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Soraia Sales Dornelles

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz

São Luís- MA

2022

MARIA ROSALINA BULCÃO LOUREIRO

OBEDIENTES À LEI E TEMENTES A DEUS: Ação dos Indígenas na Capitania do
Maranhão Diante das Denúncias do Auditório Eclesiástico e Advento das Reformas
Pombalinas (1755-1765).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal
do Maranhão (UFMA), como requisito à obtenção do título de Mestre em História.

Defesa: 22/11/2022

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr.^a Soraia Sales Dornelles
(Orientadora)
PPGHIS-UFMA

Prof^a. Dr.^a Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz
(Coorientadora)
PPGHIS-UFMA

Prof^a. Dr.^a Vânia Maria Losada Moreira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr.^a Silvia Hunold Lara
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Suplente

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a)
autor(a).

Bulcão Loureiro, Maria Rosalina.

OBEDIENTES À LEI E TEMENTES A DEUS : Ação dos Indígenas
na Capitania do Maranhão Diante das Denúncias do Auditório
Eclesiástico e Advento das Reformas Pombalinas 1755-1765 /
Maria Rosalina Bulcão Loureiro. - 2022.

198 f.

Coorientador(a): Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz.

Orientador(a): Soraia Sales Dornelles.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2022.

1. Auditório Eclesiástico. 2. Diocese do Maranhão. 3.
Mulheres Indígenas. 4. Reformas Pombalinas. I. Gouveia
Mendonça Muniz, Pollyanna. II. Sales Dornelles, Soraia.
III. Título.

Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta em mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, colo nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você.

Glória Anzaldúa

RESUMO

A presente dissertação analisa o protagonismo indígena, especialmente das mulheres, na Capitania do Maranhão na segunda metade do século XVIII, no recorte temporal de 1755 a 1765, a partir das denúncias de amancebamento, incesto, alcouce, impedimentos de casamento e prostituição iniciadas no Auditório Eclesiástico. O funcionamento de um Tribunal Eclesiástico, envolvido diretamente com o disciplinamento social e reforma dos costumes, se deu com a criação do bispado do Maranhão em 1677. A existência de uma diocese na Amazônia colonial desde fins do século XVII, em uma região cujo catolicismo conhecido era o introduzido pelos missionários, já demonstra que a presença e atuação do clero secular, subordinado ao bispo e responsável pela vida paroquial e administração de sacramentos, não pode ser desconsiderado sobre as populações indígenas. Utilizando a documentação do Auditório Eclesiástico e de outras fontes, buscou-se conectar, de forma pioneira e inédita, a história indígena e a história da Igreja no Maranhão a partir de questões como legislação indigenista, exploração da força de trabalho, reforma pombalina e repressão aos costumes. Partindo da fonte do Tribunal Eclesiástico, foram examinadas nesta dissertação dezessete denúncias com o objetivo de trazer outra perspectiva da interação entre nativos e Igreja a partir do bispado do Maranhão e atuação do clero secular. O recorte temporal da dissertação também teve por objetivo analisar o Diretório Pombalino enquanto projeto de civilização, trabalho e casamento às populações indígenas, avaliando a atuação e imbricação do braço espiritual e secular em relação aos nativos na Capitania do Maranhão. Além disso, buscou-se recuperar os sentidos e trajetórias das mulheres indígenas e mestiças denunciadas no Tribunal Eclesiástico. A vasta documentação apresentada evidenciou que, mais do que uma série de reformas radicais, as medidas implementadas por Pombal tiveram como característica a continuidade de medidas postas anteriormente. Além disso, verificou-se que, em Portugal, a importância das dioceses e a preocupação com o disciplinamento de costumes aumentou a partir do Concílio Tridentino, deslocando-se para o território colonial a criação de bispados vigilantes aos preceitos tridentinos. Tal fato repercutiu na vigilância e repressão aos indígenas, especialmente na questão do casamento cristão, uma vez que as denúncias de amancebamento configuram na maioria das denúncias. A documentação também permite construir uma narrativa que evidencia a atuação das mulheres indígenas na Capitania do Maranhão, atuando como força de trabalho geral e especialista, obtendo vantagens em concubinatos estáveis, sustentando-se na atividade da prostituição e tantas outras experiências que possibilitam a desconstrução de estereótipos fortemente enraizados.

Palavras- Chave: Diocese do Maranhão; Clero Secular; Auditório Eclesiástico; Mulheres Indígenas; Denúncias; Reforma Pombalina.

ABSTRACT

The present dissertation analyzes the indigenous protagonism, especially of women, in the Capitania of Maranhão in the second half of the 18th century, in the time frame from 1755 to 1765, based on the complaints of espousal, incest, alcouce, marriage impediments and prostitution initiated in the Ecclesiastical Court. The functioning of an Ecclesiastical Court, directly involved with social discipline and reform of customs, came about with the creation of the bishopric of Maranhão in 1677. The existence of a diocese in colonial Amazonia since the end of the 17th century, in a region whose known Catholicism was that introduced by the missionaries, already demonstrates that the presence and performance of the secular clergy, subordinate to the bishop and responsible for parish life and administration of sacraments, cannot be disregarded over the indigenous populations. Using documentation from the Ecclesiastical Court and other sources, we sought to connect, in a pioneering and unprecedented way, the indigenous history and the history of the Church in Maranhão from issues such as indigenist legislation, labor force exploitation, Pombal reform and repression of customs. Starting from the source of the Ecclesiastical Tribunal, seventeen denunciations were examined in this dissertation with the objective of bringing another perspective of the interaction between natives and the Church from the bishopric of Maranhão and the actions of the secular clergy. The time frame of the dissertation also aimed to analyze the Pombaline Directory as a project of civilization, work and marriage to the indigenous populations, evaluating the action and imbrication of the spiritual and secular arm in relation to the natives in the Captaincy of Maranhão. In addition, we sought to recover the meanings and trajectories of the indigenous and mestizo women denounced in the Ecclesiastical Court. The vast documentation presented showed that, more than a series of radical reforms, the measures implemented by Pombal had as a characteristic the continuity of measures previously put in place. In addition, it was verified that in Portugal, the importance of the dioceses and the concern with the disciplining of customs increased after the Tridentine Council, moving to the colonial territory the creation of bishoprics vigilant to the Tridentine precepts. This fact had repercussions in the vigilance and repression of the natives, especially in the issue of Christian marriage, since the majority of the denunciations of courtship. The documentation also allows us to construct a narrative that evidences the performance of indigenous women in the Capitania of Maranhão, acting as general and specialized labor force, obtaining advantages in stable concubinages, sustaining themselves in the activity of prostitution and many other experiences that allow the deconstruction of strongly rooted stereotypes.

Key-words: Diocese of Maranhão; Secular Clergy; Ecclesiastical Auditorium; Indigenous Women; Denunciations; Pombaline Reform.

AGRADECIMENTOS

Finalizar a presente dissertação é motivo de grande alegria, especialmente pelo início do mestrado ter coincidido com a pandemia do COVID-19. Dúvidas, medos, incertezas e inseguranças fizeram parte da rotina acadêmica enquanto a pandemia alastrou-se em todo o globo. No entanto, os esforços conjuntos de professores da pós-graduação em História da Universidade Federal do Maranhão frente às dificuldades que se apresentavam muitos, pela primeira vez em aulas *on-line*, reinventaram-se e possibilitaram a finalização deste trabalho. Na figura dos professores do mestrado, agradeço a todos os profissionais que valorizam e lutam por uma educação pública de qualidade.

Agradeço a Deus. A fé em seus desígnios que não me deixou desistir e me ajudou a persistir nesta pesquisa, mesmo em um período tão traumático para todos.

Agradeço a minha família por todo o amor e suporte. A minha mãe, pelo amor e exemplo diários. Foi com ela que adentrei, pela primeira vez, na Universidade Federal do Maranhão aos sete anos, pois por não ter com quem me deixar, levava-me para as aulas do curso de Química. Ao meu pai, que atravessou o Atlântico e fez do Brasil o seu lar, pelo incentivo ao estudo. Onde estiver, na imensidão do universo, sei que está orgulhoso por ver a filha finalizar o mestrado. Aos meus irmãos Almira e Carlos, pela amizade e apoio. A Nana, Júnior e Ingrid, pelo exemplo de superação. A Beth, pelo apoio constante. A Antônia e Antônio, pela convivência diária. A João e Renato, que não gostam de história e me fazem querer mudar essa situação. A Raquel, pelo incentivo. A Vanisse, pela torcida. A Manuela, Mateus e Isabela, por fazer das quintas e sábados os dias mais alegres da semana.

Agradeço a minha orientadora desde a Graduação, professora Soraia Dornelles, por ter acreditado em meu potencial, desde o início, quando nem eu mesma acreditava. A sua dedicação nas aulas de História indígena e do indigenismo ministrada na Universidade Federal do Maranhão, em 2018, acabou despertando em mim um enorme interesse pela área. Agradeço pela gentileza com que sempre me tratou, pela paciência em apontar os erros que cometi ao longo da escrita desta dissertação e pelo incentivo diário no meu caminho acadêmico.

Também sou extremamente grata a minha coorientadora, professora Pollyanna Muniz, por ter me apontado as fontes essenciais para a escrita desta dissertação. Não sei se foi sorte ou destino, mas lembro que cheguei a cogitar não fazer a disciplina de Seminário de Pesquisa ministrada por Pollyanna, por conta do horário. Ainda bem que Clio não ouviu

minhas rogativas e a disciplina foi fundamental para a virada na pesquisa. Agradeço pela disponibilidade em responder aos meus áudios de mais de 5 minutos, pela dedicação em me fazer entender o contexto do bispado do Maranhão e pelo respeito e gentileza que sempre me tratou.

Agradeço a professora Vânia Moreira pela disponibilidade que sempre apresentou na contribuição da minha pesquisa. Desde o meu TCC, ocasião em que foi da banca examinadora, vem apontando, através de uma leitura atenta, caminhos, estimulando reflexões e sugerindo questionamentos que foram essenciais para o resultado da dissertação.

Saibam (Soraia, Pollyanna e Vânia) que suas atitudes servem de inspiração na construção de um ambiente acadêmico mais saudável e humano. O resultado deste trabalho também é mérito de vocês! Espero que possamos seguir juntas em outros desafios!

Agradeço aos colegas de mestrado que compartilharam as angústias e alegrias da academia. Embora a pandemia não tenha dado a oportunidade do estudo presencial e do maior contato, as mensagens trocadas foram um alento em vários momentos. Agradeço em especial a Liana Amorim, companheira da História Indígena, pelos incentivos, ideias trocadas, cursos realizados e surtos partilhados. Agradeço a Anderson Henrique, pela disponibilidade em explicar seu trabalho de conclusão de curso para que eu pudesse interligar a minha pesquisa. A Karen da Conceição que gentilmente me disponibilizou sua dissertação. A todos os colegas de História Indígena, pelos incentivos, dicas e ideias. A Fernanda, cuja amizade continua a quilômetros de distância. A Domingas, Fátima, Dias, André, Ana Paula, Joana e Olívia que mesmo sem entender ao certo o que pesquiso, me incentivaram, cada qual a sua maneira, ao longo da dissertação.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino
ABN – Anais da Biblioteca Nacional.
APEM- Arquivo Histórico do Estado do Maranhão.
TJ-MA- Tribunal de Justiça do Maranhão.
doc.- documento.
f. – folha.
n.p.- não paginado.
p.- página.
v.- volume.

LISTA DE TABELAS

Tabela nº 1: Crimes Julgados pelo Auditório Eclesiástico (1755-1765)	39
Tabela nº 2: Salários arbitrados pela Câmara de São Luís após a Lei de 1755 aos índios e índias trabalhadores e artífices das atividades mais gerais	74
Tabela nº 3: Salários arbitrados pela Câmara de São Luís após a Lei de 1755 aos índios e índias oficiais.....	74
Tabela nº 4: Salário arbitrado pela Câmara de São Luís aos índios e índias não oficiais que após a Lei de 1755 permaneceram sob administração dos moradores	77
Tabela nº 5: Indígenas inquiridos na Devassa da Correção da Câmara de Paço do Lumiar.	172

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: O bispado do Maranhão (1677-1720)	23
Figura 2: O bispado do Maranhão no século XVIII após a retirada da Capitania do Pará e anexação da Capitania do Piauí	23
Figura 3: Mapa das Vilas e Lugares de índios na Capitania do Maranhão (século XVIII) ...	62

NOTA PRÉVIA

As fontes impressas e transcritas apresentadas, para facilitar a leitura e dinamizar a escrita do presente texto, foram atualizadas para as regras do português em curso. Nas referências, indicamos os dados da publicação, permitindo ao leitor o acesso, nos arquivos físicos ou digitalizados, aos documentos publicados em sua grafia original.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 A COMPLEXA QUESTÃO INDÍGENA NA AMAZÔNIA COLONIAL: TRABALHO E RELIGIÃO	22
1.1 O bispado do Maranhão entre ocupações espirituais e temporais	22
1.2 Indígenas entre o Projeto das Duas Espadas na Capitania do Maranhão	40
1.3 Estado e Igreja na execução da legislação indigenista	50
1.4 As questões de gênero e idade no mundo do trabalho indígena colonial	64
2 ESTADO E IGREJA CONTRA A “RELAXAÇÃO NOS VÍCIOS”	80
2.1 A reforma dos “maus costumes” na Capitania do Maranhão no século XVIII: entre a defesa do matrimônio e os desvios julgados pelo Tribunal Episcopal	80
2.2 Vivendo “sem vergonha nem temor de Deus”: indígenas e as denúncias de concubinato no Tribunal Eclesiástico	95
2.3 “Devendo cumprir com o seu voto de castidade, o fez tanto pelo contrário”: clérigos, indígenas e “mulheres solteiras” perante a Justiça Eclesiástica	116
2.4 “Assinou termo de emenda e se obrigou a pôr para fora da casa a dita sua escrava”: escravizadas perante o Auditório Eclesiástico	125
3 IMPEDIMENTOS DE MATRIMÔNIO, MULHERES DESONESTAS, INDÍGENAS RAPTADAS E TESTEMUNHAS: NOVAS TRANSGRESSÕES NOS PROCESSOS ECLESIASTICOS	135
3.1 “Havia entre eles um Impedimento”: escravizados e os impedimentos de casamento	135
3.2 “O abominável Crime de incesto”: indígenas e as afinidades proibidas pela Igreja	141
3.3 “É público que é mal procedida”: indígenas entre as denúncias de alcouce	156
3.4 O caso da índia Florência Ferreira: depoimentos, acusações e desqualificação de testemunhas	163
CONCLUSÃO	181
REFERÊNCIAS	184
Fontes Manuscritas	184
Fontes Impressas	184
Bibliografia	186

INTRODUÇÃO

No ano de 2021, quando iniciava o segundo semestre do Programa de Pós Graduação em História na Universidade Federal do Maranhão, atrasado por conta da pandemia do Covid 19, inscrevi-me na disciplina Seminário de Pesquisa, ministrada pela professora Dr^a. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz. Até aquele momento, o objetivo da minha pesquisa dentro da temática indígena consistia em estabelecer uma discussão a respeito das organizações familiares compostas por indígenas e mestiços no recorte temporal de 1755 a 1765. Para este intento, utilizaria principalmente as seguintes fontes: Livro de Registro de Assentos, Despachos e Sentenças que se determinaram em cada Junta das Missões na cidade de São Luís (1738-1777), os testamentos maranhenses do século XVIII transcritos pelo Tribunal de Justiça do Maranhão e o Livro de Assentos de Matrimônio na Igreja da Sé, na cidade de São Luís, nos anos de 1759 a 1764.

No entanto, minhas convicções e certezas quanto aos objetivos da pesquisa foram abaladas, quando em conversa após a aula online, novidades do mundo pandêmico, a professora Pollyanna relatou o número de indígenas que observava nas fontes eclesiásticas do bispado do Maranhão e o seu desejo que alguém pudesse dar início à pesquisa pioneira que integrasse História indígena e História da Igreja, não mais centrada na figura dos missionários, mas do clero secular sob a autoridade do bispo.

Sem perda de tempo, a professora enviou-me as fontes catalogadas ao longo de mais de uma década de pesquisa em uma área ainda pouco conhecida: o bispado do Maranhão. Por sorte (ou destino, quem saberá dizer?) o primeiro processo deixou-me literalmente “atônita” pela especificidade da situação. Tratava-se de um ajuizamento de Libelo Civil de divórcio *in perpetuo* proposto, em 1741, no Auditório Eclesiástico e realizado pelo procurador de Juliana, “índia forra” em face do seu marido “João, escravo do Sargento Mor, Francisco Xavier Baldez”. O divórcio solicitado por Juliana tinha como justificativa o fato de estar sendo “ameaçada com facas” pelo marido que havia retornado da Capitania do Pará onde permaneceu por anos. Juliana elucidou no processo que, por encontrar-se desassistida na ausência do marido, teve de “usar seu corpo” para sobreviver¹.

No entanto, o receio de alterar a pesquisa na metade do mestrado, especificamente quanto aos prazos do programa e o entendimento do funcionamento do bispado e sua influência na questão indígena, contexto até então desconhecido em minhas análises, levou-

¹ APEM. Feitos Civeis de Libelo. Doc.4393

me a prosseguir com a pesquisa inicial. A mudança só foi definitivamente acolhida no final da disciplina, após a apresentação do projeto de pesquisa reformulado. A minha orientadora desde a graduação, Prof^a. Dr^a Soraia Sales Dornelles, a Prof^a. D^a. Pollyanna Gouveia e a Prof^a. Dr^a. Vania Maria Losada Moreira fizeram, naquele momento, importantes críticas que contribuíram para organizar os novos objetivos da pesquisa, em especial, a professora Vânia Moreira assinalou a possibilidade e potencialidade que as fontes apresentavam para o estudo das mulheres indígenas na Amazônia portuguesa. Assim, a pesquisa tomou uma nova direção e a documentação principal utilizada passou a concentrar-se no acervo eclesiástico do Maranhão.

O bispado do Maranhão foi criado em 30 de agosto de 1677 através da bula *Super Universas Orbis Ecclesias*, do Papa Inocêncio XI. Reunindo um imenso território que “ia desde o Cabo do Norte (englobando as capitanias do Maranhão e Grão-Pará) até o Ceará, tornou-se, desde a sua criação, um imenso desafio à Igreja”. O contingente de clérigos era insuficiente e a malha diocesana ainda estava desenvolvendo-se em um território no qual o catolicismo conhecido e praticado pela população, até então, havia sido introduzido pelas ordens regulares, tais quais os capuchos, jesuítas, carmelitas, mercedários e franciscanos (MUNIZ, 2017; 2021).

A importância e abrangência das administrações diocesanas cresceram a partir do Concílio de Trento (1545-1563) em sua tentativa de reforma da Igreja. Posteriormente os bispos buscaram alargar seus poderes a partir das normativas diocesanas afinadas aos ideais tridentinos. Tais códigos passaram a preocupar-se com diferentes aspectos da vida cotidiana de homens e mulheres que deveriam viver segundo os preceitos da Igreja para a salvação de suas almas. A preocupação da Igreja na Europa deslocou-se para o território colonial português que tratou de constituir dioceses na América portuguesa atendendo aos preceitos tridentinos. Em 1707 foi promulgada as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia que previa, dentre outros aspectos, a interferência do poder eclesiástico nos comportamentos dos leigos² submetidos a autoridade espiritual do bispo (MUNIZ, 2017).

² O uso do termo “leigo” reside na preocupação em diferenciar a população comum dos eclesiásticos. Por leigos enquadram-se homens e mulheres, livres ou escravos, brancos, africanos ou indígenas de todas as idades e procedências, mas que receberam o sacramento do batismo e por isso faziam parte da comunidade católica (MUNIZ, 2017, p.415).

O desenvolvimento da malha diocesana se deu principalmente pela ação do Estado Português. O clero secular era responsável pela vida paroquiana, administração de sacramentos dos fiéis e celebração de ofícios religiosos nas inúmeras matrizes, filiais e capelas dispersas pelo território diocesano. Tanto o clero secular quanto o clero regular estavam subordinados ao poder régio por meio da Instituição do Padroado que representou uma série de acordos nos quais os soberanos portugueses acumularam, progressivamente, privilégios, direitos e deveres concedidos pela Santa Sé tais como a ereção de dioceses na colônia e a nomeação de bispos (SANTOS, 2019).

No entanto, a presença de mais um poder na Amazônia colonial, atuante em questões espirituais e temporais, com influência na questão da mão de obra indígena gerou diversos conflitos junto ao clero regular, aos poderes seculares, aos moradores e indígenas. O conflito com os regulares se deu principalmente pela disputa no processo de cristianização dos povos nativos, pois até a formulação e publicação do Diretório Pombalino, os indígenas aldeados estavam sob a autoridade espiritual dos missionários, enquanto aqueles que assistiam em freguesias, sítios, ribeiras, roças, etc. permaneciam sob autoridade do bispo através da atuação do clero secular. Porém, mesmo com tal prerrogativa, os conflitos não deixaram de acontecer (MUNIZ, 2021).

Em todos os bispados funcionavam Juízos Eclesiásticos em uma tentativa de disciplinar os costumes dos cristãos aos preceitos católicos. De acordo com Muniz (2015, p. 456), dentre os crimes julgados pelo Tribunal Eclesiástico, destacaram-se a sodomia, bestialidade, molície, simonia, adultério, incesto, rapto, estupro, concubinato, alcouce, homicídio, furto, etc. Neste caso, todos os cristãos batizados, inclusive os indígenas e seus descendentes, estavam sujeitos às denúncias e julgamento perante o foro eclesiástico, pois, como cristãos, deviam apresentar as mesmas obrigações e cumprir todos os sacramentos católicos, assim como os demais sujeitos sob a vigilância da Igreja

Desta maneira, a presença e ação da diocese do Maranhão desde os fins do século XVII já demonstra que a atuação do clero secular frente às populações indígenas não deve ser invisibilizada. No entanto, os estudos sobre a temática indígena acabaram privilegiando a ação dos missionários em detrimento do clero secular que até o presente momento detém pouca notoriedade nos estudos sobre a Amazônia colonial. Tal perspectiva acabou produzindo generalizações e ocultando as especificidades da região, especialmente quanto a experiência religiosa que os sujeitos denunciados possivelmente passaram, as quais foram distintas da promovida pelos missionários nos aldeamentos.

Outro aspecto de pouca projeção nos estudos sobre a temática indígena refere-se à ação das mulheres indígenas e mestiças na sociedade colonial maranhense. A documentação do acervo eclesiástico, assim como o Livro da Câmara de São Luís e as cartas endereçadas ao Marquês de Pombal apontam para a relevância e presença das mulheres indígenas na sociedade, assim como a preocupação das autoridades, eclesiásticas e seculares pelo controle do contingente feminino. Desta maneira, as fontes assinalam para a intensa exploração da mão de obra das nativas que não se limitavam ao ambiente doméstico, podendo inclusive, serem utilizadas em ofícios exclusivamente masculinos. Além disso, as denúncias trazidas até o tribunal eclesiástico acerca dos concubinatos, incestos, alcouce etc. são uma fonte inestimável para evidenciar o grau de inserção destas mulheres no cotidiano colonial bem como demonstrar a “resposta” das mesmas à ordem colonial e ao processo de cristianização, podendo ajudar a reconstruir os significados e experiências ainda pouco exploradas destas mulheres na Amazônia colonial.

Além disso, o estudo sobre as mulheres indígenas a partir das fontes do acervo eclesiástico se mostra fundamental para desconstruir estereótipos que as confinaram no passado da nossa história em uma visão puramente sexualizada: seja por conta da propalada visão da luxúria das nativas, seja por conta das violências sofridas, construção que atravessa todo o período colonial. Desta maneira, buscaremos refletir, a partir das fontes, o grau de atuação das nativas e mestiças na sociedade, as estratégias de sobrevivência e as respostas dadas aos poderes que buscavam controlar seu corpo e comportamentos. Assim, as nativas e mestiças encontradas na documentação destoam dos lugares estereotipados construídos na historiografia, pois onde houve oportunidade, houve ação das mulheres para, dentro do possível, controlar suas vidas (JULIO, 2016).

O recorte temporal proposto nesta pesquisa se inicia no ano de 1755 e finaliza em 1765. Neste contexto ocorreram importantes mudanças na ordem colonial e no processo de cristianização dos povos indígenas. A Lei de 6 de junho de 1755 restituiu a liberdade destes sujeitos enquanto o Alvará de 7 de junho de 1755 revogou a jurisdição temporal dos missionários junto aos povos indígenas e o Diretório dos Índios publicado em 1757 estabeleceu medidas de trabalho, cristianização, casamento e civilização, além de extinguir os aldeamentos e transformá-los em Vilas e Lugares. Neste contexto, a ação do bispo e a jurisdição espiritual da diocese do Maranhão foram ampliadas até os antigos aldeamentos anteriormente regulados pelos missionários.

Quanto ao recorte espacial proposto na pesquisa, foram utilizadas as denúncias da justiça eclesiástica contra a população nativa e mestiça compreendida na circunscrição territorial da Capitania do Maranhão³. Os processos trabalhados na pesquisa concentraram-se principalmente na cidade de São Luís e em outras freguesias que pertenciam ao território da capitania do Maranhão, tais como Paço do Lumiar, São José, Icatu, Alcântara e Mearim. Ao tratar do alcance territorial do bispado do Maranhão, Muniz (2017, p.96-97) informa que as denúncias, embora não fossem centralizadas apenas na sede do bispado, foram produzidas principalmente na cidade de São Luís, especialmente pelo fato de ser a área mais populosa da diocese. Além disso, a autora infere que a sede do bispado foi o ponto de referência para onde eram enviados os processos que vinham de espaços distantes da cidade de São Luís.

A documentação do Auditório Eclesiástico também permite visualizar a mobilidade espacial dos sujeitos denunciados em Vilas e lugares erigidos pela política pombalina. De acordo com Dornelles (2021, p. 312), na Capitania do Maranhão, entre julho de 1757 e agosto de 1758, onze antigos aldeamentos ou missões indígenas e uma fazenda particular foram convertidas em Vilas e Lugares pela política pombalina.

A autora infere que as aldeias de Maracu, Carará, Doutrina, Tutóia, e a aldeia da fazenda Guaramiranga transformaram-se, respectivamente, na Vila de Viana, Monção, Vinhais, Viçosa de Tutoia e Guimarães. Já as aldeias dos Gamelas, Aldeias Altas, São José de Ribamar, São João, São Miguel, Aldeia Pequena, Aldeia Adega Grande de São Lourenço dos Barbados seriam elevadas a lugares doravante denominados Lapela, Trizidela, São José de Ribamar, São João de Cortes, Nossa Senhora da Lapa e São Miguel, São Mamede e São Pedro⁴.

Desta forma, em uma narrativa de conflitos e colaboração entre Estado e religião na segunda metade do século XVIII, a construção do indígena cristão e civilizado continuou a se fazer presente sem deixar de explorar a sua força de trabalho. A Igreja prosseguiu sua política de cristianização no século XVIII, destinando-se a disciplinar os comportamentos desviantes da moral católica, tarefa desempenhada pelo Tribunal Eclesiástico que buscou, entre outros objetivos, vigiar o comportamento dos paroquianos, incluídos os indígenas e mestiços.

O acervo eclesiástico, inicialmente alojado na Cúria metropolitana de São Luís passou ao Arquivo Público do Estado do Maranhão por regime de comodato a partir do qual

³ No recorte temporal proposto nesta pesquisa (1755-1765), o Piauí já fazia parte do bispado do Maranhão.

⁴ Ver mapa das Vilas e Lugares de índios na Capitania do Maranhão (século XVIII) na página 63.

foi higienizado, catalogado e liberado para consulta por volta do ano 2004. A documentação está dividida nas instâncias da Câmara Eclesiástica e do Auditório Eclesiástico. Do ponto de vista burocrático, a administração do bispado funcionava através da atuação destes dois órgãos. No primeiro eram tratados os assuntos de natureza espiritual no âmbito da diocese, tais como o exame dos candidatos à ordem e os assuntos matrimoniais, por exemplo. Quanto ao Auditório Eclesiástico, também chamado de Tribunal Episcopal ou Juízo Eclesiástico, eram tratados assuntos tanto de natureza espiritual quanto temporal nos casos em que ocorriam os crimes sujeitos ao foro eclesiástico (MUNIZ, 2014; 2017).

Para esta pesquisa foram utilizados 17 processos relativos ao Auditório Eclesiástico distribuídos em três séries do referido juízo: “Autos e Feitos de Denúncia e Queixa”, “Autos e Feitos de Libelo- Crime” e o “Livro de Registro de Denúncias”. No entanto por dois processos tratarem do mesmo crime e denunciados, foram contabilizados apenas 16 delitos. As denúncias iniciadas contra indígenas e mestiços ou indivíduos cuja qualidade não foi definida demonstram a repressão e vigilância exercida pelo bispado do Maranhão contra os desvios dos sacramentos católicos. Do total das denúncias durante o recorte temporal de 1755 a 1765 foram computados 12 casos de concubinato, 2 casos de incesto, 1 caso de alcouce e 1 caso de casamento sob impedimento.

De acordo com Muniz (2017, p. 83-84), o acervo do Tribunal Episcopal do Maranhão divide-se em 24 séries documentais que contêm processos cíveis e crimes. Segundo a autora, para o século XVIII, existem 45 processos de Autos e Feitos de Libelo Crime. Já os Autos e Feitos de Denúncia e Queixa apresentam um total de 59 processos enquanto o Livro de Registro de Denúncias apresenta 60 denúncias.

No entanto, além da documentação referida, fez-se necessário interligar outras documentações para reconstruir, de forma mais ampla, as trajetórias indígenas. Para tratar da influência e ação de alguns bispos do Maranhão frente as questões indígenas, foi utilizada a documentação do Arquivo Histórico Ultramarino assim como os Anais da Biblioteca Nacional que se referem aos dois volumes do Livro Grosso do Maranhão, os quais correspondem a uma coletânea de leis, alvarás, cartas régias, etc. que evidenciaram os conflitos sobre a utilização da mão de obra indígena.

Para discutir o aspecto da exploração da mão de obra nativa após a publicação da lei de liberdade indígena utilizamos o Livro da Câmara de São Luís (1753-1759) que tratou dos salários dos indígenas especialistas assim como os ofícios gerais, ambos divididos por gênero. A coletânea “A Amazônia na Era Pombalina” organizou as correspondências do Governador

e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier Mendonça Furtado com o seu irmão, o Marquês de Pombal. Esta documentação nos garante o exame das principais preocupações destas autoridades quanto aos conflitos entre as normas que vinham do reino e a dificuldade de implantação na Amazônia colonial.

Além destas, utilizamo-nos de registros de missionários, especificamente os capuchinhos Claude D'abbeville e Yves D'evreux que estiveram entre os Tupinambá do Maranhão no século XVII. Utilizamo-nos também da legislação indigenista formulada a partir das reformas pombalinas, como a lei de liberdade de 6 de junho, o Alvará de 7 de junho, a Lei de casamentos mistos e o Diretório do Índios. Considerando o acervo eclesiástico, utilizamo-nos também das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia bem como as Ordenações Filipinas com o objetivo de caracterizar os desvios e a maneira como eram vistos e julgados nos tribunais religiosos e seculares.

Tais documentos, embora tenham sido produzidos sob o olhar do outro, são essenciais para entendermos como os indígenas denunciados e arrolados em diversas categorias sociais, viveram e sobreviveram nos mundos do trabalho, no qual a exploração da mão de obra era intensa e como reconstruíram suas redes de sociabilidade. Além das fontes primárias, buscamos estabelecer um diálogo com a bibliografia referente a nova História Indígena que se desenvolveu, a partir das décadas de 80 e 90, assim como a bibliografia construída em relação a História da Igreja para refletir sobre a atuação ainda pouco conhecida do bispado do Maranhão e das mulheres indígenas na Capitania do Maranhão.

No entanto, ainda são raros os trabalhos que se dedicaram a estudar a atuação do clero secular frente às populações nativas do Maranhão colonial bem como a proposta de reconstruir o cotidiano e a trajetória indígenas a partir das denúncias do Auditório Eclesiástico. Em estudo pioneiro, o artigo de Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, publicado em 2022⁵, buscou avaliar os crimes cometidos pelas populações indígenas e mestiças que chegavam ao Tribunal Episcopal e a relação com o disciplinamento de costumes. A autora, que em trabalho anterior analisou a relação entre o bispado e a justiça eclesiástica no Maranhão Colonial do século XVIII, reconhece que o estudo sobre as denúncias de indígenas no bispado do Maranhão é inédito e necessário para novas interpretações da história religiosa, jurídica, social e indígena do Maranhão.

⁵ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Church and Justice. Indians, Blacks and Mixed-race Before the Instances of Episcopal Power in Eighteenth Century in Maranhão. *História* n°55, vol. I, enero-junio, 2022: 171-194. ISSN 00717-7194.

O primeiro capítulo desta dissertação buscou trazer uma outra perspectiva para a interação de longa duração entre nativos e a Igreja através da atuação do bispado do Maranhão frente às questões da cristianização e exploração da mão de obra indígena. Além disso, tratou dos conflitos oriundos com as ordens regulares, poderes seculares, moradores e indígenas a partir da ação dos bispos que detiveram, não apenas poderes espirituais, mas também temporais em uma nova forma de conceber o cristianismo. O capítulo também pretendeu demonstrar a atuação e imbricação do braço espiritual e secular a partir das reformas pombalinas e seus impactos, limitações e respostas em relação aos indígenas no recorte proposto. Buscou também abordar a legislação indigenista na organização do trabalho assim como as questões de gênero promovidas no mundo do trabalho indígena que impactaram as populações nativas e em especial as mulheres indígenas e mestiças.

O segundo capítulo procurou analisar o Diretório Pombalino enquanto projeto de civilização e prosseguimento frente a tarefa de cristianização das populações nativas. A proposta do capítulo também consiste em apresentar as denúncias de concubinato envolvendo os indígenas e seus descendentes e associá-las, entre outros elementos, com a política oficial dos casamentos mistos, as sociabilidades construídas na colônia e a atuação do bispado do Maranhão. Neste capítulo, em especial, destaca-se a ação das mulheres para além da imagem consagrada na historiografia que as legou apenas ao papel sexual dos primeiros contatos com os colonizadores. Assim, busca-se refletir a origem de tal construção bem como recuperar, a partir da documentação, os sentidos e trajetórias destas mulheres classificadas em diversas qualidades.

O terceiro capítulo avaliou as denúncias de incesto, impedimentos de casamento, alcouce e amancebamento levadas ao Auditório Eclesiástico. Desta forma, buscou-se entender os processos nos quais os indígenas, longe de conceitos como aculturação ou assimilação, leram e vivenciaram os preceitos católicos a partir dos seus próprios aportes culturais, ressignificando os sentidos dados na sociedade colonial. Além disto, pretendeu-se refletir sobre os termos depreciativos utilizados na defesa de réus contra os indígenas, assim como a presença de mulheres indígenas nos tribunais como testemunhas, fato pouco usual nos juízos eclesiásticos.

Em relação à questão das mestiçagens que atravessa todo o texto, utilizou-se o entendimento elaborado por Eduardo Paiva França⁶ em relação ao termo “dinâmica das mestiçagens”. De acordo com o autor, este termo tem por objetivo compreender as dinâmicas biológicas, sociais, mobilidades, trânsitos, etc. que caracterizaram as relações sociais na Colônia. Portanto, ao usar o termo “mestiçagens” nesta pesquisa, não estamos nos referindo exclusivamente à mistura biológica, mas a uma série de elementos que coexistiram na sociedade colonial, tornando-a “mestiça”.

⁶ PAIVA, Eduardo França. Dar nome ao novo: uma história lexical da Íbero-América entre os séculos XVI e XVIII. Belo Horizonte: Editora autêntica, 2015.

1 A COMPLEXA QUESTÃO INDÍGENA NA AMAZÔNIA COLONIAL: TRABALHO E RELIGIÃO

1.1 O bispado do Maranhão entre ocupações espirituais e temporais

No dia 04 de dezembro de 1677, foi escrita e encaminhada uma Provisão em forma de Lei destinada a orientar o Governador e Capitão General, Capitães Mores, oficiais das Câmaras, Ministros e demais pessoas de todo o Estado do Maranhão quanto aos novos papéis desempenhados pelos respectivos setores na distribuição da mão de obra indígena, sistema conhecido por repartição. Para tal intento, a provisão modificou alguns pontos da anterior, promulgada em 12 de setembro de 1663 e formulada após os graves tumultos que resultaram na expulsão dos jesuítas de suas aldeias e missões em 1661. A expulsão ocorrera após as tensões geradas pela Lei de liberdade indígena de 1655⁷ que além de estabelecer os casos de cativo legal, conferiu aos missionários a jurisdição temporal e espiritual dos índios aldeados⁸.

A Provisão de 1663 que readmitiu os jesuítas ao “exercício de suas Igrejas e Missões” no Estado do Maranhão também proibiu o exercício da jurisdição temporal dos aldeados por qualquer ordem religiosa. Quanto à repartição dos índios, situou que “as Câmaras daquele Estado no princípio de cada ano elejam um repartidor que com o pároco de cada aldeia façam a repartição com igualdade”. A provisão estabelecia a presença de um missionário para acompanhar as “entradas no sertão”, devendo ainda ser levado em consideração a legalidade do cativo⁹. Os pontos referentes a repartição dos índios e “entradas no sertão” foram modificados pela nova Provisão de 1677, especialmente pela introdução de mais um poder com atuação na administração da mão de obra indígena na Amazônia Portuguesa: o bispado do Maranhão.

Criado em 1677 pela “*Bula Super Universas Orbis Ecclesias*” do Papa Inocêncio XI, o bispado do Maranhão, com sede na cidade de São Luís¹⁰, possuía jurisdição sob um território que até ia desde o cabo do norte (englobando as Capitanias do Grão-Pará e Maranhão) até o Ceará. Este imenso território, como era comum aos bispados ultramarinos,

⁷ A Lei de 09 de abril de 1655 estabeleceu os casos legais de cativo indígena, definindo que se desse nos casos de guerra ofensiva, impedimento da pregação do evangelho, resgates e compra de índios cativos. Ver ABN. Livro Grosso do Maranhão. Volume 66. Rio de Janeiro, 1948, pp. 26-27.

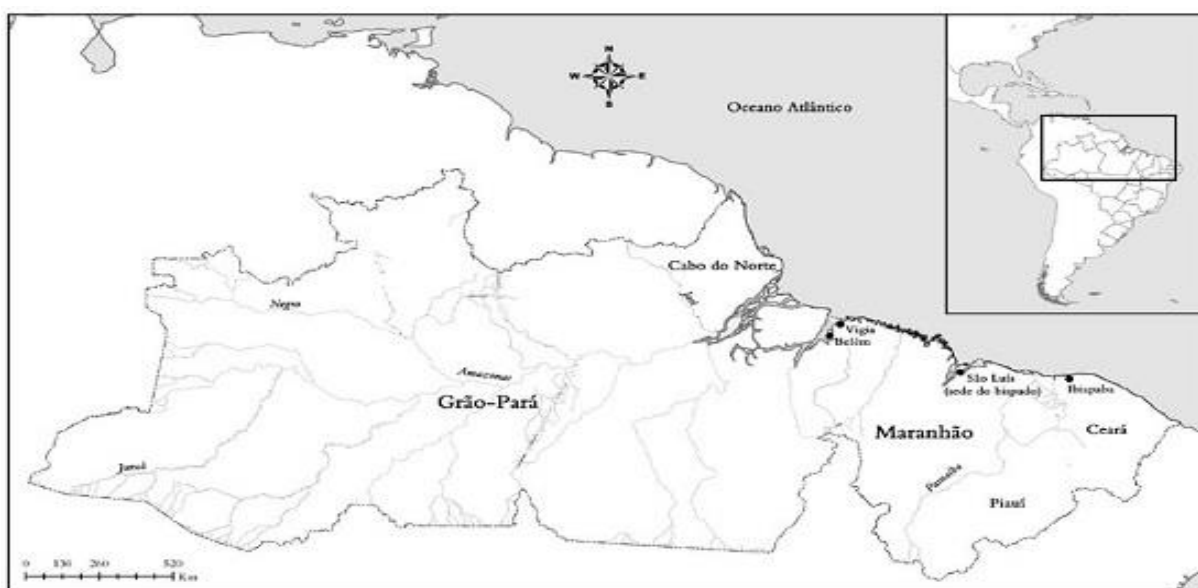
⁸ ABN. Livro Grosso do Maranhão. Volume 66. Rio de Janeiro, 1948, pp. 29-30; 44-45.

⁹ *Ibid.*, p., 44-45.

¹⁰ A época da criação do Bispado, a cidade de São Luís contava com uma população de dois mil fiéis, uma Igreja matriz que passou a ser catedral, uma Igreja dos jesuítas e uma Igreja e convento dos Franciscanos (MENDONÇA, 2012, p.118).

permaneceu nesta configuração até 1719, quando foi criado o bispado do Pará pela Bula papal “*Copiosus in misericórdia*”, desmembrando a Capitania do Pará do bispado do Maranhão. No entanto, conforme apontou Mário Meireles, para compensar a perda da administração episcopal do Grão-Pará, o Piauí, até então subordinado ao bispado de Pernambuco, foi transferido, em 1724, para a jurisdição da diocese do Maranhão. Mostra-se oportuno apontar que no tempo da criação do Bispado do Maranhão, a Bahia tinha sido elevada a arquidiocese e o Rio de Janeiro e Pernambuco já haviam se tornado dioceses. (MENDONÇA, 2011, p.481; MUNIZ, 2017, 2020, 2021).

Figura 1. O bispado do Maranhão (1677-1720).



Fonte: MUNIZ, Pollyanna Mendonça Muniz. “O Primeiro Bispo deste Estado”. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689, Trashumante. Revista Americana de História Social 17 (2021): 34-58.

Figura 2. O bispado do Maranhão no século XVIII, após a retirada da Capitania do Pará e anexação da Capitania do Piauí.



Fonte: SOARES, Kate Dayanne Araújo. O governo Episcopal de Dom Frei Manuel da Cruz no Bispado do Maranhão (1739-1747). 2016. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, p. 28.

A presença do bispado na região representou uma mudança no processo de cristianização presente no Estado do Maranhão e Grão-Pará, visto que o catolicismo conhecido pela população, incluindo os nativos, até a criação do bispado, foi introduzido pelos missionários, especialmente os jesuítas. A importância da Companhia de Jesus antes da criação do bispado do Maranhão, tendo inclusive influência em decisões relativas à administração eclesiástica da Amazônia, se deu, em grande medida, pela ação destes missionários com os diversos grupos indígenas, pois “os inacianos tinham esquadrinhado o território; tinham entrado na floresta, desbravaram os rios, criaram missões e até falavam a língua dos nativos” (MUNIZ, 2021, p.42).

No entanto, ainda que a ação dos missionários tenha sido fundamental para o desenvolvimento da Igreja na região antes da criação do bispado, é certo também que a narrativa centrada na temática do conflito com os moradores pela utilização da mão de obra nativa, a ponto de suscitar graves disputas, invisibilizou a participação do bispo na questão indígena. Os estudos mais recentes vêm demonstrando que o conflito se tornou mais complexo após a criação da primeira Diocese na região em 1677, com a introdução de mais um poder para gerenciar a distribuição da mão de obra indígena na Amazônia colonial¹¹.

Desta forma, pode-se compreender a complexidade em torno da utilização e exploração da força de trabalho indígena na região após a criação do Bispado do Maranhão. Retomando o texto da Provisão de 1677, observa-se que o sistema de repartição dos índios, que vinha sendo realizado desde a provisão de 1663, foi modificado, passando a estabelecer que:

E na repartição dos índios que a Provisão referida apontava que as Câmaras do Estado no princípio de cada ano elegeassem um repartidor/ Hei por bem que o Bispo com o pároco da Aldeia e Ministro de maior grau de justiça que houver onde a repartição se fizer, a façam com o índio maior da mesma aldeia e do governador e capitão general e não se achando o Bispo assistirá em seu lugar na repartição a pessoa que ele nomear e enquanto o Bispo não passar ao Estado, assistirão os dois prelados atuais da Companhia de Jesus e Santo Antônio e na falta de algum deles, o prelado atual de outras religiões que tiver mais tempo de prelado do seu triênio¹².

No entanto, o clima acirrado de disputa dos diversos setores em torno da mão de obra indígena bem como a importância destes setores para o projeto colonial pode ter levado a Coroa portuguesa a proceder uma modificação do texto original da provisão em relação à

¹¹Sobre esta questão, ver MUNIZ, Pollyanna Mendonça Muniz. “O Primeiro Bispo deste Estado”. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689, Trashumante. Revista Americana de História Social 17 (2021): 34-58.

¹²ABN. Livro Grosso do Maranhão. Volume 66. Rio de Janeiro, 1948, p.44-45.

repartição dos índios. Quase dois anos após a publicação da Provisão, em cartas escritas em 24 de março de 1679 ao Governador do Estado e em 30 de março de 1680 ao bispo do Maranhão, ficou conhecida uma “equivocação do oficial”¹³ que registrou a Provisão de 1677, particularmente quanto a participação e intervenção do Governo no sistema de repartição. Desta forma, em carta dirigida ao primeiro bispo do Maranhão, D. Gregório dos Anjos, foi retificado o suposto equívoco encontrado, devendo a repartição dos índios ser realizada da seguinte forma:

Me pareceu ordenar-vos [...] que a terça parte dos índios que tenho mandado se faça pelos governadores, a fareis com o prelado dos Capuchos de Santo Antônio do lugar em que se fizer e uma pessoa eleita pela Câmara, a mais capaz que houver para esta ocupação e em vossa ausência a fará o vosso vigário geral ou quem tiver as vossas vezes e jurisdição, declarando que esta nem nenhuma outra temporal sobre os índios vos pertencem, e vos faço porém mercê dela por hora enquanto não ordenar o contrário¹⁴.

Desta maneira, o Estado do Maranhão se tornou um grande palco de disputas em relação ao domínio e exploração da mão de obra indígena. A criação do bispado na região Amazônica, a partir de 1677, não se constituiu apenas em uma questão espiritual, destinada a salvação das almas, mas imbricava-se com o aspecto temporal visto que a questão indígena, especialmente a exploração da força de trabalho é elemento crucial para compreender o desenvolvimento da sociedade na Amazônia Colonial. Por isto, a criação do bispado não se encontrava desvinculada da questão central do uso da mão de obra indígena, conforme explicitou a Provisão de 1677, concedendo ao bispo, não apenas “um protagonismo espiritual, mas um ofício no mundo dos homens” (MUNIZ, 2021, p.34-58).

O território do bispado do Maranhão constituía-se em um ponto estratégico pela própria configuração da região que estava “entre as Índias de Castela e o Estado do Brasil”¹⁵. Por conta da posição, Muniz (2021, p. 37-39) aponta os recentes esforços da historiografia em ressaltar este espaço como uma importante área de delimitação da soberania portuguesa, principalmente a partir as medidas tomadas por D. Pedro II¹⁶ (1676-1706) em favor da região. Dentre as medidas, destaca-se o desenvolvimento da malha diocesana que se destinou

¹³ *Ibid.*, p., 49.

¹⁴ *Ibid.*, p., 50-51.

¹⁵ *Ibid.*, p.34-58.

¹⁶ Na segunda metade do século XVII, Portugal passou por uma intensa crise financeira, deflagrada entre outros fatores, pelo declínio econômico das conquistas do oriente, as constantes querelas com e a Espanha, a perda de entrepostos na Ásia e a intensa concorrência feita ao açúcar brasileiro. Foi neste contexto que D. Pedro II ascendeu ao trono português, primeiro como regente (1667 a 1683), depois como rei (CARVALHO, 2021, p.59).

especialmente aos seguintes objetivos: expansão das fronteiras e uma melhor gestão das disputas na região pela mão de obra indígena.

Deste modo, a imbricação entre colonização e cristianização se fez presente, uma vez que a criação de bispados também reforçou o domínio dos territórios, pois as terras ainda não conquistadas representavam o império do “paganismo”. Por esta razão, Hoornaert (2008, p.157-158) entende que a religião na colônia passou a ser reconhecida mais pelos limites territoriais do que os marcos espirituais. Pode-se compreender esta relação a partir da anexação da Capitania do Piauí, no processo de expansão da igreja pelos sertões orientais do bispado no século XVIII, centrada marcadamente na conquista dos povos indígenas.

Figura essencial no processo de anexação da capitania do Piauí, o quarto bispo do Maranhão, D. fr. Manuel da Cruz, chegou ao território episcopal em 15 de junho de 1739. O antístite vinha com a incumbência de “erigir paróquias no sertão do Piauí” no complexo processo de controle e expansão a leste do território da Amazônia portuguesa, culminando em uma série de conflitos com as populações nativas. Assim, se a expansão era uma preocupação das autoridades seculares, também era do bispo que orientou as missões nos sertões do Piauí para o aumento da “fazenda real com os dízimos destas novas terras descobertas e cultivadas” (MUNIZ, ARAÚJO, 2022, p.161).

No entanto, a interpenetração entre Igreja e Estado não foi isenta de conflitos. A partir das reformas pombalinas na segunda metade do século XVIII, o incentivo a secularização do Estado português permitiu investidas de autoridades seculares contra o poder eclesiástico no sentido de diminuir ou limitar sua atuação, especialmente pelo fato destas jurisdições não possuírem limites bem definidos¹⁷ (MENDONÇA, 2012, p.122-123; MUNIZ, 2012, p.39-58).

Retomando a Provisão de 1677, compreende-se o alargamento das ocupações do bispo para além do aspecto espiritual dos paroquianos sob a sua jurisdição, com obrigações no disputado sistema de repartição dos índios. No entanto, ao atuar sob um território marcado pela presença prioritária das ordens regulares, com jurisdição espiritual e por vezes temporal dos índios aldeados, não foi rara a ocorrência de conflitos envolvendo o bispo com os poderes seculares e o clero regular em relação à administração das populações indígenas (MUNIZ, 2020; 2021).

As disputas entre a diocese e os poderes constituídos na região já surgiram com a atuação do primeiro bispo, D. Gregório dos Anjos, entre os anos de 1679 a 1689. A

¹⁷ Sobre esta questão, ver MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdições no Maranhão colonial. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.32, nº63, p.39-58, 2012.

introdução da jurisdição diocesana na região resultou em uma série de conflitos envolvendo o bispo e os padres da Companhia de Jesus. De acordo com Muniz (2021, p.46), a análise de cartas trocadas entre os jesuítas e o prelado, no período de agosto de 1680 a abril de 1681, descrita como “a controvérsia da administração das igrejas”, é fundamental para compreender o impasse sobre questões importantes na administração eclesiástica na Amazônia, tais como:

[...] o caso das licenças para confessar e pregar, os breves e privilégios concedidos pelo papa aos jesuítas, a administração das igrejas e o governo espiritual dos índios. As controvérsias resultaram numa concordata que é, na verdade, um interessante testemunho de como a jurisdição episcopal foi sendo introduzida neste espaço de conquista e os recuos de posicionamento a que ambas as partes tiveram que proceder (MUNIZ, 2021, p. 46).

A controvérsia se deu quando o bispo, através de uma pastoral, revogou todas as licenças, ordenando que nenhum clérigo, secular ou regular, confessasse ou pregasse sem sua autorização. A proibição foi recebida como uma afronta pelos jesuítas, uma vez que sem confissão não havia evangelização nem projeto de missão junto aos povos indígenas. Após uma série de acusações de ambos os lados, a jurisdição espiritual dos índios aldeados pelos missionários foi posta em dúvida, particularmente pelo entendimento do antístite de que a jurisdição do Bispado alcançaria também os aldeamentos e por esta razão declarava-se “tanto bispo dos brancos, como dos índios, e que a jurisdição episcopal alcança até os últimos fins deles” (MUNIZ, 2021, p.39-49).

A resolução da questão se deu com a intervenção do rei de Portugal em 1684, intercedendo a favor dos jesuítas em carta dirigida ao bispo:

[...] Havendo mandado ver a duvida da jurisdição que tivestes com os padres da Companhia sobre as aldeias que governam, querendo ser absolutos nela como missionários e a vossa jurisdição ser fundada em direito [...] e porque a utilidade de serem governadas as ditas aldeias com toda a jurisdição pelos ditos padres é tão notória e de tal modo própria, essencial e unida com a conservação e liberdade dos índios , vos encomendo muito [...] que não somente a deveis consentir, mas ajudar e favorecer para que inviolavelmente se guarde¹⁸.

A decisão favorável do rei em relação aos jesuítas não representou uma coesão entre estes dois poderes, uma vez que os desentendimentos ocorriam com frequência, pois os jesuítas obedeciam ao papa e não ao rei de Portugal. Contudo, a ação dos jesuítas na região em relação aos povos indígenas deve ter sido levada em consideração na decisão. Conforme

¹⁸ ABN. Livro Grosso do Maranhão. Volume 66. Rio de Janeiro, 1948, p.66.

alude Muniz (2021, p.55), o bispado do Maranhão ainda estava consolidando-se na Amazônia Colonial, região que conhecia apenas o trabalho missionário. Por esta razão, a fragilidade inicial da malha diocesana que ainda não penetrava nos confins da região, diferentemente dos jesuítas, pode ter sido preponderante na manutenção da jurisdição dos índios aldeados. No entanto, também é possível que os interesses indígenas tenham sido levados em consideração na decisão tomada, uma vez que a reação dos aldeados frente a uma brusca mudança de orientação espiritual poderia demandar em uma deserção geral destes espaços, prejudicando os interesses da coroa portuguesa.

No entanto, a partir da segunda metade do século XVIII, a Companhia de Jesus enfrentou o ápice do antijesuitismo, fenômeno que já nasceu com a fundação da própria Companhia de Jesus, mas concentrou-se especialmente, nos reinos católicos da França, Espanha e Portugal. A autonomia destes agentes em relação aos próprios reis católicos e a desconfiança em relação à ordem que se dizia obediente apenas ao papa provocaram ataques que surgiram em diversas partes, especialmente nas Américas portuguesas e espanholas, onde a Companhia agiu com maior autonomia devido à própria configuração das regiões (CARVALHO, 2021, p.22-24).

Desta forma, pouco a pouco, o bispado do Maranhão passou a fazer parte da realidade da Amazônia portuguesa. Assim, o clero regular, especialmente os jesuítas e os demais poderes seculares como o governador e as câmaras tiveram que adequar-se a mais um poder com influência sobre a questão indígena, notadamente o sistema de repartição de mão de obra.

Pode-se compreender a instabilidade entre os poderes e a complexidade da questão indígena que se instalou após a criação da diocese a partir do pedido do segundo bispo do Maranhão, D. Frei Timóteo do Sacramento, que chegou à região em 1697. A petição dirigida ao Conselho Ultramarino em 16 de março de 1697 analisou as solicitações realizadas pelo antístite para administrar o bispado do Maranhão. Assim, o Conselho Ultramarino considerou “justo a este prelado, se deem casas em que possa viver e que se lhe paguem por conta da fazenda de Vossa Majestade”, porém quanto o segundo pedido, o Conselho determinou o seguinte:

[...] quanto a aldeia de índios que pede para seu serviço que não tem lugar deferir-se lhe vista a forma da repartição que vossa majestade tem mandado praticar naquele estado, nem também se lhe representar ser necessária esta para seu serviço, pois se reconhece, neste caso, que este prelado, tem da sua cõgrua com que possa pagar a quem lhe houver de servir¹⁹.

¹⁹ AHU_CU_009, Cx. 9, D. 941.

Conforme preceitua Muniz (2020, p. 83), a coroa entendeu que a concessão de uma aldeia inteira ao prelado poderia gerar outros conflitos com as autoridades locais, o clero regular e os colonos que dependiam da mão de obra indígena. No entanto, apesar da negativa, o bispo formulou o mesmo pedido em 1716, justificando “ser impossível deixar de não faltar com sua obrigação [...] se não tiver administração de, ao menos, uma aldeia de índios [...] por serem as vilas e lugares muito distantes das cidades”. Neste pedido o Conselho Ultramarino deu parecer favorável estabelecendo uma regra: “não convém que esta aldeia se forme de índios dispersos de outras [...] porque seria esta conversão em grande dano das que estão entregues ao cargo das religiões”²⁰. Assim, a influência do bispado do Maranhão na Amazônia portuguesa foi pouco a pouco aumentando, pois, a depender dos seus interesses, a Coroa concedia prerrogativas sem deixar de estabelecer limites, de modo que os tumultos, comuns na região por conta da mão de obra indígena, fossem evitados.

Diferentemente das dificuldades encontradas pelo seu antecessor, o quarto bispo D.Frei.Manuel da Cruz possuía sob sua jurisdição três missões de índios no sertão da Capitania do Piauí. Conforme alude Muniz e Araújo (2022), embora as ordens regulares tenham tido predominância na atuação junto às populações nativas aldeadas, não deixa de ser relevante que o prelado já tivesse, em 1742, três missões sob sua posse, tendo inclusive interferido diretamente em questões envolvendo indígenas nos sertões do Piauí gerando conflitos com as autoridades seculares.

A existência de uma diocese na Amazônia colonial desde fins do século XVII já demonstra que a atuação do clero secular sobre as comunidades indígenas não pode ser desconsiderada. O clero secular era subordinado ao bispo e responsável pela vida paroquial, administração dos sacramentos dos fiéis e celebração dos ofícios religiosos nas matrizes, filiais e capelas dispersas pelo território diocesano. Além disso, tinha jurisdição sobre todos os batizados, com exceção dos aldeados, situação que se modificou com a reforma pombalina que transformou os aldeamentos missionários em vilas e paróquias seculares, revelando uma maior atuação do clero secular junto as populações nativas.

Diferentemente, o clero regular era representado pelas diversas ordens religiosas que se instalaram na América portuguesa, tais como os jesuítas, franciscanos, carmelitas, beneditinos e capuchinhos, os quais eram regidos pelas regras de suas respectivas ordens e

²⁰ AHU_CU_009, Cx. 11, D. 1173

obedeciam diretamente ao papa e não ao rei de Portugal (POMPA, 2003; SANTOS, 2019, “n.p”).

De acordo com Santos (2019, “n.p”) tanto o clero secular quanto o clero regular estavam subordinados ao poder régio por meio da Instituição do Padroado que representou uma série de acordos nos quais os soberanos portugueses acumularam, progressivamente, privilégios, direitos e deveres concedidos pela Santa Sé. A instituição do padroado é comumente associada ao episódio da Reconquista da península ibérica, pois a guerra contra os mulçumanos, considerada sagrada, propiciou a formação de várias ordens religiosas militares, cujos membros deveriam seguir votos de castidade, pobreza e obediência²¹.

Os Reis de Portugal passaram a ter direito de Padroado sob todos os postos, cargos, benefícios e funções eclesiásticas nos territórios ultramarinos, depois das terras ainda não encontradas terem sido, de fato, divididas entre as Coroas de Portugal e de Castela pelo Tratado de Tordesilhas em 1494 (BOXER, 1981, p. 225). Assim, a expansão do catolicismo para o território que compreende atualmente o Brasil foi realizado por intermédio do Estado Português, tendo a Igreja de Roma pouca influência neste período, cabendo apenas aprovar as medidas eclesiásticas desempenhadas pela Coroa.

Neste contexto, a Igreja Católica passou por reformas que refletiram diretamente na formação e presença do clero secular nas colônias bem como na vigilância aos desvios morais dos leigos, posição em que os indígenas cristãos estavam inseridos. O embate de Martinho Lutero com a autoridade eclesiástica abriu uma ruptura na Igreja Católica que refletiu em toda a cristandade, inclusive nos domínios ultramarinos. Após o corte inicial, em 1517, passaram-se quase trinta anos para que a Igreja de Roma organizasse medidas em resposta às questões levantadas pela Reforma²².

Assim, convocou-se uma Assembleia formada por homens da Igreja (bispos, abades e ordens religiosas em geral) sob a direção do Papa, além de um grupo de especialistas em Teologia e Direito que se reuniram em três momentos para principiar as reformas da Igreja Católica, marco conhecido por Concílio de Trento (1545-1563). Os três momentos do Concílio de Trento produziram cânones e decretos que pouco dispuseram no combate à Reforma, mas reafirmaram dogmas e sacramentos da Igreja Católica. Em uma perspectiva

²¹Na primeira metade do século XIV, em Portugal, existiam três ordens criadas para combater o islão no contexto das cruzadas, a saber: São Bento ou Avis, fundada pelo Rei D. Afonso I em 1145; a de Santiago da Espada, criada em 1288; e por fim a Ordem de Cristo, herdeira dos Templários e a mais importante das três, principalmente para o entendimento do padroado lusitano. Esta foi reconhecida pelo Papa João XXII (1249-1334) no dia 14 de março de 1319, por meio da bula *Ad ea ex quibus cultus* (SANTIROCCHI, 2013, p. 03).

²² Martinho Lutero afixou, em 1517, na porta da Igreja do Castelo, em Wittenberg, o *Debate para o esclarecimento do valor das indulgências (95 teses)*, principiando a Reforma Protestante.

global e universal, José Pedro Paiva estabeleceu quatro pilares que passaram a integrar a Igreja tridentina quanto ao aspecto da contrarreforma:

1. A reorganização da doutrina católica e da Igreja a partir do centro Romano;
2. A interação profunda entre política e religião – uma das dimensões da noção de confessionalização;
3. O disciplinamento e vigilância da experiência religiosa e do comportamento dos fiéis;
4. O encontro entre o catolicismo europeu e o resto do mundo. Pese embora, em Trento não se ter tido em consideração realidades extra-europeias, as decisões ali tomadas vieram a ter enorme impacto também em África, na Ásia e na América (PAIVA, 2014, p. 16).

A contrarreforma, de uma perspectiva geral, pode ser lida não apenas como um revide ao movimento reformista, mas um esforço de mudança de uma Igreja preocupada com o despreparo do clero e a distância dos fiéis. Para alcançar este ambicioso projeto, a Igreja estruturou a sua organização em níveis rígidos de hierarquia que permitiriam disciplinar clérigos e leigos. Quanto à questão da reforma disciplinar, Paiva (2014, p.17) elenca três níveis distintos: “funcionamento institucional da Igreja; formação e disciplina do clero e vida quotidiana dos fiéis”.

No topo hierárquico da Igreja tridentina encontrava-se o bispo, com poderes mais amplos para vigiar o comportamento dos sacerdotes que, por sua vez, seriam responsáveis pela vigilância dos leigos, promovendo a ordenação dos bispados. Assim, ao Clero diocesano cabia propagar as normas tridentinas, especialmente a repressão das condutas dos leigos durante a vida cotidiana. A observância dos sacramentos foi tratada com profundidade no Concílio de Trento, sendo ratificada a manutenção dos sete: batismo, confirmação, penitência ou confissão, eucaristia, extrema-unção, matrimônio e ordenação (TANNER, 2003, p. 93-94).

A administração diocesana do segundo bispo do Maranhão, Dom Frei Timóteo do Sacramento foi caracterizada pela tentativa de implementar uma série de reforma aos costumes dos paroquianos. O bispo organizou, em maio de 1698, uma visita pastoral, prendendo várias pessoas por crime de concubinato e obrigando outras ao matrimônio, inclusive em casos envolvendo senhores e escravas. Tais medidas, tomadas em obediência aos preceitos tridentinos, provocaram uma revolta geral, iniciando os primeiros conflitos com as autoridades seculares que reverteram às determinações do prelado (MUNIZ, 2017; MUNIZ, 2020)

A obediência aos sacramentos ratificados em Trento revela a tentativa da Igreja de aproximar-se do cotidiano dos fiéis, pois, até então, os grandes momentos da vida como batismo, casamento e morte sofriam pouquíssima intervenção do clero e eram regulados,

principalmente pela tradição e culturas locais. Desta forma, a “salvação das almas” passava necessariamente pela obediência aos sacramentos e para isto, seria preciso reprimir todos os comportamentos que afastassem os leigos e os clérigos da salvação. Por esta razão, Prosperi (2008, p. 12-13), infere que este ideal de ordem e disciplina foi o espelho vivo da Igreja Tridentina, com valores de uma religião que todos deveriam simplesmente aceitar. Para além dos sujeitos que acolhiam os princípios cristãos, o clero deveria domar o espírito rebelde e orgulhoso dos que se esquivavam da obediência à doutrina.

No ano de 1564, o Papa Pio IV confirmou os decretos tridentinos pela bula “*Benedictus Deo*”²³. No mesmo ano, Portugal recebia os decretos que passariam a ser considerados lei geral do Reino, sem reservas nem alteração. Em Lisboa, no ano seguinte, as “Constituições Extravagantes” foram aprovadas em sínodo episcopal, posteriormente realizado em outras dioceses portuguesas. De acordo com Muniz (2017, p.40), as Constituições diocesanas passaram a ter muito mais abrangência após as resoluções tridentinas, tornando-se verdadeiros códigos normativos com preocupações pedagógicas como a proliferação da doutrina católica e penas e delitos que competiam ao foro do prelado.

Dentre as reformas trazidas por Trento, a reformulação clerical diocesana, tida como o principal veículo de propagação das normas do Concílio, foi de fundamental importância. Para esta empreitada era necessária a formação de um clero que servisse de “cura das almas”, criação de seminários, universidades e outros meios de preparação além da vigilância sobre comportamentos, principalmente através das visitas pastorais, assim como realização de exames para quem desejasse seguir a carreira religiosa (PAIVA, 2014, p.17).

O episcopado, pela questão do padroado, passou a representar uma maior presença do poder monárquico, uma vez que os bispos eram nomeados pelo Rei e tinham, portanto, obrigações semelhantes a qualquer agente político, embora conflitos não deixassem de ocorrer. O sexto bispo, D. Frei Antônio de São José, à frente da diocese do Maranhão desde 1756, ilustra esta relação instável, pois o prelado, ao resistir em obedecer à determinação régia da expulsão dos jesuítas em 1759, acabou sendo chamado de volta ao Reino em 1766.

²³ De acordo com Santirocchi (2015, p.66), alguns temas propostos em Trento permaneceram em aberto, promovendo uma intensa discussão dentro da Igreja Católica nos séculos seguintes. A relação entre os poderes civil e espiritual foi uma delas, pois embora fossem empregados sob os súditos de forma autônoma, deveriam colaborar um com o outro e, em caso de disputa, deveria prevalecer o fator espiritual. Paiva (2014, p.14) complementa a discussão ao observar que por estar em jogo a manutenção da supremacia da autoridade pontifícia, o papado acabou por reservar para si o direito de interpretação dos decretos que suscitasse dúvidas, competindo-lhe ainda promover a sua aplicação.

Desta forma, Trento promoveu uma nova relação entre Igreja e Estado permeada de colaboração e conflitos, no qual o modelo do governo episcopal reformulado no Concílio foi transplantado do reino para outros lugares do Atlântico, com as mesmas atribuições, competências e formas semelhantes de estruturação.

A historiografia aponta dois momentos em que Trento definitivamente aportou nas terras da América Portuguesa, embora nenhuma determinação tridentina se reportasse, de forma direta, a reformulação católica nos domínios ultramarinos. De acordo com Vainfas (2011), antes mesmo do resultado final do Concílio Tridentino, as resoluções já tinham ancorado no território por influência dos padres da Companhia de Jesus que adquiriram primazia no campo missionário, reordenando um modelo de cristandade empregado com os nativos.

De acordo com o autor, as determinações tridentinas postas em prática antes de sua conclusão, tiveram como precursor o jesuíta Manuel da Nóbrega, interessado, desde do princípio, em uma pedagogia da repressão, pois:

O horror que manifestavam os jesuítas ante a nudez dos índios, especialmente a das partes genitais, parece mesmo antecipar todo o rigor de uma época – tempo de Reformas –, obcecada pela ocultação dos corpos: na Europa, ainda no século XVI, começariam as interdições aos que eventualmente exibissem seu corpo em banhos públicos, termas, rios ou em qualquer lugar e ocasião. Inaugurar-se-ia, lembra-nos Claude Bologne, a moderna era do pudor, e no século XVIII algumas congregações chegariam até, por aversão à nudez, a proibir os religiosos de se banharem, salvo por estritas razões de ordem médica (VAINFAS, 2011, p. 23).

Outra corrente historiográfica propõe que as determinações de Trento adentraram a realidade colonial de forma lenta, dependentes essencialmente das ações do bispo. Fleiter (2014, p.160), avalia esta perspectiva levando em consideração a tese de doutorado de Lana Lage. De acordo com a autora, a reforma tridentina só chegou à América portuguesa, de forma sistemática, no século XVIII, após a promulgação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia²⁴, embora já estivessem presentes na ação dos jesuítas. Assim, no século XVIII, houve um esforço do episcopado em multiplicar paróquias, reforçar a hierarquia eclesiástica, realizar visitas, fundar seminários, etc. O autor aponta que os dois pontos de vista podem e devem ser cruzados, uma vez que Trento ofereceu duas vertentes: a disciplinar, posta por Lage e a doutrinal salientada por Vainfas.

²⁴ As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, publicado pela primeira vez em 1707, foi um compêndio que versava sobre normas eclesiásticas e que procuravam adequar-se, nos domínios da América Portuguesa, ao que preceituava o Concílio de Trento (1545-1563).

Os princípios de Trento impostos a toda a cristandade chegaram aos indígenas do Estado do Maranhão e Grão-Pará de diversas maneiras. No entanto, a vigilância e repressão aos “desvios morais”, tais como amancebamentos, incestos, sevícias, alcouce, etc. deram-se através de uma organização jurídico-eclesiástica e diocesana, responsável por processar e julgar os “pecados públicos”: o Tribunal Episcopal ou Auditório Eclesiástico²⁵.

Desta forma, o bispo exercia a jurisdição sob uma grande variedade de delitos que estavam sujeitos às punições em foro eclesiástico e eram previstas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, influenciando a vida cotidiana e o comportamento dos leigos²⁶. A importância das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia se mostra no fato de ter sido adotada em todos os bispados na América portuguesa, mesmo entre aqueles que, em tese, estavam subordinados diretamente ao Patriarcado de Lisboa, como o bispado do Maranhão²⁷.

Funcionando em todas as dioceses, embora sua documentação seja raríssima, a presença de um Tribunal eclesiástico destinado a reprimir e julgar as transgressões realizadas pelos leigos, incluindo os indígenas, ainda é pouco conhecida. Uma das causas da pouca visibilidade do bispado do Maranhão ao projeto de cristianização dos indígenas se justifica pela construção de uma narrativa que legou aos missionários, especialmente os jesuítas, o protagonismo da ação evangelizadora, desconsiderando as ações perpetradas por outros integrantes da Igreja bem como a resposta dos indígenas às diferentes tentativas de torná-los cristãos.

A presente documentação é importante para investigar o cotidiano das populações originárias que estavam sob a jurisdição da diocese, fato pouco discutido na historiografia, pois o bispado já possuía, desde a sua criação, jurisdição sobre todos os índios batizados que não se encontravam em aldeamentos. Desta forma, estes sujeitos são analisados a partir de experiências distintas dos aldeados promovidas pela vigilância e imposição moral do clero secular sob os princípios tridentinos e com a anuência do Estado português sem desconsiderar os demais aspectos como a exploração da mão de obra.

²⁵De acordo com Mendonça (2011, p. 493), não é possível precisar quando o Tribunal episcopal do bispado do Maranhão começou as suas atividades. De acordo com a autora, o processo mais antigo do acervo é de 1708.

²⁶Muitos destes delitos também estavam presentes no código legal português que vigorava na metrópole e suas colônias desde de 1603, as Ordenações Filipinas (MENDONÇA, 2011, p.483).

²⁷No ato da sua criação, o bispado do Maranhão era subordinado ao Arcebispado da Bahia, contudo a distância e a falta de comunicação tornaram o bispado do Maranhão, através da Bula *Salvatori Nostri* de 1740, subordinado diretamente ao Patriarcado de Lisboa. Assim, ao invés de serem julgados na Bahia os processos que deviam seguir para a Relação Eclesiástica ou segunda instância, seguiam para a metrópole lisboeta (MUNIZ, 2017, p. 31-32).

No entanto, ainda que Estado e Igreja buscassem equilibrar seus interesses, faz-se oportuno destacar que o poder secular não tinha ingerência sobre Tribunal Episcopal nem sobre a ação do bispo, embora houvesse disputas de jurisdição entre as autoridades que representavam o Estado e a Igreja, especialmente em matérias que eram da alçada, tanto do poder eclesiástico quanto do secular, conhecidas como *mixti fori*.

Por tal contexto, Muniz (2012, p.55) aponta que as reformas pombalinas e sua proposta regalista de secularização do Estado português promoveram diversos embates, pois “onde havia um oficial eclesiástico a tentar exercer sua jurisdição, havia certamente um secular a tentar imiscuir-se nas suas matérias e vice-versa”. No entanto, a autora compreende que isto não era prova de uma justiça confusa ou desorganizada, mas sim resultado de uma multiplicação de instâncias, com ramificações mais ou menos autônomas, típicas do exercício do poder do Antigo Regime.

A organização, administração e jurisdição do bispado do Maranhão, assim como das demais dioceses da metrópole e colônia, funcionavam sob o aparato de dois corpos burocráticos que atuavam de modo complementar, coordenado e relacionado ao disciplinamento social: a Câmara Eclesiástica e o Auditório Eclesiástico²⁸. De acordo com Muniz (2017, p.37), a Câmara Eclesiástica ou Mesa Episcopal tratava do aspecto “espiritual” do governo da diocese. Era presidida pelo Bispo e responsável por assuntos relacionados a ordenação sacerdotal, dispensas para casamentos, além de uma série de outras funções.

O segundo corpo burocrático, chamado Tribunal Episcopal ou Auditório Eclesiástico estava diretamente envolvido no disciplinamento social e reforma dos costumes, pois era acionado em questões espirituais ou temporais sujeitos ao julgamento e punições que variavam entre admoestações, pagamentos de multas, prisões e até degredo. O código normativo norteador da jurisdição do Bispo era o Livro quinto das Constituições da Bahia que apresentava crimes e pecados passíveis de julgamento pelos Tribunais Episcopais e os modos de proceder nas causas judiciais além do Regimento do Auditório Eclesiástico da Bahia, de 1704 que orientava a organização e funcionamento do Referido Tribunal²⁹ (MUNIZ, 2017).

²⁸ Ainda existiu outro corpo burocrático em funcionamento nas dioceses: as Visitas pastorais, no entanto, no Maranhão nunca houve documento produzido por esta instância (MUNIZ, 2022)

²⁹ Muniz (2017, p.126-133) infere que alguns crimes, como o sigilismo e a sodomia, deveriam ser remetidos e julgados pelo Tribunal da Inquisição, pois eram desvios que não pertenciam à jurisdição do bispo. No entanto, segundo a pesquisa da autora sobre o bispado do Maranhão, no século XVIII, há denúncias desses tipos de crimes sendo julgados no Tribunal Episcopal. No entanto, segundo a autora, comparado à Inquisição, o Auditório Eclesiástico era mais aberto no trato com os indiciados ou acusados, facultando o direito de defesa mais amplo.

A jurisdição dos Tribunais Episcopais no bispado do Maranhão incidia em razão das pessoas (*ratione personae*) e da matéria (*ratione materiae*). Quanto à pessoa, relacionava-se a competência para julgar todos os crimes cometidos pelo clero secular, excetuando alguns (como lesa-majestade e disputas relativas aos bens da Coroa). Quanto à matéria, ou seja, a natureza dos delitos, a sua competência era abrangente, incidindo sobre clérigos e leigos (MUNIZ, 2017; GOUVEIA, 2019).

Dentre os crimes julgados no Auditório Eclesiástico a partir das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, destacavam-se os seguintes:

[...] os pecados da carne – sodomia, bestialidade, molície -, além dos crimes de simonia, sacrilégio, perjúrio, falsificação, usura, adultério, incesto, estupro e rapto, concubinato, alcouce, o homicídio e o furto.[...] No que diz respeito às denúncias efetuadas contra os leigos no Bispado do Maranhão, o acervo apresenta processos de concubinato, adultério, alcouce, incesto, cópulas com promessa de casamento, processos de disputa de terras, denúncias por agressão, denúncias de casamento clandestino, alguns leigos que protelavam para contrair matrimônio, roubos, leigos denunciados por não fazerem a vida marital com suas esposas, leigos processados por dívidas, impedimentos, casos de sacrilégio, dentre outros³⁰ (MUNIZ, 2015, p. 454).

O Regimento do Auditório Eclesiástico da Bahia, orientador da organização do tribunal no Maranhão determinava a competência dos agentes e como deveriam proceder em diferentes matérias. Ainda de acordo com Muniz (2017, p.45), todo o *modus operandi* do Tribunal poderia ser encontrado no Regimento como hora, dia, local e quantidade de sessões, além dos procedimentos para instauração do processo judicial e as principais etapas que deveriam seguir durante o seu andamento.

O Vigário-Geral era considerado o agente mais importante no funcionamento do Tribunal Episcopal³¹. De acordo com o Livro II do Regimento do Auditório Eclesiástico, ao ofício de Vigário-Geral competia toda a administração da Justiça. Além deste, o Regimento contava ainda com sete oficiais: promotor, contador, distribuidor, porteiro, escrivão, visitador e meirinho, cada um com funções especificadas, embora na prática cotidiana do Tribunal Episcopal fossem observadas algumas particularidades (MUNIZ, 2017, p.63).

³⁰ Existiam alguns crimes que deviam ser remetidos e julgados pelo Tribunal da Inquisição, entre os quais a sodomia e o sigilismo. No entanto, em fins do século XVIII, há denúncias desses tipos de crimes sendo julgadas no Tribunal Episcopal do Maranhão (MUNIZ, 2017, p.126).

³¹ Embora o Tribunal obedecesse às ordens do Bispo, que quase nunca estava por aquelas terras, o vigário geral era o agente mais importante do Tribunal. A ausência do Bispo, situação comum no Maranhão, uma vez que, durante todo o século XVIII, o bispado só contou com a presença do episcopal residindo na cidade de São Luís pelo período de 37 anos. A administração da diocese, na vacância do bispo, cabia aos membros do Cabido da Sé de São Luís que representavam um conjunto de clérigos cuja função era auxiliar o bispo na administração da diocese ou aos Vigários-Gerais (MUNIZ, 2017).

De acordo com Muniz (2014, p. 15), o acervo eclesiástico do Maranhão é vastíssimo, contando apenas a ação da Câmara Episcopal e Auditório Eclesiástico no século XVIII, com mais de 50 séries documentais. Ainda que pese o pouco conhecido território documental do bispado do Maranhão, destacaremos a série documental das causas crimes julgados pelo Tribunal Episcopal que trazem os indígenas, seus descendentes e mestiços, tanto na posição de denunciados quanto de testemunhas, no período de 1755 à 1765.

Dentre os crimes levados ao Tribunal eclesiástico que se relacionavam aos indígenas e mestiços, seguem-se os desvios do matrimônio, especialmente o concubinato, pois era de competência do Auditório Eclesiástico processar e julgar este tipo de crime. O matrimônio foi uma peça chave na atuação das autoridades eclesiásticas sobre os leigos, incluídos neste rol os indígenas. Um capítulo interessante em relação ao casamento encontra-se em um curto parágrafo contido na Provisão de 1663, posteriormente substituída pela Provisão de 1677, particularmente em relação às mulheres no sistema de repartição, estabelecendo que: “no particular das índias em ordem a se poderem servir delas aqueles moradores, se deve praticar nisso o exemplo das órfãs deste reino e o que dispõe a ordenação, pois não sendo menor o risco da honestidade que nas índias não deve haver diferença no serviço”³².

Ao comentar sobre esta parte da Provisão, o padre João Felipe Bettendorff³³ considerou que “pouco se observou dela; o que exatamente se guardou foi [...] repartirem-se as índias das aldeias, se bem que nenhuma dessas coisas era para o bem delas, como o mostrou a experiência” (BETTENDORFF, 2010, p.252). Assim, ao equiparar, no século XVII, as mulheres indígenas às órfãs do reino, a Provisão buscou estabelecer o domínio e controle social através de duas frentes: a exploração da mão de obra, fruto das ações da coroa portuguesa e o casamento cristão através do controle da Igreja. A necessidade de administrar e definir a posição das nativas na sociedade colonial revela o destaque dado às mulheres indígenas na constituição dos espaços da Amazônia Portuguesa, questão ainda pouco explorada pela historiografia.

Para Muniz (2015, p.462), a defesa deste sacramento foi uma das mais fortes lutas travadas na Igreja tridentina e que repercutiu na vigilância e repressão aos indígenas que

³² ABN. Livro Grosso do Maranhão. Volume 66. Rio de Janeiro, 1948, p.30.

³³ O padre João Felipe Bettendorf entrou na Companhia de Jesus em 1647. Foi enviado ao Estado do Maranhão e Grão- Pará a convite do Geral da ordem na expedição de 1660, que chegou em janeiro de 1661. Assumiu vários cargos na província, tais como superior da Missão (por duas vezes, de 1668 a 1674 e depois de 1690 a 1693), reitor do colégio do Maranhão (em 1674 e em 1690) e do de Belém (1694 até o ano de sua morte), além de ter uma ativa discussão na elaboração regimento sobre os indígenas. Viveu os momentos mais difíceis da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará, nas duas vezes em que os jesuítas foram expulsos, em 1661, justamente no ano em que chegava à região, e posteriormente, em 1684 (TAVARES, p.03.2012).

faziam parte do grêmio da Igreja. A questão do matrimônio também foi tratada no século XVIII como uma questão central das políticas pombalinas (MOREIRA, 2019; SANTOS, 2021).

Assim, dentre os desvios julgados pelo Auditório Eclesiástico, no período de 1755 a 1765, são examinadas 17 denúncias envolvendo indígenas e seus descendentes. Deste total, também constam processos que explicitamente não classificam os denunciados, mas são importantes para a compreensão do disciplinamento dos costumes bem como as sociabilidades criadas pelos indivíduos marginalizados. No entanto, por dois processos tratarem do mesmo crime e denunciados, foram contabilizados apenas 16 delitos. Do total das denúncias computamos 12 casos de concubinato (76,4%), 02 casos de incesto (11,7%), 01 caso de alcouce³⁴ (5,88%) e 01 caso de casamento sob impedimento (5,88%)³⁵.

Quanto aos denunciados, 6 processos são contra padres seculares acusados de concubinato (35,29%) e 11 contra leigos (64,70%). Quanto recorte temporal, os anos de 1755, 1757 e 1758 produziram 1 denúncia, cada um, de concubinato. Os anos de 1759 e 1760 forneceram, respectivamente, 1 denúncia de incesto e 1 denúncia de concubinato. A partir de 1762, os casos aumentaram, com um total de 4 denúncias de concubinato, seguido do ano de 1763 que apresentou 3 denúncias de concubinato, 1 de incesto e 1 denúncia de casamento sob impedimento enquanto o ano de 1765 ofereceu 2 denúncias, 1 referente a concubinato e 1 referente a alcouce.

Além destas informações, importa destacar a série documental que apresenta a denúncia. Conforme Muniz (2017, p. 83) alude, as denominações destas séries são dadas a partir do que descrevem as folhas de rosto dos próprios autos. Segundo a autora, a designação não tem relação com a matéria do processo, mas com a forma como o tribunal Episcopal tomou conhecimento da denúncia. Deste total, os 2 processos de incesto e 1 de amancebamento estão inseridos nos *Autos e Feitos de Libelo Crime*³⁶ enquanto 5 denúncias

³⁴ De acordo com o Dicionário da Língua Portuguesa composto pelo padre Bluteau e reformado por Antônio Silva (1789, p. 53), alcouce refere-se à casa de prostituição; bordel; putaria; casa onde se peca carnalmente.

³⁵ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, docs. 910, 913, 916, 923, 925, 927. APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, docs. 4234, 4238. APEM. Livro de Registro de Denúncias.

³⁶ No auto das denúncias contidas nos *Autos e Feitos de Libelo Crime*, especificavam-se os acusados, os delitos cometidos, apontado o tempo e lugar do crime ainda que a denúncia fosse feita secretamente (MUNIZ, 2017, P.83).

perfazem os *Autos e Feitos de Denúncia e Queixa*³⁷ e 9 acusações estão incluídas no *Livro de Registro de Denúncias*³⁸.

Tabela nº 01: Crimes Julgados pelo Auditório Eclesiástico (1755-1765)

CRIME	QUANTIDADE	ANO	DENUNCIADA	DENUNCIADO
Concubinato	1	1755	Cafuza, forra pela Lei	Não definido
Concubinato	1	1757	Serva/escrava	Filho de Portugal
Concubinato	1	1758	Mameluca	Não definido
Incesto	1	1759	Não há denunciada	Cafuzo
Concubinato	1	1760	Índia	Não definido
Concubinato	4	1762	Mameluca índia	Não definido
			Alcunha “Paruá”	Não definido
			Alcunha “Mandoa”	Não definido
			Mulata	Não definido
Concubinato	3	1763	Cafuza	Não definido
			Índia	Não definido
			Mulata forra da lei	Não definido
Impedimento de Casamento	1	1763	Cafuza Forra	Cafuzo
Incesto	1	1763	Filha da Cafuza	Índio
Concubinato/indução	1	1765	Índia	Não definido
Alcouce	1		Cafuza Forra	Não há denunciado
Ao todo foram analisados 17 processos, no entanto por dois referirem-se ao mesmo episódio e denunciados, foram contabilizados 16 delitos.				

Fonte: APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, docs. 910, 913, 916, 923, 925, 927. APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, docs. 4234, 4238. APEM. Livro de Registro de Denúncias.

A destinação dos indígenas do Maranhão, a partir da segunda metade do século XVIII, consistiu em um pacto de reciprocidade, por vezes conflituosa, entre Igreja e Estado,

³⁷ Aos *Autos e Feitos de Denúncia e Queixa* eram reportadas situações em que havia fama pública do delito, sobretudo casos de concubinato, adultério e violência (brigas, surras, etc.) (MUNIZ, 2017, p. 84).

³⁸ O *Livro de Registro de Denúncias* é considerado um dos mais importantes para se avaliar como o auditório eclesiástico procedia mais objetivamente em alguns processos que se iniciavam com a denúncia do promotor ou do meirinho cobrindo várias localidades do bispado. Um total de 6 testemunhas era chamada em cada denúncia e não havia espaço para a defesa dos acusados (MUNIZ, 2017, p. 84).

com fins de disciplinar o índio “vadio”, “pagão”, “bárbaro” e “infiel” que adentrava em uma nova etapa do processo de colonização e cristianização a partir das reformas pombalinas. Desta forma, os processos do Tribunal Episcopal permitem entrever o cotidiano das populações indígenas e mestiças da Capitania do Maranhão a partir da mudança progressiva que se configurou na criação da primeira diocese e foi reconfigurado em virtude das reformas pombalinas, cuja questão central continuou atrelada ao controle e exploração da mão de obra indígena.

1.2 Indígenas entre o Projeto das Duas Espadas na Capitania do Maranhão

No dia 04 de agosto de 1755, o secretário de Negócios Estrangeiros e Guerra, Sebastião José de Carvalho Melo³⁹ escrevia ao irmão e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado acerca dos preparativos necessários para publicação de duas normativas que acompanhavam a missiva. A Lei de 06 de junho de 1755 e o Alvará⁴⁰ com força de Lei de 07 de junho do mesmo ano visavam a reestruturação de dois pontos essenciais na administração do Estado: a liberdade dos índios e o fim da jurisdição temporal dos aldeados pelos religiosos regulares, especialmente da Companhia de Jesus⁴¹.

O secretário assegurava que a Lei de restituição da liberdade indígena não era nenhuma novidade, pois representava a renovação de antigas leis que já haviam versado sobre a questão. Afirmava ainda que a inobservância das leis anteriores, movida pela malícia dos interesses particulares sobre o bem comum, reduziram as Capitanias do Pará e do Maranhão a mais completa miséria e calamidades.⁴² No entanto, Sebastião de Carvalho e Melo reconhecia os perigos que deveriam ser evitados para que a publicação da norma ocorresse sem tumultos

³⁹Sebastião José de Carvalho Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal, título recebido em 1769, foi nomeado, após 1755, ao cargo de Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino, o qual exerceu até 1777.

⁴⁰ O dicionário de Bluteau, reformado por Antônio Moraes Silva (p. 68, 1789), traz o termo Alvará como significado de carta que contém expressão da vontade do soberano, começa pelas palavras *Eu El Rei*, não tem vigor senão dentro de um ano, salvo quando expressamente se revoga a Lei, em que isto se determina, e assim é necessária revogação expressa de lei em contrário para ter efeito.

⁴¹ Nova Carta de Sebastião José para o irmão F.X.M.F, [...]. Belém, 04/10/1755. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). A Amazônia na era pombalina: correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759. Tomo. II, 2ª ed. Brasília: Edições Senado Federal, 2005. p. 473-477.

⁴² MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. II, p. 473.

e revoltas. Quanto a esta questão, aconselhava o governador do Estado a proceder de forma enérgica, inclusive com castigos aos insurgentes, caso houvesse indícios de revolta⁴³.

A principal preocupação com a publicação referia-se aos tumultos que os regulares, especialmente os jesuítas, poderiam provocar, pois segundo a correspondência:

[...] É [...], também para reear que os regulares, a quem não convém que os índios sirvam ao comum, servindo-os até agora somente ao seu particular, façam todo o possível por persuadir o contrário para suscitem sedições, se os deixarem obrar conforme seus desejos⁴⁴.

Logo em seguida informava sobre outra normativa, o Alvará com força de lei de 07 de junho de 1755, determinando o fim do governo temporal dos índios pelos regulares. A missiva estabelecia que os indígenas das Capitanias do Estado do Grão-Pará e Maranhão passariam a ser conduzidos pelos Governadores e Ministros régios nos termos que pela mesma lei se achavam declarados⁴⁵.

Por fim, o futuro Marquês de Pombal elencava duas dificuldades que poderiam advir com a Lei. O primeiro temor era a deserção geral dos indígenas após a publicação da norma, o que poderia levar a uma situação insustentável nas localidades dependentes da mão de obra indígena. Para evitar esta ocorrência, estabeleceu que os índios deveriam ganhar fazendas para o seu sustento, além de incentivar o comércio dos frutos produzidos nas terras das Capitanias do Estado do Grão-Pará e Maranhão. A segunda dificuldade, segundo o marquês, se mostrava na propensão dos indígenas à preguiça e inação, os qualificando como carentes de uma nobre e virtuosa ambição que aplicava os homens ao trabalho. Para corrigenda do vício, aconselhava o uso de casas de correção ou obras públicas para aqueles considerados vadios e ociosos, os quais deveriam trabalhar até se acostumarem com as tarefas⁴⁶.

A expressão, frequentemente encontrada nas fontes de associação dos índios com a vadiagem, é importante no entendimento que esta categoria assumiu na Amazônia Portuguesa. O estudo de Mello e Souza (1982) sobre a sociedade mineira do século XVIII observou uma classe intermediária, classificada na documentação como “vadia”, por realizar diversas atividades que não faziam parte da produção colonial, embora pudessem, de um momento para outro, ser aproveitado por ela. Podemos aproximar o estudo da autora com as fontes da Amazônia Colonial que consideravam vadios os indígenas que não ofereciam “utilidade

⁴³ *Ibid.*, p., 473.

⁴⁴ *Ibid.*, p., 274.

⁴⁵ *Ibid.*, p., 274.

⁴⁶ *Ibid.*, p., 275.

alguma do seu trabalho”⁴⁷, ou seja, possivelmente exerciam atividades que não interessavam aos negócios da coroa e particulares ou recusavam-se a cumprir as tarefas impostas pela ordem colonial.

Por fim, a correspondência destacava a atuação religiosa na luta contra os males e vícios indígenas que poderiam dificultar a aplicação da legislação, devendo agir da seguinte maneira:

[...] Os pregadores, conformando-se com a doutrina dos apóstolos, que devem imitar, clamem dos púlpitos muito frequentemente contra a ociosidade, como vício moral e político, afetando-a, ridicularizando-a, de sorte que todo ocioso conheça a torpeza do vício em que se acha precipitado, para se emendar⁴⁸.

Partindo-se da exposição da correspondência de 04 de agosto de 1755, faz-se necessário compreender a relação entre a liberdade indígena, o controle e a exploração da mão de obra nativa como ponto essencial nas discussões e conflitos surgidos no Estado do Grão-Pará e Maranhão. De modo geral, a extensa produção normativa que versou sobre a liberdade buscava combater a prática recorrente e contrária à legislação indigenista que incidia diretamente sobre a questão da liberdade: o cativo ilegal.

Por isso, um dos principais pontos de ação da Coroa Portuguesa foi a extensa produção legal indigenista, o que gerou as leis de liberdade de 1609, 1680 e 1755 além de outras que continham exceções ao cativo indígena. No entanto, a produção historiográfica construída deu pouca visibilidade aos conflitos e tensões que incidiram sobre a liberdade indígena na Amazônia Portuguesa, dando enfoque aos escravizados africanos e seus descendentes no Estado do Brasil, em suas ações pela liberdade, especialmente através das alforrias (MATTOSO, 1990; RUSSEL-WOOD, 2005; LARA, 2007; MARQUESE, 2006).

A própria narrativa da substituição da mão de obra indígena pelo escravizado africano a partir de Pombal sustentou a pouca notoriedade da temática. Porém, nos últimos anos, os estudos têm demonstrado como a reformulação da legislação na Amazônia Portuguesa esteve em constante conformidade com os objetivos da Coroa portuguesa e, principalmente, foi fruto de negociações entre os diversos sujeitos daquela sociedade, inclusive os indígenas⁴⁹ (FERREIRA, 2021, p.26-33).

⁴⁷ Documento nº 87. Pará. 14/01/1754. In MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. II, p.108.

⁴⁸ *Ibid.*, p., 476.

⁴⁹ Dentre os estudos que abordaram a questão indígena no contexto da Amazônia Portuguesa, ver Karl Heinz Arenz (2014; 2017), Márcia Eliane Alves de Souza Mello (2009), Rafael Ivan Chambouleyrom (2003; 2011; 2012; 2016), Mauro Cezar Coelho (2005), Patrícia Maria Melo Sampaio (2011), José Alvez de Souza Júnior (2009), Almir Diniz de Carvalho Júnior (2017), Ângela Domingues (2000), Nádia Farage (1986), Vanice

Em face da conjuntura apresentada na missiva, um ponto que merece cautela diz respeito a problematização do “período pombalino”, construção historiográfica, ao mesmo tempo útil, mas enganosa, por apresentar graves contradições, especialmente em termos das rupturas e continuidades na interpretação do processo histórico, como se houvesse um corte radical na estrutura política, social, religiosa e cultural em “antes” e “depois” de Pombal. De acordo com Falcon (2015, p.08), o período pombalino posto na balança do equilíbrio, “inclina-se excessivamente para o lado da ruptura, tanto em relação ao reinado de D. João V quanto ao de D. Maria I”. Contudo, segundo o mesmo autor, trabalhos realizados por historiadores sobre este período já apontavam para as continuidades significativas anteriores a 1750 e posteriores a 1777⁵⁰.

Esta perspectiva pode ser compreendida na missiva acima, na qual o futuro Marquês de Pombal, ao introduzir a lei de liberdade ao conhecimento do Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, afirmava que a normativa representava uma renovação das anteriormente instituídas na região e posteriormente derogadas. Deste modo, a Lei de 04 de junho de 1755, assim como as de 1609 e 1680, restabeleceu a liberdade aos indígenas sem nenhuma restrição de cativo.

Além desta, o Alvará com força de Lei de 07 de junho de 1755 que eliminava o governo temporal dos regulares sobre os índios por ser incompatível com as obrigações do sacerdócio e contrário a boa ordem e administração da justiça representou uma renovação da Lei de 12 de setembro de 1663⁵¹. Com tais elementos, não se pretende negar as mudanças que ocorreram com as medidas promovidas sob administração de Pombal, tais como a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), a Lei de casamentos mistos (1755), a publicação do Diretório dos índios (1757-1777) e a expulsão dos jesuítas (1759). No entanto, tais elementos, por vezes, misturaram-se, diferenciaram-se e coexistiram com os anteriores, afastando-se a ideia de um corte radical do período.

Além disto, a construção historiográfica de um período dominado inteiramente pela ação do poderoso ministro Sebastião José Carvalho e Melo, o marquês de Pombal, também é problemática, especialmente por desconsiderar e invisibilizar os demais agentes. A missiva

Siqueira de Melo (2011; 2012), Camila Loureiro Dias (2014; 2017; 2019; 2022), Fernanda Aires Bombardi (2011; 2014; 2022), André Luís Ferreira (2018; 2021) e Luma Ribeiro Prado (2019).

⁵⁰ Sobre a questão da continuidade do período pombalino, Falcon (2015) destaca os trabalhos de Jorge Borges de Macedo (1951) e Vitorino Magalhães Godinho (1968).

⁵¹ A lei de 12 de setembro de 1663 aprovada no governo de D. Afonso VI e claramente contrário ao Padre Antônio Vieira, revogou a Lei de 1655 e tirou dos jesuítas a primazia da administração temporal dos índios, os quais passaram para administração das Câmaras de Belém e do Maranhão. Posteriormente, com a Lei de 21 de dezembro de 1686, conhecida como Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão Pará, o governo temporal dos índios passou novamente a jurisdição dos jesuítas (CARVALHO JUNIOR, 2017, p.28).

escrita pelo Marquês de Pombal sobre os cuidados necessários para a publicação de Lei de Liberdade permite entrever que os objetivos do Estado português para a Amazônia Portuguesa possuíam limites e dependiam de fatores que Pombal não podia controlar, tais como a resposta dos indígenas às determinações da Coroa.

Desta maneira, a interação entre metrópole, colônia e seus diversos agentes ia muito além das relações de subordinação, submissão ou obediência irrestrita de uma em relação a outra. As análises historiográficas passaram a discutir a relação entre metrópole e colônia a partir do viés da negociação, pois os desdobramentos dos processos de conquista e manutenção dos territórios ultramarinos portugueses foram marcados pela heterogeneidade de povos, culturas, línguas e interesses dos quais o Estado português precisou se relacionar, criando uma multiplicidade de situações e hierarquias sociais entre os variados sujeitos que compunham a sociedade colonial (FRAGOSO; GOUVÊA, 2009).

Ao enumerar os cuidados que deveriam ser tomados na administração da Amazônia Portuguesa com a publicação da Lei de Liberdade e do Alvará com força de Lei, evitando a deserção em massa dos indígenas, fica demonstrado o cenário de negociação que constituiu a sociedade colonial. Além disso, evidenciou a preocupação do Estado Português quanto a dois elementos intrínsecos entre si: a necessidade de continuar utilizando a mão de obra indígena livre e, ao mesmo tempo, impedir uma “resposta” desfavorável dos sujeitos a tais diretivas, uma vez que estes indivíduos alteravam o alcance e o resultado das políticas portuguesas.

Assim, o ponto crucial verificado na missiva, inclusive considerada a causa da miséria em que se achavam reduzidas as Capitanias do Pará e Maranhão, era a inobservância da liberdade indígena. Esta questão passava essencialmente pela elaboração da legislação indigenista em meio a uma série de interesses gerais e particulares que coexistiam e por vezes provocaram uma distância entre a letra da lei e o cotidiano. Conforme explicita Almeida (2010, p. 111), a quantidade de leis que determinaram a liberdade indígena dimensiona a importância destes sujeitos para o projeto português.

De acordo com Perrone-Moises, a questão da liberdade indígena ocupa um lugar central nos estudos sobre o Brasil colonial. Por isso, a autora já alertava para a importância da perspectiva jurídica na análise do período, contrariamente aos estudos que privilegiavam apenas o aspecto político-econômico e trataram superficialmente a legislação, pois:

As ideias subjacentes às velhas legislações e política indigenista são em geral deixadas de lado, pelo *parti pris* da hipocrisia, cedendo lugar a uma análise que vê nas leis mero reflexo das pressões políticas exercidas junto à Coroa pelos dois

grandes atores na questão indígena colonial: jesuítas e colonizadores (chamados, na época, moradores). Os primeiros são elogiados por conduzirem a Coroa no reto caminho cristão da Justiça, de que as desviam os moradores (PERRONE-MOISES, 1992, p.115).

Desta forma, é necessário afastar-se da perspectiva dos “polos antagônicos” para evidenciar as múltiplas tensões, pois a sociedade complexa que se formou no Maranhão colonial a partir do conflito pela mão de obra indígena não se limitou a moradores e jesuítas, mas perpassou os interesses da Coroa portuguesa, de outras ordens regulares, da diocese e dos indígenas.

Outro ponto fundamental na compreensão do período pombalino diz respeito a colaboração entre Igreja e Estado para sustentação do projeto português de expansão e manutenção dos territórios, pois a narrativa construída para o período é de um Estado distante e contrário a toda e qualquer ação da Igreja, justificado especialmente pelos conflitos com os jesuítas que culminaram em sua expulsão (SOUZA, 2011). Tal contexto leva a falsa ideia da ruptura total, ou seja, a efetivação das medidas Pombalinas teria tornado o projeto português dependente apenas da ação do Estado, desvinculando-se da atuação da Igreja.

De acordo com a narrativa criada, a necessidade da propagação do evangelho nas terras do ultramar teria perdido sua finalidade e força na segunda metade do século XVIII, principalmente pela expulsão definitiva da Companhia de Jesus do Império português em 1759. No entanto, conforme esclarece Souza (2011, p.208), a ação pombalina não foi dirigida contra a Igreja, mas buscou, numa lógica moderna de Estado, limitar seus poderes, agindo particularmente contra alguns grupos específicos que ameaçavam o seu projeto político.

Desta forma é um equívoco considerar que o período pombalino promoveu uma ruptura absoluta das relações entre Igreja e o Estado, pois os leigos sempre estiveram sob a jurisdição episcopal, sendo mais produtivo compreender a proposta política de uma Igreja mais integrada à vida cotidiana dos fiéis, cujas transformações passaram a ser implementadas nos territórios do Ultramar especialmente a partir do Concílio de Trento.

Como já citado anteriormente, o Concílio de Trento (1545-1563) promoveu diversas medidas sobre as atividades da Igreja no movimento conhecido como contrarreforma. No entanto, embora o eixo desta reforma tenha sido a defesa do catolicismo pelo avanço protestante, não houve nenhuma disposição de combate aos reformadores e nenhuma grande inovação jurídica, mas tão somente a reafirmação de dogmas e sacramentos que a Igreja defendia desde dos séculos XII e XIII. Desta maneira, o Concílio de Trento não deve ser observado apenas como uma resposta ao movimento reformista, mas a ação de uma Igreja

incomodada, sobretudo após o século XIV, que pretendeu recriar condições para uma aproximação mais ampla e profícua com seus fregueses. Para isto, seria necessária a participação de um clero mais integrado a vida cotidiana da comunidade, sobretudo pela reforma dos costumes e das moralidades vigentes em uma sociedade complexa e multifacetada (VAINFAS, 2011, p. 18-20).

Embora nenhuma resolução tomada no Concílio de Trento tenha abordado diretamente a questão da expansão católica no ultramar, a partir de 1622, a contrarreforma adquiriu perspectivas globais com a criação da Congregação da Propagação da Fé, Propaganda Fide que buscou supervisionar, orientar e financiar a obra missionária nos territórios recém descobertos. No entanto, a expansão do catolicismo na América portuguesa ganharia contornos diferenciados com a influência dos reis que passaram a ter o domínio espiritual e temporal dos seus súditos através do padroado régio.

A adaptação tridentina na América Portuguesa se definiu especialmente pela noção de que os poderes espirituais e temporais deveriam reinar sobre os súditos de forma autônoma além de colaborarem um com o outro, constituindo-se em objeto de constante discussão durante os séculos XVII, XVIII e XIX (SANTIROCCHI, 2015, p.66). No caso em questão, o conflito sobre a jurisdição espiritual e temporal dos indígenas foi objeto de grandes disputas e também de colaboração entre os diversos setores da sociedade colonial, principalmente da Igreja e do Estado Português.

Assim, o projeto de colonização no Estado do Grão-Pará e Maranhão e suas Capitanias, após as reformas iniciadas na segunda metade do século XVIII por Pombal, não deve ser reduzido unicamente à ação política e econômica, mas visto também de uma perspectiva global de empreendimento político, econômico, religioso, cultural etc. Desta forma, a colaboração entre Estado e Igreja continuou associado aos ideais de conquista, manutenção e expansão dos territórios. Por isto, os indígenas permaneceram no centro da política portuguesa, especialmente após o Tratado de Madrid em 1750, que redefiniu as fronteiras das conquistas entre Portugal e Espanha e colocou a região norte da América portuguesa no centro das ações pombalinas.

Por tal contexto, a segunda metade do século XVIII se apresenta essencial para compreender como a redefinição do projeto entre Estado e Igreja impactou os povos indígenas

a partir da questão central prevista no terceiro parágrafo do Diretório dos índios de 1757: “cristianizar e civilizar estes até agora infelizes e miseráveis povos”⁵².

O projeto português no Estado do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII continuou valendo-se da cristianização das populações indígenas. No entanto, a proposta não se deu unicamente pela ação de missionários, mas se destacou pela presença do clero secular na imposição de conduta exigida aos leigos e igualmente imposta os indígenas que adentravam nas fileiras da religião católica: cumprir os mandamentos de Deus, da Igreja e levar uma vida de acordo com as práticas litúrgicas, sacramentais e devocionais cujo fim era a salvação eterna. Com este objetivo, a Igreja continuou a reprimir os comportamentos considerados transgressores, isto é, o pecado ocasionado pela ofensa contra os princípios divinos (GOUVEIA, 2019, p.193-194).

Para o disciplinamento social e reforma dos costumes na segunda metade do século XVIII, a atuação do clero secular sob a autoridade do bispo continuou necessária. No Estado do Grão-Pará e Maranhão, as ações pombalinas, entre as já citadas Lei de Liberdades de 1755, o Diretório dos Índios em 1757 e a expulsão dos jesuítas em 1759 estabeleceram-se, assim como as ações disciplinadoras do clero secular. Desta forma, a repressão aos comportamentos e costumes indígenas ocorreu tanto a nível secular quanto eclesiástico. Com relação ao bispado, deu-se através de uma organização jurídico-eclesiástica e diocesana, responsável por processar e julgar os ‘pecados públicos’: o Tribunal Episcopal ou Auditório Eclesiástico.

De acordo com Muniz (2001, p.34-58), a criação de um episcopado na região para gerir as tensões entre colonos e missionários e expandir as fronteiras dos domínios da Coroa provocou novos conflitos em torno da questão indígena. No entanto, neste processo imbricado entre História indígena e História da cristianização, ainda são raras as análises e reflexões para além dos limites da interação entre missionários e nativos.

Discorrendo sobre a missionação na Amazônia Portuguesa do Século XVII, Chambouleyron (2003, p.103) alertava para os perigos historiográficos do “omniprotagonismo” da Companhia de Jesus em detrimento da demais ordens religiosas. Alargando esta visão, pode-se também discorrer sobre as limitações de uma história da conversão centrada unicamente na figura dos missionários, invisibilizando a ação de outros sujeitos como o clero secular, frequentemente desconsiderado da interação entre indígenas e Igreja.

⁵²Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lisboa. Na oficina de Miguel Rodrigues, Impressor do Excelentíssimo Senhor Cardial Patriarca, 1758.

As fontes produzidas pelo bispado do Maranhão no século XVIII apresentam a interação de longa duração entre história indígena e história do cristianismo, especialmente a partir dos nativos e a população mestiça julgados pelo Tribunal Eclesiástico por “desvios” contra os deveres cristãos. Ainda que pesem as justificativas da ausência de fontes, este contexto não engloba a documentação produzida pelo Tribunal Episcopal do bispado do Maranhão que são extensas, mas ainda pouco conhecidas⁵³.

O julgamento de indígenas por “desvios” contra os preceitos católicos traz à tona a necessidade de desconstruir a visão, que a despeito de todas as suas colaborações, também congelou e limitou a ação dos indígenas no processo de cristianização, pois as fontes do bispado podem demonstrar uma experiência religiosa diversa da ocorrida com os aldeados. No entanto, ainda que pese esta possibilidade, também é fato que os indígenas destes espaços, em razão da mobilidade, ocasionada especialmente pela exploração da mão de obra, podiam experimentar, tanto o cristianismo empregado pelos missionários quanto o exercido pelo clero secular submetido à autoridade do bispo, tornando ainda mais complexas as análises a esse respeito.

Podemos compreender a dificuldade acima ao constatar que alguns indígenas acusados pelo Tribunal episcopal moravam em Vilas pombalinas sob ação dos párocos, as quais anteriormente eram aldeamentos administrados por missionários. No libelo-crime produzido contra o padre Miguel Ferraz, acusado de concubinato com a índia Florência, foram inquiridas nove testemunhas indígenas. Com exceção de uma que morava na cidade de São Luís, as demais residiam no Lugar de São José e na Vila de Paço do Lumiar⁵⁴. Considerando as idades relatadas no processo, que variavam de 60 a 20 anos, podemos inferir que alguns sujeitos podem ter experienciado interações religiosas com os missionários e também com o clero secular⁵⁵.

Os sujeitos denunciados pelo Auditório Eclesiástico estavam sob a jurisdição do bispado, cuja finalidade precípua não era transformá-los de pagãos em cristãos, mas fazê-los cumprir os sacramentos da Igreja Católica, pois os denunciados já faziam parte do rebanho da

⁵³ Como já citado anteriormente, o acervo documental da Catedral Metropolitana de São Luís – somado do Auditório Eclesiástico e Câmara Eclesiástica para o século XVIII, de acordo com as classificações arquivísticas utilizadas pela instituição, são compostos por 50 séries documentais e dessas, 28% correspondem a questões matrimoniais, 22% destacam o funcionamento do aparato institucional da Igreja, questões de interesse da população em geral e trâmites para ordenações sacerdotais e 50% dizem respeito a processos cíveis e crimes envolvendo leigos e eclesiásticos (MUNIZ, 2017, p. 76-77).

⁵⁴ A Vila de índios de Paço do Lumiar foi fundada pelo governador Joaquim de Melo e Póvoas em 11 de junho de 1761, originando-se de uma fazenda. O sítio Anindiba foi a principal fazenda jesuíta da ilha de São Luís, contava, já no século XVII, com ermidas e igrejas, erguidas ainda no tempo de Luiz Figueira (DORNELLES, 2021, p. 316).

⁵⁵ APEM. Autos e Feitos de Libelo-Crime. Doc 4242.

Igreja. Assim, os indígenas deviam apresentar as mesmas obrigações e cumprir todos os sacramentos católicos como os demais cristãos sob a vigilância da Igreja ⁵⁶.

Pode-se observar os deveres cristãos impostos a partir da denúncia de transgressão ao sacramento do casamento, iniciada no ano de 1760, contra Faustino Garcia e a índia Porcina, moradores na Vila de Tapuitapera. De acordo a documentação, viviam como “marido e mulher” há pelo menos 11 anos, com notório escândalo de todos os moradores e vizinhos do sítio onde assistiam. Por esta razão, no oferecimento da denúncia, constava que os denunciados, “como cristãos”, deviam ser “tementes a Deus e as suas justiças, guardarem os divinos e eclesiásticos preceitos” e viverem “sem darem escândalo”⁵⁷.

Desta forma, uma vez adentrando no mundo cristão, os indígenas possuíam deveres comuns a todos os católicos. Em uma denúncia⁵⁸ de incesto oferecida contra o índio forro Vítor, em 1763, na cidade de São Luís, o promotor do juízo eclesiástico, Francisco Matabosque, considerava o denunciado culpado ao inferir que “como cristão batizado” devia “ser temente a Deus e a justiça e guardar os divinos e eclesiásticos preceitos”.

Neste ponto, busca-se outras perspectivas quanto ao projeto de cristianização dos povos indígenas no Maranhão colonial da segunda metade do século XVIII, sob ação do clero secular com indígenas que habitavam freguesias, vilas, sítios e ribeiras. Tal exercício historiográfico é necessário a fim de produzir um maior equilíbrio dos diversos contextos e sujeitos que atuaram na manutenção e expansão da cristianização nos espaços do ultramar.

Em estudo pioneiro, o artigo de Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz⁵⁹ buscou avaliar os crimes cometidos pelas populações indígenas e mestiças que chegavam ao Tribunal Episcopal e a relação com o disciplinamento de costumes. De acordo com a autora, o controle social das populações leigas nos domínios ultramarinos gerou a promulgação das constituições diocesanas em consonância com as recomendações de Trento. Como já citado, o primeiro corpo normativo da América Portuguesa foi elaborado em 1707 e denominado Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

⁵⁶ O Concílio Tridentino celebrou em 03 de março de 1547 o Decreto dos Sacramentos, o qual consistia em sete: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema-unção, ordem e matrimônio. De acordo com a nova concepção da Igreja tridentina, estes sacramentos eram essenciais para a salvação do homem, proibindo a sua execução por qualquer pessoa (REYCEND, 1781).

⁵⁷ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 923.

⁵⁸ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime. Doc 4238.

⁵⁹ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Church and Justice. Indians, Blacks and Mixed-race Before the Instances of Episcopal Power in Eighteenth Century in Maranhão. História n°55, vol. I, enero-junio, 2022.

A autora, que em trabalho anterior analisou a relação entre o bispado e a justiça eclesiástica no Maranhão Colonial do século XVIII⁶⁰, reconhece que o estudo sobre as denúncias de indígenas no bispado do Maranhão é inédito e necessário para novas interpretações da história religiosa, jurídica, social e indígena do Maranhão, uma vez que:

Os documentos produzidos por esses tribunais contêm detalhes minuciosos sobre a vida de homens e mulheres de todas as esferas sociais; sobre o comportamento moral e religioso da população; sobre a difícil internalização dos preceitos católicos, sobre o moroso processo de solidificação das instituições repressivas da Igreja dentre outros. Vistos isoladamente, cada um dos tipos de crimes julgados nesse tribunal pode responder questões muito pontuais sobre o matrimônio, a devoção cotidiana, o clero colonial, a religiosidade popular, dentre outros. (MUNIZ, 2017, p. 430).

As denúncias de indígenas que se desviavam dos preceitos cristãos e chegavam ao Tribunal Eclesiástico evidencia a inserção destes sujeitos no cotidiano colonial bem como demonstra a “resposta” dos mesmos ao processo de cristianização, pois procuraram ser cristãos como entendiam e podiam ser, refletindo como lidavam com a ordem colonial e o catolicismo (MUNIZ, 2022). Além da obediência aos preceitos católicos, os indígenas também deviam cumprir outras determinações, especificamente àquelas relacionadas a exploração de sua mão de obra.

1.3 Estado e Igreja na execução da legislação indigenista

No dia 23 de junho de 1757, véspera do dia de São João Batista, o governador da Capitania do Maranhão, Gonçalo Pereira Lobato de Sousa, lançou um Bando⁶¹ ao som de caixas pelas ruas de São Luís com o intuito de anunciar medidas e evitar desordens que poderiam ocorrer com a publicação da Lei de 1755 que restituiu aos índios a sua “antiga e natural liberdade”.⁶²

Como apontado em carta escrita dois anos antes por Francisco Xavier Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal, seria necessário conservá-la em segredo, aguardando o melhor momento de torná-la conhecida⁶³. Tal medida era posta pelo receio de que, sem a

⁶⁰ Muniz, Pollyanna Gouveia Mendonça. Réus de Batina: justiça eclesiástica e clero secular no Bispado do Maranhão Colonial. São Paulo: Alameda, 2017.

⁶¹ No dicionário de Bluteau, reformado por Antônio Moraes Silva (p.163, 1789), Bando apresenta, entre outros significados, pregão público, pelo qual se faz pública alguma ordem, ou decreto.

⁶² APEM. Livro da Câmara de São Luís 1753-1759.

⁶³ Ao que parece, a prática de manter as leis em segredo não iniciaram somente em 1755. Segundo Zeron (2016, p.237-238), a lei de 1652 que determinou a liberdade dos índios cativos, foi mantida pelos capitães-mores do Maranhão e Grão-Pará em segredo por quase um ano. De acordo com o autor, temerosos da reação dos

devida preparação, a lei gerasse graves prejuízos ao Estado do Grão-Pará e Maranhão⁶⁴. Assim, ao justificar a maneira de proceder, Mendonça Furtado insistia que devido a “preguiça e ânimo servil” dos índios que permaneciam entre “a absoluta liberdade e o estado de vileza e escravidão”, seria necessário conservá-los por um tempo justo de seis anos, servindo nas fazendas que se achavam, a fim de que não desamparassem os lavradores nem se metessem em mocambos⁶⁵.

Entre as medidas destinadas a evitar as desordens, encontrava-se a publicação de um Bando após o anúncio da lei, conforme direção de Mendonça Furtado. A orientação principal do Bando, lançado em 1757 por Gonçalo Pereira Lobato, referia-se a obrigatoriedade dos indígenas em permanecerem na casa dos “amos”⁶⁶ mediante o pagamento de “soldos” já estipulados anteriormente.⁶⁷ De acordo com o documento, estavam fora desta obrigatoriedade os oficiais mecânicos e os que se encontravam cultivando suas próprias lavouras. Apenas aqueles que se achavam servindo os moradores, “cuidando da cultura da terra e serviço das mesmas casas” eram obrigados a permanecer no local, mesmo com o advento da Lei de liberdade. Além disto, estabelecia que os moradores, após dois meses da publicação do Bando, deveriam se dirigir à presença do governador da Capitania com os respectivos índios que tinham em seu serviço para o pagamento dos salários⁶⁸.

O lançamento do Bando na cidade de São Luís após a publicação da lei de 1755 reserva ainda um importante elemento que surgiu com a regulamentação das leis indigenistas: a tentativa, por parte dos poderes regionais, de regulamentar a legislação geral e, desta maneira, limitar a liberdade indígena, buscando adaptá-la à realidade local. Assim, entre a letra da lei e sua aplicação no cotidiano podia haver vários entraves.

As fontes acima evidenciam que a Capitania do Maranhão continuou apoiando-se, na segunda metade do século XVIII, no trabalho indígena. No entanto, apesar dos caminhos apontados nos documentos, a sociedade construída e organizada sob a exploração do trabalho indígena ainda é pouco discutida na historiografia, principalmente na divisão clássica proposta em antes e depois das reformas pombalinas. O primeiro momento teria sido de

moradores, eles aguardaram a chegada do padre Antônio Vieira que vinha como superior da missão jesuítica para proclamar a lei. Mesmo assim, houve graves motins, de fevereiro a maio de 1653 manifestando-se contra o decreto real. Na prática, a lei de 1652 jamais foi aplicada.

⁶⁴ 132ª Carta. Francisco Xavier Mendonça Furtado. Arraial de Mariuá. 12/11/1755. In MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. II, p. 509-510.

⁶⁵ De acordo com Bluteau (1712, p. 522), Mocambo era o nome dado a algumas Aldeias de negros repartidas em choupanas.

⁶⁶ Amo pode significar “o que dá criação ao aluno, ao criado, aio”. (BLUTEAU, 1789, p. 75)

⁶⁷ APEM. Livro da Câmara de São Luís 1753-1759.

⁶⁸ APEM. Livro da Câmara de São Luís 1753-1759.

extrema pobreza e isolamento da região, especialmente o atraso econômico provocado pela desorganização do trabalho indígena enquanto o segundo passou a ser apontado por um desenvolvimento e prosperidade, com a integração da região ao mercado agroexportador pela ação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e a vinda de escravos da África (DIAS, 2014; CHAMBOULEYRON, 2016).⁶⁹

A documentação do Auditório Eclesiástico produzida pelo bispado do Maranhão também assinala a extrema dependência de braços indígenas e mestiços. O Libelo-Crime de 1759, formulado contra o cafuzo Cirilo, escravo do capitão José Machado Miranda, preso por crime de incesto, por manter cópula ilícita com sua enteada sempre que se encontrava em estado de embriaguez⁷⁰ reflete acerca da valoração da mão de obra indígena na Capitania do Maranhão.

Embora nenhum elemento da denúncia expressamente tenha declarado o denunciado como indígena, pode-se apontar uma estreita ligação com esta classificação, pois além da qualidade cafuzo estar comumente associada a interação entre indígenas e africanos⁷¹, sua mulher Laureana foi apontada como índia. A despeito de outros componentes da denúncia que trataremos posteriormente, destacamos a defesa do escravo feita pelo seu proprietário, o capitão José Machado Miranda, cuja obrigação de ensinar a doutrina cristã aos cativos estava posta no Título 2 das Constituições da Bahia e era justificada pela “pela rudeza” dos escravizados⁷².

O proprietário argumentava que não deveria ser obrigado a “purgar o delito do servo” uma vez que não havia sido seu cúmplice no crime e por isso “nem as leis, o direito nem Deus manda que se condene um inocente”, neste caso, o próprio proprietário. Defendia ainda que o réu devia ser punido com “pena pecuniária” e não de prisão, embora oferecesse alternativas para resgatá-lo do mau procedimento, como o “suplício corporal” através de uns “bons e ásperos acoites”. Além disso, negava que pôr o réu na cadeia traria algum benefício, pois ficaria “sem trabalhar, comendo e bebendo” e por conta disso perderia os “dias de sua

⁶⁹ Segundo Dias (2014), desde que Caio Prado Júnior declarou que o sentido da colonização no Brasil seria o fornecimento de produtos para alimentar a expansão comercial na Europa, este significado definiu toda a formação econômica e social do período colonial. Chambouleyron (2016) aponta a dificuldade da historiografia em situar um lugar para o Estado do Maranhão, inserido em modelos explicativos construídos a partir do que se considerou áreas dinâmicas da América Portuguesa, legando uma condição periférica, de isolamento ou atraso a este espaço. De acordo com Mota (2006), as particularidades dos aspectos macroeconômico e administrativo relacionados a colonização do Estado do Maranhão e Grão-Pará foram abordados pelos estudos clássicos de Caio Prado Júnior, José Jobson de Arruda, Charles Boxer, Celso Furtado e Raimundo Faoro.

⁷⁰ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime. Doc. 4234.

⁷¹ De acordo com Ferreira (2021, p. 145), comumente trata-se de um sujeito de procedência negra, fosse indígena, africana ou da mistura biológica de ambos. Dessa feita, os cafuzos estiveram concentrados nas regiões em que o mundo do trabalho foi marcado pela coexistência da mão de obra afro-indígena, como era o caso da América portuguesa.

⁷² Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Typografia Dois de Dezembro, 1853.

lavoura” e o “sustento de sua família”. Assim, pedia a soltura do acusado para que pudesse ser restituído ao seu poder, pois do contrário deveria ser ressarcido pelos “dias do serviço, morte, fugas, perdas e danos”⁷³.

A publicação da Lei de liberdades no ano de 1757 insere-se no bojo das ações pombalinas que visavam à reestruturação do Estado do Grão-Pará e Maranhão sem abrir mão da exploração dos indígenas. Desta forma, estas ações repercutiram diretamente sobre o trabalho compulsório das populações indígenas, marcado por uma grande diversidade de atividades, as quais, dependendo da importância, poderiam garantir maiores espaços de atuação aos indígenas. Para este intento, foi fundamental a atuação de Francisco Xavier de Mendonça Furtado como governador do Estado (1751-1759), tendo sido instruído sobre a questão indígena na região, antes mesmo de ser oficialmente declarado governador⁷⁴. Por conta deste objetivo, sua atuação no Estado do Maranhão e Grão-Pará foi especialmente direcionada para as duas questões centrais: a liberdade dos índios e o fim do governo temporal dos missionários.

A retirada do poder temporal dos missionários até a sua expulsão, em 1759, insere-se na construção das políticas pombalinas em Portugal que promoveram o ápice do antijesuitismo. De acordo com Carvalho (2021, p. 86):

O ministro combateu o jesuitismo – enquanto oposto de suas ideias- e o colocou como “Conceito operatório utilizado para explicar de forma totalizante tudo o que de negativo aconteceu no país {Portugal} desde a entrada da Companhia em território nacional” [...] Portanto foi necessária a construção de uma corrente de pensamento e de ação política específica para criar uma ideologia de combate a essa instituição; e tal ideologia era o antijesuitismo pombalino, que sustentou e orientou grande parte do programa político do seu governo.

Desta forma, a retirada do governo temporal e espiritual dos indígenas pelos missionários foi ponto chave na política Pombalina, visto que as missões, apartadas dos demais espaços coloniais, eram representadas por um modo de vida partilhado entre os indígenas e as ordens religiosas. De acordo com Arenz (2014) as missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará eram regidas, no plano interno, por regulamentos dos próprios religiosos e no plano externo por leis, provisões e alvarás régios que buscavam regularizar o

⁷³ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime. Doc. 4234

⁷⁴ Em 31 de maio de 1751, as Instruções Régias, públicas e secretas, dirigida à Mendonça Furtado alertavam para o ponto chave no desenvolvimento do Estado do Grão-Pará e Maranhão: a questão indígena. Para mais informações, ver MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). A Amazônia na era pombalina, 2005, p. 67-80, Tomo. I.

fornecimento de braços indígenas para os empreendimentos coloniais, o que não raro, terminava em conflitos.

A dinâmica em curso gerou tensões entre os moradores e autoridades com os religiosos e a própria diocese que passaram a ser responsáveis pela organização e distribuição da força de trabalho indígena nos aldeamentos. Diante deste cenário, a vinda de Mendonça Furtado acirrou ainda mais a disputa pelo governo temporal dos aldeados, exercida com exclusividade pelos missionários, que também detinham o governo espiritual desde o Regimento das Missões, promulgada em 21 de dezembro de 1686. Como já citada, a ação do primeiro Bispo da Diocese, D. Frei Gregório dos Anjos tornou o processo ainda mais complexo, especialmente no episódio em que proibiu os missionários de exercerem atividades de párocos sem sua licença, dificultando o processo de conversão e cristianização dos indígenas (MUNIZ, 2021).

De acordo com Mattos (2012, p.114), o Regimento das Missões foi uma síntese de diversos interesses que gravitavam em torno da questão indígena como as ordens missionárias, a diocese do Maranhão, os indígenas e os interesses da Coroa. A lei só foi substituída pelo Diretório Pombalino em 1757 e teve a ação destacada do bispo do Pará, D. Frei Miguel de Bulhões e Souza que assumiu o governo do Estado do Maranhão e Grão-Pará no período de 1754 a 1759 durante a ausência de Mendonça Furtado⁷⁵.

O desembarque do bispo na cidade de Belém, em 1749, guarda outro capítulo relacionado à estratégia de omitir documentos ligados à questão indígena até o momento oportuno de publicá-los. Ao ser transferido para a diocese do Pará, trazia a Bula do Papa Bento XIV que tratava de um ponto extremamente delicado: o fim dos cativeiros indígenas considerados injustos. A Bula só foi divulgada oito anos após a sua chegada, por ocasião da publicação da Lei de liberdade (VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 708-711).

Outro ponto a ser debatido refere-se à construção historiográfica da legislação indigenista considerada contraditória, hipócrita, ambígua e oscilante, levando em consideração os conflitos pela distribuição da mão de obra na Colônia. Porém, a partir dos estudos iniciados por Perrone-Moisés (1992), pouco a pouco, foi delineando-se que a legislação indigenista, longe das características arquitetadas pela historiografia, referia-se aos grupos específicos dentro da lógica colonialista dos aldeamentos e guerras justas que dividiu

⁷⁵D. Fr. Miguel de Bulhões e Sousa assumiu interinamente duas vezes o governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão durante as viagens do governador Mendonça Furtado, como primeiro comissário de demarcação das terras da Capitania do Rio Negro, de 1754 a 1756 e de 1758 a 1759. De acordo com Santos (2008, p.77), Mendonça Furtado partiu em 02 de outubro de 1754, acompanhado de 1025 pessoas, dentre as quais 511 índios e 23 canoas.

os povos indígenas em “aliados” e “inimigos”, garantindo a liberdade aos primeiros e o cativo aos segundos.

Outras análises também buscaram compreender o campo de ação da legislação indigenista quanto à questão da liberdade e cativo, como nas situações em que o indígena não era considerado nem “aliado” nem “inimigo”, por exemplo, quando vendido por outro índio. Desta forma, tais análises buscaram desconstruir o entendimento que a lógica do cativo ou liberdade se pautava apenas pela reação dos indígenas às investidas portuguesas (PERRONE-MOISÉS, 1992, p.127; DIAS, 2019, p. 239).

Ao tratar das expedições de apresamento de índios na Amazônia Portuguesa, John Monteiro (1992, p.112), partindo do abastecimento e distribuição de mão de obra no Estado do Maranhão durante a primeira metade do século XVII, apresentou algumas particularidades que se distanciaram da visão do cativo destinado aos “inimigos”. As tropas de resgate, que em teoria visavam resgatar índios destinados a serem devorados por outros índios, tornou-se um pretexto para escravização de inúmeros indígenas ao longo do Rio Amazonas que não estavam em nenhum dos polos construídos pela historiografia (FARAGE, 1986; MONTEIRO, 1992; PERRONE-MOISÉS, 1992).

Desta maneira, como apontou Lara (2018, p.13-18), o fazer historiográfico passa, não apenas pela narrativa de uma história da escravidão ou liberdade, mas de encontrar a linha tênue entre situações que por vezes evidenciavam contradições entre a condição jurídica e a situação vivida pelos indivíduos. A insuficiência das definições estritamente jurídicas sobre a condição legal dos indígenas demonstra o imperativo de avançar no estudo, buscando compreender os diversos modos de inserção destes sujeitos no mundo do trabalho colonial da Amazônia Portuguesa. Dentre tais desafios, a categoria “forro” para o contexto do Estado do Grão-Pará e Maranhão, embora complexa, permite construir formulações que dialogam com outras formas de domínio que extrapolam a dicotomia da liberdade e cativo.

A documentação do Auditório Eclesiástico também se torna palco desta questão ao trazer termos distintos para designar a condição do denunciado. Em 1763, o índio Victor é classificado em linhas muito tênues que podem indicar variações na exploração da sua mão de obra, pois os termos trazem certa imprecisão quanto ao lugar ocupado pelo sujeito no mundo do trabalho. O denunciado foi classificado, em momentos distintos da denúncia, como “índio do serviço de Inácio Frazão”, “servo pela Lei” e “índio forro do serviço de Inácio Frazão”⁷⁶.

⁷⁶ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

Ao tratar dos índios forros no Maranhão, André Luiz Ferreira (2021, p. 206), destacou os desafios e dificuldades do tema pelo fato da historiografia sobre a escravidão debater pouco sobre a liberdade indígena, dedicando-se prioritariamente à temática da liberdade entre escravizados africanos e afro-brasileiros. Além disso, destacou que análises fincadas no antagonismo entre senhor e escravo deixaram de observar elementos intermediários da sociedade colonial. Ao abordar os índios forros na sociedade paulista do século XVII, Guedes e Godoy (2015, p.184) também traduziram a dificuldade em distinguir os índios forros, visto que a historiografia encontrou resistência em dialogar com outras formas de domínio além da escravidão.

Para Diehl (2016, p.122), que abordou o tema a partir do sul do Estado do Brasil, a categoria “forro” não necessariamente exprimia a passagem pela servidão, mas apontava indivíduos que poderiam estar sujeitos a ela, mas não se encontravam na condição de cativos. Ao tratar da terminologia, aquisição e tipos da mão de obra indígena da Bahia quinhentista, Schwartz (1988, p.58) apontou várias expressões utilizadas para designar os índios não escravizados, mas submetidos ao controle português, chamados “aldeados”, “sob a administração” e mais comumente “forros”.

O estudo de Chambouleyron e Bombardi (2011, p.608), sobre os descimentos privados de índios na Amazônia Colonial do século XVII e XVIII, assinalou que o termo “índios forros” se referia a indivíduos livres e não libertos. Ao tratar dos casamentos mistos que ocorreram no período de 1748 a 1759 na freguesia de Nossa Senhora da Vitória, na Capitania do Maranhão, Santos (2021, p. 41) considerou a dificuldade em identificar as experiências do mundo do trabalho nas quais o indígena ou mestiço forros eram inseridos: se em detrimento do ventre materno ou pelo cativo ilegal, uma vez que burlar a lei e submetê-los ao cativo não os tornava propriedade legítima⁷⁷.

As fontes produzidas também apontam as diversas especificidades que os índios forros, no contexto da Amazônia colonial, traziam. Por ocasião da Lei de 1688, uma provisão Real ao Governador do Maranhão determinou que todos os índios que “não forem feitos

⁷⁷O trabalho de Mello (2005) foi pioneiro nos estudos das demandas de liberdade indígena na Amazônia Colonial a partir de petições postas no Tribunal da Junta das Missões. De acordo com a autora, as demandas indígenas pela liberdade eram mais frequentes do que se imaginava. Neste espaço, eram debatidas questões acerca da liberdade e do cativo indígena, e também petições de liberdade levadas pelos próprios indígenas que requeriam a sua condição de forros, alegando a ilegalidade dos cativos. Contatou-se também que a ação de indígenas em Tribunais não foi um caso isolado da América Portuguesa. Com o advento das Leis de 1542, que tornavam a escravidão indígena ilegal, a Monarquia espanhola proibiu novas *encomiendas*, impediu colonos de obrigarem os indígenas a carregar cargas contra a sua vontade ou de os forçar a mergulhar em busca de pérolas. Segundo Reséndez (2019, p.55), não há melhor evidência da ação das novas leis do que os diversos processos iniciados por indígenas em Tribunais, reivindicando sua liberdade, como vassallos do rei.

legítimos escravos ficarem por morte do injusto possuidor” são “forros e livres, não entrem em inventários nem em partilha e só sirvam ao herdeiro que quiserem”⁷⁸.

O processo de (re) inserção dos índios forros na sociedade maranhense colonial para o desempenho de atividades que podiam atender aos interesses da Coroa, autoridades e moradores fez parte do cotidiano desta sociedade. Pode-se observar este intento em uma carta de Mendonça Furtado, em 30 de agosto de 1757, estabelecendo a forma pela qual os índios forros deviam ser conduzidos e tratados a partir da publicação da lei de liberdade. A obrigatoriedade do salário pago se fazia necessário para que “não ficassem ociosos, fazendo desatinos em saltos por esta cidade”. Aos índios oficiais cuja lei havia restituído sua liberdade, classificados na documentação como “forros pela lei nova”⁷⁹, o cuidado das autoridades deveria ser “vigiar para que não andem ociosos”, pois se estes “viverem à sua vontade, dando margem a preguiça, que lhes é natural”, deveriam ser “metidos em uma calceta e obrigados a trabalhar nas obras públicas”⁸⁰.

A denúncia trazida pelo Tribunal Episcopal e conduzida contra a celebração de casamento entre Antônio “cafuzo”, escravo de Inácio Fernandes de Viana e Silvana cafuza que “foi do serviço de Miguel Rabelo”, trouxe os escravos ligados aos denunciados como testemunhas. Ao irmão do denunciado, chamado “Julião cafuzo”, foi imputada a condição jurídica descrita como “da obrigação de capela de Inácio Fernandes Viana”, enquanto a irmã do denunciado, chamada Angélica Cafuza, possui no processo duas condições: “da administração de Fernandes Viana” e “escrava do dito Viana”⁸¹.

Tais termos, que trazem mais dúvidas que certezas, geram a necessidade de avançar nos estudos. A denúncia ainda apresentava uma intrincada rede de sociabilidades, pois Angélica dizia ser “prima” do seu senhor e afilhada da mãe deste, ou seja, além de desconstruir espaços fixos entre “senhores” e “escravizados”, pode-se delinear que a proximidade entre estes sujeitos conferia certa imprecisão quanto a real condição jurídica e social do sujeito.

Desta maneira, a documentação apresentada possibilita apreender a importância que a categoria “índios forros” apresentou no mundo do trabalho da Amazônia Colonial além de

⁷⁸ ABN. Livro Grosso do Maranhão. Volume 67. Rio de Janeiro, 1948, p.221.

⁷⁹ A classificação “forros pela lei nova” foi encontrada em minha pesquisa inicial do mestrado em documentos da segunda metade do século XVIII relativos ao recorte espacial da Capitania do Maranhão, tais como o Livro de Matrimônios da Igreja da Sé (1757-1759 e 1759-1770).

⁸⁰ MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. III, p. 340.

⁸¹ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

mostrar a necessidade de expandir os estudos em relação aos diversos mecanismos utilizados para inserir estes sujeitos no processo do trabalho colonial.

A documentação eclesiástica, ao apontar as tensões da sociedade colonial para além do aspecto religioso, tais como a necessidade do trabalho indígena, assinala elementos que também ajudam a compreender a relação entre Igreja e Estado Português. Segundo José Pedro Paiva (2000, p. 138), as duas Instituições não devem ser vistas como totalmente distintas e antagônicas entre si, pois a interpenetração de uma e outra era frequente, especialmente em relação a partilha dos recursos materiais e humanos. Ainda segundo o autor, os principais focos de contenda entre estas duas esferas tiveram como causas:

A disputa de recursos materiais, a definição de competências jurídico-legais (que acabavam por ter implicações económicas), questões de cerimonial e representação social e ainda tudo aquilo que por qualquer modo pretendesse alterar situações de há muito estabelecidas (a tendência para a oposição à mudança parece ser intrínseca aos sistemas onde há disputas de recursos entre os agentes como estatutos diferenciadores) (PAIVA, 2000, p.136).

Portanto, era inegável que a publicação das normativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão sobre a liberdade indígena provocasse disputas e conflitos. No entanto, a participação da Igreja continuou necessária ao andamento do projeto colonial, uma vez que as medidas de limitação e/ou exclusão foram direcionadas mais particularmente aos jesuítas que se opunham às medidas pombalinas, ganhando o apoio de outros setores da Igreja.

Desta forma, durante o reinado de D. José I, delineou-se uma relação da Coroa com o episcopado, marcada pela presença e influência deste grupo no poder monárquico, tal qual os bispos, que primeiro eram nomeados pelo rei para só depois serem consagrados pelo papa. Portanto, o período pombalino não deve ser observado apenas sob a ótica da intervenção estatal na Igreja, mas também em um sentido contrário, ou seja, de uma Igreja que age dentro do Estado (SOUZA, 2011, p.208-209).

Assim, conforme preceitua Souza (2011, p.22):

Durante muito tempo, historiadores demasiado preocupados com a demonização de Pombal e de suas políticas em relação à Igreja não se permitiram analisar a reforma pombalina da Igreja por um viés que não fosse da condenação ao dirigismo de D. José I. Desse modo, ficou no segundo plano, no mais das vezes bastante obscurecido, toda a ação episcopal caracterizada por ações claramente associadas às linhas gerais de um catolicismo esclarecido.

Pode-se inferir a atuação colaborativa e ao mesmo tempo conflituosa destas duas esferas a partir das leis promulgadas em 1757: a que restituiu a liberdade aos nativos e o

Alvará com força de Lei que repassou o governo temporal dos índios para os governadores, ministros e justiça secular. A legislação, em diversos momentos, remete ao imperativo da cristianização sem deixar de observar a obrigatoriedade do trabalho mediante o pagamento de salários.

O texto da Lei de liberdade inicia dando destaque a consulta realizada pelo rei D. José I, “as pessoas do [...] conselho, ministros doutos e zelosos do serviço de Deus” em relação ao bem comum dos vassalos do Estado do Grão-Pará e Maranhão⁸². O motivo da consulta se baseava na busca das:

verdadeiras causas com que desde o descobrimento do Grão-Pará e Maranhão, até agora não só se não tem multiplicado, civilizado os índios daquele Estado; desterrando dele a barbaridade, o gentilismo; e propagando-se a doutrina cristã, e o número dos fieis alumados pela luz do Evangelho; mas antes pelo contrário, todos quantos índios se desceram dos sertões para as Aldeias em lugar de propagarem e prosperarem nelas de sorte que as suas comodidades e fortunas servissem de estímulo aos que vivem dispersos pelos matos para virem buscar nas povoações, pelo meio das felicidades temporais, o maior fim da bem aventurança eterna, unindo-se ao grêmio da Santa Madre Igreja; se tem visto muito diversamente, que havendo descido muitos milhões de índios se foram sempre extinguindo, de modo que é muito pequeno o número das povoações e dos moradores delas, vivendo ainda esses poucos em tão grande miséria, que em vez de convidarem e animarem os outros índios bárbaros a que os imitem, lhes servem de escândalo para se internarem nas suas habitações silvestres com lamentável prejuízo da salvação das suas almas.⁸³

Paralelamente a Lei de liberdade, o Alvará com força de Lei, de 07 de junho de 1755, proibiu o governo temporal dos índios aldeados pelos “párocos das missões de todas as ordens religiosas”, revogando o disposto no Regimento das Missões⁸⁴. A normativa também corroborava que, após a restituição da liberdade, era necessário “reger os sobreditos índios uma forma de governo temporal que, sendo certa e invariável, se acomodasse aos seus costumes quanto possível fosse, no que é lícito e honesto porque assim serão mais facilmente atraídos a receber a fé e a se meterem no Grêmio da Igreja”.⁸⁵

O texto da lei é importante para a discussão do conceito de liberdade construído no período, uma vez que os sentidos ligados a esta palavra variaram no tempo e espaço. A liberdade garantida pela legislação foi a principal forma da Coroa estabelecer relações de

⁸² Por ocasião da Lei de Liberdade Geral dos índios de 1755, D. José I registrou um breve histórico do empenho e insucesso de seus antecessores na regulação da escravidão indígena. O monarca destacou que, nos anos de 1570, 1587, 1595, 1609, 1611, 1647, 1655 e 1680, houve tentativas de imposição legislativa da Coroa acerca da regulação da liberdade dos índios e do fim do cativo ilegal (VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 706).

⁸³ AHU_ACL_009, Cx 36, D. 3549.

⁸⁴ O Regimento das Missões, em seu §1, determinava que: “Os padres da Companhia de Jesus terão o governo, não só espiritual que antes tinham, mas o político e temporal das aldeias de sua administração”.

⁸⁵ AHU_ACL_009, Cx 36, D. 3550.

vassalagem com os indígenas, então transformados em súditos que passaram à proteção do Estado, mas que exigiu, em contrapartida, a plena obediência a preceitos que visavam inseri-los na lógica portuguesa dos deveres e obrigações. A liberdade pretendida pela norma correspondeu ao que a historiografia determinou como “lei de liberdade absoluta”⁸⁶, por não trazer nenhuma exceção ao cativo indígena. A única exceção prevista para manter os sujeitos em cativo era o fato de serem “oriundos de pretas escravas”, devendo permanecer no domínio “dos seus senhores” enquanto não houvesse providências sobre a matéria⁸⁷.

Assim, ao dispor que a causa principal da miséria do Estado do Grão-Pará e Maranhão era “não sustentarem os ditos índios na liberdade” especialmente “pela cobiça de interesses particulares”, a normativa resgatou o texto da Lei de primeiro de abril de 1680⁸⁸ que também havia determinado a liberdade sem exceção, derogando, naquela ocasião, a Lei de 1655, que trazia quatro possibilidades de cativo indígena justo e lícito, a saber⁸⁹:

[...] quando fossem tomados em guerra justa que os portugueses lhes movessem, intervindo as circunstancias na dita lei declaradas ou quando impedissem a pregação evangélica ou quando estivessem presos a corda para serem comidos ou quando fossem rendidos por outros índios que os houvessem tomados em guerra justa, examinando-se a justiça dela na forma ordenada da dita Lei⁹⁰.

Desta forma, a Lei de Liberdades de 1755 reconheceu que as exceções ao cativo indígena, presentes na normativa anterior, promoveram “diversas calamidades” ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, sendo necessário pôr os indígenas em liberdade, tirando-os do poder de qualquer pessoa, além de declarar a nulidade de todas as vendas e sentenças que os reduziram ao estado de escravidão.

⁸⁶PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115-132.

⁸⁷ AHU_ACL_009, Cx 36, D. 3549.

⁸⁸ De acordo com Monteiro (1994, p. 114-115), a Lei de 1680 provocou uma forte reação dos colonos que defendiam o direito de descer índios. O resultado foi o violento levante liderado por Manuel Beckman em 1684, depondo o governador e expulsando os jesuítas. No entanto, a Coroa autorizou, em 1688, a retomada das tropas de resgate anuais.

⁸⁹ AHU_ACL_009, Cx 36, D. 3549.

⁹⁰ Os *descimentos* deslocavam aldeias indígenas inteiras, de suas regiões de origem para as áreas próximas às vilas e lugares portugueses mediante negociação com os principais a partir da aceitação da fé católica. Os índios eram postos em *aldeamentos*, e trabalhavam parte do seu tempo para sua manutenção enquanto outra parte era repartida para o serviço de moradores, missionários ou obras públicas, mediante um salário, estipulado por lei e administrado pelos religiosos e principais. Os *resgates* consistiam na compra de prisioneiros indígenas aos próprios índios em troca de mercadorias. Esses prisioneiros eram, sobretudo, fruto de conflitos interétnicos. Por fim, tropas de guerra também traziam novos braços capturando prisioneiros em ocasiões de *guerras justas*, isto é, aquelas antecedidas por uma injustiça prévia, a partir de ataques realizados ou eminentes, comandados por indígenas (DIAS, 2019, p. 240).

Neste ponto a Lei expressamente determinou que os indígenas, livres e isentos da escravidão, podiam dispor de suas pessoas e bens da forma que melhor lhes parecesse, sem outra sujeição temporal que não fosse às leis, para que assim pudessem viver “na união cristã e na sociedade civil”⁹¹. A Lei foi reforçada pelo Alvará de 07 de junho de 1755 que extinguiu a jurisdição temporal dos religiosos da Companhia de Jesus, assim como “os de outra religião”, sobre o governo dos índios⁹².

As normativas acima se inserem em um conjunto de medidas destinadas a reduzir o poder dos jesuítas, especialmente em relação aos índios aldeados, até a completa expulsão pela lei de 03 de setembro de 1759. O banimento dos inacianos do Reino e de todos os domínios ultramarinos teve a precedência de Portugal em relação aos demais países da Europa. A análise das autoras Márcia Amantino e Marieta Pinheiro de Carvalho (2015, p. 59-90), destacou os aspectos econômicos como determinantes para a expulsão, reconhecendo os jesuítas como “senhores de terras e cativos”. De acordo com o estudo, as querelas entre jesuítas e a Coroa tiveram início com a assinatura do Tratado de Madri, em 1750, levantando a necessidade do Estado em conduzir os índios na posse e domínio das fronteiras amazônicas.

Ainda que a assinatura do Tratado de Madri tenha levado a ruptura entre jesuítas e o Estado Português, alertamos que outros elementos também influenciaram no banimento dos inacianos, como o religioso, pois o fato destes responderem e obedecerem ao papa e não ao rei de Portugal, constou como um dos motivos de limitação de poderes. Como já citado, as instruções secretas recebidas por Mendonça Furtado, em 1751, buscaram estabelecer uma série de estratégias para a retirada do poder temporal dos jesuítas sobre os índios aldeados. Dentre as instruções assinaladas, constava o aconselhamento com o bispo do Pará, Dom Frei Miguel de Bulhões, acerca da conveniência em destinar apenas a jurisdição espiritual aos religiosos⁹³.

Mesmo não sendo a única ordem presente na Amazônia portuguesa, os jesuítas participaram ativamente da política indigenista na Amazônia Portuguesa, exercendo um papel relevante nas missões que fundaram. No entanto, tal posição gerou um confronto sobre a competência na administração temporal dos índios aldeados, cujo ponto principal não estava

⁹¹ De acordo com Pompa (2003, p. 69- 70), a evangelização se baseou na ideia de tornar os índios “homens” (= civis) para depois torná-los cristãos. Neste sentido, a sua humanidade não era posta em discussão, uma vez que já havia sido reconhecida pela Bula de 1537. Deste modo, deveriam ser educados para o uso das suas “faculdades” humanas que estavam prejudicadas por sua “inconstância”.

⁹² AHU_ACL_009, Cx 36, D3545; D. 3550.

⁹³ Instruções Régias, públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Lisboa. 31/05/1751. In MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. I, p. 72.

centrado na defesa da liberdade ou escravidão, mas encontrava-se assentado na questão do controle do trabalho indígena⁹⁴.

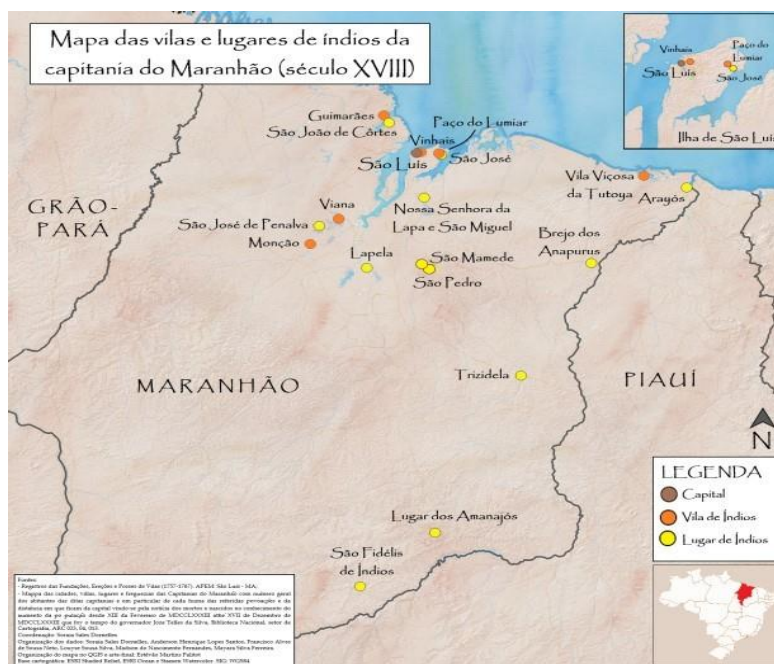
Não é sem razão que, em paralelo à exclusão do governo temporal dos indígenas pelos regulares, o texto da Lei direcionou ao pároco ordinário, sacerdote encarregado da direção de uma paróquia sobre a qual tem jurisdição ordinária e sujeita ao bispo, o governo espiritual dos indígenas. Os regulares possuíam dispensa para administrarem, como párocos, os sacramentos dos índios somente quando não houvesse quantidade necessária de clérigos seculares. A competência espiritual das antigas Aldeias, transformadas em Vilas e Lugares, passava a ser dos seculares, conforme carta enviada por Mendonça Furtado a Pombal:

[...] de sorte nenhuma convém Regulares nas novas vilas e lugares, pelas demonstrativas razões que acima exponho, e que, ainda no caso de não haver clérigos que abranjam a todas, se deveria S. Maj. servir de mandar passar alguns a este Estado, dando-lhes alguns privilégios, com preferência das igrejas do Padroado, ou outras que a S. Maj. lhe parecer, para suprirem a falta que houver, e os Regulares que vivam nos seus claustros, dos quais não perturbarão tanto o sossego e interesse público⁹⁵

⁹⁴ O Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757) estabeleceu pela primeira vez de maneira detalhadamente regulamentada o projeto de expansão territorial por meio de bases missionárias, delegando o governo espiritual e temporal dos aldeamentos aos religiosos. Além desta medida, proibiu a moradia de não indígenas nos aldeamentos, encarregou os religiosos de procederem aos descimentos para aumentar a população dos aldeamentos, promoveu o sistema de repartição, estipulando o período fora dos aldeamentos. Tais medidas tensionaram ainda mais os conflitos em torno da mão de obra indígena e no que diz respeito à repartição dos índios, a documentação produzida nas Câmaras de São Luís e do Pará trazem diversas reclamações de moradores sobre o mau uso dos índios de repartição por parte dos jesuítas. Sobre esta questão ver MELLO (2009), MATTOS (2012), DIAS; BOMBARDI; COSTA (2020).

⁹⁵ 167ª Carta. Francisco Xavier Mendonça Furtado. Pará. 19/04/1757. In MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. III, p. 223.

Figura3. Mapa das Vilas e Lugares de índios na Capitania do Maranhão (século XVIII)



Fonte: DORNELLES, S. S. Registros de Fundações, Ereções e Posses de Vilas: um olhar sobre as vilas de índios do Maranhão. *Saeculum – Revista de História*, [S. l.], v. 26, n. 44, p. 308–327, 2021.

A documentação produzida pelo auditório eclesiástico claramente demonstra, em casos de denúncias ocorridas em Vilas criadas pela reforma Pombalina, que o dever espiritual com os assistentes destes lugares passou a ser dirigidos por párocos seculares. No ano de 1762, o padre Miguel de Moraes Rego foi acusado de andar amancebado com Inácia Maria. Dentre as testemunhas inquiridas pelo Tribunal Eclesiástico, Simão, um oficial de canoeiro observou que quando o denunciado era vigário da Vila de Vinhais⁹⁶, mandava “frango, galinhas, farinha, lenha e índios” para o sustento da denunciada⁹⁷.

O relato das testemunhas em denúncia contra o padre Miguel Ferraz, por concubinato e condução da índia Florência em 1765, levava a crer que o sumiço ocorrera quando o denunciado, vigário do lugar de São José fora transferido para a Vila do Icatu.⁹⁸ Na denúncia contra Antônio José de Oliveira e a índia Joana Batista, acusados de andarem amancebados com escândalos de todos os moradores da Vila de Paço do Lumiar, as testemunhas

⁹⁶ Dentre as diversas aldeias missionárias existentes na capitania do Maranhão, em 1757, a antiga Aldeia da Doutrina foi elevada à categoria de vila recebendo a denominação portuguesa de Vinhais (SOUSA NETO, 2020, p. 51).

⁹⁷ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

⁹⁸ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

informavam que o denunciado já havia sido repreendido algumas vezes pelo Cura e Vigário da Vila, mas não havia se emendado.⁹⁹

No entanto, a participação dos regulares se mostrava necessária em uma questão específica prevista na Lei de Liberdade: a pregação evangélica aos gentios que viviam em partes muito remotas. Neste caso a lei estabelecia que os indivíduos fossem “aldeados na sobredita forma, levantando-se igrejas e convocando-se missionários que instruem os ditos índios na fé e os conservem nela”¹⁰⁰.

Deste modo, percebe-se que a reforma pombalina, embora tenha diminuído, pouco a pouco, a influência dos regulares, especialmente os jesuítas, até a sua expulsão, não deixava de reconhecer a necessidade da presença destes sujeitos na cristianização e inserção das populações dos sertões para os espaços coloniais através dos descimentos e aldeamentos¹⁰¹. A atividade missionária nos sertões, conforme explicita Almeida (1997, p.44), respondia aos objetivos da expansão e conhecimento das novas terras, além de implantar as condições para irradiar os movimentos povoadores.

Quanto ao emprego da mão de obra, mesmo sob a influência do clero secular, os indígenas não deixaram de ser compelidos ao trabalho. A questão se apresentou como um ponto no qual toda a legislação indigenista convergiu, pois a liberdade prevista na norma não significava escolher ou não trabalhar. Além disso, a utilização da mão de obra indígena no Estado do Grão Pará e Maranhão apresentou particularidades, pois os processos de ocupação que remodelaram os espaços da Amazônia Colonial foram diretamente influenciados pela interação com os povos nativos que habitavam a região (FARAGE, 1986; CUNHA, 2009; MELLO, 2009; MELO, 2011; CHAMBOULEYRON e MELO, 2012).

A normativa reconhecia que os moradores necessitavam dos índios para as obras e serviços, de maneira que não fosse preciso “mandarem vir obreiros e trabalhadores de fora”. Assim, por conta do receio da evasão em massa, a lei estabeleceu a urgência em “ouvir o Governador e ministros da cidade de São Luís do Maranhão em acordo das suas respectivas Câmaras” para o estabelecimento dos salários aos índios. O receio de uma evasão em massa por ocasião da Lei e a obrigatoriedade de salários mostra que a resposta dos nativos às investidas colonizadoras também influenciou o contexto de conflitos e tensões da Amazônia

⁹⁹ Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, docs. 927.

¹⁰⁰ AHU_ACL_009, Cx 36, D3545; D. 3549.

¹⁰¹ Embora a lei estabelecesse a presença dos regulares nos sertões, nos documentos utilizados nesta dissertação não foi possível observar se tal dispositivo foi observado na prática. Desta forma, é necessário avanços nos estudos para demonstrar a utilização ou não dos religiosos regulares em atividades missionárias nos sertões após a Lei de 1755.

Portuguesa (DOMINGUES, 2000; COELHO, 2005; SAMPAIO, 2011; CARVALHO JÚNIOR, 2017).

Desta maneira, pode-se inferir que a construção de dispositivos legais regularizando o salário das atividades desenvolvidas pelos indígenas esteve incluída na estratégia da Coroa de garantir o nativo como aliado, pois, através do pagamento de salários, buscava o apoio dos nativos para a manutenção e defesa dos seus domínios. No entanto, na prática, o corpo normativo poderia ser anulado ou reconstruído a partir do jogo de forças entre os atores e poderes envolvidos.

1.4 As questões de gênero e idade no mundo do trabalho indígena colonial

A Câmara de São Luís, no dia 28 de junho de 1757, véspera do dia de São Pedro, em obediência ao que determinou a Lei de liberdade, reuniu ministros letrados, o governador e ministros da cidade de São Luís para registrar os valores arbitrados aos índios “trabalhadores e artífices” de modo que pudessem alimentar-se e vestir-se conforme as suas “diferentes profissões”¹⁰².

A documentação publicada após a Lei de liberdade e o Alvará de 07 de junho é importante para compreender como se deu a regulação do trabalho indígena na segunda metade do Século XVIII. Deste modo faz-se necessário voltar ao Regimento das Missões para apreender os principais pontos reestruturados ou mantidos pela legislação, especialmente pelas peculiaridades da Amazônia Portuguesa invisibilizadas pela historiografia que considerou irrelevante o trabalho do indígena, inserindo-o apenas nos anos iniciais da colonização ou tratado como sinônimo de atraso¹⁰³. Esta visão, como aponta Monteiro (1994, p.39), deriva da forma predominante com a qual os indígenas foram tratados na historiografia: povo conquistado ou colonizado, digno de ser explorado.

O Regimento das Missões esteve em vigor no Estado do Maranhão e Grão-Pará até a segunda metade do século XVIII, quando foi substituído pelo Diretório dos Índios. Em relação à organização do trabalho, a normativa dava aos missionários a incumbência de realizar novos descimentos e trazer mais indígenas, na condição de livres, para os

¹⁰² APEM. Livro da Câmara (1753-1759), fl. 83.

¹⁰³ O destaque aos indígenas nos anos iniciais da colonização, para logo depois serem silenciados, tem suas origens em uma narrativa histórica que buscou conferir suporte a identidade nacional. Para Vanrhagem, que publicou, de 1854 a 1857, a obra *História Geral do Brasil*, o africano havia provado melhor resistência ao extenuante trabalho da lavoura de açúcar do que o indígena (ALMEIDA, 2017; MATTOS, 2015; MONTEIRO, 2001). Sobre a questão do contraponto entre a escravidão indígena e africana ver SCHWARTZ (1988); ALENCASTRO (2000); NOVAIS (1989).

aldeamentos já criados ou fundar outros. Os descimentos eram uma forma de inserir os nativos na sociedade colonial, uma vez que as expedições tinham o primeiro objetivo, o de construir uma aliança com os indígenas para depois os persuadirem a deixar seus territórios de origem e integrar os aldeamentos próximos aos povoamentos portugueses, oferecendo a força de trabalho para a economia colonial.

De acordo com Almeida (2003, p.61), os descimentos atuavam em duas frentes principais. A primeira era religiosa, uma vez que os índios descidos deveriam ser convertidos ao cristianismo, tornando-se súditos cristãos com direitos e deveres que a sua condição os elencava. A segunda correspondia ao aspecto econômico, visto que os descidos eram inseridos em aldeamentos próximos aos núcleos portugueses, ampliando a oferta de mão de obra.

O sistema de distribuição da força de trabalho nos aldeamentos pautava-se pela repartição, que funcionava como uma espécie de rodízio, no qual os indígenas aldeados trabalhavam determinado período para os colonos ou Coroa. O Regimento das Missões determinou a repartição em duas partes: uma ficava no aldeamento enquanto outra servia aos moradores e à Coroa. Nem a condição de súditos e vassalos do rei livrava os indígenas do regime de compulsoriedade ao trabalho¹⁰⁴. Quanto ao tempo fora dos aldeamentos, a lei estabeleceu inicialmente quatro meses para a Capitania do Maranhão e seis para a Capitania do Pará. Posteriormente este período foi alargado para um ano nas duas Capitanias (MELLO, 2009, p.86).

Buscando retratar as dinâmicas internas dos povos nativos com o processo de expansão portuguesa no espaço paulista do século XVI, John Monteiro (1994, p. 18) destacou que as ações indígenas contrárias às expectativas portuguesas pesaram de modo significativo na elaboração da política lusitana de dominação na região. Desta forma, após elaborar diversas formas de organização do trabalho de modo não satisfatório, possivelmente pela resposta dos indígenas, os portugueses voltaram-se cada vez mais para a opção do trabalho forçado. Embora o autor esteja falando da Capitania de São Vicente no século XVI, pode-se

¹⁰⁴ A obrigatoriedade do trabalho indígena, mesmo com a publicação de Leis de liberdade absoluta, também foi prática nas colônias espanholas. De acordo com Reséndez (2019, p.78-79), após a Lei de 1552 que proibiu a escravidão indígena, os índios que trabalhavam nas minas de prata deveriam ser liberados. No entanto, para evitar interrupções na produção da prata, os funcionários explicavam aos indígenas que, embora não fossem mais sujeitos à escravidão de qualquer tipo, ainda seriam obrigados a trabalhar por seu sustento, e, se não quisessem, seriam obrigados a fazer mediante um pagamento. Assim, os índios “preguiçosos” seriam distribuídos aos mineiros em troca de um salário. O sistema conhecido como “*repartimiento de indios*” foi amplamente utilizado, baseando-se na lógica que os indígenas eram livres, mas obrigados a trabalhar.

compreender que esta dinâmica também foi utilizada em outros espaços, como a Amazônia Colonial.

Desta maneira, as relações de trabalho desenvolvidas na região tiveram que contar com a resposta dos indígenas para manter-se ou modificar-se. Ainda que a análise acima esteja distante do tempo e espaço estudado nesta pesquisa, entendemos que a política portuguesa precisou observar as expectativas dos índios quanto às suas determinações, tal qual o receio de uma grande evasão indígena após a publicação da Lei de liberdade de 1755. Com relação aos salários, a norma de 1686 determinava o pagamento em duas partes: a primeira metade, quando saíssem dos aldeamentos, para executar atividades junto aos moradores ou nos serviços públicos da Coroa e a outra metade ao final do trabalho. A construção de dispositivos legais que regularizaram o pagamento das atividades demonstrou o imperativo de manter estes sujeitos como aliados.

Retomando o acordo emitido pela Câmara de São Luís em 1757, o texto faz menção aos índios trabalhadores e artífices. Considerando a variedade de atividades desempenhadas por estas populações na Capitania do Maranhão, pode-se entender que, embora os termos possam parecer semelhantes e até iguais, caminhamos no sentido de indicar diferenças entre os ofícios praticados que possibilitavam maior negociação ou flexibilidade no sistema colonial.

O exercício de uma atividade mais específica em detrimento do desgastante trabalho na lavoura ou em atividades mais gerais deve ser um ponto a ser considerado. Uma provisão real sobre o aumento da agricultura da baunilha e cacau no Estado do Maranhão, em 1 de dezembro de 1677, determinava que os moradores deveriam ocupar-se dos índios “mais inúteis” nesta cultura, pagando seus salários e deixando os mais “hábeis” para outras atividades, como ir as missões¹⁰⁵.

O conhecimento de um ofício possibilitava ao indígena especialista maior espaço de negociação na sociedade colonial, o que nos leva a supor que as atividades sofreram uma ressignificação a partir de dois elementos: os conhecimentos adquiridos pela ancestralidade e as adequações às exigências coloniais. O Bando, publicado pelo governador Gonçalo Pereira, ao permitir que os indígenas que serviam os moradores continuassem com eles, excluiu desta obrigatoriedade os oficiais mecânicos, deixando entrever a dependência da lógica de produção colonial na cidade de São Luís e das atividades prestadas pelos oficiais indígenas.

¹⁰⁵ ABN. Livro Grosso do Maranhão. Volume 66. Rio de Janeiro, 1948, p.42.

Compreendiam oficiais mecânicos todos aqueles que realizavam atividades manuais. De acordo com Serafim Leite (1953, p.27):

Os ofícios mecânicos entraram no Brasil com os portugueses, primeiro nas vilas dos donatários, e logo, mais abundantes, ao fundar-se o Estado do Brasil em 1549.[...] Com os jesuítas e os homens da administração civil e militar, assinala-se a presença dum médico (físico-cirurgião), dum arquiteto e dum mestre de obras, e contam-se numerosos pedreiros, carpinteiros, serradores, tanoeiros, ferreiros, serralheiros, caldeireiros, cavouqueiros, carvoeiros, caeiros (fabricantes de cal), oleiros, carreiros (fabricantes de carros), pescadores, construtores de bergantins, canoeiros, e até um barbeiro e um encadernador.

Não é sem razão que o acordo da Câmara de São Luís, ao determinar os “jornais” referente as diversas “profissões” realizadas pelos indígenas elencou inicialmente uma série de atividades compreendidas como ofícios mecânicos. Porém, se faz necessário considerar o cálculo dos salários utilizado pela Câmara a partir do que estava posto na Lei de Liberdade:

[...] estabeleça os sobreditos índios os jornais competentes para se alimentarem e vestirem segundo as suas diferentes profissões, conformando-se do que a este respeito se pratica nestes Reinos e nos mais da Europa enquanto os preços comuns do mesmo Estado puderem permiti-lo e servindo para este efeito de regras o seguinte exemplo: primeiro exemplo: se em Lisboa custa o sustento de um homem de trabalho um tostão e é por isso de dois tostões o jornal de um trabalhador, a esta imitação se deve taxar a cada índio de serviço, por jornal o dobro do que lhe é preciso para o diário sustento regulado pelos preços da terra. Segundo exemplo: se um artífice ganha em Lisboa três tostões por dia e um trabalhador dois tostões; a esta imitação se taxará todos os artífices do referido Estado, a metade mais do jornal que se houver arbitrado aos trabalhadores¹⁰⁶.

Desta maneira, o cálculo do sustento dos índios foi realizado a partir do “pão comum desta terra, chamado farinha de pau” e a carne de vaca que “há três anos não tem valido mais do que oito réis, cada um arretel e daquela dois arreteis são suficientes para alimentar um dia os quais vem assim por ter dezesseis réis”¹⁰⁷. Juntamente com a farinha de pau obteve-se a soma de vinte e seis réis para a cidade de São Luís, pois poderia haver lugares onde o preço da farinha se faria menor, juntamente com o peixe e outros mantimentos como “milho, arroz, feijão, fava e farinha”¹⁰⁸.

O acordo da Câmara, obedecendo ao imperativo da Lei de liberdade, estabeleceu o valor de cinquenta e dois réis por dia, se o trabalhador não dependesse de ninguém e vinte e seis réis na hipótese de ser alimentado pelo “amo”¹⁰⁹. O que se expressa neste texto é importante para entender a condição do trabalho indígena após a Lei de 1755. O acordo em si

¹⁰⁶ AHU_ACL_009, Cx 36, D. 3549.

¹⁰⁷ Arretel remete a uma unidade de medida.

¹⁰⁸ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

¹⁰⁹ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

não esclareceu de que forma as condições seriam realizadas, ou seja, se o fato de ser alimentado e em que condições isso se daria, por exemplo, se importaria a anuência do indígena, do colono ou de ambos.

O Acordo também estabeleceu o salário dos artífices, compreendido nas atividades de tecelão, alfaiate ou sapateiro, estabelecendo o sustento de três dias referente a “setenta e oito réis por cada dia”. Após, estabelecia os do carpinteiro e pedreiro relativo a quatro dias, o que daria “cento e quatro réis por cada dia”. Em seguida, determinava que o salário dos ferreiros, pintores, imaginários ou ourives fosse referente a cinco dias, equivalendo a “130 réis por dia”. Informava que o salário dos demais artífices seria regulado pela qualidade deles, porém nenhum oficial mecânico poderia receber mais do que 156 réis por dia, cálculo referente a seis dias trabalhados.¹¹⁰

O indicativo dos ofícios mecânicos pode sinalizar que corresponderiam as atividades mais recorrentes da colônia ou as que exigiam maior habilidade. Além disso, podemos levantar a hipótese da relação entre as atividades mecânicas e a quantidade de indígenas especialistas, o que levaria a uma valorização destes sujeitos no cotidiano do maranhão colonial. Considerando que a especialidade se adquiria no confronto de mundos anteriormente desconhecidos, era necessário um certo tempo para utilizar o saber que já possuíam com o conhecimento adquirido em aldeamentos ou em contato com outros oficiais, ressignificando as habilidades (GRUZINSKI, 2001, CARVALHO JÚNIOR, 2017).

No entanto, ponderando que alguns indígenas do século XVIII, diferentemente dos seus antepassados, cresceram nos espaços coloniais, o aprendizado dos ofícios ligados a dinâmica da colônia era realizado mais cedo, podendo ainda ser aperfeiçoado, tornando-os essenciais aos empreendimentos da Coroa. Além disso, a própria extensão, geografia e produção econômica do território eram elementos que exigiam especialidades, nos quais os indígenas, pelo conhecimento adquirido de gerações, ganhavam preferência em relação a outros artífices.

Prevendo a necessidade de instruir novos oficiais mecânicos na Capitania do Maranhão, a Câmara de São Luís estabeleceu que os órfãos de índios criados em alguma casa, serviriam até a idade de quatorze anos. No entanto, se além da criação, fosse ensinado algum ofício mecânico, estes indivíduos deveriam permanecer até a idade de 21 anos e, após o

¹¹⁰ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

período estabelecido, deveriam ser entregues os instrumentos para que escolhessem com quem iriam trabalhar.¹¹¹

Partindo da questão orfanológica expressa na documentação produzida pela Câmara de São Luís, pode-se levantar a dúvida de que se referia efetivamente aos sujeitos órfãos ou se apresentava como mais uma tentativa dos poderes locais de burlar e adaptar a Lei de liberdade aos seus interesses, transformando em órfãos os indígenas indispensáveis ao trabalho na capitania. Desta maneira, a desestruturação do núcleo familiar indígena e o não reconhecimento das uniões nativas deslocavam estes sujeitos do seu lugar de centralidade familiar para a exploração da sua mão de obra.

Além disso, a prática descrita denota duas características. Primeiro, os riscos e gastos da atividade eram inteiramente de responsabilidade dos moradores, porém a Coroa portuguesa, buscando atrair os interessados, concedia vantagens àqueles que assumiam tais atividades sem deixar de levar em conta seus próprios interesses e dos indígenas. Assim, conferia ao patrocinador do oficial mecânico um tempo de exclusividade até o momento em que o índio também fosse utilizado nos interesses do Estado. Para que a resposta indígena fosse favorável a tal realidade, estabelecia a obrigatoriedade do pagamento de salário e a escolha de servir a quem quisesse após cumprir o tempo determinado.

Para além destas reflexões, pode-se também levantar a hipótese de que o incentivo ao conhecimento e prática dos ofícios mecânicos pelos indígenas possa estar ligado a própria concepção da sociedade portuguesa em relação ao praticante do ofício. Segundo Hespanha (1982, p.226), a posição dos oficiais mecânicos era considerada o lugar mais baixo na escala social dos homens livres. Além disso, estes sujeitos não podiam ocupar cargos em Conselhos nem da Coroa e tinham a situação semelhante à de mouros, judeus e cristãos velhos.

No entanto, ainda que pesem tais considerações, no contexto amazônico, a valorização dos oficiais mecânicos foi uma realidade. O fato pode ser observado em uma carta escrita dois anos antes do acordo da Câmara de São Luís. Nela, Mendonça Furtado avaliava que o trabalho realizado na Amazônia portuguesa dependia de uma quantidade de trabalhadores muito acima da utilizada em Lisboa. Assim, para um trabalho em Portugal que era exigido cinco homens, seriam necessários, no mínimo, vinte para o espaço da Amazônia Portuguesa. Por conta de tal prerrogativa, o governador entendia que os oficiais mecânicos

¹¹¹ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

“peritos e hábeis” deveriam ganhar na mesma forma que os “oficiais brancos”, sempre que merecessem pelo “desembaraço e habilidade” demonstrada na execução da atividade¹¹².

A fonte demonstra que estes sujeitos podiam ultrapassar os limites impostos na lei e ganhar mais espaços de atuação, mesmo inseridos em um substrato social considerado “inferior”. Além disso, é notório que a Coroa portuguesa também alterou o alcance das normas baseada na ação e expectativa dos indígenas. Mais uma vez, os documentos demonstram que no Estado do Grão-Pará e Maranhão a dependência da mão de obra indígena era um fato cotidiano, sem desconsiderar a força de trabalho de outros sujeitos como os africanos.

Após o estabelecimento dos salários de artífices, a Câmara de São Luís passou a elencar as principais atividades exercidas pelas mulheres indígenas. Este elemento é de fundamental importância para contemplar que elas também representavam a força de trabalho da Capitania do Maranhão, não estando restritas apenas ao ambiente doméstico, conforme a historiografia as limitou.

De acordo com Julio (2016, p. 01), o pesquisador precisa estar atento à construção de uma história que não só acrescente dados sobre as mulheres, mas que aborde problemas que afetam a ambos os gêneros, pois uma implicação comum da historiografia, de uma forma geral, foi a construção de uma história focada na ação masculina. Tal comportamento serviu, de certa forma, à naturalização dos papéis de gênero e aos estereótipos que dissimularam uma realidade social mais complexa. Assim a autora aponta que:

Ao estudar a conquista e a colonização da América e seu impacto sobre os povos indígenas, devemos levar em consideração as variáveis de gênero. Sendo assim, podemos levantar questões como: quais foram as implicações do gênero sobre a vida das índias? De que formas os discursos e divisões de gênero de origem europeia vão sendo (re)construídos na América e como as indígenas foram inseridas neles – tanto no plano discursivo, como no social? (JULIO, 2016, p. 01)

No entanto, o desenvolvimento da historiografia indígena sobre os papéis das mulheres continua objeto de poucos estudos. Isso ocorre, em parte, porque as fontes que tratam das nativas são limitadas, aparecendo menos do que outros sujeitos e, em parte, porque foram atingidas tanto pela invisibilização dos povos indígenas quanto pela construção do esquecimento do gênero feminino na historiografia tradicional. (JULIO, 2016; 2017,).

¹¹² 142ª Carta. Francisco Xavier Mendonça Furtado. Mariuá. 20/11/1755. In MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. III, p. 46.

As fontes que evidenciaram as mulheres indígenas, em sua grande maioria, foram principalmente observações de exploradores, missionários, viajantes e colonos. Por conta disto, muitas interpretações eram tendenciosas e refletiam uma perspectiva europeia e não indígena. A ênfase no aspecto sexual e reprodutor das mulheres indígenas promoveu a marginalização de suas experiências frente a uma historiografia tradicional que ainda cultiva a imagem sexualizada das nativas. Assim, Lasmar (1999) aponta que a imagem veiculada das indígenas e a forma como se pensou a contribuição delas para a formação histórica da sociedade brasileira são bastante reveladores do estereótipo que modelou a índia genérica.

Além disso, uma concepção de segregação sexual dos espaços no qual a atuação das mulheres indígenas estaria mais ligada a área da domesticidade do que o papel masculino, ligado ao mundo exterior como a caça, a guerra e outras atividades que seriam exercidas exclusivamente por homens pode ter tornado um tanto sem prestígio a experiência social das mulheres, dado uma desvalorização universal do domínio doméstico (LASMAR, 1999; FEDERICI, 2017).

Em sentido contrário ao construído na historiografia, as observações do padre capuchinho Claude D'Abbeville parecem destacar as ocupações diárias e domésticas das mulheres tupinambás do Maranhão no século XVII, as quais, segundo a visão do missionário, eram “em geral, mais ativas do que os homens”¹¹³. A valorização das atividades exercidas pelas mulheres no relato pode estar ligada a importância destas, maior do que a própria historiografia considerou, na sociedade colonial que estava constituindo-se. Segundo o relato do capuchinho:

As mulheres têm maior número de ocupações, cabendo-lhe cuidar da casa. Além disso, depois de limpas as roças e queimadas, compete-lhes fazer o resto. Plantam batatas, ervilhas, favas e toda espécie de raízes, legumes e ervas. Também semeiam milho ou *avati*. Mas todo seu trabalho consiste, entretanto, apenas em fincar o grão na terra dentro dos buracos feitos com um pau. Plantam ainda as quatro qualidades de mandioca. [...] Depois de quatro meses devem colhê-la para fazer a farinha. Cabe-lhes ainda preparar o cauim, buscar água, fazer o necessário a alimentação. [...] fazem o azeite de coco [...] colhem também o algodão [...] Fabricam vasilhames de barro de todos os formatos, ovais ou quadrados; uns semelhantes a vasos, outros a pratos, outros de feitio de terrinas, todos muito lisos e polidos, principalmente por dentro. Empregam certas resinas brancas e negras para vidrá-los por dentro e os enfeitam com figuras segundo a sua fantasia¹¹⁴.

¹¹³ D'ABBEVILLE, Claude. História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945, p.242.

¹¹⁴ D'ABBEVILLE, Claude. Op. Cit., p.242.

Desta forma, ainda que pesem as justificativas da invisibilização das indígenas, evidencia-se no contexto do Maranhão colonial um conjunto normativo que traz diversos apontamentos sobre o papel das nativas como força de trabalho, assinalando que os espaços ocupados não se limitavam ao ambiente doméstico. Estas fontes rompem o silêncio e demonstram a trajetória destas mulheres no cotidiano colonial a partir de suas experiências, discursos e lugares em um papel ainda pouco conhecido: a inserção e influência no mundo do trabalho colonial.

Por ocasião da vigência do Regimento das Missões, a lei estabelecia que as mulheres estavam excluídas do sistema de repartição. No entanto esta dispensa não era absoluta, uma vez que poderiam ser repartidas de acordo com as necessidades da colônia. Segundo Carvalho Júnior (2017), de modo geral, as mulheres indígenas aldeadas permaneciam nas aldeias, sob a vigilância dos missionários, enquanto seus maridos encontravam-se ausentes em longas viagens pelos sertões, compondo tropas de resgate ou participando de guerras justas.¹¹⁵

A câmara de São Luís arbitrou o sustento das mulheres indígenas que exerciam atividades mais gerais em “trinta e nove réis por dia”, se fossem sustentadas pelas próprias custas, enquanto as que eram alimentadas pelo “amo” ganhariam “treze réis”. No entanto, caso “concorresse no ofício de rendeira, costureira, conserveira, forneira” passava para cinquenta e dois réis, correspondendo ao “sustento de dois dias inteiros” ou vinte e seis réis se fosse à custa do amo¹¹⁶.

As atividades desempenhadas pelas mulheres na Capitania do Maranhão possuíam forte ligação com a cultura local do algodão a partir dos ofícios da costura e renda. Além disso, está diretamente vinculada a economia da região, uma vez que o algodão, de acordo com Lima (2006, p. 21) era usado de várias formas: vestimenta, gênero comercializável e moeda, ou seja, os moradores valiam-se dele para todas as atividades econômicas. Ainda segundo o autor, o pano do algodão como moeda de troca foi amplamente utilizado em toda a Amazônia portuguesa, mas a sua produção era feita principalmente no Maranhão.

A participação das indígenas na produção do algodão foi observada desde os primeiros contatos. O capuchinho francês Claude D’Abbeville (1945, p.242) observou que as nativas “colhem também o algodão descaroçam-no e preparam-no com destreza; fiam com muito engenho e tecem as redes, de malhas ou lisas, por inteiro com figuras artísticas tão

¹¹⁵ Durante os anos de 1716, 1719, 1722 e 1723, foram remetidas cartas reais ao governador do Maranhão para que observasse a repartição das índias de leite, pois a retirada destas dos aldeamentos provocava graves perturbações e prejuízos, uma vez que as fugas aconteciam quando os indígenas, ao retornarem dos sertões, não encontravam suas mulheres (LOUREIRO, 2019, p.37).

¹¹⁶ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

perfeitas quanto o trabalho dos nossos melhores tecelões”. Ao que parece a atividade da colheita continuou sob o encargo das mulheres indígenas no século XVIII, pois em carta do Governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado informando sobre os gêneros produzidos pela Capitania do Maranhão e Pará considerou que:

Destes gêneros, me parece que o de maior utilidade do comum, poderia ser o algodão, que não dando mais trabalho do que se roçar o mato para se semear e conservar-lhe depois a terra limpa dele, e podar-lhe alguns ramos que se secam, se conserva bastantes anos sem ser necessário nova plantação, dando sempre o seu fruto anual, não se ocupando em todo o ano nele mais gente que na colheita, para o que servem mulheres e rapazes de oito anos para cima. Depois de colhido, a mesma gente lhe tira a semente, reputando-se por cada hora de trabalho uma libra de algodão, em limpo, e capaz de se fiar¹¹⁷.

A relação entre o ofício das mulheres e a cultura do algodão também pode ser constatada na carta de 30 de novembro de 1757, escrita por Mendonça Furtado a Gonçalo Lobato de Sousa, governador da Capitania do Maranhão, na qual lhe foi recomendado que caso as mulheres não quisessem sujeitar-se ao trabalho, por ocasião da publicação da Lei de liberdade de 1755, deveriam ser “metidas nas cadeias, na qual se lhes dá a tarefa de algodão para fiarem, da qual saem para a casa dos amos, a servirem na forma que devem”¹¹⁸.

Comparando os valores destinados aos homens e mulheres indígenas que exerciam ofícios na Capitania do Maranhão, percebe-se que os “jornais” das atividades femininas são menores do que os homens. No entanto, as fontes não levam a conclusão que tais atividades fossem menos importantes do que às exercidas pelos homens, mas sim a uma lógica de desvalorização do elemento feminino enraizada na compreensão religiosa de que as mulheres eram inferiores aos homens, igualando-se aos incapazes como as crianças e os loucos¹¹⁹.

No entanto, embora homens e mulheres tivessem ofícios e jornais definidos após as reformas pombalinas, a documentação também nos permite entrever que as nativas podiam ser alocadas em atividades direcionadas aos homens na ausência destes. Este contexto permite desconstruir a naturalização da sua presença apenas em ambientes domésticos. Em uma carta dirigida ao futuro marquês de Pombal em 1752, o governador Francisco Xavier Mendonça furtado reclama da atitude dos missionários para com as aldeadas, pois:

¹¹⁷ Francisco Xavier Mendonça Furtado. Pará. 19/04/1757. In MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. I, p. 268.

¹¹⁸ Nova e Longa Carta ao Governador do Maranhão sobre a conduta dos jesuítas [...]. Pará. 30/08/1757. In MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. III., p. 341.

¹¹⁹ Ver tabela nº 2 e 3 na página 70.

Depois de extinguirem quantos índios há nas aldeias, para os empregarem no seu serviço, passaram ao excesso de fazerem reclutos de mulheres; meteram-nas nos seus conventos a fazerem a maior parte do trabalho que deveram fazer os servidores de pedreiros, com elas, como eu tenho presenciado um milhão de vezes no Convento de Sto. Antônio, e no novo Hospício dos Padres da Piedade, chegando estes ao excesso de até este ano vir um da aldeia de Caviana, com a canoa equipada somente de mulheres, sem haver mais homem nela do que o mesmo religioso. Em outra canoa encontrei no dia 22 de junho, quando me vinha recolhendo do sertão em um rio chamado o “Igarapé-mirim”, um leigo que teria os seus trinta anos, dos mesmos padres da Piedade, com oito moças dentro da canoa, que nenhuma passava de vinte, e aí me fizeram os seus cumprimentos e me deixaram edificado Estas mulheres tinham acabado o seu tempo de trabalho no Hospício, e tinham sido rendidas por outras tantas que ficaram nele.¹²⁰

Tabela nº 2: Salários arbitrados pela Câmara de São Luís após a Lei de 1755 aos índios e índias trabalhadores e artífices das atividades mais gerais.

TRABALHADORES E ARTÍFICES: ATIVIDADES MAIS GERAIS		
HOMENS	CONDIÇÃO	SALÁRIO
	Sustentados às suas próprias custas	56 réis por dia
	Alimentados pelo amo	26 réis por dia
MULHERES	Sustentadas às suas próprias custas	39 réis por dia
	Alimentadas pelo amo	13 réis por dia

FONTE: APEM. Livro da Câmara de São Luís 1753-1759.

Tabela nº 3: Salários arbitrados pela Câmara de São Luís após a Lei de 1755 aos índios e índias oficiais.

TRABALHADORES E ARTÍFICES: INDIOS OFICIAIS		
HOMENS	OFÍCIO	SALÁRIO
	Tecelão, Alfaiate ou Sapateiro	78 réis por dia
	Carpinteiro ou pedreiro	104 réis por dia
	Ferreiros, pintores, imaginários ou ourives	130 réis por dia
MULHERES	Rendeira, costureira, conserveira ou forneira	52 réis por dois dias inteiros

FONTE: APEM. Livro da Câmara de São Luís 1753-1759.

Sobre o uso do termo “mulher” nos textos jurídicos, Hespanha (2008, p.68) permite detectar os contornos da construção da imagem a partir de características usualmente creditadas a sua natureza: fraqueza, debilidade intelectual e indignidade, os quais não permitiam que tivessem as mesmas prerrogativas que os homens, entendimento que também

¹²⁰ MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. I., p. 338.

se estendeu às indígenas. No entanto, conforme esclarece Socolow (2015), o gênero não elucidado, por si só, as várias experiências das mulheres no período colonial devendo levar também em consideração questões como condição, etnia, demografia, legislação, variações espaciais e economia local. Contudo, em uma sociedade na qual a concepção sobre mulher relacionava-se intimamente com a inferiorização do gênero feminino, pesava sobre as indígenas um duplo estigma: de gênero e étnico (JULIO, 2017).

A participação das indígenas como força produtiva na Capitania do Maranhão possui desdobramentos que, pouco a pouco, vão delineando o cotidiano destas mulheres constantemente invisibilizadas na historiografia, pois, dependendo das atividades que exerciam, eram inseridas na sociedade colonial, relacionando-se e reconstruindo mundos e outras vivências (SOMMER, 2012; CARVALHO JÚNIOR, 2017; FERREIRA, 2018; LOUREIRO, 2019, 2020; NAVARRO, COSTA CONCEIÇÃO, 2020; GARCIA, 2021).

A ação das indígenas como força de trabalho na Amazônia Colonial possuiu uma importância que passou despercebida pelos pesquisadores, visto que a necessidade de braços nativos femininos também fazia parte do cotidiano colonial. A construção da nativa apenas como corpo reprodutor ou confinada ao ambiente doméstico, desvalorizado frente às atividades desenvolvidas pelos homens, pode ter contribuído para seu apagamento dos mundos do trabalho. No entanto, contrariamente ao que a historiografia colonial construiu ou que a historiografia indígena não conseguiu evidenciar, por ausência ou limitação das fontes, demonstra-se a influência destas mulheres e a disputa pelo seu controle a partir dos poderes constituídos. Assim, a importância que ocuparam na sociedade colonial ainda está por ser construída pela historiografia mais recente, levantando-se, quando possível, a resposta ou limitação que também impuseram por meio de suas ações.

Em relação às crianças, a câmara regulou, para seu sustento, o valor de “treze réis por dia” até a idade de oito anos. Neste caso, se algum indígena tivesse filhos na idade indicada que fossem alimentados pelos amos, tinham os seus “jornais descontados por cada criança”. Aqueles que tinham entre oito a doze anos já podiam trabalhar por seu sustento, porém a Câmara estabelecia que, dos doze aos dezoito anos, os indígenas ganhariam “como mulheres” e a partir dos dezoito anos já ganhavam “como homens”.¹²¹

No entanto, ao que parece, a idade mínima de oito anos para o trabalho não foi unânime, variando na documentação. Uma ordem do Governador Joaquim de Mello e Póvoas, datada de 1772, obrigou a apresentação para o trabalho, de todos os índios e índias da Vila de

¹²¹ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

Vinhais, a partir dos sete anos em diante, com pena de prisão de um ano para o índio e seis meses para a índia que não se apresentassem. Analisando a ordem, Sousa Neto (2020, p. 63) abre a possibilidade interpretativa de que as crianças também pudessem estar sujeitas às punições, embora tal proposição não estivesse clara na ordem do governador.

Ao tratar da questão da menoridade, Hespanha (2008, p. 47) atentou para a compreensão das fases relacionadas à infância. De acordo com o autor, as crianças de até sete anos eram equiparadas aos loucos por faltar-lhes a lucidez para os atos da vida. Na fase da puberdade, por volta dos quatorze anos, acreditava-se que já dispunham de algum conhecimento, gozando de um juízo semipleno e sendo considerados capazes de exercer alguns atos da vida civil.

O período entre os sete e os quatorze anos se denominava *puerícia* e caracterizava-se pela inserção destes sujeitos em algumas atribuições jurídicas, pois se considerava que a capacidade, embora ainda em desenvolvimento, oferecia condições para exercerem atos da vida civil. Ao tratar do trabalho das crianças pela idade, conforme estabelecido no Bando lançado na Capitania do Maranhão, podemos aferir como possibilidade a noção de que a capacidade e idade construída na legislação portuguesa tenha influenciado as situações do trabalho exercido pelos indígenas em diferentes fases da vida¹²².

O arbitramento do valor pago aos índios não oficiais foi publicado em outro Bando, lançado ao som de caixas, pelo governador da Capitania do Maranhão, Gonçalo Pereira Lobato, em 20 de outubro de 1757. Neste Bando, o governador determinou que todos os índios e índias não oficiais, de idade de doze a quinze anos receberiam três mil e seiscentos réis por ano, enquanto os de quinze a sessenta anos ganhariam quatro mil e oitocentos réis¹²³.

Os índios indicados neste Bando eram os mesmos que no Bando de 23 de junho de 1757, o governador Gonçalo Pereira, por ocasião da publicação da Lei de liberdade, determinou que permanecessem nas casas de moradores a quem estavam servindo¹²⁴. O

¹²² A estratégia para a utilização de crianças indígenas como mão de obra não foi um caso isolado da Capitania do Maranhão nem se limitou unicamente ao século XVIII. Adentrando no século XIX, Moreira (2021, p.14), dá informações de um caso ocorrido em São Paulo, no qual crianças indígenas eram trocadas por sal e ferramentas, evento considerado pelo presidente da província como um “tráfico legítimo”, pois era baseado na confiança dos indígenas de que seus “filhos” teriam sua “liberdade natural” respeitada. Além disso justificava a obediência às leis da Coroa, uma vez que não se tratava de reduzir as crianças ao injusto cativeiro. Na monarquia Espanhola, o tráfico de indígenas das Américas para a Espanha no século XVI, mesmo com a proibição da escravidão, apresentou um número considerável de crianças. De acordo com Reséndez (2019, p.55-57), a preferência por crianças para a Espanha se fazia por elas serem mais adaptáveis que os adultos, terem facilidade em aprender novos idiomas e serem treinadas e moldadas com maior facilidade.

¹²³ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

¹²⁴ A implementação da política pombalina na Capitania do Maranhão contou com a participação ativa do governador da Capitania, Gonçalo Pereira Lobato e Sousa, pelos anos de 1753 a 1761. Figura de grande

documento estabelecia que o salário podia ser descontado em caso de enfermidade, obrigando o amo “a curar a doença as suas custas, desde que não fossem prolongadas”, mas caso houvesse “medicamentos e galinhas com certidão do médico ou cirurgião” os salários deviam ser abatidos¹²⁵.

Tabela nº 4: Salário arbitrado pela Câmara de São Luís aos índios e índias não oficiais que após a Lei de 1755 permaneceram sob administração dos moradores.

ÍNDIOS E ÍNDIAS NÃO OFICIAIS		
ÍNDIOS E ÍNDIAS NÃO OFICIAIS	IDADE	SALÁRIO
	12-15 anos	3.600 réis por ano
	15- 60 anos	4.800 réis por ano
Seriam descontados do salário, os gastos com medicamentos em caso de doença prolongada e vestuário. O desconto se daria a partir do preço na região da droga (remédio) ou pano que fosse feito o vestuário.		

FONTE: APEM. Livro da Câmara de São Luís 1753-1759.

O documento também determinava que caso alguma pessoa, “por curiosidade ou benefício” ensinasse algum ofício ao índio, este, depois de tornar-se oficial, deveria servir com exclusividade a dita pessoa pelo prazo de quatro anos, sendo pago pelo salário de um não oficial. Em relação às mulheres, se fossem ensinadas nos ofícios de costureiras e rendeiras, também deveriam servir com exclusividade e sem alteração de salário pelo prazo de seis anos.¹²⁶ Ao que parece, a lei de liberdade conflitava com outros dispositivos locais, como este que buscou, na prática, conservar os índios sob a administração de moradores com a justificativa do ensino de ofícios.

Além desta realidade, o Bando determinava que os indígenas obrigados a permanecer nas casas que serviam, por ocasião da publicação da Lei de Liberdade, com exceção dos oficiais mecânicos e daqueles que estavam cuidando de suas próprias lavouras, deveriam

proximidade com o governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, cumpriu pessoalmente as ordens régias sobre a questão indígena. Em oito de julho de 1757, apenas quinze dias após a publicação das novas leis em São Luís, Gonçalo Pereira Lobato e Souza já se encontrava nos sertões da capitania elevando a primeira aldeia missionária, Maracú, em vila de Viana. Entre julho de 1757 e agosto de 1758, onze antigos aldeamentos ou missões indígenas foram convertidas em Vilas e Lugares pela ação direta de Gonçalo Lobato (DORNELLES, 2021, p. 308-327).

¹²⁵ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

¹²⁶ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

servir os amos pelo período de seis anos. Além disso, o amo poderia “os castigar, conforme castigam os outros criados” pelos delitos que cometessem. No entanto, os corretivos não podiam ser realizados “aos de menor idade”, provavelmente referindo-se as crianças de até oito anos de idade, uma vez que, pelos documentos, ainda não trabalhavam¹²⁷.

A exclusão da administração de moradores em relação aos indígenas que cuidavam da sua própria lavoura aponta para duas possibilidades: a primeira, de valorização da posse e da terra pela Coroa portuguesa a partir das atividades desempenhadas pelos índios, pois o Tratado de Madrid levou a redefinição de fronteiras amazônicas. Neste caso, a incerteza sobre domínio da terra cederia lugar pela ocupação dos nativos, considerados súditos do Rei de Portugal. A segunda possibilidade pode indicar uma negociação implícita com estes sujeitos, garantindo os domínios da terra e evitando deserções.

No entanto, outras experiências legislativas também executaram, restringiram ou adaptaram a lei de liberdade. Observando os documentos que foram expedidos após a norma, é inegável que a liberdade pretendida para a grande maioria dos indígenas continuava limitada, pois embora alguns sujeitos, dependendo das atividades exercidas, pudessem alcançar melhores condições, para outros a situação não mudara muito, uma vez que continuavam sob o jugo da administração particular dos moradores. Monteiro (1994, p. 147), ao retratar a condição jurídica dos indígenas em São Paulo colonial do século XVII, afirmava que “os paulistas, posto que não davam aos índios domesticados o nome de cativos, ou escravos, mas só de administrados, contudo dispunham deles como tais, dando-os em dotes de casamento e a seus credores”¹²⁸.

A distribuição da mão de obra indígena era questão predominante no cotidiano da Capitania do Maranhão, porém tal objetivo era carregado de tensões e conflitos em todos os setores, inclusive para os indígenas, pois para atuarem no projeto português foi necessário lançar incentivos como salários ou maiores espaços de atuação aos que desempenhavam atividades supervalorizadas. Desta forma, embora em uma relação desigual de poder, os indígenas também limitaram e flexibilizaram o campo de ação dos demais setores da sociedade e Estado.

¹²⁷ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

¹²⁸ Durante o TCC, realizei análise de 46 testamentos de moradores da cidade de São Luís no século XVIII, anteriores à Lei de liberdade de 1755, buscando compreender a formação da família indígena por indivíduos submetidos ao cativeiro. Nos testamentos, observei a classificação dos escravizados em qualidades, tais como “mulato”, “cafuzo”, “mameluco”, “preto”, “gentio da terra”, “mestiço”, “negra da terra”, “crioulo do gentio da terra”, etc. Os cativos foram doados para familiares e conventos; utilizados para pagamento de dívidas, alforriados pelo bom serviço prestado; podiam escolher para quem iriam servir na morte do possuidor enquanto outros ficaram forros e isentos do cativeiro, retornando a sua condição natural e civil de liberdade (LOUREIRO, 2019; 2020).

O Bando que estabeleceu o salário dos índios não oficiais também determinou que fosse ensinada a doutrina cristã devendo confessar-se quatro vezes ao ano, além de outros preceitos sacramentais¹²⁹. Com isso, novamente Estado e religião se interligavam na construção do indígena cristão e civilizado, sem deixar de explorar a sua força de trabalho. Assim, com o indígena que já havia adentrado no mundo cristão, a Igreja continuou sua política de cristianização no século XVIII, destinando-se a disciplinar os comportamentos desviantes da moral católica, atividade desempenhada pelo Tribunal Eclesiástico que buscou, entre outros objetivos, vigiar o comportamento cotidiano dos paroquianos sob autoridade do bispo do Maranhão.

¹²⁹ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

2 ESTADO E IGREJA CONTRA A “RELAXAÇÃO NOS VÍCIOS”

2.1 A reforma dos “maus costumes” na Capitania do Maranhão no século XVIII: entre a defesa do matrimônio e os desvios julgados pelo Tribunal Episcopal

Seguindo as determinações da administração portuguesa e com o intuito de regulamentar os interesses locais após o conjunto de Leis, Alvarás e Bandos que tratavam diretamente da questão indígena, o Capitão e Governador General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier Mendonça Furtado, assinou, em três de maio de 1757, o celebrado “Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário”. Posteriormente foi confirmado em Lei e estendido ao Estado do Brasil pelo Alvará Real de dezessete de agosto de 1758, por ser “muito conveniente ao serviço de Deus e meu e para o bem comum e felicidade daqueles índios as disposições contidas no dito Regimento”¹³⁰.

Os 95 parágrafos que compõem o Diretório apresentam uma abrangente e ambiciosa política indigenista que envolveu aspectos religiosos, culturais, administrativos e econômicos amparados na ideia de bem comum. Em uma visão geral, Almeida (1997, p. 166) o divide em três grandes temas:

Do 1º ao 16º parágrafo é tratada a questão da civilização dos índios – neles se conceitua a função de tutor, com suas atribuições, e é abordado o ideal de civilização que se deseja transmitir aos índios. Do parágrafo 17º ao 73º são tratados assuntos diversos, relativos à economia: a agricultura, do 17º ao 25º, a fiscalização e tributação fazem parte do 26º ao 34º, o comércio do 35º ao 58ºe, finalmente, a distribuição da força de trabalho representada pelo índio é regulamentada do 59º ao 73º. O terceiro grande tema do Diretório é a colonização, seguida da adoção de providências, como o povoamento, edificação de povoações, descimentos e controle sobre as populações aldeadas. Ao final, o texto retorna aos pontos iniciais: a tutela, o tutor, os métodos de trabalho e a nova postura em relação ao índio.

No entanto, ainda que pese a amplitude e variedades de temas do Diretório, dois elementos são importantes para entender a lógica da normativa: o ajustamento dos nativos a ideia de civilização e o prosseguimento na tarefa da cristianização. Trata-se, portanto, de um instrumento que buscou secularizar a administração indígena, aproximando-a dos interesses do Estado português, mas sem abrir mão da atividade evangelizadora ou, conforme situa

¹³⁰ Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lisboa. Na oficina de Miguel Rodrigues, Impressor do Excelentíssimo Senhor Cardial Patriarca, 1758.

Fernandes (2019, p.48), o Diretório teve por finalidade a execução de um projeto de civilização articulado ao da cristianização.

Desta maneira, Almeida (1997, p.27) infere que o Diretório não deve ser considerado apenas um instrumento jurídico, mas um projeto de construção de uma “nova” Amazônia no século XVIII. Tal projeto teve por base os valores europeus de civilização a partir da intenção educadora de transformação, associada a uma ação autoritária que classificou os indígenas a partir de valores e crenças do mundo europeu.

A documentação contida nesta pesquisa foi produzida a partir da perspectiva do olhar europeu cristão sobre a realidade ameríndia pois, mais do que preocupar-se em relatar as particularidades das sociedades indígenas, os europeus escreveram e avaliaram a partir dos seus próprios valores e visão de mundo, assentados não apenas na religião ou perspectiva de vida civil, mas na própria expressão corporal que deveria afastar-se dos instintos e ser domada pela razão.

As denúncias levadas ao Auditório Eclesiástico podem auxiliar na compreensão do discurso que legou aos indígenas uma gama de adjetivos pejorativos, usados não apenas no texto legal, mas adaptados ao cotidiano da sociedade colonial. No ano de 1765, uma denúncia contra o Padre Joaquim Mendes, acusado de concubinato com a índia “Rosa Mameluca”, trouxe o depoimento de uma testemunha que afirmou ter ouvido falar do caso por “pessoas de pouca conta”. No mesmo ano, no processo contra o padre Miguel Ferraz, acusado de concubinato e indução da índia Florência, outra testemunha asseverou que o “sussurro” sobre a relação concubina foi espalhada por “pessoas de pouco crédito como seus índios”¹³¹.

A inferioridade civilizacional dos índios, justificada por viverem no estado de natureza, de acordo com Moreira (2019, p.221) foi uma construção ideológica de longa duração no discurso oficial da Coroa portuguesa. Por isto, esteve atrelada às políticas e medidas tomadas em relação aos nativos, inclusive a reforma pombalina, pois mesmo a negando, instituiu-se o Diretório e o controle dos diretores sobre os índios destacando justamente a inferioridade civilizacional que os tornavam incapazes de se autogovernarem.

Seguindo esta ótica, a legislação indigenista da segunda metade do século XVIII apresentou a ideia de “civilização dos índios” para o fortalecimento do Estado Português. Em relação a este termo e seus correlatos, tais como “civilizar”, “civilidade”, “civil”, assim como os antônimos “rústico”, “selvagem”, “bárbaro”, etc., faz-se necessário entender a partir dos sentidos empregados na normativa.

¹³¹ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

Partindo-se desta abordagem, buscou-se confrontar as visões de construção da ideia de civilização e cristianização entre os povos indígenas como uma narrativa com início, meio e fim no mundo europeu, reorganizando os comportamentos de todos os povos, unicamente, a partir de seus valores. Ao aportar na Amazônia Portuguesa do século XVIII, a legislação produziu dinâmicas e reorganizações próprias, partindo do projeto de civilização e cristianização que buscou a transformação dos “selvagens” e “gentios”. No entanto, estes sujeitos também interpretaram os elementos a partir de suas próprias experiências no mundo colonial.

Quanto ao termo “civilização”, embora a ideia em si seja bastante antiga, a palavra surgiu apenas no século XVIII, primeiramente na França (*civilisation*) e ainda sem a conotação atual, no dicionário *Trévoux*, edição de 1743, difundindo-se posteriormente em diversos idiomas europeus. O sentido era atrelado ao termo jurídico que tornava civil um processo criminal. A palavra “*civilisation*” apareceu impressa pela primeira vez, sem sua conotação jurídica, em 1756, em obra escrita por Victor de Riquetti, marquês de Mirabeau. No ano de 1798 foi registrada no *Dictionnaire de L’Académie Française* e edições posteriores, associada a duas ideias básicas: “ação de civilizar” e “estado do que é civilizado” (SANTOS, 2014, p.235-236).

O termo “civilizar” apareceu nos dicionários franceses com pelo menos dois significados. O primeiro, semelhante ao termo jurídico da palavra “civilização”, enquanto o segundo indicava “levar a civilidade, tornar civis os costumes”. Já o termo “civil” e “civilidade” apareceram na língua francesa desde os séculos XIII e XIV, derivados diretamente do latim, com o segundo termo expressando “maneira honesta, suave e polida de agir, de conviver”. (SANTOS, 2014, p.235-236).

O Vocabulário Latino-Português do padre Rafael Bluteau, principal dicionário português do período moderno, publicado em oito volumes e dois suplementos nas primeiras décadas do século XVIII, registrou o termo “civilidade”, embora não tenha apontado os verbetes “civilizar”, “civilizado” e “civilização”. Os autores Ripe e Amaral (2018) esclarecem que o termo “civilidade” não era recorrente em Portugal até a primeira metade do século XVIII, daí sua definição encontrar-se relacionada ao sentido oposto, ou seja, falta de civilidade. Ainda de acordo com os autores, apenas na segunda metade dos setecentos, o termo civilidade retomou seu sentido original, aparecendo estampado em vários compêndios direcionados à educação de meninos portugueses.

Para Lima (2012, p.68), os dicionários produzidos nos séculos XVI e XVIII podem ajudar no estudo de conceitos em seu contexto linguístico e historiográfico, pois muito além de abordarem apenas as normas fluidas da língua, obedeciam a critérios não necessariamente “lexicográficos”¹³², mas poderiam conter sentidos muito mais abrangentes. Assim, conforme aponta Paiva (2016, p.57): “palavras não são apenas palavras [...]. Para além de nomearem algo ou alguém, [...] são também conceitos muito elaborados e complexos, que definem historicamente agentes, suas ações, seus pensamentos e seus conhecimentos”.

De acordo com Santos (2012, p.228), Bluteau derivou o termo “civildade” corretamente do latim “*civilitas*”, porém notou que ele havia adquirido o sentido contrário ao original latino, denotando “descortesia, grosseria, rusticidade” enquanto o termo “cível” era relacionado à “Rústico. Camponês. Agreste”. No Dicionário de Língua Portuguesa de Antônio Moraes Silva, produzido na segunda metade do século XVIII, o termo “civildade” já havia adquirido o sentido original do latim, designando “cortesia” e “urbanidade”¹³³.

O termo rústico, empregado na península Ibérica, referiu-se aos indivíduos que peregrinavam por uma zona exterior à cidade, ou seja, “homem do campo” e “mulher do campo”¹³⁴. Por este motivo eram considerados como desconhecedores do direito. Segundo Cardim (2019, p. 38), esta noção estava entrelaçada com o pensamento aristotélico que considerava o ambiente urbano como o único que possuía as verdadeiras condições para favorecer a ordem e o pleno desenvolvimento racional dos humanos. Os portugueses, ao reviverem a noção aristotélica da *polis*, defendiam que a vida urbana e sedentária seria a melhor concretização do “bem comum”. O autor também infere que na colônia, os sertões foram designados como o espaço distinto ao urbano, considerados sem ordem e, por isto, habitados por “rústicos” ou “sertanejos”.

Quanto ao vocábulo “cível”, este mantinha um sentido mais próximo ao original latino “*civilis*”, designando “coisa concernente a cidadãos, à sociedade e vida humana”¹³⁵. O último termo aproximou-se da finalidade precípua do Diretório: inserir os indígenas, do estado natural para a vida civil. Para tal intento, foi proposto um modelo de educação, entendido tanto como instrução quanto moral.

¹³²A lexicografia é a ciência responsável pelo desenvolvimento de métodos e técnicas de produção das obras dicionaristas na sua variedade de formas (monolíngues, bilíngues, semibilíngues, escolares, gerais, infantis, etc.). (SALVIANO, 2014, p.20).

¹³³ SILVA, 1789, p. 277.

¹³⁴ BLUTEAU, Raphael. Vocabulario Portuguez, e Latino. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712.

¹³⁵ BLUTEAU, Raphael. Vocabulario Portuguez, e Latino. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712.

Além dos dicionários, o termo “civildade” também esteve associado, entre os séculos XVI e XVIII, a um gênero literário específico que se destinou a controlar e codificar os comportamentos dos europeus pelo adestramento corporal, submetendo-os às “normas de civildade” ou as regras de “boas maneiras”. As normas acabavam por projetar o indivíduo para fora de si mesmo, expondo-o a sanção ou elogio de determinado grupo.¹³⁶

Além dos manuais de civildade que se espalhavam pela Europa e eram traduzidos, adaptados, alterados ou copiados, outra série de textos classificados como “literatura cortesã” abordaram a temática das normas sociais a partir do comportamento daqueles que frequentavam a corte. Esta literatura inicialmente difundiu-se pela Itália, tendo por obra fundamental o livro “O Cortesão”, de Castiglione, publicado em 1528. O modelo proposto no livro buscava estabelecer as qualidades do perfeito cortesão, um personagem social capaz de agradar pela quantidade e pela eminência dos talentos (nas conversas, armas, danças, jogos e atitudes cotidianas). Tal demonstração de virtudes deveria ser realizada com certo tédio, como se não demandasse nenhum esforço para quem os praticava (REVEL, 2009, p. 196).

De acordo com Santos (2012, p. 233-234) embora os manuais de civildade tenham influenciado a literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII, parece ter sido efetivamente maior na Península Ibérica a influência dos manuais de “cortesias” e comportamento “cortês”. No entanto, Gesiel Prado Santos, em sua tese de Doutorado sobre os discursos de civildade nos manuais portugueses dos séculos XVIII e XIX, alude que no contexto português do século XVII não houve uma circulação maciça de literatura cortesã pelo fato de Portugal estar privado da presença efetiva do Rei durante o período da União Ibérica. Contudo, na virada do século XVII para o XVIII, a partir do reinado de D. João V, foram construídas as novas sociabilidades entre a aristocracia e o rei, suscitando a produção deste gênero literário.

A primeira e mais importante obra lançada em Portugal desse estilo foi o livro “Corte na Aldeia” de Francisco Rodrigues Lobo, citado no dicionário de Bluteau no verbete da palavra cortesias, cuja edição data de 1619. A obra representava os anseios de uma nobreza que por muito tempo esteve reclusa ao retiro rural para uma vida à moda dos costumes palacianos. Deste modo, na obra, são explicitados preceitos inerentes ao cortesão que sabe viver e conviver na corte. Os gestos corriqueiros do cotidiano, como comer, passear,

¹³⁶ Embora as transformações dos comportamentos sejam lentas, difusas e contraditórias e muito dificilmente associadas a um fato singular, a matriz do movimento de civildade ancorou-se na obra de Erasmo, publicada em 1516, com o título “A civildade Pueril”, reformulando a noção de “civildade” através de capítulos curtos que se destinavam a corrigir as atitudes em relação ao corpo, tais como comportar-se na Igreja, nos banquetes, nos encontros, nas práticas esportivas e finalmente no próprio leito (REVEL, 2009; SANTOS, 2019).

cumprimentar ou conversar abrangeram o interesse de Francisco Rodrigues Lobo no livro (SANTOS, 2014, p. 116).

Uma das propostas do volume, assim como o objetivo da literatura cortesã, seria a exibição de um comportamento adequado ao olhar social. Pode-se apreender as exigências que recaem sobre as posturas do corpo na parte do Livro intitulada Diálogo VIII, no qual o simples ato da conversação demandava ou excluía uma série de movimentos corporais para ser considerada perfeita, conforme a prática do cortesão, servindo de inspiração para outros grupos sociais em Portugal:

O primeiro instrumento da prática é a voz: e para essa ser engraçada no falar, há de ter essas propriedades, *Ser clara, branda, cheia, e compassada*: porque a voz escura confunde as palavras, a áspera e seca tira a suavidade; a muito delgada e feminina faz impropria a ação do que fala; a muito apressada empeça e revolve as questões, que por si podem ser muito boas: não trato das que a natureza inabilitou para esta perfeição, como é a voz do gago, do cicioso, do rústico grosseiro: mas do cortesão, na do cortesão tomara eu estes atributos. (LOBO, 1890, p. 111-114).

O trecho retratado acima dispensou os gogos, rústicos e ignorantes como inabilitados em atingir a perfeição da prática. Por esta característica, a literatura cortesã diferenciava-se dos manuais de civilidade, pois indicava que a cortesia estava destinada apenas aos que frequentavam ou podiam frequentar a Corte enquanto os manuais de civilidade definiam que todos podiam, através da educação, atingir o ideal de civilidade mantido no controle dos corpos e salvação das almas.

No entanto, de acordo com Revel (2009, p.195-198), a literatura cortesã passou por mudanças, não podendo mais estar limitada a intimidade de um grupo fechado, mas posta para todos, pois mesmo aqueles que não tinham nascido com o “talento” natural para a vida cortesã, como os rústicos e ignorantes, deveriam imitá-la.

Tal proposição não tinha o objetivo de igualar os sujeitos, mas apenas determinar os comportamentos aceitáveis a partir da posição de cada indivíduo em uma sociedade altamente hierarquizada. Na sociedade absolutista os modelos de perfeição aristocrática passaram a ser propostos como ideais aos grupos que aspiravam reproduzi-los, sejam nobres, os de riqueza mediana, os provincianos ou as elites que uniram seu destino ao da monarquia.

Nestes termos, apresentamos a possibilidade do projeto de civilização e cristianização dos índios na Amazônia portuguesa, na segunda metade do século XVIII, ter recebido influência das ideias que circulavam na Europa, como os manuais de civilidade e de cortesia. A imposição de comportamentos aceitáveis nas diversas interações sociais, desde a postura do corpo, vestimentas, modos de falar e outros passaram a distinguir os que residiam

em cidades ou cortes daqueles que conviviam nos campos. A legislação indigenista presente no Diretório Pombalino, mesmo negando a inferioridade dos índios, trouxe um modelo de “civilidade” e “cristianização” aos espaços ultramarinos, justificando a conquista civil e espiritual dos nativos.

Com isto, o Diretório apresentou uma série de elementos destinados a transformar os indígenas, vistos como “vadios”, “bárbaros” e “pagãos”, em obedientes e disciplinados vassalos. Para isto, trouxe uma variedade de procedimentos que visavam desenvolver a “civilidade” destes “infelizes e miseráveis povos”, os quais “saindo da ignorância e rusticidade” poderiam se tornar úteis aos “moradores e estados”¹³⁷.

De acordo com Sampaio (2011, p.137), os 95 parágrafos do Diretório baseiam-se nos conceitos de civilização e trabalho. Contudo, faz-se necessário acrescentar o elemento religioso, pois a civilidade dos índios se fazia incompleta sem os propósitos da cristianização, conforme se depreende das palavras proferidas em discurso sobre os dois importantíssimos fins do Diretório: “o serviço de Deus e do Rei”¹³⁸.

O primeiro parágrafo do Diretório regulamentou e limitou o autogoverno dos indígenas, condição prevista no Alvará de 07 de junho que derogou a administração temporal dos regulares e aboliu a figura do poder tutelar, até então exercido pelos missionários, permitindo que os índios exercessem o autogoverno por meio de suas Câmaras, justiça e ordenanças. De acordo com Moreira (2019, p.148) deste ponto de vista, os índios não seriam apenas a população das vilas criadas, mas também seu povo, ou seja, a parcela da população livre que tinha direitos políticos e podia participar da administração das próprias vilas e municípios.

No entanto, alegando a “lastimosa rusticidade e ignorância” dos indígenas que não lhes daria “capacidade para se governarem”, instituiu-se a figura de um tutor que representasse e governasse os nativos nas Aldeias que passavam às vilas e lugares, propondo “não só os meios da civilidade, mas da conveniência, persuadindo-lhes os próprios ditames da racionalidade de que viviam privados”¹³⁹.

O segundo parágrafo proibiu o exercício da jurisdição coativa dos diretores, ou seja, “castigar os delitos públicos com a severidade que pedir a deformidade do insulto e a circunstância do escândalo”. Portanto, coube aos Diretores apenas a competência diretiva, estabelecida no quinto parágrafo do Diretório, isto é, obter “a civilidade dos índios” pela

¹³⁷ Parágrafo 3º do Diretório Pombalino.

¹³⁸ MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. III, p.447.

¹³⁹ Diretório que se deve observar [...], *op. cit.*

persuasão. De tal modo, os índios deveriam ser governados no temporal, primeiramente, pelos “Juizes Ordinários, Vereadores e mais Oficiais de Justiça”¹⁴⁰.

A presença dos Diretores enquanto representantes dos indígenas nas Vilas e Lugares transformados pelas antigas aldeias representou a figura jurídica da tutela. De acordo com Sampaio (2014, p.40), sob a ótica da administração colonial, o Diretório pode ser analisado como um instrumento tutelar necessário de transição para a liberdade. Desse modo, a legislação imputava aos indígenas uma incapacidade temporária de se autogovernarem e que finalizaria quando passassem do estado natural para o civil. Sobre esta discussão, a autora também pontua que:

A liberdade tutelada instituída pelo Diretório deve ser compreendida também a partir da perspectiva que atribui aos índios um determinado “ponto de civilização” a ser alcançado. [...] acreditamos que esta legislação setecentista retomou mais uma vez as orientações jurídicas que lhe eram antecedentes, em especial a doutrina de Juan Solórzano, um influente tratadista espanhol. [...] Solórzano considerava os índios *miserabiles personae*, a categoria que incluía viúvas, órfãos e “outras pessoas similares que requeriam proteção especial debaixo das leis”, como cegos, mutilados, anciãos e pobres em geral. Esta peculiaridade garantiu, do ponto de vista jurídico, a distinção dos índios – “pessoas miseráveis” – do conjunto da massa de escravos, sujeitos a regras e leis diferenciadas no âmbito da legislação espanhola (SAMPAIO, 2014, p. 40-41).

O termo *miserabile* previsto nas Ordenações Filipinas (Livro IV, Título 102) foi, direta ou indiretamente, posto para os indígenas. Contudo, a categoria não definiu apenas os nativos como desvalidos, mas também como uma espécie de neófitos, pois as circunstâncias de conversão das populações ameríndias ao catolicismo foram consideradas recentes (CARDIM, 2019, p.34).

O fato de serem tratados no âmbito do Direito Penal como “miseráveis”, por assinalarem características como ignorância, rusticidade e conversão recente ao cristianismo, também foi usada por estes sujeitos como estratégia para livrarem-se de penas graves de degredo e excomunhão imputadas pelo Auditório Eclesiástico. Processado por incesto em 1763, o índio forro Vítor defendeu-se com o seguinte argumento: “como índio e pessoa miserável”, “sem conhecimento das leis e constituições” e “por ignorar o crime que cometia”, havia celebrado casamento com a cafuza Inácia sem saber que era impedido, por ter tido cópula ilícita com a filha da sua mulher, requerendo desta forma que houvesse “comiseração” de sua pessoa, pois se achava “preso por sua ignorância” ¹⁴¹.

¹⁴⁰ Diretório que se deve observar [...], op. cit.

¹⁴¹ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime. Documento 4238.

Para tornar a civilidade uma realidade era preciso adotar um modelo social aceitável, de modo a controlar comportamentos e atividades que poderiam trazer impactos ao mundo civil e moral. O Diretório trouxe em seguida uma série de parágrafos que promoviam os “bons costumes” sob a ótica europeia, através da imposição ou imitação, que levaria os indígenas a uma verdadeira assimilação dos ideais europeus, afastando-os de vez de seus “abomináveis costumes”¹⁴².

A política assimilacionista posta em prática com a reforma Pombalina perpassa pela análise do significado que o conceito “assimilar” adquiriu na história dos índios e do indigenismo, ponderando sob sua adequação no período colonial. Assim, Moreira (2019, p.207-208), com base no texto de Manuela Carneiro da Cunha, chama atenção para a confusão que se faz entre os conceitos “assimilação” e “integração”. O conceito de assimilação transcorre de uma imposição de abandono da condição étnica específica enquanto a integração subteme um direito essencial de um povo de poder ser ele mesmo, ter canais de comunicação e fazer valer seus direitos específicos.

Outra medida para a entrada dos índios na vida civil foi a obrigatoriedade do uso da língua do “príncipe que os conquistou”. De acordo com o sexto parágrafo, a introdução do idioma aos conquistados seria um dos “meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes”, devendo os Diretores “estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da Língua Portuguesa”. O mesmo artigo considerou que uma das causas da ruína espiritual e temporal do Estado do Grão-Pará e Maranhão foi o uso da “Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável e diabólica”, contrário ao que era praticado por todas as “Nações polidas do mundo”¹⁴³.

O texto do Diretório ainda faz uma crítica explícita aos métodos adotados pelos jesuítas que não ensinavam a língua portuguesa aos nativos. Conforme explicita Pompa (2003, p. 85-86), havia uma preocupação nos meios eclesiásticos europeus em reduzir a língua de Deus na língua dos bárbaros, já que eram consideradas demoníacas especialmente pela maneira como os europeus valoravam negativamente os sons produzidos pelas línguas nativas. No dicionário de Bluteau, o termo “bárbaro”, remetia entre outras conotações, “aos gregos e depois romanos, a todos que não eram da sua nação e que não falavam sua língua”¹⁴⁴.

¹⁴² Diretório que se deve observar [...], op. cit.

¹⁴³ Diretório que se deve observar [...], op. cit.

¹⁴⁴ BLUTEAU, Raphael. Vocabulário Portuguez, e Latino. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712.

No entanto, os missionários de “campo” sabiam que a conversão não poderia ser realizada sem a língua nativa, iniciando a tradução dos valores católicos europeus para os códigos nativos, o que levou a criação de uma língua “híbrida”, formada pela homogeneização de dialetos distintos que se adaptaram à lógica da gramática latina e acabaram por alterar os dois polos linguísticos da comunicação entre missionários e nativos.

Contudo, o uso da língua portuguesa também tinha funcionalidades no mundo do trabalho, uma vez que o universo de línguas existentes poderia ser um problema para a Coroa e outros interessados na exploração da mão de obra indígena, especialmente pela necessidade que se fazia da mediação. Embora esteja se referindo a um recorte temporal e espacial distinto desta análise, Alencastro (2000, p.151) apontou o fracasso de uma bandeira de Raposo Tavares criada para cativar indígenas do Centro Oeste pelo desconhecimento dos paulistas da língua que os indígenas falavam.

Desta maneira, uma das medidas de Francisco Xavier Mendonça Furtado no Estado do Maranhão e Grão-Pará foi incentivar a adoção da Língua Portuguesa, o que o fez entrar em conflito com os jesuítas, relatando constantemente em missivas a dificuldade de fazer inserir o ensino do português nas aldeias, pois a língua geral era usada por todos, inclusive os moradores. Em uma carta datada de 1752, Mendonça Furtado informava que poucas pessoas falavam o português, pois o uso da língua geral, inicialmente utilizado pela necessidade dos moradores em se comunicarem com os indígenas, havia se tornado um hábito e posteriormente um excesso, sendo empregado pelas mulheres até na hora da confissão¹⁴⁵.

Ao refletir sobre a obrigatoriedade da língua portuguesa proposta no Diretório para as populações indígenas do atual território do Rio Grande do Sul, Garcia (2009, p.98-99) entende que o seu domínio, tanto na expressão escrita quanto oral, trazia benefícios aos índios, podendo ser utilizada como uma forma de negociação e possibilidade de manutenção de direitos. A autora infere que o uso do português pelos indígenas deve ser compreendido como mais uma possibilidade a ser utilizada no mundo colonial, pois ao se apropriarem da língua, podiam aprimorar sua posição dentro da sociedade colonial.

A preocupação com o ensino da Língua portuguesa também atingiu os indígenas que serviam os moradores após a publicação da Lei de Liberdade, uma vez que o Bando, registrado em 20 de outubro de 1757, estabeleceu a obrigação dos “amos” de ensinar a língua portuguesa¹⁴⁶. Ao inferir que o ensino da língua aos conquistados era próprio das “nações

¹⁴⁵ 1ª Carta. Francisco Xavier Mendonça Furtado. Pará. 21/11/1751. In MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *op. cit.*, Tomo. I, p. 114.

¹⁴⁶ APEM. Livro da Câmara (1753-1759).

polidas”, o Diretório destacou o ideal de civilidade pretendido, pois o termo “homem polido”, encontrado no dicionário de Bluteau, representava homem “bem ensinado”¹⁴⁷. Assim, torna-se implícita a ideia da transformação pela instrução, porém a proposta da norma quanto à instrução era conceder os elementos necessários para tornar os indígenas úteis ao projeto português.

Logo em seguida, a normativa estabeleceu que toda povoação deveria ter “duas escolas públicas, uma para meninos, na qual lhes ensine a Doutrina Cristã, a ler, escrever e contar na forma que se pratica nas Escolas das Nações civilizadas e outra para meninas, na qual além de serem instruídas na Doutrina Cristã, se lhes ensinará a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura e todos os mais ministérios próprios daquele sexo”¹⁴⁸.

Para este ofício, o Diretório estabeleceu em seu parágrafo 8º a presença “de um mestre e uma mestra que devem ser pessoas dotadas de bons costumes, prudência e capacidade”. Considerando que a própria normativa valorava negativamente os indígenas como incapazes e portadores de uma língua diabólica, é bem provável que os instrutores almejados fossem pessoas do “mundo civilizado” e vinculados aos ideais europeus, cuja função era tornar os nativos versados na língua falada pelo rei. No entanto, considerando a composição da sociedade maranhense bem como a dificuldade dos colonos no uso da própria língua portuguesa, pode-se conjecturar se tal dispositivo conseguiu ser posto em prática, uma vez que a documentação utilizada na pesquisa não apresentou nenhuma possibilidade de análise quanto a esta situação.

No entanto, Garcia (2009, p. 99- 101) traz em sua pesquisa sobre os povos indígenas do Rio Grande do Sul, a criação de uma escola para meninos índios na Aldeia dos Anjos no ano de 1770 e que se tornou internato em 1776. De acordo com a autora, as crianças deveriam ser enviadas aos estabelecimentos de ensino com, no mínimo seis anos, já tendo adquirido o idioma guarani na convivência com sua família. Contudo, segundo a autora, é provável que os índios da escola empregassem o português quando julgassem necessário, fato que contribuiu para os agentes administrativos considerarem a substituição do guarani pelo português um fracasso.

Outra recomendação dada aos Diretores referia-se ao modo correto de tratamento e distinção dos índios de acordo com as “honras e privilégios competentes aos seus postos”. Desta maneira, o parágrafo 9º trouxe o imperativo da diversidade de “graduação de pessoas”

¹⁴⁷ BLUTEAU, Raphael. Vocabulario Portuguez, e Latino. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712.

¹⁴⁸ Diretório que se deve observar [...], op. cit.

na proporção das atividades que exerciam. O artigo da Lei explicitamente recomendava que o Diretor tratasse com honras e privilégios, tanto no público ou privado, os indígenas que ocupavam os cargos de “Juizes Ordinários, vereadores, principais ou qualquer outro cargo honorífico”¹⁴⁹. A justificativa seria erradicar a rusticidade e vileza nas quais até então haviam sido educados.

O próximo parágrafo do Diretório estabeleceu a “injusta e escandalosa” forma de serem chamados de “Negros”, pois além de ser “prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos índios”, seria também “indecoroso” chamar de “Negros” homens que estavam habilitados ao emprego honorífico. Desta forma, recomendou que os diretores proibissem “que pessoa alguma chame Negros aos índios, nem que eles mesmos usem entre si este nome como até agora praticavam”¹⁵⁰.

Ainda que comumente os sujeitos escravizados de procedência africana sejam apontados como “africanos” na historiografia, o termo em si não era usado na documentação para designar a qualidade destes sujeitos. Ferreira (2021, p.140) aponta que eram costumeiramente classificados como “pretos”, “negros”, “gentio da Guiné”, “gentio da Costa da Mina”, “Tapamunhos”, etc. Além disso, índios e africanos comungaram da qualidade de negro, sendo o termo “negro da terra” usado para designar os nativos do lugar.

De modo geral, estas medidas tinham como finalidade permitir que os índios fossem honrados e tratados a semelhança dos “brancos”. No entanto, não tinha por finalidade extinguir os “lugares sociais” construídos nestes espaços nem abolir a distinção entre portugueses e indígenas, pois as hierarquias sociais do antigo regime, ao mesmo tempo em que mantinham as medidas de discriminação social e política, também concediam tratamento jurídicos diferenciados para conservação de dignidades, como a proibição de ser chamado “negro”, o que pode levar a uma falsa noção de “igualdade” entre as ordens sociais. (HESPANHA, 2008, p. 33).

O aspecto religioso também ratificava a questão das hierarquias sociais, uma vez que:

[...] a ideia da existência de uma ordem universal, abrangendo os homens e as coisas, que orientava todas as criaturas para um objectivo último que o pensamento cristão identificava com o próprio criador. No entanto, a unidade dos objectivos da criação não exigia que as funções de cada uma das partes do todo na consecução destes objectivos fossem idênticas. [...] Por outras palavras, cada “ordem” da criação e, dentro de cada uma delas, cada espécie e, dentro da espécie humana, cada grupo ou corpo social – teria, nesse destino, um objectivo *próprio e irreduzível* a realizar (HESPANHA, 1982, p. 206).

¹⁴⁹ Diretório que se deve observar [...], op. cit.

¹⁵⁰ Diretório que se deve observar [...], op. cit.

O uso dos empregos honoríficos e a proibição de serem chamados de negros concederiam “honra e privilégios” necessários para combater o abatimento dos índios e os distanciariam da escravidão. Para Moreira (2019, p.221), embora o Diretório Pombalino buscasse inverter a condição da inferior qualidade dos indígenas, seja pelo incentivo dos casamentos com brancos ou da proibição de associá-los aos “negros”, isto não impediu de serem considerados inferiores quanto ao aspecto civilizacional, pois a própria normativa valorava negativamente seus costumes e modos de viver.

Após a instrução e uso da língua portuguesa, dos empregos honoríficos e da proibição de serem chamados de “negros”, os indígenas passariam a ter um lugar no projeto de sociedade instalado nas Vilas e lugares sob a liderança dos Diretores. No entanto, o plano de torná-los civis apresentaria um próximo e decisivo passo que propunha a imitação do modo de vida lusitano ou europeu. Desta forma, deveriam ser equiparados aos brancos, além de adquirir sobrenomes, função que ficaria a cargo do Diretor, devendo “introduzir os mesmos apelidos que os da família de Portugal” pois os índios deveriam pelos meios “lícitos e virtuosos de viverem e se tratarem à sua imitação”¹⁵¹.

A normativa prosseguia com a intenção de copiar os modos europeus, determinando que se acabasse de vez com os costumes que levavam a incivilidade. Concorria para a “indecência” o costume de assistirem diversas famílias em uma só casa, vivendo como “brutos” e faltando as leis da “honestidade” e “relaxação nos vícios”. Para isto, os Diretores deveriam persuadir os índios a fabricarem suas próprias casas “a imitação dos brancos”, vivendo como “racionais” e guardando as “Leis da honestidade e polícia”. A mesma medida é posta no 15º parágrafo, no qual os Diretores deveriam persuadir os índios a se vestirem “à proporção da qualidade de suas pessoas e das graduações de seus postos”, não consentindo, em nenhuma hipótese, que andassem nus, “especialmente as mulheres”¹⁵².

Todas as medidas de imitação dos costumes europeus eram consideradas condições para a civilidade dos índios, distanciando-os progressivamente da natureza e os aproximando da vida civil, cujos núcleos de experimentação seriam as Vilas e lugares, pois:

A sensibilidade inferida dessas observações [...] comprova que os colonizadores percebiam claramente esta forma de habitação como expressão espacial da organização social e política dos seus ocupantes. [...] A alegada confusão

¹⁵¹ Diretório que se deve observar [...], op. cit.

¹⁵² Diretório que se deve observar [...], op. cit.

(promiscuidade) da ordem espacial indígena faz parte de um discurso de convencimento (e de autoconvencimento) que procede uma justificativa para implantar uma forma de habitação estranha, que começa por negar o padrão nativo, promovendo uma segmentação de sua organização coletiva (ALMEIDA, 1997, p. 186).

Outro ponto fundamental na normativa foi o projeto de cristianização dos indígenas, inseparável da civilidade, pois apenas tornar os indígenas civis não era suficiente, tornando-se necessário salvá-los do “paganismo” e “barbaridade” através do “verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios” da “Sagrada religião”. O Diretório explicitamente criticou a ação dos jesuítas que mantiveram os indígenas sob seus interesses, fazendo com que continuassem a viver como se estivessem nos “incultos sertões”¹⁵³.

Para a matéria espiritual, o Diretório estabeleceu a competência do “prelado da diocese”, recomendando que os Diretores auxiliassem o dito prelado para que a “direção das almas” tivesse a devida execução. Além disso, advertia diretamente aos indígenas que tratassem seus “párocos com aquela veneração e respeito que se deve ao seu alto caráter”¹⁵⁴.

A questão contida nos parágrafos 3º e 4º do Diretório abre uma nova compreensão sobre o processo de cristianização das populações indígenas sob ação do clero secular. Embora seja notório a importância das ordens regulares, principalmente os jesuítas, na tarefa da evangelização dos indígenas nos anos iniciais da colonização, também é verdade que esta notoriedade promoveu um apagamento da ação dos seculares que estavam sob a supervisão direta do bispo.

O Clero regular que constitui as ordens religiosas, via de regra, não exercia as funções paroquiais, devendo viver afastado, em claustros, sob a supervisão de um Superior. No entanto, por uma dispensa concedida pelos Sumos Pontífices Leão X, Adriano VI, Paulo III, Clemente VII e São Pio V, a pedido dos monarcas, foi conferido provisoriamente às ordens regulares o exercício de paróquia as aldeias e ministrar os sacramentos aos indígenas, somente enquanto não houvesse clérigos seculares. Porém, a mesma dispensa informou que os párocos regulares deveriam recolher-se em seus claustros assim que fossem aparecendo os seculares¹⁵⁵. A partir do Diretório, o encargo espiritual das vilas e lugares passou a ser exercido pelos clérigos seculares, podendo também ser exercido pelos missionários desde que estivessem subordinados à jurisdição do bispado.

¹⁵³ Diretório que se deve observar [...], op. cit.

¹⁵⁴ Diretório que se deve observar [...], op. cit.

¹⁵⁵ PT/TT/AJCJ/AJ001/00018. Armário Jesuítico, Livro 01, nº18.

Desta maneira, as aldeias deixaram de existir enquanto missões, ou seja, espaços de atuação missionária diferenciada para integrar plenamente a geografia diocesana, não havendo a necessidade de separar as igrejas em relação aos demais vassalos (SANTOS, 2012, p. 136). Após a publicação do Diretório, os indígenas inseridos nas Vilas, Lugares e Cidades da Capitania do Maranhão, assim como os demais leigos cristãos, deveriam obedecer aos preceitos instituídos pela Igreja católica. No entanto, os sistemas de imposição de regras podiam ser mais ou menos ajustados às condutas dos sujeitos, dependendo dos sentidos que atribuíam a elas a partir de suas próprias experiências no mundo colonial.

Enquanto a “civilidade” representou um esforço em tornar os corpos dos indígenas hábeis ao trabalho, a religião deu grande importância aos aspectos visíveis da fé. Por esta razão, Hoornaert (2008, p. 155) aponta que a Igreja Colonial¹⁵⁶ foi marcada pelo culto exterior, representado em festas, procissões e romarias. Quanto ao indivíduo, a vigilância se dava no cotidiano, principalmente nos acontecimentos que deviam tornar-se manifestações públicas da fé, como nascimentos, casamentos e mortes.

Quanto às manifestações públicas de fé, o sagrado sacramento do matrimônio sofreu consideráveis intervenções, flexibilidades e limitações, tornando-se um dos grandes movimentos repressores da Igreja no século XVIII, a partir de denúncias que chegavam ao Auditório Eclesiástico do bispado do Maranhão contra desvios dos deveres católicos impostos a todos, incluídos os indígenas.

Em relação aos desvios do matrimônio, os casos de concubinato e variações que a transgressão abarcou leva a um importante questionamento: como os indígenas cristãos e seus descendentes, ocupando diferentes posições e classificados em diferentes categorias se apropriaram do discurso religioso e utilizaram o sistema classificatório ao seu favor em termos de estratégia ou sobrevivência? Em outras palavras, como estes indivíduos apreendiam, interagiam com outros aportes culturais e desta forma apresentavam-se como cristãos, porém distintos do que a colonização, de modo geral, tentava lhes impor.

Desta maneira, munindo-nos de todo o aparato da documentação, tais quais as normas jurídicas e religiosas, buscamos reconstruir o aspecto impositivo da lei e, ao mesmo tempo, buscar as possíveis causas da não obediência às mesmas, ou seja, ir da esfera da norma para o comportamento humano. O objetivo não é apenas apresentar as denúncias do Tribunal Episcopal, mas destacar os mecanismos indicativos da ação dos indígenas perante a ordem

¹⁵⁶ O termo “igreja colonial” é empregado por conformidade, pois o “colonial” não é apenas um período da história do Brasil, mas uma estrutura econômica, social, política e ideológica (HOONAERT, 1984, p.07).

colonial, a justiça eclesiástica e a imposição do modelo de vida cristã, buscando compreender os sentidos que atribuíam às suas experiências no mundo colonial.

2.2 Vivendo “sem vergonha nem temor de Deus”: indígenas e as denúncias de concubinato no Tribunal Eclesiástico

No ano de 1755, uma denúncia iniciada pelo promotor do Juízo Eclesiástico, Francisco Matabosque, levou Jerônimo de França e Joana “cafuza forra”, moradores da “Vila de Tapuitapera”, ao Auditório Eclesiástico. A acusação foi dirigida para “Jerônimo de França, morador desta dita Vila por andar amancebado com uma cafuza forra por nome Joana”. No ano de 1760, também na Vila de Tapuitapera, foi iniciada pelo Meirinho do Juízo Eclesiástico, uma acusação contra Faustino Garcia e a índia Porcina, por viverem “há mais de dez anos” “amancebados, com público e notório escândalo de todos os moradores de Tapuimunducaba, sítio onde assistem”¹⁵⁷. Três anos após as denúncias, na cidade de São Luís, o oficial de alfaiate Alexandre Maurício foi acusado de viver amancebado com a “mulata” “forra da Lei”, Inácia das Serejas, “sem pejo, nem vergonha do mundo”¹⁵⁸.

As denúncias trazidas tinham como elemento comum a transgressão ao sagrado sacramento do casamento representado, especificamente, por uniões conjugais não oficializadas pela Igreja. Neste caso, as acusações referiam-se aos desvios cometidos por leigos denunciados pela ampla rede de vigilância da Igreja Católica com o objetivo de processar e punir as irregularidades da conduta cristã dos seus paroquianos.

Tais comportamentos, quando extrapolavam a intimidade e tornavam-se conhecidos da sociedade, adquiriam “fama pública”. Neste caso, as testemunhas confirmavam o ato pelo “ouvir dizer”, “saber por ser público, notório e escandaloso”, “pelo ouvir dizer a todo povo”, “saber ser certo”, “sabe pelo ver”, “sabe por ser vizinho” ou, caso contrário, “não teve nunca notícia”, “não sabe nem nunca ouviu dizer” ou “não sabe nada sobre os denunciados”¹⁵⁹.

A existência de “fama pública” era fundamental nas denúncias do Auditório Eclesiástico, especialmente na inquirição das testemunhas. Na acusação de Jerônimo de França e Joana, o escrivão do Auditório Eclesiástico da cidade de São Luís orientou o inquiridor da Vila de Tapuitapera quanto às testemunhas do processo. O procedimento a ser tomado seria notificá-las e fazer perguntas habituais como “nome e idades e costumes e

¹⁵⁷ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, docs.910, 923.

¹⁵⁸ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

¹⁵⁹ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, docs. 927., fl.04.

ofícios que tem, donde são naturais e moradores” assim como perguntas sobre o conhecimento do concubinato da seguinte forma: “lhes perguntareis como sabem, se de vista, ouvida ou de outra certa ciência ou sabedoria”.¹⁶⁰

Os paroquianos inquiridos pelo Auditório Eclesiástico traziam uma dupla finalidade: serviam como fonte de informação sobre os pecados públicos e funcionavam como um apoio perante a repressão dos desvios e normalização da conduta cristã, pois por estarem em diversos espaços da sociedade colonial, portavam-se como os “olhos” e “ouvidos” da Igreja. Quanto a esta questão, Carvalho (1988, p. 133) evidencia que:

O cerne da questão é o conceito de pecado público. O pecado é, à primeira vista, uma questão do foro íntimo de cada um. Ao pecar, o indivíduo põe em perigo a sua salvação e deve, por isso, absolver-se na confissão que funciona como um tribunal onde o sacerdote julga os pecados e, pela penitência, os absolve. [...] Mas o pecado assume uma dimensão pública quando chega ao conhecimento de outros fiéis. Quando tal acontece, não é só a salvação do pecador que fica em perigo, mas também a salvação da comunidade, porque o mau exemplo, quando impune, incita outros pecados. O efeito negativo do pecado público na comunidade tem que ser compensado por uma penitência pública [...] para apagar o seu pernicioso efeito nos fiéis que dele tem conhecimento.

Quando o pecado assumia uma posição pública e notória em relação a sociedade, a intervenção não poderia se dar apenas no foro íntimo do indivíduo, mas deveria ser tratado em um Tribunal, segundo as regras processuais do mesmo, como os Eclesiásticos. Os indígenas leigos também se encontravam, em matéria de pecados públicos, sob a jurisdição destes Tribunais, pois uma vez “mergulhados” nas águas do batismo, adentravam no mundo cristão, tendo por obrigação a condução do modelo imposto à cristandade que primou pela obediência aos sacramentos católicos tais como o matrimônio.

A imposição do casamento cristão aos indígenas se apresenta como uma história de longa duração. Iniciou-se nos primeiros contatos com os Religiosos, tornando-se a questão central do projeto missionário que buscou transformar índios “pagãos” em “cristãos”. De acordo com Moreira (2019, p.224), desde o primeiro século da colonização, questões como família e moral sexual da sociedade indígena foram objetos de atenta curiosidade por parte dos missionários e conhecidas a partir de seus relatos.

As fontes eclesiásticas que abordaram o concubinato, se não observadas com o devido cuidado, parecem, à primeira vista, demonstrar uma desordem social gerada pela promiscuidade do intercuro sexual fácil e fortuito cometido pela grande massa de homens e, notadamente, mulheres marginalizadas no mundo colonial. A visão de uma colônia assinalada

¹⁶⁰ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 910.

pelo desregramento sexual desde os primeiros contatos entre indígenas e europeus foi o ponto central de uma narrativa que buscou entender a formação da sociedade brasileira pela miscigenação, sobretudo na criação do Estado nacional no século XIX, a partir do mito das três raças¹⁶¹.

Análises sobre as diferentes dimensões da mestiçagem, por exemplo, são centrais desde as primeiras reflexões sobre a “história nacional” elaboradas no século XIX (GARCIA, 2021). Desta forma, de maneira quase natural, ao encontro das índias, ter-se-ia seguido o enlace com as negras, depois com as mulatas e assim se formaria o povo brasileiro (VAINFAS, 1997, p.229).

No projeto Nacional apresentado à Assembleia Constituinte de 1823, José Bonifácio, considerado o patriarca da independência, retratou a ideia de mestiçagem atrelada ao projeto de nação e identidade nacional. De acordo com o seu plano, o projeto deveria seguir os padrões da civilização europeia e seria desempenhado unicamente pela elite visando seu próprio benefício.

Na contramão dos ideais de embranquecimento da população, Bonifácio entendia que a configuração de grupos aparentemente irreconciliáveis trazia um grave problema na unificação da identidade nacional. Para o político, a solução se encontrava na miscigenação, pois somente ela seria capaz de cumprir dois objetivos fundamentais: liquidar as profundas diferenças raciais e ao mesmo tempo civilizar índios e negros por meio da mistura sanguínea, mas também cultural com o branco. Assim, o mestiço preservaria o “nobre sangue europeu” e as virtudes de uma sociedade mais avançada (DOLHNIKOFF, 1996, p. 124-126).

Retomando aos primeiros contatos entre missionários e indígenas, a narrativa construída destacou o profundo clima de “libertinagem” e “intoxicação sexual”, marcada pela “devassidão nativa” que contagiava até os mais puros “clérigos”. Quanto às mulheres indígenas, o padre José de Anchieta, em carta a Inácio de Loiola no século XVII, as destacou por andarem nuas e não saberem se negar a ninguém, pois “até elas mesmas cometem e importunam os homens jogando-se com eles nas redes porque tem por honra dormir com os cristãos”¹⁶². No entanto, a visão da nativa a partir da disponibilidade sexual não foi a única

¹⁶¹ Segundo Ortiz (1986, p.38): “O conceito de mito sugere um ponto de origem, um centro a partir do qual se irradia a história mítica. A ideologia do Brasil-cadinho relata a epopeia das três raças que se fundem nos laboratórios das selvas tropicais. Como nas sociedades primitivas, ela é um mito cosmológico, e conta a origem do Estado moderno brasileiro, ponto de partida de toda uma cosmogonia que antecede a própria realidade”.

¹⁶¹ ANCHIETA, JOSÉ. Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta, S.J (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

¹⁶² ANCHIETA, JOSÉ. Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta, S.J (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

narrativa produzida. O relato do capuchinho Claude D'Abbeville, embora considerasse a nudez das mulheres como “um objeto de atração capaz de jogar quem as contempla no precipício do pecado” também destacou que “o perigo é mais aparente que real e bem menos perigoso é ver a nudez das índias que os atrativos lúbricos das mundanas da França”¹⁶³.

Considerando os dois relatos acima, afere-se que a descrição das nativas variou nos relatos missionários. No entanto, a visão cristã contribuiu para relacioná-las aos aspectos como lascívia, luxúria e descaminho. Assim, torna-se oportuno descortinar a criação da imagem da indígena “disponível sexualmente” na historiografia, de forma a entender como tal visão foi construída e intensificada

De acordo com Oliveira (2014, p. 1094), a partir das décadas de 1920 e 1930, os textos dos missionários e viajantes foram retomados no pensamento sociológico nacional, na busca por inscrever os traços originários da identidade do povo brasileiro. Segundo a autora, o ponto central das análises esteve contido na questão da viabilidade da nação brasileira, desde o final do século XIX, a partir das discussões sobre miscigenação.

O tema do excesso sexual como marca da brasilidade pode ser encontrado no livro “Retrato do Brasil”, publicado em 1928, por Paulo Prado. Oliveira (2014, p. 1096) constata que a tese do autor é de um país marcado pela tristeza, pelo excesso sexual e pela cobiça do ouro. No livro, o autor considerava que os colonizadores sofriam “a sedução dos trópicos, vivendo intensamente uma vida animal”, pois:

A sedução da terra aliava-se no aventureiro a afoiteza da adolescência. Para homens que vinham da Europa policiada, o ardor dos temperamentos, a amoralidade dos costumes, a ausência do pudor civilizado – e toda a contínua tumescência voluptuosa da natureza virgem – eram um convite à vida solta e infrene em que tudo era permitido (PRADO, 2006, p.21).

A visão do europeu “corrompido” pelos costumes de povos considerados incivilizados também foi debatida no projeto nacional de José Bonifácio apresentado à Assembleia Nacional Constituinte de 1823. Como já citado, o político defendia a miscigenação como solução para a constituição de uma identidade nacional que unificasse os diversos setores da sociedade. No entanto, mesmo defendendo os casamentos mistos entre os diversos grupos, Bonifácio considerava negros e índios como sujeitos selvagens. Quanto aos brancos, considerava que o contato direto com a escravidão impedia a sua civilização, pois eram contaminados por todos os vícios do cativo (DOLHNIKOFF, 1996, p. 130-131).

¹⁶³ D'ABBEVILLE, Claude. Op. Cit., p.217.

Retomando o trabalho de Paulo Prado, o autor se valeu dos escritos de Gabriel Soares de Sousa para retratar o comportamento luxurioso dos Tupinambá¹⁶⁴ assim como os textos do padre Manuel da Nóbrega sobre o grande pecado do amancebamento. Além disso, o autor se valeu dos documentos da “Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, de 1591-1592” no qual compreendeu que o grande número de confissões relacionadas com a sexualidade evidenciava o clima de absoluta amoralidade na sociedade colonial.

No entanto, para o autor, a “lascívia do branco solto no paraíso” aliava-se a “submissão fácil e admirativa da mulher indígena, mais sensual do que o homem como todos os povos primitivos, e que em seus amores dava preferência ao europeu, talvez por considerações priápicas, insinua o severo Varnhagen” (PRADO, 2006, p.31). Varnhagen, considerado o fundador da historiografia nacional enquanto conhecimento documental, escreveu na obra “História Geral do Brasil”, publicada em dois volumes nos anos de 1854 e 1857, que a nativa havia sido um dos elementos mais importantes para a fusão das nacionalidades tupi e portuguesa, pois:

Os primeiros colonos que vieram ao Brasil [...] juntavam-se logo, mesmo sem ser em lei da graça, com alguma índia que, segundo os próprios escritores, não deixavam de ser bonitas. Por outro lado, elas tinham e tem até hoje, as meio domesticadas, muita disposição para unirem-se aos Europeus, não só, como querem alguns por causas psicológicas, que não nos pertence individuar, como por se libertarem assim do mais duro cativo, que lhes davam seus maridos. (VARNHAGEN, 1877, p. 206-207)

Ao refletir sobre as produções artísticas que retratam o encontro de mundos, Restall (2020) afirma que as representações de gênero incluem os povos nativos em duas perspectivas: o indígena agressivo, envolvido em atos de violência e a ameríndia passiva que acolhe calmamente os invasores e colonos. De acordo com o autor, esta grande metáfora do triunfo da civilização sobre a barbárie é vista essencialmente do ponto de vista sexual, representado em um inevitável e irresistível romance com a indígena jovem, fértil, desejável e acolhedora. Tal visão mascarou por muito tempo a realidade de violência, exploração e desqualificação em que as nativas foram inseridas.

A realidade violenta experienciada pelas indígenas pode ser observada no capítulo XXVIII, escrito pelo padre capuchinho D’Abbeville, em que foram detalhadas as “Leis fundamentais decretadas na Ilha do Maranhão”. Nela, um dispositivo declarava algumas proibições em relação as índias Tupinambá do Maranhão:

¹⁶⁴ Sobre os escritos de Gabriel Soares de Sousa, ver John Manuel Monteiro (2003) no texto “Unidade, diversidade e a Invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo de Varnhagen”.

Ordenamos que não se cometa adultério, por amor ou violência, com as mulheres dos índios, sob pena de morte, pois seria isso não só a ruína da alma do criminoso, mas também a da colônia; igualmente ordenamos, sob idêntica pena, que não se violentem as mulheres solteiras; Ordenamos que não se pratiquem quaisquer atos desonestos com as filhas dos índios, sob pena, da primeira vez, servir o delinquente como escravo na colônia por espaço de um mês; da segunda trazer ferros aos pés por dois meses; da terceira de ser conduzido à nossa presença para o castigo que julgarmos justo (A'BBEVILLE, 1948 p.128)

Na década de trinta do século XX, cinco anos após a publicação de “Retratos do Brasil”, Gilberto Freyre (2003, p. 161) destacaria novamente a disponibilidade sexual das indígenas ao afirmar que “eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas destes que supunham deuses” e, além disso, “davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho”. Ao refletir sobre a imagem da mulher indígena construída na obra do sociólogo, Julio (2016, p. 172) aponta que “análises como essas refletem mais o que a sociedade colonial e patriarcal esperava das índias do que o papel que elas exerceram”.

A visão acrítica da documentação, especialmente os relatos missionários e de viajantes, vistos por muito tempo como fatos fidedignos, contribuiu para a cristalização de duas ideias principais. Primeiro, o papel exercido pelas mulheres indígenas, resumido ao de procriadoras, seja por estarem sexualmente disponíveis aos europeus ou, em uma versão um pouco mais crítica, pela violência sexual sofrida nos primeiros contatos¹⁶⁵. Porém, trabalhos recentes buscam apontar outros papéis vividos por estas mulheres que durante muito tempo permaneceram em estereótipos produzidos pelo olhar europeu e projetados pela historiografia nacional. Longe de negar a violência do contato, o que se busca é apresentá-las em trajetórias que recuperem os significados de ser uma mulher indígena na sociedade, mais particularmente da Amazônia colonial (JULIO, 2016; CONCEIÇÃO, 2019; FERREIRA, 2021; GARCIA, 2021).

O segundo ponto de cristalização a partir das fontes como os relatos missionários e de viajantes se pautou na ideia do “monólogo da evangelização”, ou seja, o processo de conversão iniciado na colônia teria sido recebido de forma passiva pelos indígenas, fortalecendo a ideia que os únicos e principais atores com poder de ação foram os missionários (POMPA, 2003, CASTELNAU-L'ESTOILE 2013, MOREIRA, 2019). Desta

¹⁶⁵ Uma das análises mais conhecidas e perpetuadas é a de Gilberto Freyre que apresenta as índias como a “base física e material da família brasileira” De acordo com o autor (2003, p. 161) “[...] sobre a mulher gentia fundou-se e desenvolveu-se através dos séculos XVI e XVII o grosso da sociedade colonial, em um largo e profundo mestiçamento, que a interferência dos padres da Companhia salvou de resolver-se todo em libertinagem para em grande parte regularizar-se em casamento cristão”.

maneira, conforme preceitua Castelnau-L'Estoile (2013, p. 66-67), o historiador deve ser sagaz para tentar compreender as experiências e reações indígenas a partir da documentação, ler nas entrelinhas e tentar ouvir, o tanto quanto possível, a voz indígena nos textos colonizadores.

Partindo da premissa acima, pode-se compreender que a exigência do casamento cristão e a repressão às práticas de concubinação estiveram no centro das políticas missionárias do século XVI e posteriormente na ação da Igreja no século XVIII. A observação das uniões indígenas pelos missionários fomentou a construção de um discurso de reprovações dos costumes indígenas, com o claro objetivo de incorporá-los à vida cristã, tal como o relato do padre Yves D'Evreux (1847, p.69) que justificava a inclinação dos nativos aos vícios de toda espécie pela “falta de fé” e “rebeldia à Lei de Deus”.

Assim, imperou a visão de um total desregramento moral das uniões indígenas registrada em alguns elementos como a poligamia, o caráter fluido das relações conjugais e a falta de “ânimo marital”¹⁶⁶. Contudo, conforme preceitua Silva (1984, p.31) tal concepção foi gerada pela verdadeira “obsessão” dos jesuítas em transformar as uniões poligâmicas em monogâmicas, os quais, de tão concentrados neste combate, não viram ou não quiseram ver que as uniões indígenas não se processavam ao acaso ou apenas ao sabor das necessidades biológicas.

A revisão de historiadores e antropólogos tem levado ao reconhecimento de que os concubinatos exercidos entre europeus e indígenas, considerados pela moral católica como desregramento e libertinagem, faziam parte de uma complexa negociação que acarretava expectativas para ambos os lados. Assim, buscava inserir os portugueses nas estruturas sociais indígenas enquanto, do outro lado, configurava uma prática nativa de alianças sociais e militares seladas por meio destas uniões.

No livro “Negros da Terra”, John Monteiro (1994, p.34) apontou os concubinatos como estratégias de conquista portuguesa. Além disso, considerou que as alianças geradas pela prática podiam conferir aos colonos certo prestígio dentro das estruturas indígenas. Ampliando a visão do autor, Godoy e Guedes (2018, p.17), refletiram sobre a ótica indígena, a partir necessidade de firmar alianças em seus confrontos com outros índios. Desta forma, os autores deduziram que o que era adultério, mancebia e ligação passageira para os missionários

¹⁶⁶ A falta de ânimo marital das uniões indígenas foi levantada pelo jesuíta José de Anchieta, presumindo a ausência de casamento natural entre os nativos. Neste caso, levou-se em consideração a vontade de permanecerem juntos e a descendência gerada. (Moreira, 2019, p.229).

estava no âmbito da política indígena e o casamento cristão estava longe de ser a única aliança entre índios e portugueses.

A pesquisa de João Azevedo Fernandes no livro “De Cunhã a Mameluca” (2003, p. 35) buscou compreender o processo de interação social entre os indígenas e europeus nos primeiros contatos, chegando à conclusão que não havia se dado em torno das instituições europeias transplantadas, mas principalmente das instituições sociais indígenas, especialmente aquelas relacionadas ao casamento “segundo os costumes da terra” e à afinidade.

Segundo Moreira (2018, p.40), os principais elos de sustentação social da sociedade tupinambá estavam apontados sobre o tripé guerra, vingança, antropofagia e casamento. Desta forma, a finalidade do matrimônio nesta sociedade esteve relacionada à criação e fortalecimento das alianças materiais e militares, assim como a parentela era associada à capacidade dos chefes e líderes indígenas de terem muitas mulheres e vários filhos para conseguirem muitos genros através do matrimônio.

A poligamia também fez parte dos relatos missionários e foi alvo dos religiosos, uma vez que a sua prática impedia a conversão dos indígenas, pois o matrimônio era um dos sacramentos instituídos pela Igreja. Entretanto, contrariamente ao que se propagou, a poligamia não era praticada de modo absoluto pelos indígenas. Ao analisar a sociedade tupinambá no contexto da Ilha do Maranhão, o capuchinho Claude d’Abbeville observou que embora fosse consentida, a maioria dos índios possuía apenas uma mulher. De acordo com o relato do missionário, a poligamia era uma prática voltada principalmente para os principais das Aldeias (D’ABBEVILLE, 1945, p. 222). No entanto, a luta contra poligamia foi realizada como justificativa para o exercício da ação missionária.

Quanto ao papel das nativas na poligamia, a pesquisa de Azevedo (2003. p.170, 171) trouxe outra forma de encarar a temática. Segundo o autor a poligamia conferia privilégios não somente aos homens, pois a inserção das indígenas em um novo grupo formado por “coesposas”, gerava uma hierarquia entre elas, especialmente da “mais velha” que passava a exercer autoridade e controle sobre as mais jovens. Assim, se os homens acendiam à posição de principais, cercado-se de mulheres, também é verdade que as suas primeiras esposas tinham motivos pessoais para auxiliá-los nessa empreitada, embora nem sempre as coisas saíssem conforme seus desejos.

O papel das mulheres indígenas ainda é pouco destacado no contexto do concubinato e da poligamia, mesmo que as alianças geradas por meio destas práticas tenham tornado viável a permanência dos portugueses nos espaços da colônia, pois foi com esses sujeitos que

a Coroa contou quando resolveu estabelecer os primeiros núcleos do Brasil no início de 1530. Tratadas, no mais das vezes, como moedas de troca nas negociações, estas mulheres tiveram um papel importante no contato entre europeus e indígenas ao longo do século XVI¹⁶⁷ (GARCIA, 2021, p.32).

Desta forma, a revisão das fontes vai na contramão de uma narrativa que justificou a relação entre europeus e nativas pela ótica da ausência de mulheres brancas. De acordo com Freyre (2003, p. 33), “a escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos”. No entanto, o que ocorreu foi a adaptação dos europeus aos costumes nativos, de modo a formar alianças necessárias à sua permanência no território.

A pesquisa em andamento da pesquisadora Elisa Fruhau Garcia (2021) apresentou alguns resultados preliminares sobre os papéis desempenhados por nativas no século XVI. Segundo a autora, embora o corpo e a sexualidade tenham sido fartamente assinalados na documentação, outros aspectos também foram notados na época, sobretudo o seu papel nas relações diplomáticas e comerciais com os recém-chegados. Assim, aparecem negociando macacos e papagaios no mapa da América do Sul do Atlas Vallard de 1547. Sobre esta representação situa:

As representações quinhentistas, é claro, não espelham uma “realidade” observada pelos europeus na América ou mesmo o conhecimento etnográfico então disponível. No caso da cartografia Renascentista, como assinalou Surekha Davies, ela apenas pode ser compreendida quando consideradas as teias de interesses e disputas características da época. Nos mapas franceses, por exemplo, o empenho dos negociantes em retratar a costa do Brasil como um lugar favorável para a realização de transações comerciais influenciou na representação dos nativos como parceiros mercantis. Porém, a relação entre as mulheres e os animais, assim como a sua participação naquelas transações, não eram apenas uma invenção para atender interesses europeus. Entre os grupos tupis, elas eram as responsáveis por domesticar os animais e há várias referências documentais sobre a sua interação em trocas comerciais ocorridas durante os primeiros contatos (GARCIA, 2021, p. 31).

A dissertação de mestrado da pesquisadora Karen Cristina Costa da Conceição denominada “De Feiticeiras Diabólicas a Auxiliares na Empresa Missionária”, defendida em 2019, se dedicou a compreender o papel das mulheres indígenas Tupinambá do Maranhão,

¹⁶⁷ Sobre a construção do lugar da mulher indígena na história do Brasil, os trabalhos de Florestan Fernandes intitulados “A organização social dos Tupinambá” e “A função social da guerra na sociedade Tupinambá”, publicados em 1949 e 1952, apresentou uma sociedade tupi regida pela vontade dos homens mais velhos (gerontocracia), que monopolizavam os recursos disponíveis, inclusive as mulheres. O autor não se preocupou em discutir a “verdade” existente nos relatos, tratando-os como retratos fiéis da sociedade. Apesar das limitações, a obra foi como um divisor de águas importante para o estudo da sociedade Tupinambá (CONCEIÇÃO, 2019; GARCIA, 2019; 2021).

entre os anos de 1595 e 1615, frente ao empreendimento missionário francês que, segundo a autora, também foi produto do protagonismo indígena, especialmente as mulheres, através de conversões ao cristianismo superficiais e relações de concubinatos com os franceses, pois:

A documentação consultada evidencia que homens e mulheres indígenas possuíam diferentes meios para obter benefícios com a presença francesa. Várias situações encontradas durante análise das fontes, demonstraram que uma das formas que algumas mulheres indígenas encontraram para resistir a imposição de um novo ordenamento foi por meio dos enlaces nativos com os adventícios. Muitas mulheres indígenas estudadas ao longo da dissertação fizeram acordos com os franceses por meio de enlaces matrimoniais, não apenas porque quiseram, mas sim porque se encontravam em uma situação onde seus espaços de autonomia estavam sendo ameaçados, em virtude do projeto evangelizador, desse modo, lançaram mão desta possibilidade, a qual nem sempre trazia os ganhos esperados (CONCEIÇÃO, 2019, p. 14,15)

Portanto, as pesquisas evidenciam de forma cada vez mais clara que a imagem do europeu saltando em terra e escorregando em índia nua em um clima de intoxicação sexual¹⁶⁸ não corresponderam à complexidade dos papéis exercidos por estas mulheres, pois ainda que tenham passado pela violência física e simbólica, também conseguiram se reinventar e recriar novos papéis na sociedade colonial.

Retomando as práticas de concubinato, é importante notar que ela esteve no rol das transgressões morais mais presentes no cotidiano colonial, dificultando as tentativas de inserção do casamento monogâmico cristão. De acordo com Prosperi (2008, p.115-116), o sacramento do matrimônio, a partir de Trento, foi a matéria mais relevante entre os que ocuparam o mundo eclesiástico, criando efeitos profundos e modificações nas relações da sociedade, com importantes implicações no terreno sócio- cultural e contando ao mesmo tempo com a participação de Estado e Igreja.

No entanto, os missionários também promoveram negociações com os indígenas na tentativa de tornar o projeto colonial viável por estas partes. Novamente a negociação se fazia com expectativas para ambos os lados. No contexto dos descimentos e aldeamentos, a aceitação dos sacramentos do batismo e casamento cristão, o abandono da poligamia e a aceitação da indissolubilidade matrimonial eram expectativas missionárias impostas na aliança com os indígenas. Do outro lado, também proporcionou funções e significados

¹⁶⁸FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. Formação da Família Brasileira sob o regime de economia patriarcal. São Paulo: Editora Globo, 48ª Edição, 2003.

próprios dos nativos que também traziam expectativas ao concordarem em adentrar nestes espaços.

A política dos descimentos e aldeamentos provocou mudanças nas sociedades indígenas, uma vez que para adentrarem nestes espaços, a sua inserção no mundo cristão se fazia obrigatória. No entanto, ser inserido na sociedade colonial como índio aldeado e cristão não provocou assimilação ou extinção das práticas e costumes que estes sujeitos traziam, mas a criação de novos sentidos dentro do seu campo de ação (ALMEIDA, 2003; MOREIRA, 2018; MOREIRA, 2019).

Deste modo, fazer parte dos aldeamentos conferia aos nativos a posição social de índios aldeados. Considerando o projeto missionário em curso, tornar os índios aldeados era transformá-los em índios cristãos, obedientes ao Rei e à Igreja. Desta maneira, deixar-se converter pela fé católica adquiriu um significado político e estratégico do ponto de vista indígena, com direitos previstos em Lei e novas possibilidades de ação, utilizando-se do próprio sistema repressor para adquirir mais autonomia (ALMEIDA, 2003; CARVALHO JÚNIOR, 2017).

Contudo, a política pombalina instituída a partir da segunda metade do século XVIII, transformou aldeamentos em vilas, regulamentou o autogoverno dos índios e editou leis que tratavam da questão indígena. Dentre estas, a norma de 4 de abril de 1755 incentivou os casamentos entre indígenas e brancos, justificando a necessidade de povoar os reais domínios. A Lei ainda proibiu o uso do termo “caboclos” à prole das uniões e concedeu privilégios aos contraentes e descendentes que ficariam livre de qualquer “infâmia”, além de serem habilitados para emprego, honra ou dignidade. Logo depois, o Diretório Pombalino ratificou a Lei ao estabelecer, em seu parágrafo 88, que nenhum meio seria mais eficaz para garantir a tão destacada “civilidade” do que por via dos casamentos.

A política de casamentos mistos surge na segunda metade do século XVIII principalmente pelo imperativo de povoar, manter e defender as possessões dos interesses estrangeiros. No entanto, as finalidades não seriam promovidas pela “gente do reino”, mas pelos próprios nativos e seus descendentes. Para tal intento, seria preciso abolir a diferença entre portugueses e índios através da tão ultrajada união com os nativos (RESENDE, 2011, p.68).

O incentivo aos casamentos mistos de brancos e índios nas vilas, povoados e aldeias figura como o segundo momento mais importante de intervenção colonial nos consórcios indígenas após a imposição do casamento monogâmico. Analisando a Capitania do Espírito

Santo, Moreira (2019, p.241) considerou que as expectativas de Pombal e sua política assimilacionista era “a absorção dos índios e de seus descendentes na categoria de “brancos”, por meio da mestiçagem biológica e cultural”.

No entanto, o desejo de Pombal, em certa medida, foi frustrado por uma dinâmica matrimonial que envolveu indígenas, africanos e mestiços na conjuntura da Capitania do Maranhão e limitou a ação do Diretório. A pesquisa de Anderson Henrique Lopes Santos (2021) analisou o Livro de Matrimônios nº85 da Igreja de Nossa Senhora da Vitória, totalizando 621 enlances, no período de 1748 a 1759. Do total de enlances, o autor identificou 36 casamentos mistos anteriores à reforma pombalina¹⁶⁹. Destacou ainda a frequência dos casamentos entre africanos e indígenas assim como de indígenas e “cafuzos” deduzindo que: “no contexto de São Luís, como vimos, há uma presença recorrente de casamento entre cafuzos, africanos, pretos, mamelucos, crioulos, mulatos, gentios, índios massivamente na condição de escravos”.

Desta observação, Santos (2021, p. 41) identificou quatro casamentos de índios forros com sujeitos escravizados no período anterior à reforma pombalina. Em outro momento analisou 11 casamentos com índios trazidos dos “sertões” do Pará e Amazonas, dos quais a maioria eram mulheres. Nestes observou um total de sete matrimônios realizados entre indígenas enquanto o restante (4) figurava em casamentos mistos.

Durante os primeiros anos do Diretório Pombalino (1757-1759), Santos (2021, p. 59-60) identificou 14 casamentos mistos de indígenas. Deste contexto, o autor ponderou que “de forma unânime, as mulheres identificadas que firmaram o sagrado matrimônio na freguesia são todas alforriadas pela legitimidade do Diretório” enquanto os homens são divididos entre “forro, escravo e servo”. Assim, o autor assinala que as mulheres forras estavam firmando enlances com homens em condição servil ou escravizado, situação atribuída usualmente aos “pretos e mulatos” e por isto, estas mulheres poderiam estar deslocando-se para a casa do proprietário do escravo, podendo ter sua mão de obra explorada por estes senhores ou até mesmo aproximando-se da escravidão. No entanto, infere que as mulheres, ao sujeitarem-se a tais condições, tinham também seus interesses em vista.

Com relação a última proposição, Resende (2002, p.257), ao observar o salto de indígenas que casavam com sujeitos escravizados no século XVIII em comparação ao século XVI na sociedade paulista, assinala que a condição jurídica de livre não representou

¹⁶⁹ Segundo Santos (2021, p. 37), o número encontrado de casamentos mistos (36) não deve ser tomado como real, pois em alguns registros ocorre o ocultamento, pelo pároco, da identidade de um ou de ambos os nubentes, impossibilitando considerar se tal casamento é misto também.

necessariamente uma situação econômica favorável. Assim a união entre indígenas e escravizados pode estar relacionada a não adaptação econômica e social destes sujeitos no mundo dos livres, por mais contraditório que tal comportamento possa parecer. Desta forma, poderiam obter vantagens, como a provisão do sustento do casal que ficava a cargo do proprietário do cônjuge escravizado, diferentemente na condição de livres quando eram submetidos ao trabalho compulsório.

O número de enlaces entre os sujeitos marginalizados livres e escravos na cidade de São Luís contrariam trabalhos que atribuíram o alto número de concubinatos à dificuldade do casamento legitimado pela Igreja. Ao analisar a Capitania de São Paulo nos séculos XVII e XVIII, Maria Beatriz Nizza da Silva (1984) inferiu que o matrimônio representava um obstáculo econômico para amplas camadas da população, sobretudo negros e pardos forros e por esta razão a maioria preferiu viver em concubinato estável, constituindo família e vivendo como marido e mulher. Avaliando a vida familiar na sociedade mineira do século XVIII, Luciano Raposo de Almeida Figueiredo (1997) apresentou uma proposta semelhante para justificar o alto índice de uniões consensuais, asseverando que a Igreja dificultava o casamento ao impor taxas onerosas só acessíveis à elite colonial.

Como já explicitado, a documentação referente à Amazônia colonial vai de encontro à questão econômica como obstáculo ao casamento. O Regimento feito em 1742 pelo bispo do Maranhão, D.Frei Manuel da Cruz, para servir aos vigários da vara do sertão da Capitania do Piauí, assim como na do Maranhão e Pará, estabelecia as despesas referentes ao matrimônio do “forasteiro ou o que não for natural deste bispado” assim como os que casavam fora da paróquia. No entanto, o regimento complementava que:

Porém estas despesas se entende somente com o brancos, e com todos aqueles, que sendo forros tiverem com que pagar os sobreditos emolumentos; e não se entende com os índios, e negros cativos, e com aqueles que totalmente forem pobres. Com os quais se despenda grátis havendo legítimas causas¹⁷⁰.

Assim, faz-se necessário buscar outros elementos que deem conta de explicar porque, em um espaço no qual o casamento legitimado pela Igreja não parecia constituir um obstáculo, alguns sujeitos preferiam manter as relações concubinas. Retomando com mais detalhes às fontes anteriormente apresentadas, um fato em comum contido nas três denúncias

¹⁷⁰Copiador de algumas cartas particulares do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana (1739- 1762) / Transcrição, revisão e notas por Aldo Luiz Leoni. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

do Auditório Eclesiástico refere-se à estabilidade das relações, afastando-as da definição de relações fortuitas.

Na denúncia de Jerônimo de França e Joana, cafuza “forra pela Lei” em 1755, foram inquiridas sete testemunhas e apenas uma alegou “não saber nada da denúncia”. No entanto as demais testemunhas afirmaram, pelo juramento dos santos evangelhos, que os denunciados viviam em “uma mesma casa”, “amancebados há anos” como “marido e mulher”. Além destas evidências, o presbítero do hábito de São Pedro, João Antônio Álvares, foi o único a informar que a dita “amancebação” havia gerado filhos¹⁷¹.

Quanto aos denunciados Faustino Garcia e a Índia Porcina, as seis testemunhas que depuseram no Auditório Eclesiástico afirmaram com mais precisão, provavelmente por também assistirem no mesmo sítio que os denunciados, que estes viviam de “portas adentro”, gerando “notório escândalo” de todos “moradores e vizinhos do sítio” e que “a denunciada andava há onze anos amancebada com o denunciado”. Outra testemunha, moradora do sítio Tapuimunducaba, afirmava que os denunciados viviam “vícios antigos que há mais de dez anos se acham concubinos”. Nas inquirições, a questão da formação da prole não foi levantada, porém duas testemunhas afirmaram que ambos haviam sido repreendidos pelo clérigo e pelo irmão do denunciado sem, contudo, “lhes valerem as paternais admoestações do seu pároco”, “vivendo cada vez mais licenciosamente”.¹⁷²

Na cidade de São Luís, local da denúncia de Alexandre Maurício, oficial de Alfaiate e Inácia das Serejas, mulata “forra da lei”, a inquirição de quatro testemunhas, todas vizinhas da denunciada, trouxeram um elemento diferenciados das anteriores: o casal não vivia na mesma casa, mas o denunciado acompanhava a denunciada até em casa, momento no qual os vizinhos diziam: “lá vai Alexandre com a amiga adiante”. Confirmou-se que o acusado demorava “oito, nove horas” na casa, entrando e saindo “pela porta do quintal”. A testemunha Valério Garcia ainda informou que a denunciada passava “dias e mais dias” na casa do denunciado, ocasião em que não a via em casa. A mesma testemunha ainda revelou que conhecidos do denunciado traziam para a concubina “carne e farinha”, “com público e notório escândalo da vizinhança”¹⁷³.

O concubinato sofreu variações de significados ao longo do tempo. No século XVIII três elementos foram essenciais para a sua caracterização: a coabitação, publicidade e continuidade das relações concubinas. Segundo Figueiredo (1997, p.133), esse tipo de

¹⁷¹ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 910.

¹⁷² APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 923.

¹⁷³ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

organização evidenciava a estabilidade das relações, a constituição de uma prole socialmente assumida e, em geral, um bom tratamento dispensado a mulher.

As fontes trazidas para esta discussão demonstram que, mesmo sem a formalização do ritual na Igreja Católica que lhe conferia a legitimidade, as uniões eram entendidas à semelhança de um casamento, constituindo um tipo de sociabilidade familiar junto à comunidade na qual estavam inseridos. As expressões “de portas adentro”, “como marido e mulher”, “como se casados fossem” designavam o arranjo familiar que, mesmo a semelhança de um casamento, eram denunciados pelo poder eclesiástico.

No entanto, o matrimônio possui elementos que ultrapassam aspectos puramente religiosos sendo também fundamental para a manutenção do sistema colonial pois, de acordo com Figueiredo (1997, p. 17): “A família legítima, sob o sacramento do matrimônio, aparece como o lugar em que estariam atenuadas as tensões espirituais e asseguradas a disciplina social e moral”. Desta forma, Igreja e Estado lançaram mão de dispositivos que visaram reprimir as relações ilícitas.

Da apresentação dos denunciados, apenas as mulheres apresentaram classificações baseadas em qualidade e status jurídico: “cafuza forra”, “índia” e “Mulata forra pela Lei”. Estas classificações conferem indícios da última ter ascendência indígena, pois o termo “forro pela Lei” foi empregado após a normativa de 1755 para se referir aos nativos ou aqueles que tinham ascendência indígena materna. Como já explicitado, o termo forro no contexto da Amazônia Colonial se referiu a sujeitos livres que possivelmente eram inseridos no mundo do trabalho a partir dos dispositivos contidos na legislação indigenista, tais como o sistema de repartição.

Além disso, a classificação de Inácia em “mulata”, também aponta para a necessidade de desconstruir categorias supostamente “sólidas e inflexíveis”, baseadas no discurso racial do século XIX que legou esta classificação exclusivamente aos afrodescendentes. Deste modo, a dificuldade em identificar indígenas classificados em “crioulos”, “cafuzos”, “mulatos”, etc. pode estar relacionada à ausência de diferenciação entre o sistema classificatório da “qualidade” e o discurso racial construído no século XIX. Segundo Ferreira (2021, p. 206), as análises dos processos históricos e sociais sobre a escravidão concentraram-se majoritariamente no século XIX, instaurando a tendência de investigar os períodos anteriores a partir desta perspectiva.

Além disso, a invisibilidade dos indígenas na documentação foi fruto de um olhar “viciado” sobre as populações nativas, procurando a representação do “índio puro”, por

entender que tais sociedades permaneceram estáticas durante todo o período colonial. Desta forma, os indígenas foram considerados um elemento à parte e distante da formação da sociedade colonial, pois um quadro comum na construção historiográfica, foi o distanciamento apressado entre o mestiço e suas origens indígenas (MONTEIRO, 1999; 2007).

A qualidade não tinha a ver exclusivamente com a cor da pele, mas com o lugar social ocupado pelo indivíduo. Analisando o sistema de qualidade no Novo Reino de Granada, Joane Rappaport (2009, p.46), situa que a qualidade englobava toda uma gama de características que iam de aspectos físicos, linhagem, religião, local de residência, ocupação, gênero, estado moral, vestimentas, status de livre ou escravo e a própria relação do indivíduo com os demais sujeitos da sociedade¹⁷⁴.

Desta forma, as categorias que entendemos hoje como raça tinham significados muito mais complexos nos séculos anteriores à construção do discurso racial. Assim, ao trazer esta noção para um contexto distinto, perde-se de vista as múltiplas nuances de identificação tratadas na época colonial (RAPPAPORT, 2009; BETHENCOURT, 2018).

Quanto à denunciada Joana, são postas duas classificações no mesmo processo. No auto de denúncia assinado pelo escrivão do Auditório Eclesiástico é designada como “cafuza forra”, enquanto no Termo de Conclusão assinado pelo mesmo escrivão, consta “Joana índia”.¹⁷⁵ Tal imprecisão pode estar ligada a fatores relacionados a inserção destes indivíduos em espaços destinados a exploração da mão de obra.

A antropóloga Chantal Cramaussel Vallet (2016) observou que na sociedade colonial da Nova Espanha do século XVIII, algumas qualidades se basearam em critérios econômicos como as atribuídas aos índios que eram obrigados ao pagamento de tributos. Assim, a autora observou que determinadas qualidades podiam aumentar de repente, em detrimento de outras, pois os sujeitos classificados podiam, através de negociações, famílias pluriétnicas, mudança de lugar e ofício, alterar a qualidade em seu benefício para evitar o pagamento de tributos.

Mais uma vez, a questão da complexidade das classificações se faz presente, posto que a autora ainda acena para a desconstrução do conceito da miscigenação biológica como

¹⁷⁴ Segundo Rappaport (2009), não houve uma ruptura acentuada entre a noção colonial de qualidade e as concepções modernas de raça que formaram o discurso científico racial do século XIX, pois as ideias que irão sustentar o conceito de raça estavam em desenvolvimento na era colonial. Porém seria um erro rotular esse sistema como racial, uma vez que se deveu a filosofias e epistemologias diferentes daquelas que surgiram no final do século XVIII e XIX, quando o discurso racial moderno começou a se consolidar.

¹⁷⁵ A confusão classificatória em processos não ocorreu apenas na Amazônia Portuguesa. A documentação pesquisada por Rappaport (2009) também apontou sujeitos com mais de uma qualidade (índios e mestiços) em processos espanhóis.

imperativo da mudança de qualidade, pois os índios podiam passar pela mestiçagem sem passar pela miscigenação biológica, ou seja, sem necessariamente unir-se em matrimônio ou concubinato com outros grupos¹⁷⁶.

Desta forma, utilizando-nos da contribuição da autora, levantamos o seguinte questionamento: até que ponto a aparente redução de indígenas na documentação do século XVIII foi causada pela miscigenação biológica desta população com outros grupos ou esteve atrelada a uma necessidade de inseri-los em qualidades mais ajustadas com seu lugar na sociedade colonial?

A confusão na classificação em relação à qualidade e status jurídicos poderia ser usada como tática dos sujeitos no sistema colonial, garantindo uma maior mobilidade no espaço colonial. No caso de Joana, a imprecisão de sua qualidade poderia lhe garantir uma maior autonomia quanto a exploração da sua mão de obra.

Em relação aos denunciados Jerônimo de França, Faustino Garcia e o oficial de alfaiate Alexandre Maurício, há apenas menção do nome, sem indicação da “qualidade” ou status jurídico. Porém, pode-se conjecturar que tais indivíduos provavelmente eram “livres”, pois nos demais processos analisados do Auditório Eclesiástico, os sujeitos escravizados eram expressamente designados pela sua condição jurídica.

No entanto, a denúncia também não informa o lugar social ocupado por estes sujeitos, trazendo apontamentos para o silêncio da documentação. A ausência da classificação pode indicar que os denunciados, mesmo mestiços ou fazendo parte do substrato intermediário da colônia, podiam estar mais próximos de uma ancestralidade portuguesa ou da categoria “brancos”, motivo pelo qual a qualidade pode não ter aparecido na documentação.

Outro aspecto a ser levantado das denúncias de amancebamento apresentadas refere-se aos motivos pelos quais tais uniões não se convertiam em matrimônio celebrado na Igreja, por mais que os sujeitos estivessem amancebados há bastante tempo. Assim, porque a cafuza Joana, a índia Porcina e a Mulata Inácia não se casaram, uma vez que como cristãs deveriam seguir os preceitos da Igreja? Até que ponto essas mulheres indígenas e mestiças estavam cristianizadas? Porque submeter-se a multas, penas, advertências, prisões e até degredos?

Ao buscar uma justificativa para a incidência do concubinato na sociedade colonial, Vainfas (2011, p. 90-95) interroga os motivos que teriam levado a historiografia a considerá-

¹⁷⁶Como já citado na introdução deste trabalho, o termo “dinâmica das mestiçagens”, elaborado por Eduardo Paiva, tem por objetivo compreender as dinâmicas biológicas, sociais, mobilidade, trânsitos, etc. que caracterizaram as relações sociais na Colônia. Portanto, ao usar o termo “mestiçagem” nesta pesquisa não estamos nos referindo exclusivamente a mistura biológica, mas uma série de elementos que coexistiram na sociedade colonial, tornando-a “mestiça” (PAIVA, 2015).

lo uma opção amorosa e conjugal dos indivíduos legalmente solteiros, sem recursos e discriminados. O autor pontuou que as uniões ilegítimas atendiam ao ritual social do casamento, ou seja, os sujeitos viviam, perante a comunidade, como qualquer casal legítimo. A indicação para tal afirmação residiu nas expressões cunhadas pelas testemunhas de processos eclesiásticos e inquisitoriais: “como marido e mulher”, “de portas adentro”, “como se casados fossem”, etc.

De acordo com Figueiredo (1997, p.146), a Igreja não havia sido capaz de aprofundar, na maioria da população, o sentimento religioso sólido o suficiente para mantê-la afastada das uniões ilegítimas. O estudo de Mattoso (1990, p.115) alinha-se com esta perspectiva ao afirmar que a maioria dos escravizados viveu com as exterioridades da religião, sem jamais terem tido qualquer contato com a doutrina cristã. Por isto, as necessidades de afeto e o estabelecimento das relações de solidariedade pareciam bem mais importantes do que a obediência aos preceitos cristãos.

No entanto, ainda que estas contribuições ajudem a estabelecer uma visão geral dos concubinatos na sociedade colonial, buscaremos trazer outros aspectos pelas quais os denunciados perante o Auditório Eclesiástico escolheram posicionar-se na contramão do ditame religioso do século XVIII.

A Lei de 04 de abril de 1755, reiterada pelo Diretório Pombalino concedia uma série de benefícios aos “vassalos deste reino e da América que se casarem com as índias dela, não ficam com infâmia alguma”, “serão preferidos para aqueles lugares e ocupações que couberem na graduação de suas pessoas” além de proibirem-se “vassalos casados com Índias, ou seus descendentes, sejam tratados com o nome de Caboclos, ou outro semelhante, que possa ser injurioso”. A lei estabeleceu o mesmo para as mulheres, no entanto a possibilidade restringia-se apenas às portuguesas que se casavam com os índios. Neste caso, a descendência teria preferência para os “ofícios que houver nas terras em que viverem”.¹⁷⁷ O Diretório buscou extinguir a “odiosíssima distinção” entre índios e brancos, buscando “persuadir a todas as pessoas brancas” “que os índios não são de inferior qualidade”.

No entanto, entre a lei e a prática cotidiana imperou uma longa distância. Maria Leonia Chaves de Rezende (2003; 2011), no estudo da sociedade mineira do século XVIII, a partir das fontes eclesiásticas, observou a contradição entre a política do Estado e Igreja frente à prevalência de práticas aceitas ou toleradas socialmente. Segundo a autora, a sociedade

¹⁷⁷ SILVA, Antônio Delgado da. Collecção da legislação portuguesa. Desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: Typografia Maignrense, 1830

hierarquizada do espaço colonial era um dos grandes obstáculos ao enlace conjugal de pessoais em condição desigual, espelhando a dificuldade de aceitação de casamentos mistos.

Assim, ao que parece, a disposição da Lei de 04 de abril de 1755 e o Diretório Pombalino não foram suficientes para abolir a resistência contra o casamento entre desiguais, neste caso, de índios e brancos. O estigma social sobre estas uniões pode explicar, em parte, o motivo pelos quais os sujeitos, mesmo em relações concubinas estáveis, não optavam pelo casamento.

O próprio Diretório Pombalino que estabeleceu privilégios aos que contraíam matrimônio com os índios também considerou, no parágrafo 90, que tais enlaces poderiam produzir “muitas vezes fins contrários”, devendo os Diretores, ao serem informados “que algumas pessoas casadas desprezam os seus maridos ou suas mulheres, por concorrer com eles a qualidade de índios, o participe logo ao Governador do Estado, para que sejam secretamente castigados, como fomentadores de antigas discórdias e perturbadores da paz e da união pública”.

Em uma sociedade altamente hierarquizada, o casamento poderia ser utilizado como estratégia de ascensão social. Em 2 de dezembro de 1751, João Teófilo de Barros, solteiro e sem herdeiros forçados, ditava seu testamento. Afirmava possuir em sua fazenda “bastante escravatura de pretos, mulatos, mamelucos, gentio da terra, mestiços e de toda a mais casta que tenho comprado com meu dinheiro aos moradores desta Vila e da cidade do Maranhão e alguns do Pará”. Além destes, elencou os bens que possuía, o que nos leva a considerá-lo uma pessoa situada em uma alta hierarquia na Vila de Santo Antônio de Alcântara¹⁷⁸.

Dentre as pessoas de sua confiança, nomeou com seu primeiro testamenteiro “o moço José Bruno de Barros que criei em minha casa”. Afirmava ainda que para não haver dúvida alguma sobre José Bruno de Barros, “por ser filho de uma escrava minha por nome Silvana, desde agora lhe dou plena liberdade”. Além disso, o instituiu também por seu herdeiro universal, porém juramentava que se o seu herdeiro quisesse “tomar estado de casado”, deveria ser com “uma moça órfã, honrada e branca e quando faça com outra que não seja de qualidade que tenho dito, ficará fora do meu herdeiro e dos meus bens”, devendo seu patrimônio ser dividido entre outras pessoas.

Ao analisar a fundação da Vila de Guimarães, Dornelles (2021, p. 316) informa que se originou da fazenda Guaramiranga, localizada na antiga Capitania de Cumã, de propriedade do mesmo João Teófilo de Barros e doada pelo seu testamenteiro, José Bruno de

¹⁷⁸ Tribunal de Justiça do Maranhão. Testamentos Maranhenses: história e legados. (1751-1756). Coordenaria da Biblioteca. São Luís, 2015, p. 183- 191.

Barros. Além disso, a autora destaca o elevado número de indígenas na propriedade que passava ao status de Vila. De acordo com a autora, tais ocorrências lançam luzes sobre a composição social da população que viria a compor a Vila de Guimarães:

Ao tempo da fundação da vila, em 19 de janeiro de 1758, já havia sido passada a seu herdeiro, José Bruno de Barros, que fez a doação da fazenda Guaramiranga à Coroa. Importante dizer, doava a fazenda e os 370 índios “que administrava nela na forma do testamento” que lhe passara o antecessor, lembrando às autoridades que o fazia “com justos títulos de cativo” (REGISTROS, f. 57) e haviam se tornado livres conforme a Lei de 1755 (DORNELLES, 2021, p.316).

No caso em questão, o casamento explicitamente funcionava para o testador como um modo de abrandar o passado de escravidão do seu herdeiro universal, a partir do apagamento de qualidades ligadas a uma ascendência indígena e africana. Desta maneira, a inserção dos indígenas na formação familiar setecentista do Maranhão colonial era pouco tolerada, especialmente quando se tratava de sujeitos em condições desiguais, pois o estigma da desclassificação social podia ser facilmente transferido para o cônjuge e a prole. Embora o testamento tenha sido formulado antes da lei de 1755, aparentemente o repúdio a estas uniões continuava a imperar no substrato social maranhense, embora a posição da legislação fosse contrária.

Ao analisar a sociedade mineira do século XVIII, Resende (2002, p.250-254) assinala a construção de uma ideologia colonialista que legislava a fim de preservar uma pureza racial como critério de acesso aos cargos de importância política e social nas Minas setecentista. A autora infere que antes das reformas pombalinas, o Conselho Ultramarino, desde de 1725, recomendava que a Coroa não permitisse mestiços no exercício de certas funções, pois eram “descendentes defeituosos e impuros”. Desta forma, prevaleceu “a dificuldade da sociedade mineira de aceitar o casamento entre desiguais”, presente no adágio português “Se queres bem casar, casa com teu igual”.

Neste mesmo sentido, a autora Elisa Fruhauf Garcia (2009, p. 87- 97), destaca que o Rio Grande do Sul, por ocasião da vigência do Diretório Pombalino e a sua política de casamentos mistos, obteve um número baixo de consórcios realizados. De acordo com a autora, os colonos nutriam forte resistência em se casar com indígenas apesar das vantagens expressas na lei, pois a objeção às pessoas consideradas de “sangue infecto”, como os índios e negros, tiveram nos colonos, mais do que nas disposições metropolitanas, seus principais defensores.

A obra “Compendio Histórico-Político dos Princípios da Lavoura do Maranhão”, publicada em 1818 por Raimundo José Ferreira de Sousa Gaios, traz em sua primeira parte um resumo sobre a história do Maranhão desde o seu descobrimento; cidades, vilas e freguesias da Capitania do Maranhão e seus habitantes. Considerando o discurso racial que caracterizou o século XIX, o autor desenvolveu uma classificação dos habitantes. A classe mais poderosa seria a “dos filhos do Reino”, seguida pelos “nacionais descendentes dos europeus estabelecidos no Maranhão”. A terceira classe era formada da “geração misturada, proveniente ou de um europeu e uma negra, ou de um europeu e uma índia”.

Os negros ocupavam a quarta classe e os índios formavam a última dos habitantes de um país “que antigamente pertencia aos seus antepassados”. De acordo com o autor, devido “a luz da razão e da humanidade”, os índios haviam melhorado de condição, porém “se não fosse a sua natural indolência, a sua pouca ambição e os privilégios que a lei lhes tem facultado talvez tivesse feito destes homens inábeis uns servidores mais úteis da república”.¹⁷⁹

Assim, o estigma da desclassificação social dos indígenas antes, durante e após a vigência da Lei de 4 de abril de 1755 continuou imperando no cotidiano da sociedade maranhense. Neste caso, embora tenha sido uma política estatal de assimilação de índios a partir da sua “igualdade” com brancos, percebe-se que a distância entre a lei e o cotidiano continuou vigente, prevalecendo a aversão e repúdio à legitimidade de uma sociedade mestiça. Desta forma, pode-se compreender a possibilidade das relações concubinas entre desiguais serem aceitas, ou melhor, toleradas socialmente do que se legitimadas, sendo possivelmente mais vantajoso aos sujeitos o reconhecimento enquanto membros de uma comunidade do que como cristãos que cumpriam seus deveres pela Igreja.

Quanto à perspectiva das mulheres denunciadas no Auditório Eclesiástico, pode-se conjecturar, além dos aspectos já destacados, que o matrimônio cristão podia ter pouca importância para estas mulheres, em uma lógica que não se limitava aos princípios doutrinários da Igreja católica, pois o casamento em alguns aspectos podia ser menos benéfico do que o concubinato, especialmente se as relações fossem entre “desiguais”. Assim, estar inserida em uma rede de sociabilidade poderia ser mais vantajoso e fazer mais sentido para estas mulheres do que obedecer a um sacramento que poderia dificultar a sua sobrevivência na sociedade colonial.

¹⁷⁹ GAIOSO, Raimundo José de Sousa. *Compendio histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão*. São Luís: Instituto Geia, 2011.

Desta forma, as necessidades de afeto e solidariedade pareceram mais importantes do que o respeito aos ditames da moral católica. Em uma sociedade no qual o casamento constituiu-se um espaço de imposição de normas sociais e morais tais como a domesticação do corpo, a criminalização do prazer e o controle dos instintos, voltados em grande medida para a obediência e controle das mulheres, as denunciadas, citadas no processo, sem direito a fala, reproduziram, ao seu modo, novas sociabilidades e afetos no Maranhão colonial.

As mulheres indígenas, embora em um espaço distinto dos seus antepassados, demonstraram que as normas poderiam ser limitadas pela resposta dada à imposição e disciplinamento de comportamentos, (re)construindo novas sociabilidades, sendo cristãs como entendiam e podiam, e desta maneira, escolhendo obedecer ou não aos ditames católicos. Contudo, o Auditório Eclesiástico não se limitou apenas a punir leigos amancebados, mas denunciou e julgou indígenas que mantinham envolvimento com clérigos, constituindo-se em nova transgressão ao sacramento do matrimônio.

2.3 “Devendo cumprir com o seu voto de castidade, o fez tanto pelo contrário”: clérigos, indígenas e “mulheres solteiras” perante a Justiça Eclesiástica

No dia 18 de junho de 1762, na cidade de São Luís, era registrada a primeira denúncia do *Livro de Registro de Denúncias*. Iniciada pelo promotor Francisco Matabosque, a acusação apontava o padre Joaquim Mendes de viver “amancebado publicamente com uma índia por nome Rosa, do serviço que foi da viúva Angélica dos Santos”. Todas as testemunhas confirmaram o estado de amancebamento, tendo inclusive gerado descendentes. João do Vale, morador da cidade, afirmou em seu depoimento que a índia tinha “um filho que já anda” e ao perguntar para a denunciada quem era o pai da criança, ouviu “que era um clérigo, sem declarar o nome”¹⁸⁰.

O *Livro de Registro de Denúncias* constituiu-se, de acordo com Muniz (2017, p.84), em uma das mais importantes documentações para estudo do Auditório Eclesiástico, especialmente pela objetividade dos processos que eram julgados em poucos dias. Iniciavam-se com a denúncia do promotor ou meirinho do juízo eclesiástico, constituíam uma média de 6 testemunhas por denúncia e não havia espaço para a defesa dos acusados. A autora catalogou 60 processos sumários nos quais foram denunciados 48 leigos e 12 padres, no período de 1762 a 1787 e que cobriu várias localidades do bispado do Maranhão.

¹⁸⁰ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

Sob a ótica das Constituições Primeiras, a existência de clérigos amancebados foi considerada, nos artigos do Título XXIV do Livro V, o “mais torpe estado do concubinato, pois sendo pessoas dedicadas a Deus, é maior neles a obrigação de serem puros e castos”. Assim, a partir do Concílio Tridentino, houve uma intensa mobilização da Igreja Católica pela preparação do clero, pois até então o recrutamento do pessoal eclesiástico não era rigoroso. Desta forma, embora não se possa afirmar categoricamente, o ingresso no ofício eclesiástico poderia ir muito além da vocação, partindo de estratégias pessoais e familiares para ascensão social (MUNIZ, 2017).

Os “maus costumes” dos clérigos foram objeto de intenso combate da Igreja Católica, especialmente aqueles ligados aos “pecados da carne”, tais como o concubinato. Assim, o Concílio tridentino também dirigiu a reforma dos costumes para os clérigos a partir da vigilância do comportamento, devendo mostrar-se como um verdadeiro exemplo de conduta para os fiéis. Seguindo as determinações tridentinas, as Constituições Primeiras incentivaram a escolha de “clérigos para a cura das almas” em oposição aos que eram “extravagantes, ordenados somente a título de patrimônio, sem outra ciência mais que dizer missa” e que “viviam tão esquecidos da sua obrigação que chegam a ser afronta do seu estado e escândalo aos seculares”¹⁸¹.

O próprio texto reconhece que o ofício sacerdotal poderia significar, para alguns, um meio de angariar benefícios relacionados ao patrimônio, pois o clero secular, pago pelos cofres reais, atuava como uma espécie de funcionário da Coroa. Porém, Muniz (2017, p.192), informa que o processo para recebimento das “côngruas” era complexo, demorado e de difícil finalização, o que pôde ser atestado pela farta documentação em que clérigos reclamavam da demora no pagamento. Além desta hipótese, as receitas dos dízimos eclesiásticos também podiam servir como chamariz, influenciando a entrada de sujeitos avessos à vocação religiosa¹⁸².

Como já citado, diferentemente do clero regular, que deveria viver em claustros, afastado do convívio do mundo, o clero secular caracterizava-se pelo convívio diário com os leigos sob a jurisdição do bispado, (re)criando sociabilidades na colônia. No entanto, a tentativa de moralização do clero, especialmente após Trento, não foi suficiente para evitar as denúncias que chegavam ao Tribunal Eclesiástico, evidenciando uma contradição no

¹⁸¹ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, Lv. 1, tit. 50, n. 211.

¹⁸² O próprio texto das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia fazia distinção das penas quanto aos clérigos que recebiam benefício e aqueles que não recebiam.

comportamento de sujeitos que deveriam primar pela salvação das almas dos seus paroquianos.

Na esteira dos processos denunciando padres por amancebamento, se faz necessário conhecer “a mulher que for convencida de andar em mal estado com clérigo”, uma vez que nos processos apresentados, elas não foram ouvidas, apenas citadas como “índia mameluca” ou “cafuza”, enquanto outras foram mencionadas apenas pelo nome e apelido pelo qual eram conhecidas na sociedade. As Constituições do Arcebispado da Bahia estabeleceram que as mulheres amancebadas com clérigos receberiam “maior pena do que aquela que assim andar com leigo e será a que parecer mais conveniente, considerada a qualidade da pessoa e circunstâncias do crime”¹⁸³. Portanto, o texto atribuía maior responsabilidade às mulheres amancebadas com sacerdotes, os quais deveriam permanecer castos e a serviço de Deus e da Igreja.

A “qualidade” das mulheres também foi elemento demarcado com nitidez na imputação da pena e definidora da gravidade do concubinato. A especificação da lei leva a um ponto interessante nas questões de gênero do Tribunal, pois as denunciadas eram desqualificadas por sua condição, ficando reduzidas às qualidades, tais como “índia”, “mameluca”, “cafuza”, etc. de forma que seu comportamento passasse a ser identificado como próprio da sua condição (MUNIZ, 2017, p.117).

A legislação civil presente nas Ordenações Filipinas¹⁸⁴ trouxe a questão do amancebamento de mulheres com clérigos, atribuindo pena de degredo da cidade ou Vila na primeira condenação. Diferentemente das “barregãs”, os clérigos tinham direito ao foro privilegiado devendo ser julgados no Tribunal Episcopal:

Toda mulher que for barregã de clérigo ou beneficiado ou frade ou de qualquer outra pessoa religiosa, sendo-lhe provado que está ou esteve por sua barregã, teúda e manteúda fora de sua casa, havendo dele mantimento e vestido; ou posto se não prove o que dito é, se se provar que está em voz e fama de sua barregã e assim que em espaço de seis meses contínuos foi visto o clérigo ou beneficiado ou religioso entrar em sua casa ou ela em casa dele sete, oito vezes, posto que cada uma das ditas vezes se não prove, senão por uma só testemunha mandamos que pela primeira vez que no dito pecado for convencida por cada um dos modos sobreditos, pague dois mil réis e seja degredada por um ano fora da cidade ou Vila e seus termos, onde esteve por manceba.¹⁸⁵

¹⁸³ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, Lv. 5, tit. 24, n. 1000.

¹⁸⁴ As Ordenações, de acordo com a tradição portuguesa, reuniram todas as leis do Reino em cinco volumes, sendo o último dedicado ao direito penal, estipulando crimes e suas respectivas penas (PIMENTEL, 2007, p.29).

¹⁸⁵ Código Philipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Livro 5 Tit. 30: Das barregãs dos Clérigos e de outros Religiosos

Outro aspecto pertinente nas denúncias do Tribunal Eclesiástico refere-se aos que faziam a função de “olhos” e “ouvidos” da Igreja, uma vez que, não podendo estar em todos os lugares do extenso bispado do Maranhão, os “vizinhos”, “amigos”, “parentes”, bem como aqueles que trabalhavam nas ruas e na promoção da “ordem” faziam o papel. Os soldados da guarnição da praça de São Luís, Guilherme José Farias e Francisco Antônio, relataram na denúncia contra o clérigo Joaquim Mendes, terem visto “várias vezes ir o denunciado à casa da denunciada”. Além disso, os soldados procederam, certa noite, à prisão do padre, o qual “ia com a denunciada, em sua companhia, na casa de uma Benta Garcia” e este justificou que “levava a denunciada para a casa de Benta Garcia” onde se “achava em um folgado”.

A prisão do sacerdote toca em um capítulo específico das Constituições Primeiras no qual os seculares eram proibidos, pelas Leis do Reino, de andar depois de certa hora à noite, “pelos danos que dali resultam à República”, devendo ter maior “recolhimento”. O horário era designado pelo “correr o sino e depois dele acabado de correr”. Assim, podemos supor que o denunciado foi preso por estar na rua em um horário diferente daquele em que era visto entrando na casa da índia, por volta “das sete para oito horas da noite e ela para a casa dele as mesmas horas”.

Andar pela noite na companhia de uma “índia mameluca” foi mais do que suficiente para ser preso pelos soldados da guarda. No entanto, as testemunhas não fizeram alusão à prisão da denunciada, o que nos leva à suposição de que a indígena não se encontrava proibida de transitar nestes espaços por conta do horário. Além disso, a prisão de clérigos pela justiça secular era terminantemente proibida, salvo em caso de “flagrante delito”, “para se evitarem os males e excessos” que podiam decorrer das caminhadas noturnas, como parece ter sido a justificativa para a prisão do padre Joaquim Mendes.

Embora as testemunhas tenham afirmado o fim do amancebamento, pois o denunciado “já não andava com a denunciada”, mais uma vez, a estabilidade da relação, a formação da prole e o conhecimento público foram evidenciados. Em 1762, o denunciado da vez era o padre Miguel Morais, acusado de “viver amancebado” com Inácia Maria, “por alcunha paruí” e ter com ela “quatro ou cinco filhos”. Na denúncia ficou evidente que o sustento da denunciada pelo padre era notório, pois uma testemunha asseverou que quando o padre foi vigário na Vila de Vinhais, mandou “frangos, galinhas, farinha, lenha e índios para o que a denunciada carecia”.

Além do sustento diário, as testemunhas afirmaram em uníssono que o denunciado havia “comprado um sítio” ou “roça” e posto a denunciada “junto com seus filhos e umas

pessoas dela” e que era frequentemente visto indo para lá várias vezes “sem pejo nem vergonha do mundo”. Desta forma, parece que os denunciante afirmavam, com um certo espanto ou indignação, a atenção e o desvelo que os padres mantinham com suas concubinas ou poderia significar também o espanto pela inversão da ordem socialmente consagrada, com as concubinas assumindo lugares sociais incompatíveis com a sua qualidade.

Na denúncia realizada em 1762 contra o padre Thomas Aires e Ana Margarida, “mulher solteira”, por alcunha “mandoa”, a questão do sustento também foi apontada pelas testemunhas do processo. Neste amancebamento, embora não coabitassem na mesma casa, pois a denunciada “entra e sai em casa do denunciado” de “dia e de noite”, havia momentos em que passava “com ele muitos dias” e neste caso, o padre mantinha todo o necessário à sua concubina, “dando-lhe um pescador para lhe assistir com o peixe”. Além disso, as testemunhas informaram que o padre havia adquirido um sítio para onde levou “a denunciada e a mãe desta, morando todos juntos em uma casa como marido e mulher”.

As denúncias apresentadas trazem questões que vão além do impedimento dirimente contido nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Na tentativa de trazer a “voz” destas mulheres, procuramos reconstruir, dentro do possível, algumas questões recorrentes que podem auxiliar na compreensão da ação e inserção dos sujeitos no cotidiano da sociedade colonial. Assim, para além da visão genérica que reconstruiu o mundo das mulheres em dois: as recatadas e enclausuradas mulheres livres e brancas e de outro lado as negras entregues à volúpia de prazeres juntamente com seus senhores, existiu uma gama de experiências vividas por mulheres que buscaram não apenas viver, mas também sobreviver na sociedade colonial a partir de suas próprias escolhas.

A classificação da denunciada Rosa, acusada de amancebamento com o padre Joaquim Mendes, em “índia mameluca”, demonstra a complexidade e novidade que o sistema classificatório adquiriu. No caso, ser chamada de “índia mameluca” poderia conferir um maior campo de ação pela própria amplitude da classificação, podendo, a depender do contexto, fazer maior uso da sua identidade “mameluca” do que “índia” e vice versa.

Um ponto importante desta complexidade já havia sido apontado por Monteiro (2007, p. 29), ao estabelecer que a criação e renovação de identidades não deveria ser vista apenas sob a relação entre sociedades subalternas e as estruturas de poder, mas nos próprios conflitos que surgem entre a interação com outros sujeitos marginalizados, tais como os africanos, promovendo um esforço e, ao mesmo tempo, fracasso do sistema colonial que, dada

a diversidade, passou a uma tentativa de classificá-los em categorias sociais cada vez mais amplas que buscavam demonstrar a interação entre os diferentes mundos.

No entanto, como já explicitado, o sistema de classificação também designou a inserção dos sujeitos, enquanto mão de obra na Colônia, em diversos ofícios e ocupações. Contudo, em um sentido inverso, também representou espaços de atuação e estratégias de sujeitos que puderam aproveitar-se da aparente confusão das classificações para buscar outros lugares sociais, ou seja, encontraram uma forma de lidar, com o presente e responder ao sistema que os classificava e tentava limitá-los a uma categoria.

Além da “qualidade”, a denunciada Rosa também foi classificada quanto ao status legal. Neste caso, duas classificações lhe foram impostas no mesmo processo: forra da lei, provavelmente com o advento da lei de liberdade de 1755, que considerou todos os indígenas, sem exceção, livres e “do serviço da viúva Angélica dos Santos”. Neste caso, a índia Rosa mameluca poderia estar incluída no sistema de administração particular dos moradores, conforme estabeleceu o parágrafo 63 do Diretório Pombalino, repartindo os índios em duas partes iguais: “uma delas se conserve sempre nas suas povoações, assim para a defesa do Estado [...] e outra para se repartir entre os moradores”.

A testemunha Guilherme José de Farias afirmou ter visto “várias vezes ir o denunciado à casa da denunciada, das sete para as oito horas da noite e ela para a casa dele as mesmas horas”. Tal afirmativa abre um ponto de reflexão quanto as sociabilidades e mobilidades construídas em razão da exploração de mão de obra, pois se pode entender, embora as fontes não apontem explicitamente, que a casa para a qual o padre José Miguel dirigia-se era da viúva Angélica dos Santos. Neste caso, podemos inferir até que ponto a viúva sabia do amancebamento, o permitia e consentia em sua própria casa e de que forma isto pode estar relacionado a uma negociação implícita entre os sujeitos.

Além disso, a fonte esclarece que a mobilidade dos índios repartidos aos moradores não se limitou ao espaço da casa ou do trabalho, mas perpassou outros espaços coloniais. Desta forma, considerando que a denunciada, segundo as testemunhas, também se dirigia para a casa do padre, ficou provado que seu campo não ficou circunscrito ao ambiente em que servia.

Quanto às denunciadas Inácia Maria e Ana Margarida, embora não tenham sido classificadas pela qualidade nem condição legal, foram designadas, respectivamente, pela alcunha “paruá” e “mandoa”. Podemos estabelecer que o silêncio da documentação pode indicar que tais mulheres estivessem mais ligadas a uma ascendência portuguesa, muito

embora tal probabilidade não as tenha livrado da desqualificação social, admitida pelo apelido em que eram conhecidas na sociedade, fato pouco usual para se referir às mulheres de posição social destacada.

Outro aspecto relevante da denúncia se apresenta na forma em que Ana Margarida é designada: “mulher solteira”, pois embora não tenha sido estabelecida a “qualidade” da denunciada, o termo pode ter sido usado para desclassificá-la. De acordo com Vainfas (2011, p. 69), “mulher solteira” não possuía, na época, o significado atual de oposição à mulher casada, contendo um sentido depreciativo:

Solteira era mulher desimpedida, livre, sem proteção de família ou marido, passível de envolver-se em quaisquer relações amorosas ou sexuais. O Peregrino da América utilizaria o termo no século XVIII para aludir a "gente mundana que vive cheia de vícios", mas desde o século XV a palavra já possuía essa conotação depreciativa no vocabulário popular e erudito da Península Ibérica. Na Espanha, *soltera* era a mulher suspeita de viver desregradamente e, em Portugal, um alvará de D. João III sobre as prostitutas de Lisboa se lhes referia claramente como "mulheres solteiras". Com sentido muito diferente da celibatária- mulher que aspirava a casar-se ou que optara pela castidade sem ingressar em religião -, solteira era, como se dizia, a "mulher que nunca casou", "mulher que não tem marido", "mulher pública", quase um sinónimo de meretriz, ainda que sem conotação profissional.

Um ponto que pode contribuir para esta interpretação refere-se ao fato de um depoente confirmar ter visto Inácia Maria com o clérigo na Vila de Vinhais, onde permanecia por alguns dias e que a mesma até se “fazia doente” para receber “palavras e afagos” do padre. A investigação leva a crer que a denunciada não era moradora da Vila, mas transitava constantemente neste espaço. O Diretório Pombalino passou a incentivar que pessoas “de qualquer qualidade ou condição” poderiam residir nas referidas “povoações”. Além disso, especificou que o pároco deveria dirigir as almas destes espaços com o apoio do Diretor das vilas. Assim, podemos supor que o referido amancebamento tenha sido “tolerado”, uma vez que a denúncia não faz menção a nenhuma diligência tomada na Vila de Vinhais quanto ao comportamento do padre bem como à presença da sua concubina.

A hipótese destas mulheres estarem mais ligadas a uma ascendência portuguesa não implica na negação de outras identidades que pudessem ter. Partindo desta questão, pode-se entender que cada sujeito é dotado de uma série de identidades ou referências, mais ou menos estáveis, que se deram no choque dos diversos mundos que passaram a conviver cotidianamente. No entanto, cada indivíduo possui capacidades variáveis de interiorização, recusa ou encobrimento de determinadas categorias, podendo variar em contextos distintos e de acordo com os interesses dos portadores (GRUZINSKI, 2001, p. 53).

Assim, podemos estabelecer alguns parâmetros para entender como estas mulheres, mesmo enfrentando a repressão da Igreja e o escândalo da sociedade, continuavam em uniões ilegítimas, neste caso, mais graves, por desviar os intermediários entre Deus e os homens. A estabilidade das uniões, assim como a retratada nos amancebamentos de leigos, era um fator comum à maioria das denúncias, sendo consideradas pelas testemunhas como “marido e mulher”.

Diferentemente da visão de desregramento marcado pelo sexo frágil, ligações fortuitas, volúpias e prazeres, o que se pretende, conforme já preceituava Vainfas (2011, p.41) ao comentar o apelo da historiografia pela vida sexual da colônia:

Mas esse retrato do Brasil talvez esteja a merecer uma nova leitura: seria a Colônia tão desregrada? [...] As fontes que nos contam sobre a vida amorosa e sexual da Colônia parecem, à primeira vista, indicar o retrato clássico, assim como o largo processo de miscigenação que sabidamente fundamentou o povoamento do Brasil. Apesar de tudo, somos de opinião que uma rediscussão da natureza dessas fontes e da própria situação colonial nos poderá conduzir a outra ordem de proposições e, quem sabe, a desvendar regras nas quais aparentemente imperava o caos.

A formação de uma família ilegítima com prole reconhecida pela sociedade também aponta para as sociabilidades na colônia. No caso da índia Rosa, uma testemunha afirmara que “também é voz que dois filhos que a denunciada tem é filho também do denunciado”. Já as testemunhas do processo do padre Miguel Morais e Inácia Maria afirmavam que a denunciada tinha “quatro ou cinco filhos do denunciado”. Neste caso, a prole, embora não reconhecida como legítima, por não estar sacramentada pelo sagrado matrimônio cristão, não deixava de gozar de um reconhecimento da sociedade.

Além disto, o sustento na relação concubina era algo destacado nos depoimentos das testemunhas. Ao comentar sobre as indígenas que não retornavam aos aldeamentos, provocando distúrbios e prejuízos, Carvalho Júnior (2017) considerou o ponto de vista destas mulheres elencando que, dependendo dos interesses, inserirem-se na incômoda casa dos brancos era mais vantajoso do que permanecerem em aldeamentos, por mais contraditório que esta proposição pudesse parecer, pois na condição de escravas poderiam adquirir mais liberdade do que nos aldeamentos onde serviam vários moradores.

A aparente contradição da ação dos sujeitos também levou a pesquisa de Bárbara Sommer (2013) acerca do pedido, no mínimo inusitado, da indígena Joana Batista que se vendeu como escrava. A trajetória desta mulher perturba, pois, pretender ser escrava gozando do status de livre parece exceder o bom senso. No entanto, a autora aponta os motivos que

fizeram Joana escolher ser escrava. As mulheres indígenas representavam o estrato mais baixo da sociedade colonial e mesmo com a liberdade garantida em lei possuíam opções bem limitadas na sociedade. Por isto, a autora assinala que Joana pode ter encontrado melhores vantagens na escravidão, uma vez que pôde negociar o pagamento da venda, a responsabilidade do vestuário e alimentação, a condição de uma futura prole, etc. condições que, como mulher indígena livre, lhe eram negadas.

Utilizando as conclusões dos estudos acima, pode-se compreender que os amancebamentos também trouxeram vantagens para estas mulheres, inclusive poderiam angariar mais benefícios do que na condição de casadas. A relação concubina conferiu a estas mulheres desclassificadas e marginalizadas, experiências de ascensão social que poucas, nestas condições, experimentaram. Como por exemplo, a habitação em “sítios” e “roças”, juntamente com a família, tal como Inácia Maria, que assistia em um sítio juntamente “com seus filhos e umas pessoas dela” ou Ana Margarida, que vivia em um sítio com o denunciado e a mãe.

Assim, essas mulheres, indígenas ou não, mesmo sob a repressão da Igreja, puderam gozar de vantagens consideráveis para uma mulher na sociedade colonial. Além disso, as indígenas podiam ter maior campo de ação frente a um sistema que lhes obrigava a “trabalhar compulsoriamente”, podendo, pelas relações concubinas, serem postas fora do “radar” da obrigatoriedade do trabalho e quando isto não era possível, negociar melhores condições de sobrevivência, como parece ter sido o caso da “índia mameluca” Rosa na casa da viúva Angélica.

As penas aplicadas aos três casos são pertinentes para analisar como o bispado agiu com certa parcimônia na condenação aplicada aos padres, mesmo com a normativa considerando o amancebamento de clérigos o “mais grave”. O padre Joaquim Mendes foi admoestado pelo Vigário geral e assinou termo de emenda comprometendo-se a viver “castamente”. Da mesma forma, a índia Rosa foi notificada para ser admoestada, comprometendo-se a viver “castamente, temente a Deus e as justiças sem dar escândalo”. O Padre Miguel Morais e Inácia Maria também foram notificados para assinar termo de emenda e pagar, respectivamente, a condenação de 1500 e 1200 réis por ser o primeiro lapso.

Quanto à condenação do padre Thomas Aires e Ana Margarida, o vigário geral decidiu que o mesmo deveria permanecer preso. No entanto, após a soltura, o denunciado deveria ser “repreendido asperamente” na presença do vigário geral, assim como a denunciada, além de pagarem as custas judiciais do processo.

Desta forma, embora as Constituições estabelecessem que o amancebamento de clérigos era um desvio grave, isto não foi suficiente para que as penas fossem mais duras. A razão para este contexto pode estar na extensão do bispado do Maranhão e o número insuficiente de clérigos. Assim, a melhor atitude seria preservar os transgressores junto aos leigos do que retirá-los da orientação de almas (MUNIZ, 2017).

A atitude de vigilância e repressão nos espaços sob a jurisdição do bispado também ocasionou denúncias de amancebamentos cometidos por mulheres escravizadas. Nestes casos, o objetivo a seguir será verificar se os processos que chegaram às malhas da justiça episcopal produziram algum procedimento distinto no Auditório Eclesiástico.

2.4 “Assinou termo de emenda e se obrigou a pôr para fora da casa a dita sua escrava”: escravizadas perante o Auditório Eclesiástico

No ano de 1757, uma denúncia de amancebamento iniciada pelo meirinho do juízo eclesiástico acusou Domingos Barbosa Correia, “filho de Portugal” e assistente no arraial da Bandeira na Ribeira do Mearim, de andar “há mais de dez anos amancebado com uma escrava de João Simões da Fonseca chamada Tereza”. Na denúncia constava que “tudo era consentido” pelo senhor da escravizada que com “público e notório escândalo” viviam “todos na mesma casa”¹⁸⁶. Um ano após a denúncia, em 1758, o Tribunal Eclesiástico acusou Manuel Vieira, assistente na Vila de Tapuitapera, de “andar amancebado com uma mameluca” chamada Antônia que comprara, e que “a tem consigo de portas adentro”¹⁸⁷.

Na cidade de São Luís, em 1762, o Tribunal Eclesiástico acusou Nicolau Antônio Lopes de “publicamente” andar amancebado com “Valéria mulata, da casa da viúva Joana Nogueira”. Além disso, também foi apontado pelas testemunhas que o denunciado dava “má vida a sua mulher Joana Francisca”, sendo notório na vizinhança “as brigas entre si” e as “pancadas” que lhe dava a ponto de fazê-la “sangrar”¹⁸⁸. No ano seguinte, em 1763, na cidade de São Luís, o padre Manuel José de Araújo Costa foi acusado de “rondar os quintais da vizinhança da denunciada”, a cafuza Ana Maria, com quem andava amancebado desde que viera assistir na cidade. As testemunhas afirmaram que ao ser perguntado o que fazia

¹⁸⁶ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 913.

¹⁸⁷ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 916.

¹⁸⁸ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 925.

rondando os quintais, “se retirou e veio brevemente outra vez com uma espingarda comprida” junto a porta onde estava a denunciada e “ali fez insultos” aos moradores¹⁸⁹.

A documentação produzida desde o século XVI parece confirmar o concubinato como prática cotidiana desde os primeiros encontros. Gilberto Freyre (2003, p. 390) admitiria que os homens da colônia “não gostavam de casar para toda a vida, mas de unir-se ou amasiar-se” e que “as leis portuguesas e brasileiras, facilitando o perfilhamento de filhos ilegítimos”, só favoreceu a tendência para o concubinato e para as ligações efêmeras. Vainfas (2011, p. 84) considerou a prática do concubinato em todas as camadas sociais como resultado da situação colonial e da escravidão. De acordo com o autor, enquanto no direito canônico e nos costumes europeus a concubina oscilava entre a amante livre e a criada, no Brasil colonial seria especialmente identificada com a escrava.

No entanto, considerando o potencial das fontes eclesiásticas apresentadas, outras questões surgem, especialmente, a compreensão da concubina na condição de escrava. A abordagem das pesquisadoras Camila Loureiro Dias e Fernanda Bombardi (2020) buscou estimar o número de indígenas incorporados à sociedade colonial do Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680 e 1750, organizados na documentação, pela atividade laboral ou estatuto jurídico.

No primeiro momento, as autoras observaram que as dinâmicas de interiorização se intensificaram de 1650 a 1700, período de consolidação do domínio português na região. Assim, os contatos sistemáticos se deram por meio das guerras, resgates, descimentos, aldeamentos, escravidão, doenças, epidemias etc. Desta forma, houve a figura das Expedições oficiais anuais, além das incontáveis expedições particulares legais ou ilegais, rumo ao sertão do rio Amazonas, em busca de índios para serem comprados ou simplesmente capturados e escravizados.

A partir das reformas pombalinas, as populações indígenas foram incorporadas à sociedade de outra forma, pois os índios foram declarados livres e as tropas de resgate foram proibidas, permanecendo apenas as ilegais, pois a partir do governo pombalino, não houve mais registros de escravos indígenas. Além disso, a mão de obra do escravizado africano foi introduzida na região de maneira mais sistemática, totalizando, no período de 1751 a 1800, 70 mil africanos nos portos de Belém e São Luís em um universo de mais de cem mil indígenas. No entanto, longe de substituírem a mão de obra nativa, a inserção destes sujeitos equilibrou a

¹⁸⁹ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

população de trabalhadores e criou novas sociabilidades nos espaços da Amazonia colonial. (DIAS; BOMBARDI; COSTA, 2020, p. 11-12).

Os números apontam para o quantitativo de 100 mil indígenas que saíram do sertão Amazônico para as colônias portuguesas por meio dos procedimentos previstos nas leis portuguesas. No entanto, segundo as autoras, é possível estimar que cerca de 165 mil indígenas tenham sido trazidos à força por moradores impacientes em esperar os trâmites oficiais para obtenção de trabalhadores. A prática ilegal conhecida como “amarração”, nome genérico para toda forma ilícita de obtenção de trabalhadores indígenas que acabavam tornando-se escravos, possuía como prática mais comum, “lançar fogo na aldeia, matar os homens e prender as mulheres e crianças”. Desta forma, pode-se mensurar a presença de mulheres indígenas inseridas nos núcleos de povoamento como mão de obra escrava ilegal (DIAS; BOMBARDI; COSTA, 2020, p. 24).

John Monteiro (1994) identificou o “sertanismo de apresamento” na Amazônia Portuguesa como atividade de grande vulto no século XVII. De acordo com o autor, as atividades econômicas do recém constituído Estado do Maranhão eram realizadas por escravos índios, aprisionados em frequentes expedições para o Sertão, à revelia das leis que determinavam os casos legais de cativo.

Ao tratar dos aspectos quantitativos da escravidão indígena em oposição à africana na Monarquia Espanhola, Rezendes (2019, p.10) analisou que, enquanto o comércio de africanos consistia principalmente de homens adultos, a maioria dos indígenas eram mulheres e crianças. De acordo com seu estudo, o preço de uma mulher indígena poderia valer até cinquenta ou sessenta por cento mais do que o pago aos homens adultos. Buscando justificar este contexto, o autor deduz que a exploração sexual e a capacidade reprodutiva das mulheres contam como parte da resposta, mas aliado a isso está o fato de terem exercido atividades tradicionais da tecelagem, coleta de alimentos, criação de filhos e serem preferidas para o trabalho doméstico. Tudo isso as valorizavam em relação aos índios nômades que se especializaram em atividades menos úteis aos colonos como a pesca e caça.

O próprio sistema de repartição, regulamentado no Regimento das Missões de 1686, que excluiu as mulheres, também representou um modo de inseri-las no mundo colonial, principalmente em razão da longa ausência dos homens, utilizados em atividades de intensa mobilidade, como as viagens pelos sertões, compondo tropas de resgate, participando de guerras ou trabalhando para os colonos nos sistemas de repartição. Em 1716, 1719, 1722 e 1723 foram remetidas cartas reais ao Governador do Estado do Maranhão para que fossem

observados o cumprimento das leis referentes à repartição das índias de leite, pois de acordo com o conteúdo das cartas, a retirada destas ocasionava graves perturbações e prejuízos nos aldeamentos, principalmente porque algumas mulheres não voltavam (LOUREIRO, 2019, p. 35).

Além disso, o Regimento das Missões trouxe uma disposição específica para evitar a saída de índias dos aldeamentos, o que nos leva a compreender a alta procura que se estabeleceu em relação às mulheres na ocupação dos espaços coloniais. A lei situou a proibição de brancos e mamelucos nos aldeamentos principalmente pelos danos que tal convivência poderia causar:

[§7] Sem embargo do que fica disposto nos capítulos antecedentes sobre as pessoas, que forem às aldeias dos Índios sem licença, & sobre não poderem nelas viver, ou assistir brancos, nem mamalucos, desejando prover de remédio os danos, que não só costumavam acontecer de se persuadirem as Índias com enganos, & dadas a intentarem, & procurarem os divórcios dos maridos principiando este mal pelo abominável dos adultérios, & seguindo-se depois o da separação dos Matrimônios com grave prejuízo das almas, & do governo temporal dos mesmos Índios.¹⁹⁰

Na ausência dos homens, as mulheres executavam as atividades nos aldeamentos, tais como as tarefas domésticas, produção de tecidos de algodão além de trabalharem nas roças de mandioca. Considerando a transformação das aldeias em Vilas pelo Diretório Pombalino, compreende-se que continuaram a desempenhar atividades e vivenciar outras experiências, pois a inserção no espaço como mão de obra foi reestruturada. Portanto, os trabalhos sobre a Amazônia portuguesa vêm revelando a necessidade de inserir as mulheres enquanto sujeitos nas dinâmicas coloniais, abrindo novas possibilidades de estudo.¹⁹¹

Retomando a documentação eclesiástica, a denúncia contra Domingos Barbosa Correia e Tereza, escrava de João Simões, incidiu no “escândalo” relatado pelas testemunhas de viverem “todos em uma casa”, com o consentimento de José Simões. A constatação da sociabilidade criada no espaço doméstico, tanto de dominação quanto de afeição, assinala para a ausência de espaços delimitados entre “senhores” e “escravos”, assim como a reestruturação destes pela ação dos sujeitos escravizados.

¹⁹⁰MATTOS, Yllan de. **Regimento das Missões** do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686; comentário. 7 Mares, v. 1, p. 112 - 123, 2012

¹⁹¹ Ferreira (2018, p.70) considerou o trabalho de David Sweet como pioneiro na análise das ações de liberdade impetradas pelas mulheres indígenas. Márcia Mello também realizou importantes avanços historiográficos em relação aos estudos de Sweet, aferindo que as ações de liberdade das indígenas ocorriam com certa frequência. Segundo o autor, Fernanda Bombardi e Luma Prado também sinalizaram sobre as ações das mulheres indígenas na Amazônia Colonial.

O caso do amancebamento de Tereza com Domingos Barboza pode ainda revelar a negociação implícita entre a coabitação dos amancebados e o proprietário da escrava. Manuel da Silva, vizinho dos denunciados, relatou em seu depoimento que a denunciada “estava comendo pelo que ganhava de sua mancebia porque algumas vezes presenciou que o seu senhor não comprava nada para o seu sustento” e “várias vezes lhe dizia que não queria ofender a Deus, para lhe meter na barriga que o comprasse, pois tinha dinheiro”.¹⁹²

Assim, o amancebamento de Tereza com o português Domingos Barboza gerou algo inusitado na sua relação com João Simões: a escrava adquiriu a condição de sustentar-se, fato que não passou despercebido do seu proprietário, o qual, por sua vez, não garantiu as condições básicas de alimentação, vestuário e outras obrigações impostas aos proprietários de escravos. Portanto, o que parecia um escândalo aos olhos da testemunha, podia significar uma maior autonomia de Tereza quanto a manter suas condições mínimas de sobrevivência.

Ao que parece, o consentimento do proprietário quanto ao amancebamento também esteve presente na denúncia feita em 1763 contra o padre Manuel José de Araújo e a cafuza Ana Maria, escrava de Inácio Fernandes, pois segundo depoimento do vizinho Pedro Hipólito, “quase todas as noites”, “das nove para as dez horas”, via o clérigo “buscar a denunciada a casa de sua senhora e levá-la para a sua”.¹⁹³ Novamente as fontes eclesiásticas parecem apontar para as estratégias e negociações que os escravizados obtinham na relação com os proprietários. Na denúncia, a cafuza Ana Maria, ao dirigir-se a casa do padre, movimentava-se em espaços que limitavam a ação do seu proprietário e estabeleciam, mesmo que temporariamente, o próprio domínio das suas ações.

A situação da mameluca Antônia, denunciada em 1758 por amancebamento, mostrou-se distinta das anteriores pelo denunciado ser o seu proprietário. O depoimento do alferes Antônio Nogueira informou pelo “ouvir dizer” que o denunciado “comprara a mameluca para sua escrava e de fato a tem em sua casa até o presente”. O depoimento de Manuel Monteiro de Carvalho, vizinho do denunciado, trazia um outro detalhe ao amancebamento, confirmando que o denunciado vivia com sua escrava “de portas adentro como marido e mulher”, “zelando-a, sem consentir que a dita mameluca saia fora”. A testemunha Ana de Toledo, vizinha do denunciado, fez referência à existência de uma “prole”, embora não tenha designado a quantidade, pois “em uns serões que teve o

¹⁹² APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 913.

¹⁹³ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

denunciado com seu marido” disse diante de alguns homens que se achavam presentes “ter, a dita mameluca, emprenhado algumas vezes”.¹⁹⁴

Assim, enquanto para algumas mulheres, o amancebamento podia garantir maior movimentação e autonomia, para outras podia representar limitação quanto aos espaços de construção das sociabilidades na condição de escravizadas. Além disso, o caso da mameluca Antônio aponta para uma experiência distinta da relação feita entre a conquista de liberdade e a relação das escravas com seus senhores

O zelo que algumas testemunhas distinguiram no concubinato podia gerar uma espécie de inversão de papéis, no qual as concubinas acabavam gozando de regalias em contraste com a esposa que passava a sofrer as penúrias no matrimônio (RESENDE, 2011, p. 71). Contudo, ao contrário do que se imaginou de uma mulher casada no século XVIII, a notícia do concubinato podia ser “espalhada” por ela até chegar aos “ouvidos” da Igreja. O depoimento do vizinho de Nicolau Antônio Lopes confirmou o concubinato pelo “ouvir dizer da boca de todos”, principalmente da mulher do denunciado que “bota a maior voz”.¹⁹⁵ Neste caso, muito mais do que representar apenas a ação de uma esposa traída, pode-se perceber elementos que indiquem a defesa do seu espaço e da sua sobrevivência, buscando meios de atenuar o desleixo do cônjuge quanto aos deveres matrimoniais.

A vizinha do casal, Ana Vieira Gonçalves, ao ser inquirida em sua própria casa, afirmou ter ouvido o denunciado dar “duas pancadas” na sua mulher, mas não sabia dizer se tinha relação com a denunciada. Segundo outra testemunha, as pancadas teriam levado a mulher do denunciado a se “ausentar de casa”, sendo notório em toda a vizinhança. Segundo a vizinha, o denunciado disse que batera na mulher por ela ter mandado pedir “um balaio de farinha a sua tia”.¹⁹⁶ Desta forma, a inversão de papéis podia estabelecer vantagens materiais à concubina em contraste com uma vida de desventura da mulher casada.

A construção da imagem racializada da concubina no Século XIX buscou justificar a “predição” dos brancos que mantinham “amizade ilícita” com a mulata, negra ou índia. Ao estabelecer as cinco classes que compunham a cidade de São Luís, Gaioso (2011, p.94) apontou que os “brancos nacionais, talvez por serem aleitados na sua infância por essas escravas, conservem depois de adultos as mesmas inclinações”. O autor observava com espanto que homens, “já ligados ao estado matrimonial, abandonam uma mulher formosa, e que muitas vezes fez sua fortuna, por uma negra ou mestiça que certamente não merecia a

¹⁹⁴ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 916.

¹⁹⁵ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 925.

¹⁹⁶ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 925.

menor predileção ao negro mais feio da Costa da África”. Além disso, distinguia a desordem hierárquica evidenciada no “apreço” pelas concubinas, pois “encontra-se pela rua uma índia, negra ou mestiça ricamente vestida e carregada de uma tabuleta de ourives de ouro ao pescoço, correndo as ruas da cidade sem sapatos”.

A visão estereotipada que marcou o imaginário sobre as “escravas concubinas” no Mundo Atlântico e suas relações com os homens da colônia foi produzida a partir dos relatos de viajantes, missionários, na literatura e em documentos oficiais produzidos a partir do olhar masculino, branco e europeu. Ao estudar as mulheres do Caribe francês nos séculos XVIII e XIX, Letícia Gregório Canelas (2021) destacou dois pontos problemáticos desta narrativa. O primeiro corresponde à construção da imagem da escrava concubina, vista como promíscua, altamente sexualizada e que exerce seu poder por meio da sedução. O segundo ponto, decorrente do primeiro, é que tal imagem ignora sobretudo as análises sobre a mobilidade social e transformações que estas mulheres empreenderam dentro do sistema escravista em relação à conquista de autonomia e independência.

Quanto à classificação destas mulheres nas fontes eclesiásticas, a denunciada Tereza foi designada apenas pela sua condição jurídica e neste caso, cabe uma ressalva, pois no processo a mesma é qualificada, pelas testemunhas e funcionários do Tribunal, nos termos “serva” e “escrava”. No dicionário de Bluteau, a palavra “servo” referiu-se a dois termos: “Cativo. Escravo”. No entanto, estas palavras assinalavam contextos distintos, pois de acordo com o dicionário, “cativo” poderia ser “prisioneiro de guerra” enquanto “escravo” referia-se “aquele que nasceu cativo ou foi vendido e está debaixo do poder do senhor”¹⁹⁷. Seguindo a orientação contida no vocabulário, Alencastro (2000, p.84) considerou o cativo como “um estatuto transitório, acidental, de privação da liberdade”.

John Monteiro (1994, p. 165), ao referir-se a escravidão indígena paulista no século XVII, compreendeu a rica e variada terminologia criada e influenciada pelas restrições ao cativo indígena, pois os moradores, ao evitarem os termos “escravo” e “cativo”, estabeleceram outros, como gentio do cabelo corredo, administrado, servos, pardos e carijós. Neste caso, o termo empregado afastou-se do vocábulo e produziu outro sentido nas relações coloniais paulistas.

Retomando a fonte eclesiástica, pode-se apreender o termo “servo” como sinônimo de “escravo”, conforme estabelecido no Dicionário, ou verificar o que pode estar por trás da

¹⁹⁷BLUTEAU, Raphael. Vocabulario Portuguez, e Latino. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712.

duplicidade observada, inclusive, na cominação da pena assinada pelo Vigário Geral, João Rodrigues Covette, que inicia com o termo “serva” e finaliza a pena designando-a por “escrava”. O processo foi iniciado em janeiro de 1757 e finalizado em junho do mesmo ano, ou seja, antes da publicação da Lei de Liberdade de 1755. Além disso, segundo a denúncia do meirinho geral, o amancebamento já durava mais de dez anos, tendo provavelmente se iniciado no final da primeira metade do século XVIII, período em que o cativo indígena era previsto em lei. Considerando os limites da fonte, pode-se ponderar que a duplicidade de palavras neste processo vai além do sinônimo, demonstrando uma possível herança indígena de Tereza, podendo ter gerado a dubiedade das expressões.

As denunciadas Antônia, Ana Maria e Valéria foram, respectivamente, classificadas quanto a qualidade em “mameluca”, “cafuza” e “mulata”. Além disso, todas foram designadas, em sua condição jurídica, pelo termo “escrava”. Levando em conta que os processos são datados nos anos de 1758, 1762 e 1763, períodos em que a Lei de liberdade já estava em vigor e estabeleceu a permanência na escravidão, “somente os oriundos de pretas escravas”, princípio conhecido como *partus sequitor ventrem*, que impunha a prole o status jurídico da mãe. Neste caso, a única exceção à regra de liberdade seria se o indígena fosse filho de escrava africana (MOREIRA, 2018, p.46). Assim, pode-se entender que estas mulheres, ou não conseguiram comprovar uma herança indígena pelo lado materno, seja pelos meios que foram inseridas na sociedade colonial, ou que restou comprovada a letra da lei.

A aplicação da pena destinada ao amancebamento de Tereza e Domingos Barboza Carneiro foi obrigar o denunciado a assinar termo de emenda e “se mudar de viver vizinho de João Simões para fazer cessar o escândalo do concubinato”. João Simões e Tereza também foram admoestados, ele, “para emendar a escrava” enquanto ela deveria “se emendar da dita mancebia”¹⁹⁸. O fato de Domingos Barboza não ser o proprietário da casa em que vivia com Tereza deve ter sido o motivo para que neste caso, ele saísse do espaço, pois as Constituições Primeiras estabeleciam explicitamente que os homens deviam expulsar as concubinas de sua casa:

980 Por tanto ordenamos e mandamos que as pessoas leigas que em Visitas Gerais ou por via de denúncias forem culpadas e convencidas de estarem amancebadas com infâmia, escândalo e perseverança no pecado sejam admoestadas, que se apartem da sua ilícita conversação e façam cessar o escândalo; e se a tiver em casa, que a lance para fora em termo breve que se lhe assinará sob pena de ser castigado com maior rigor.¹⁹⁹

¹⁹⁸ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 913

¹⁹⁹ Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia, Metrópoli do Brasil. São Paulo. Na typographia 2 de dezembro, 1853.

Seguindo a presente determinação, a pena aplicada a mameluca Antônia e ao denunciado Manuel José Soares imputou termo de emenda para ambos, devendo a escrava “sair para fora da casa do sobredito”. O denunciado ainda foi condenado ao pagamento de 1600 réis por já ter sido condenado anteriormente pela mesma prática com a mameluca Antônia²⁰⁰. Quanto ao clérigo Manoel José de Araújo e a cafuza Ana Maria, escrava de Inácio Fernandes, a pena comutada ao religioso foi “prisão e livramento” que deveriam ser seguidas “com segredo” enquanto a escrava deveria ser admoestada pelo seu administrador para emendar-se do amancebamento.²⁰¹

No concubinato adulterino de Nicolau Antônio Lopes e a mulata Valéria, escrava da viúva Joana Nogueira, as penas imputadas foram postas exclusivamente para o denunciado, talvez pelo fato da relação concubina ganhar menos destaque na fala das testemunhas do que as “pancadas” que dava em sua mulher. Neste caso, a pena aplicada foi assinatura do termo de emenda além de admoestação que deveria ser realizada pela esposa, para “fazê-la viver bem” e pagamento de dez tostões mais as custas do processo.²⁰²

De tal modo, embora em um sistema coercitivo, algumas mulheres parecem ter tido a autonomia da escolha dos seus parceiros, distanciando-se da relação concubina entre o senhor e sua escrava pela preferência única e exclusiva do polo masculino, promovendo negociações implícitas na relação. Assim, afastando-se da construção entre escravidão, concubinato e liberdade, verifica-se que, ainda que algumas mulheres tenham conseguido a liberdade através destas relações, isso não se aplicou para todas.

As experiências das escravizadas em relação ao concubinato vão de encontro à criação de um padrão único de comportamento e resultados obtidos destas relações, pois a compreensão de como lidaram, cotidianamente, com a exploração e coerção senhorial e institucional deve ser posto na complexidade do sistema colonial. Assim, a ação de algumas mulheres escravizadas impôs limites a ação senhorial e mesmo aquelas que, aparentemente, estavam sob o jugo do senhor, (re)estruturaram as relações sociais, ainda que oscilando entre a autonomia e a dependência.

Os processos iniciados e julgados pelo Tribunal Eclesiástico apresentam-se como material de análise sobre os indígenas leigos que nem sempre estavam nas Vilas pombalinas, mas podiam ocupar outros espaços coloniais e atuar, limitando e reestruturando o próprio sistema colonial.

²⁰⁰ APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 916.

²⁰¹ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

²⁰² APEM. Autos e Feitos de Denúncia e Queixa, doc. 925.

3 IMPEDIMENTOS DE MATRIMÔNIO, MULHERES DESONESTAS, INDÍGENAS RAPTADAS E TESTEMUNHAS: NOVAS TRANSGRESSÕES NOS PROCESSOS ECLESIAÍSTICOS

3.1 “Havia entre eles um Impedimento”: escravizados e os impedimentos de casamento

No ano de 1763, chegou ao Auditório Eclesiástico uma denúncia contra o casamento realizado entre o cafuzo Antônio, escravo de Inácio Fernandes, e a cafuza Silvana, que havia sido do serviço de Miguel Rabelo e Inácio Fernandes. A acusação relatava que o próprio irmão de Antônio, Julião cafuzo, havia iniciado a denúncia. O impedimento do casamento se deu pelo fato da acusada Silvana, antes de casar, ter tido cópula carnal com Leandro, “primo legítimo do denunciado”. O proprietário dos escravos também foi denunciado, pois apesar de saber do impedimento, mandou que os denunciados “fossem receber em face da igreja”.²⁰³

A atuação da Igreja em relação ao matrimônio foi considerada um assunto delicado ao longo dos séculos, pois o casamento não foi priorizado no início do cristianismo, estando a Igreja à margem desta prática social. Primeiramente, foi considerado uma relação profana entre um homem e uma mulher, distantes da aura da santidade, por não conseguirem viver castos. Além disso, ocorria nos espaços familiares, afastados da intervenção do Estado e da Igreja. Conforme estabelece Moreira (2019, p.33), esta situação começou a modificar-se após as reformas gregorianas do século XII²⁰⁴, partindo de uma nova acepção de que a relação entre homem e mulher era sagrada por simbolizar o casamento de Cristo com a Igreja.

Antes do domínio da Igreja e seus ritos, fortalecidos pelas reformas gregorianas do século XII, o modelo de casamento leigo era doméstico. A união de casais e a celebração das núpcias não ultrapassava as portas do lar, quarto ou leito nupcial e ocorria sem intervenção da Igreja e Estado. Apesar da influência do cristianismo, o casamento consistia em uma prática social vinculada à formação de descendência, transmissão de patrimônio e alianças políticas. Por esta razão, a ênfase do estudo sobre o matrimônio na era cristã baseou-se, em sua grande maioria, nas uniões aristocráticas, embora o casamento também fosse realizado com uma certa frequência em meios não aristocráticos (ARIÉS, 1987; VAINFAS, 1986).

²⁰³ APEM, Livro de Registro de Denúncias.

²⁰⁴ A acepção das Reformas Gregorianas do século XII como marco para as reformas de Trento e consolidação do modelo cristão de matrimônio não é ponto tranquilo na historiografia. Alguns estudiosos defendem que o início da reforma se deu no pontificado de Leão IX e suas determinações contra a simonia no Concílio de Reims. Para outros autores a reforma é um pouco anterior, partindo do pontificado de Clemente II, por volta de 1046 e por fim, há os que associam diretamente ao papado de Gregório VII (SILVA, 2019, p. 10).

O casamento representava um contrato que empenhava a palavra de duas famílias. Uma dava a mulher e outra a recebia em troca do dote. Se a finalidade não fosse alcançada, o casamento perdia a sua razão de ser e era necessário enviar a mulher de volta à família ou monastério para que fosse formalizado outro casamento. No século XII, ao conferir o status de sacramento, a igreja vinculou o ato a indissolubilidade além de estabelecer cada vez mais a participação da Igreja até o seu total domínio (ARIÉS, 1987; VAINFAS, 1986).

O controle sobre o matrimônio e sexualidade foi, pouco a pouco, reivindicado e tornou-se um dos principais pilares da Igreja para assegurar o seu domínio, pois até então, o matrimônio era regulado pela cultura e tradições locais²⁰⁵. O rito do sacramento cristão passou por profundas transformações na Europa medieval, afastando-se cada vez mais dos cenários familiares para encaixar-se definitivamente no espaço eclesiástico, levando a formação de um controle social que também aportou nas terras da América Portuguesa e impôs o matrimônio cristão monogâmico e indissolúvel a todos os seus habitantes.

Embora o casamento cristão não tenha surgido automaticamente com o cristianismo, sendo necessário cerca de 15 séculos para que a Igreja conseguisse formar um considerável grau de controle e doutrinação sobre a sociedade, pode-se ponderar que a oficialização do matrimônio cristão enquanto prática social só foi estabelecida após Trento. Portanto, o casamento de leigos sob as bênçãos da Igreja passou a ser o único modelo reconhecido, tornando-se matéria privilegiada de codificação moral. Posteriormente, a Igreja empreendeu uma série de perseguições a todas as relações não conjugais, não se limitando apenas a difundir os dogmas e regras sobre o matrimônio no plano social, mas afirmando o seu poder também no ambiente doméstico, regulando a relação entre marido e mulher. Desta forma, o espaço doméstico ofereceu inúmeras possibilidades de educar e disciplinar a massa de fiéis (VAINFAS, 2011, p. 20).

O processo de interferência na vida colonial através dos casamentos também levou os missionários à decisão de tornar as uniões indígenas, antes da conversão, em naturais e cristãs. Para isto, deveria ser observado se prevaleceria algum tipo de matrimônio regido pelas leis naturais, ou seja, baseados no desejo de ter uma vida comum e filhos. De acordo com Moreira (2019), na Companhia de Jesus acabou prevalecendo o entendimento de que os indígenas não possuíam casamento natural. Tal juízo provocou aplicações práticas na

²⁰⁵ Conforme alerta Vainfas (2011), as reformas do século XII não anularam as normas comunitárias e os ritos tradicionais que regulavam as uniões conjugais do Ocidente cristão. Ainda segundo o autor, as intervenções da Igreja adaptaram-se aos costumes de cada lugar. Esta situação só seria modificada com as mudanças trazidas por Trento.

evangelização dos inacianos, pois estes puderam casar os índios de modo rápido e fácil, sem preocupar-se com as uniões anteriores.

A bula do Papa Gregório XIII, em 1585, posicionou-se favoravelmente ao casamento entre escravos do Brasil recentemente convertidos. Conforme preceitua Castelnau- L’Estoile (2011, p.375), a intervenção do papa em favor do matrimônio dos escravos no Brasil é a prova da importância que esta questão assumiu na sociedade colonial, pois:

Largamente desconhecida da historiografia brasileira, teve importante posteridade, pois ela impôs-se para todos os infiéis convertidos – e não só para escravos índios ou africanos. Essa bula foi utilizada ao longo de toda a época moderna pelos missionários que queriam casar pessoas recentemente convertidas sem se preocupar com os antigos matrimônios do tempo da infidelidade (Castelnau- L’Estoile, 2011, p.377).

Desta forma, o processo de interação entre indígenas e europeus e suas distintas moralidades sexuais foi um desafio para a Igreja no novo mundo, a qual por diversas vezes precisou flexibilizar o entendimento sobre casamentos. A política do matrimônio cristão em relação aos indígenas continuou imperando na Capitania do Maranhão do século XVIII, porém, as estratégias que se seguiram foram modificando-se em relação aos séculos anteriores da colonização.

As normas instituídas a partir das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, na questão do matrimônio dos escravos, mostrava-se importante em razão dos mesmos constituírem uma parte significativa da população. Além disso, o casamento destes sujeitos conectava-se a vários aspectos da sociedade, tais como a vida familiar dos escravos, seu estatuto jurídico e social e a relação entre senhor e escravo (CASTELNAU- L’ESTOILE, 2011, p.355).

As Constituições Primeiras abordaram o casamento entre escravos em dois parágrafos, configurando o modo que a Igreja tratava o matrimônio destes sujeitos. O parágrafo 303 estabelecia que “Conforme o Direito divino e humano, os escravos e escravas podem casar com outras pessoas cativas ou livres”²⁰⁶. De acordo com Castelnau- L’Estoile (2011, p.361), a lógica sacramental do matrimônio entrava, por definição, em contradição com a lógica jurídica, pois era um sacramento acessível a todos e tinha um papel essencial na economia da salvação, ou seja, do ponto de vista da antropologia cristã, o escravo era uma pessoa.

²⁰⁶ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. 1853, p. 125.

No entanto, a Igreja não se mostrava avessa à escravidão, já que o fundamento teológico foi desenvolvido para tornar o matrimônio compatível com o cativo. O próprio parágrafo 303 das Constituições Primeiras determinava que os sujeitos “posto que se casem, ficam escravos”. Ao estabelecer a possibilidade dos escravos casarem, as Constituições fizeram referência ao Direito divino e humano, ou seja:

[...] o matrimônio é uma instituição de direito divino e humano que foi desejada por Deus para o homem e a mulher antes da queda de Adão e Eva para a reprodução da espécie humana. [...] Segundo o direito natural, todos os homens são iguais e a escravidão, que é de direito positivo, não pode impedir uma instituição que é de direito natural (Castelnau- L’Estoile, 2011, p.372).

Retomando a denúncia realizada pelo meirinho do juízo eclesiástico, esta demonstrava que havia um impedimento dirimente para a união de Antônio e Silvana, pois havia ocorrido a cópula carnal com Leandro, “primo legítimo” do denunciado Antônio, por serem “filhos de irmãs”. A denúncia também relacionava o senhor de Antônio, Inácio Fernandes, pois mesmo tendo conhecimento do impedimento, deixou que os denunciados casassem.²⁰⁷

O impedimento dirimente da denúncia derivava de uma parte do item que estabelecia a proibição do casamento por afinidade. Neste caso, as Constituições Primeiras estabeleciam que “Também contrai aquele que tiver cópula ilícita perfeita e natural com alguma mulher ou mulher com algum varão e por esta causa não pode contrair matrimônio com parente do outro, por consanguinidade, dentro do segundo grau”, ou seja, os primos legítimos²⁰⁸.

A acusação reuniu seis testemunhas ao total, entre os quais a irmã e o irmão do denunciado. De acordo com a testemunha Valentim Rodrigues da Paz, o irmão do denunciado, o escravo Julião, pediu que ele escrevesse ao reverendo coadjutor da freguesia sobre o motivo do impedimento “por ser público no sítio da Maioba que a dita Silvana tivera cópula carnal com Leandro, primo legítimo do denunciado”. Após, entregou a carta a um rapaz chamado Teodósio, escravo de Manuel Inocêncio, para que enviasse ao reverendo²⁰⁹.

No entanto, ao saber da carta, o denunciado conseguiu pegá-la e a entregara ao seu senhor que lera o escrito, conforme constatou a testemunha Angélica cafuza, irmã do denunciado Antônio e prima do denunciado Inácio Fernandes. Julião cafuzo, irmão do denunciado, também declarou que inicialmente o denunciado havia entregue a carta à mãe do

²⁰⁷ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

²⁰⁸ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. 1853

²⁰⁹ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

seu senhor e ela, após ler a denúncia, a entregou ao seu filho, Inácio Fernandes. Inácio chamou a denunciada para perguntar sobre o impedimento, mas Silvana negara a cópula. Julião ainda afirmou que o próprio Inácio Fernandes, “seu administrador”, havia lhe contado sobre a carta e a pergunta que fizera à denunciada ²¹⁰.

O parágrafo 303 das Constituições Primeiras ainda determinava que os senhores não podiam impedir o matrimônio dos escravizados nem os tratar pior, vender para lugares remotos, para onde o sujeito, por ser cativo ou por ter outro justo impedimento, não podia seguir o cônjuge²¹¹. Ao analisar a sociedade baiana no início do século XVIII, Castelnau-L’Estoile (2011, p. 363) infere que os senhores geralmente consideravam o matrimônio uma ameaça para a sua soberania doméstica. No entanto, a denúncia do Tribunal Eclesiástico do Maranhão vai no sentido contrário, pois é o próprio senhor que possibilita o casamento ao pedir que os denunciados se casassem, mesmo sabendo do impedimento que poderia anular o ato.

Considerando que o casamento, mesmo sendo uma obrigação religiosa, agregava outros efeitos como o econômico e o jurídico, pode-se refletir sobre os interesses, estratégias e conflitos entre os senhores e os escravos. Para os escravizados, o estado de casado podia representar uma melhor segurança enquanto para os senhores podia representar uma vantagem econômica, principalmente considerando que a mulher livre que casava com o sujeito escravizado tinha que seguir o seu marido.

Assim, a documentação aponta para a ascendência indígena de Inácia, qualificada como cafuza, pela especificação quanto a exploração de sua mão de obra. A denúncia informava que Inácia era “forra” e havia sido “do serviço” de Miguel Rabelo e Inácio Fernandes, expressão comumente associada aos indígenas após a lei de liberdade de 1755. Considerando Inácia como uma mulher indígena forra, explorada compulsoriamente enquanto mão de obra, o casamento com o escravo cafuzo, poderia lhe garantir melhores vantagens no complexo sistema da exploração da mão de obra na Capitania do Maranhão, posto que as mulheres indígenas eram massivamente utilizadas.

Outro aspecto de destaque na denúncia se apresenta na questão dos laços de família entre os sujeitos escravizados. Ao que parece, nem a escravidão conseguiu destruir por completo as sociabilidades entre os sujeitos. A Igreja considerou os laços de família entre Antônio e Leandro, pois eram filhos de “irmãs legítimas”²¹², mesmo que de proprietários

²¹⁰ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

²¹¹ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. 1853

²¹² APEM. Livro de Registro de Denúncias.

diferentes. Assim, em oposição a uma historiografia, que insistiu por muito tempo na ausência de qualquer vida familiar para os escravos, as documentações apontam que os laços de família entre os sujeitos escravizados eram reconhecidos e por vezes limitavam a ação dos demais sujeitos e do próprio Estado português²¹³.

Outro destaque na acusação diz respeito ao irmão do denunciado Julião, pois segundo a acusação, o mesmo queria denunciar, por meio de um escrito, o impedimento do casamento entre os denunciados para o pároco da freguesia da qual iriam casar. Neste caso, pode-se considerar que não deixou de haver uma incorporação do discurso religioso cristão que permitiu ao sujeito atuar na sociedade colonial. Contudo, as ideias católicas não governaram sozinhas na sociedade colonial, uma vez que o mundo que foi sendo construído era herdeiro de várias visões que se confrontavam e inter cruzavam. Desta maneira, embora alguns sujeitos pudessem considerar a gravidade de tais impedimentos, outros podiam relativizar a importância dos mandamentos da igreja de maneira a considerar seus interesses e visão de mundo à frente dos preceitos católicos²¹⁴.

A pena cominada na denúncia de impedimento foi a “prisão e livramento aos denunciados Antônio, Silvana e Inácio Fernandes”. Porém, determinou que “a cafuza Silvana se conserve na prisão em que se acha”. A pena de prisão para Silvana, que não foi ouvida no processo, pode ter sido imposta por saber do impedimento do matrimônio e mesmo assim negá-lo. Para estes casos, as Constituições Primeiras estabeleciam a pena de “prisão, pecuniária e arbitrárias, exceto a excomunhão”. O fato de Inácio Fernandes ser preso junto com o escravo abre a possibilidade de não possuir uma condição social destacada na sociedade, nem uma qualidade que o protegesse de penas mais rigorosas. O próprio fato da escravizada Angélica, testemunha do processo, informar que era prima de Inácio e afilhada da sua mãe assinala a possibilidade.

A Igreja católica defendeu o matrimônio dos escravos, pois tal condição não alterava o *status* jurídico. Porém, o casamento cristão possuía um significado que ia muito além do aspecto meramente religioso, constituindo efeitos econômicos, sociais e legais. No entanto, a Igreja católica, juntamente com a necessidade do matrimônio, inseriu os impedimentos que tornavam o casamento nulo. A ampliação do parentesco por afinidade ou espiritual, conhecido como linha transversal, também promoveu crimes considerados abomináveis como o incesto.

²¹³ Refleti sobre a questão dos laços de família entre indígenas e mestiços na Capitania do Maranhão no artigo “Criando laços e reinventando família: estratégias indígenas na Capitania do Maranhão no século XVIII”.

²¹⁴ Considerando a acusação que partiu de Julião cafuzo, pode-se também pensar na posição dos denunciantes a partir das comunidades tradicionais que desenvolveram seus próprios sistemas de denúncia.

3.2 “O abominável Crime de incesto”: indígenas e as afinidades proibidas pela Igreja

No ano de 1759, o Auditório Eclesiástico formalizava, através de um libelo-crime, a denúncia de incesto contra o cafuzo Cirilo, escravo do Capitão José Machado. De acordo com a denúncia, o acusado, que se encontrava preso, praticara cópula carnal com sua enteada, a índia Maria, filha da sua mulher Laureana. O ato ocorrera quando o denunciado se encontrava bêbado. No entanto, Cirilo confessara que cometera “não só uma vez”, “mas também outras vezes, estando na casa dele”²¹⁵.

Pelo mesmo crime de incesto foi acusado perante o Tribunal Episcopal o índio Vitor, em 1763. A denúncia situava que o réu havia tido cópula ilícita com “Maria, escrava de Inácio Frazão e depois com Inácia mestiça, mãe da dita Maria. A acusação inferiu que o réu, mesmo sabendo do impedimento divino que tinha para casar com Inácia, “casou e tem vivido com ela no contubérnio”, ou seja, na intimidade da vida conjugal. Desta forma, a denúncia considerou que o casamento realizado entre o índio Vítor e a mestiça Inácia deveria ser considerado nulo pelo impedimento demonstrado²¹⁶.

A normatização da instituição matrimonial cristã correspondeu à sistematização de uma liturgia imposta a todos os leigos. Para tal intento repressor, foi necessário um maior desenvolvimento e ampliação das administrações diocesanas que passaram a ganhar espaço a partir da aprovação dos decretos tridentinos, os quais refletiram nas constituições diocesanas.

Desta maneira, além de consolidarem a contrarreforma na América Portuguesa, os códigos diocesanos ainda se tornaram, de acordo com Muniz (2017, p. 413-415), o código padronizador das obrigações dos clérigos e dos fiéis em relação à obediência dos sacramentos, disciplinamento social e reforma dos costumes de leigos que estavam sob a autoridade espiritual do Bispado do Maranhão, incluindo nesta porcentagem, os indígenas e seus descendentes nas mais variadas classificações. Estas características corresponderam a uma mudança de “ritmo” da colonização, possibilitando a maior interferência do clero secular na vida cotidiana de seus paroquianos.

A Igreja, ao aportar nas terras da América Portuguesa antes da formulação das constituições diocesanas fortaleceu a defesa do matrimônio cristão, condenando todas as uniões que ocorriam fora dos espaços sagrados, assim como as passíveis de anulação por algum impedimento, tais como o incesto que passou a fazer parte do reino da abominação e da

²¹⁵ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4234.

²¹⁶ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4238.

luxúria²¹⁷. A exigência do casamento cristão deveria promover uniões monogâmicas e indissolúveis em contraposição ao que era ressaltado nas uniões indígenas, especialmente a poligamia, que a despeito de ser comum apenas entre os grandes chefes e guerreiros, aparece repetidamente nos relatos missionários dos séculos XVI e XVII.

No entanto, a poligamia assumiu um caráter no mínimo inusitado no século XVIII. O terceiro bispo do Maranhão, D. Frei Delgarte²¹⁸, respondeu à provisão real de D. João V sobre a poligamia dos índios, relatando o cuidado que deveria ser feito para que os índios não se casassem duas vezes contra o sagrado concílio tridentino. Porém, a questão não estava mais atrelada a existência de mais de um casamento natural, mas a realização de vários casamentos nos moldes cristãos. Segundo o relato do bispo:

No tempo que assisti na cidade do Pará ouvi dizer que alguns índios forros se achavam casados nas suas aldeias e fazendo alguma averiguação nesta matéria, não foi possível saber a verdade desta notícia, porque as roças estavam embrenhadas pelos matos [...] os índios são tão brutos [...] e ensinados na mentira, dizem muitas vezes que são casados com as índias com quem vivem em passado que outra roça ou sítio fazem o mesmo [...] daqui me parece resulta essa desordem porque meus párocos não recebem pessoa alguma sem darem admoestações [...] se achem esses índios casados em três, quatro partes porque são tão maliciosos que mudam os nomes, muda as terras e até os semblantes [...] de sorte que não há quem os conheça nem os párocos os recebem sem testemunha que são outros índios como eles e que só os conhecem²¹⁹.

A resposta acima se deveu a recomendação pessoal do rei ao bispo para que os procedimentos do casamento cristão, de acordo com o concílio tridentino, fossem realizados. Por isto, asseverava que os contraentes deveriam ser denunciados “nas suas paróquias”. De acordo com a provisão real, os “índios casados nas aldeias, estando suas legítimas mulheres vivas, se casam juntamente com outras em casa de portugueses” promoviam “não só dano temporal das aldeias pelo grande número de índios e índias forras que se acham casados com

²¹⁷ A construção historiográfica acerca dos relatos sobre os indígenas os utilizou como se representassem fontes fidedignas, isentas de qualquer questionamento construiu a propalada imagem de um ambiente promíscuo e voluptuoso entre os marginalizados da sociedade colonial. Este ambiente foi amplamente descrito por Gilberto Freyre (2003) como um clima de “intoxicação sexual” em que o europeu “saltava em terra escorregando em índia nua” e “atolava o pé na carne”. No entanto, a revisão de historiadores e antropólogos tem levado ao reconhecimento de que aquilo que a moral cristã cunhou de luxúria ou libertinagem era, da perspectiva indígena, hospitalidade e formação de rede de alianças militares e materiais através de um processo muito simples e direto: consistia em dar ao europeu uma moça por esposa. Assim que ele a assumia, iniciavam-se os laços de parentela (MOREIRA, 2019, P.237).

²¹⁸ Segundo Mário Meireles, enquanto estava no Grão-Pará, o bispo conheceu a “largueza quase imensurável” do território que estava debaixo de sua jurisdição, e sugeriu ao monarca que repartisse o bispado de acordo com a divisão administrativa das capitanias do Grão Pará e do Maranhão. Seu pedido foi acatado, como vimos anteriormente, em 1719 os bispos do Maranhão deixaram de ter jurisdição na capitania vizinha, com a criação da diocese de Belém (SOARES, 2016, p.34).

²¹⁹ AHU_CU_009, Cx.12, D. 1248.

escravos e escravas dos portugueses, mas pelo espiritual de suas almas”. Assim, o bispo deveria vigiar tais práticas para que o concílio tridentino fosse seguido.²²⁰

A documentação acima permite visualizar que o clero secular foi pouco a pouco impondo sua atuação na Amazônia Colonial, inclusive em questões que envolviam os índios aldeados, pois como já citado anteriormente, até o Diretório pombalino, os aldeados viviam sob a orientação espiritual e, por vezes, temporal do clero regular. Além disso, a prática da poligamia, tão combatida nos relatos dos séculos XVI e XVIII assumiu, segundo a documentação acima, um outro sentido no século XVIII, pois os índios, provavelmente pela intensa mobilidade espacial que a exploração de sua mão de obra gerava, podem ter assumido diversos casamentos nos moldes cristãos como uma forma de fortalecerem-se nestes espaços e criarem sociabilidades a partir dos laços criados pelo casamento.

No entanto, boa parte da documentação escrita sobre os ameríndios na América Portuguesa foi formada sob a perspectiva do olhar europeu cristão sobre as sociedades nativas. Desta forma, mais do que preocupar-se em relatar as particularidades dos indígenas, os europeus escreviam, julgavam e avaliavam a partir dos seus próprios valores e visão de mundo, assentada não apenas na visão religiosa e na perspectiva de uma vida civil, conforme o modelo europeu, mas também da própria expressão corporal que deveria afastar-se dos instintos e ser domada pela razão.

Nos relatos missionários, embora não sejam unívocos, imperou a percepção de que os indígenas estavam disponíveis aos ensinamentos que visavam torná-los aptos a vida civil e cristã²²¹. O relato do capuchinho Yves D’Evreux, que permaneceu por dois anos entre os Tupinambá do Maranhão (1613-1614), evidencia esta ideia, situando que seria muito fácil “civilizar os selvagens a maneira dos franceses”, pois estes gozavam de natural “aptidão” em imitar a etiqueta dos “civilizados”:

Os nossos Tupinambás nunca tiveram ideia alguma de civilização até hoje; eis a razão porque eles se esforçam, por toda a forma, de imitar os nossos franceses, como depois direi. [...] Aos Tupinambás, depois de dois anos de convivência com os franceses, estes lhes ensinaram a tirar o chapéu, a saudar a todos, a beijar as mãos, a cumprimentar, a dar os bons dias, a dizer adeus, a ir à Igreja, a tomar agua benta, a ajoelhar-se, a pôr as mãos, a fazer o sinal da Cruz na testa e no peito, a bater no peito diante de Deus, a ouvir missa e sermão, ainda que nada d’isto compreendam, a levar o *Agnus Dei*, a ajudar o sacerdote à missa, a assentar-se à mesa, a estender a toalha

²²⁰ AHU_CU_009, Cx.12, D. 1248.

²²¹ Embora o relato de missionários, viajantes e cronistas do período colonial sobre os indígenas encontrados na costa brasileira não fossem homogêneos, prevaleceu a visão que se tratava de povos que viviam em estado natural, ora destacando o idílico, ora o bestial de seus costumes e modos de viver, inclusive os primeiros jesuítas identificaram nos indígenas a inocência bíblica anterior ao pecado original (MOREIRA, 2018, p.30).

diante de si, a lavar suas mãos, a pegar na carne com três dedos, a cortá-la no prato e a beber em comum, e breve farão todos os atos de civilidade e delicadeza, que se costuma a praticar entre nós, e já se acham tão adiantados a ponto de parecerem ter sempre vivido entre os franceses (D'EVROUX, 1874, p. 59-60).

A implantação da vida civil e religiosa nas sociedades indígenas aos moldes europeus foi objeto de construção desde os primeiros contatos, pois acreditou-se que os nativos eram páginas em branco nas quais se podia imprimir, sem nenhuma dificuldade, o conjunto completo da moral e valores da Igreja (Moreira, 2018, p.30). Inicialmente levantada pelos missionários que se empenhavam em demonstrar a “facilidade” de construir uma réplica da sociedade europeia nas terras conquistadas, este projeto, pouco a pouco, complementou o discurso do Estado Português. As reformas Pombalinas e a culminação do Diretório dos índios no século XVIII trouxeram, de forma categórica, a necessidade de transformar o indígena à imagem e semelhança do europeu a partir de uma total e completa reforma dos costumes.

O relato do padre Yves D'Evreux situava a reprodução ou imitação dos costumes europeus como instrumento de aprendizagem que garantiria a passagem do estado de incivilidade e ignorância para o da civilidade e razão, processo conhecido como mimese, mimetismo ou imitação. No campo dos estudos pós-coloniais, o autor Homi Bhabha ocupou-se do conceito de mimetismo para descrever as relações entre aqueles que a historiografia denominou “colonizador” e “colonizados”.

De acordo com o autor, diferentemente da construção historiográfica que arquitetou uma visão fixa e rígida sobre os discursos como marca da diferença irreconciliável entre estes sujeitos, os estudos que conseguiram transgredir os limites dos discursos coloniais encontraram um processo de profunda ambivalência. Assim, identificou-se que eram marcados pela desordem, repetição e degeneração, posição central na construção dos estereótipos, pois ao mesmo tempo, o sujeito do discurso se apresentava como “um objeto de desejo e escárnio” (BHABHA, 1998, p. 106).

Pode-se inferir tal ambiguidade, conflito e tensão nos discursos construídos ao longo do contato, como o contido no relato do capuchinho Claude D'Abbeville. Ao referir-se a nudez dos indígenas, especialmente das mulheres, demonstrou elementos de admiração, ao considerar suas atitudes “honestas”, porém não deixou de pontuar que o costume era “horrível, desonesto e brutal”:

Pensam muitos ser coisa detestável ver esse povo nu, e perigoso viver entre as índias, porquanto a nudez das mulheres e raparigas não pode deixar de constituir um objeto de atração, capaz de jogar quem as contempla no precipício do pecado. Em verdade, tal costume é horrível, desonesto e brutal, porém o perigo é mais aparente que real, e bem menos perigoso ver a nudez das índias que os atrativos das mundanas de França. São as índias tão modestas, e discretas em sua nudez que nelas não se notam movimentos, gestos, palavras, atos ou cousa alguma ofensivos ao olhar de quem as observa; ademais muito ciosas da honestidade no casamento, nada fazem em público suscetível de causar escândalo.

Diferentemente do relato capuchinho, o Diretório Pombalino buscou reprimir veementemente a nudez, especialmente das mulheres, por constituírem um costume que provocava “escândalo da razão, e horror da mesma honestidade”²²². Neste caso, o Diretório comparava esta característica a uma “rusticidade” que teria reduzido os nativos “à mais lamentável miséria” (§15). A construção da virtude da honestidade e recato das mulheres passava necessariamente pelo uso de “vestidos decorosos e decentes” (§15). A roupa também se apresentava como uma forma de classificação, especialmente ao nível da “civildade” e “recato” que passava a ser exigido àqueles que já haviam adentrado ao cristianismo.

A construção de um discurso, desde o início da colonização, que relacionou os indígenas à prática dos costumes abomináveis, diabólicos e vis, acabou por englobar um olhar de reprovação a todos os traços culturais destes povos, com o claro objetivo de justificar a evangelização, incorporá-los a vida cristã e torná-los força de trabalho. Desta forma, os nativos foram encorajados a tornarem-se a imitação do “outro” através do aprendizado ou simplesmente “copiando” ideias, ideologias, hábitos e costumes do polo considerado “civilizado”.

O aspecto ambivalente dos discursos assentados no mimetismo é definido como marca de uma articulação dupla, ou seja, “uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se apropria do “outro reformado” e, ao mesmo tempo, aparece como uma “representação da diferença”. Assim, ao ser incentivado a imitar o “colonizador”, o sujeito “colonizado” limitou o domínio destes elementos através do próprio significado que deu a eles, gerando conflitos e tensões, pois os marcadores culturais passaram a ser considerados “quase os mesmos, mas não exatamente os mesmos” (BHABHA, 1998, p. 129-138).

A questão da imitação como estratégia de reforma do “outro” pode ser compreendida no parágrafo 304 das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia que envolvia a efetivação do matrimônio dos escravos após um exame do pároco para verificar se “sabem a

²²² Diretório que se deve observar [...], *op. cit.*

doutrina cristã, ao menos o padre nosso, ave maria, creio em Deus padre, mandamentos da Lei de Deus e da Santa Madre Igreja e se entendem a obrigação do Santo Matrimônio”²²³.

Um episódio contido no relato do capuchinho Claude D’Abbeville pode revelar outras nuances do processo mimético, o qual não significava imitação perfeita ou assimilação, conforme construído inicialmente pela historiografia, mas sim limitação e ressignificação de elementos aparentemente desconexos entre si. O cabelo comprido utilizado pelos tupinambás do Maranhão foi realçado pelo padre em diversos momentos do seu relato, no entanto, a “imitação” dos cabelos “em forma de coroa” dos capuchinhos pelos indígenas não passou despercebida pelo francês:

Tão profunda era a crença entre esta gente que, vendo como usávamos os cabelos em forma de coroa, mandaram muitas índias cortar os dos filhinhos do mesmo modo, no grande desejo que tinham de imitar-nos. Quando vi os primeiros meninos assim, fiquei assaz admirado, sem saber afinal se se tratava de um costume do país, ou se os índios o tinham aprendido. Para esclarecer este ponto, indaguei das mães que carregavam nos braços meninos de dois a três anos, se habitualmente assim usavam os cabelos. Responderam-me que não. “Porque então, repliquei, trazem estes os cabelos assim?” “Porque vós outros *Paí* assim o usais e muito desejamos que sejam como vós”. Ao que respondi alegrar-me com isso, pois para tal havíamos passado mares tão perigosos e navegado tão longamente entre o trabalho e a fadiga (D’ABBEVILLE, 1945, p. 75).

A imitação ou mimetismo representa um acordo instável, uma oscilação entre a mudança e a diferença, entre a estratégia e a resistência. Assim, mais importante do que considerar as polaridades estereotipadas da relação, procura-se assinalar o fenômeno que acontece além da imagem estática do índio resistente a qualquer mudança externa ou daquele que assimila todo o aporte cultural do europeu, ambas problemáticas por continuar relegando a estes indivíduos um lugar de silêncio e sujeição (MONTEIRO, 1999; POMPA, 2003).

O relato acima demonstra, que ao aportar nas terras do Atlântico no século XVI, mais especificamente entre os tupinambás do Maranhão, o conteúdo europeu adaptou-se livremente aos substratos indígenas. Supondo instalar um modo vida, exatamente do jeito que havia no território europeu, os relatos massivamente negaram aos indígenas a habilidade de interpretar a realidade. No entanto, os nativos puderam entendê-la em seus próprios termos, podendo expressar novos significados a partir dos elementos presentes. O corte de cabelo ao estilo dos capuchinhos provavelmente não significou uma simples imitação, mas uma prática

²²³Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. 1853, p. 125.

adaptada àquela realidade que passou a corresponder a um sentido em relação a sociedade que ia se constituindo, fruto das complexas interações entre os diversos agentes.

Os recentes estudos acerca do mimetismo o avaliam como um instrumento interpretativo do colonialismo, devendo refletir os conflitos e tensões inerentes à produção da semelhança. Desta forma, embora fossem compreendidos, tanto no discurso político ou religioso, como passíveis de tornar-se o “outro”, as leis e outros dispositivos estatais estabeleceram que eles não se tornariam “exatamente o outro”, mas “quase o outro”, conservando-se a política das diferenças, típica das sociedades do Antigo Regime. Embora os discursos aparentemente tragam, na letra da lei, o fim das distinções, há sempre uma disparidade entre o modelo a ser alcançado e aquele que deve imitá-lo (BHABHA, 1998).

A imposição dos preceitos católicos aos leigos entre os quais estavam incluídos os índios não foi tarefa fácil. A resposta dos indígenas e seus descendentes quanto as diversas imposições referentes ao matrimônio suscitaram diversas denúncias de impedimentos, entre os quais o incesto, formalizadas e julgadas pelo Tribunal Episcopal do Maranhão no século XVIII.

Por esta razão, a Igreja assumiu uma atitude repressiva, partindo de um discurso que reconhecia no matrimônio a sujeição de três leis: da natureza, do Estado e da Igreja. O matrimônio, pela lei da natureza, dependia apenas da vontade dos sujeitos e nele prevalecia unicamente o instinto de propagação da espécie. No entanto, as consequências deste impulso podiam ser funestas e, por esta razão, o matrimônio sujeitava-se ao sistema de regras civis controlado pelo Estado e ao sistema construído pela Igreja ao longo dos séculos. Propagados após o Concílio tridentino, os impedimentos, uma vez desobedecidos, poderiam promover a anulação do casamento (SILVA, 1984, p. 30).

A questão dos impedimentos no matrimônio cristão, caracterizados como incestos, têm sua ênfase nos teólogos europeus do século XI. De acordo com Vainfas (1986, p.32), o objetivo era a defesa da indissolubilidade do matrimônio, pois antes da sacramentalização da liturgia matrimonial católica²²⁴, os nobres tinham o hábito de repudiarem suas mulheres (por adultério ou esterilidade) e casarem-se novamente. Para dificultar a prática, foi preciso defender a indissolubilidade por vias transversais, uma vez que os laços de parentesco entre a nobreza eram habituais, levando à condenação do incesto.

Perdurou por séculos a discussão teleológica da lista de impedimentos ao matrimônio até o sétimo grau de parentesco consanguíneo. Além deste, o impedimento atravessava o

²²⁴ A partir do século XI, a começar pelos países anglo-normandos, o rito da desponsatio passou a ser representado na entrada da Igreja e o papel do padre cresceu notadamente.

parentesco espiritual envolvendo padrinho e afilhada, assim como madrinha e afilhado, tanto de batismo quanto de confirmação. No entanto, no IV Concílio de Latrão, em 1215, os impedimentos consanguíneos foram reduzidos até o 4º grau (VAINFAS, 1986, p.32).

O assunto dos impedimentos matrimoniais encontrava-se no Título LXVII das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia a qual elencou de forma expressa, 14 tipos de impedimento. Dentre estes, havia o impedimento da cognação, ou seja, resultante do parentesco:

[...] é esta de três maneiras, natural, espiritual e legal. Natural se os contraentes são parentes por consanguinidade dentro do quarto grau. Espiritual que se contrai nos sacramentos do Batismo e da Confirmação entre o que batiza e o que é batizado e seu pai e sua mãe; e da mesma maneira, no sacramento da confirmação. Legal que provem da perfeita adoção e se contrai este parentesco entre o perfilhante e o perfilhado e os filhos do mesmo que perfilha enquanto estão debaixo do mesmo poder ou dura a perfilhação. E bem assim entre a mulher do adotado e adotante e a mulher do adotante e adotado.²²⁵

O crime de incesto, tanto no código legal português quanto na legislação canônica, não fazia referência apenas em situações nas quais o casamento havia se realizado, mas também podia ser objeto de condenação das famílias organizadas sem base legal. Para Maria Beatriz Nizza da Silva, os impedimentos do casamento concentravam-se em três tipos: natural (existência da consanguinidade até o quarto grau), espiritual (parentesco por meio do batismo ou confirmação) e legal (parentesco por intermédio da adoção) (FIGUEIREDO, 1997, p. 115).

A lógica clerical do parentesco foi utilizada no policiamento das uniões dos leigos cristãos que viviam à margem dos ditames da Igreja. No entanto, a ideia de que o matrimônio cristão possuía apenas um significado religioso para os indígenas pode e deve ser problematizada. Portanto, levanta-se o seguinte questionamento: até que ponto o casamento cristão foi entendido e praticado pelos indígenas como um sacramento religioso? Até que ponto os indígenas o praticaram interagindo com seus próprios aportes culturais? Até que ponto subverteram a lógica colonial do casamento cristão e limitaram a ação dos demais sujeitos?

Retomando o libelo-crime do cafuzo Cirilo, o “abominável crime de incesto”²²⁶ praticado com a enteada, a índia Maria, se deu pelo décimo primeiro item das causas dirimentes de impedimento: por afinidade. Neste caso, assim como a cognição, este elemento tinha como pressuposto promover o impedimento do matrimônio ou torná-lo nulo, uma vez já

²²⁵ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1853. Livro V, p.117.

²²⁶ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4234

realizado. A denúncia contra o réu Cirilo se baseava na lógica do parentesco por afinidade derivado do matrimônio cristão que estabelecia:

Convêm saber que o marido, pelo matrimônio consumado, contrai afinidade com todos os consanguíneos de sua mulher até o quarto grau e assim, morta ela, não pode contrair matrimônio com alguma consanguínea sua dentro dos ditos graus. E da mesma maneira a mulher contrai afinidade com todos os consanguíneos do seu marido até o quarto grau²²⁷.

O matrimônio do cafuzo Cirilo e da índia Laureana caracterizou-se pelo enlace matrimonial de cônjuges em condição jurídica desigual, pois enquanto o acusado era escravo do capitão José Machado Miranda, Laureana era registrada como índia. O processo não nos aponta se a liberdade de Laureana ficou limitada pela união com alguém em condição jurídica distinta da sua. No entanto, de acordo com a denúncia, Cirilo tivera cópula carnal com a enteada, “estando na casa dele”²²⁸, fato que possivelmente caracteriza um espaço de ação do escravizado diverso do seu proprietário.

O fato de ser casado com alguém livre poderia favorecer tais contextos, embora também pudesse ocorrer em sentido inverso, ou seja, um sujeito livre que adentra ao mundo da escravidão para obter vantagens. Desta forma, o casamento cristão, na perspectiva indígena, poderia ter um sentido diverso do propagado pela Igreja e Estado, embora estes sujeitos pudessem utilizar-se dos respectivos aparatos coloniais para se beneficiarem.

Quanto ao incesto, o libelo-crime agravava o ato pela condição de embriaguez do réu, provocada por aguardente no momento da cópula carnal com sua enteada. De acordo com Fernandes (2004, p. 04), a introdução de bebidas destiladas gerou impactos entre os indígenas assim como a transformação nos padrões de consumo das próprias beberagens nativas no contato com o europeu. Segundo o autor:

Quando pisaram no solo que se tornaria o território brasileiro, os europeus encontraram sociedades nativas que tinham suas bebidas alcólicas e em suas formas específicas de embriaguez, um espaço crucial para a expressão de suas visões de mundo e para a realização de eventos e práticas centrais em suas sociedades e culturas. Estas formas nativas de experiência etílica estavam, muitas vezes, em flagrante contradição com aquilo que os europeus consideravam como a forma correta de relacionamento com álcool e com a ebriedade.

A repressão à produção e ao consumo de aguardente, especialmente os indivíduos cuja mão de obra era essencial para os empreendimentos da Amazônia Portuguesa, foi fonte

²²⁷ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1853. Livro V, p.118.

²²⁸ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4234

de apreensão das autoridades. Em carta escrita no ano de 1752 pelo governador Francisco Xavier Mendonça Furtado e endereçada ao futuro Marques de Pombal, havia explicitamente uma crítica aos “vários molinetes [...] em que se fabricam águas ardentes, não servem mais do que perder os poucos escravos em que se acham estes moradores por causa da ebriedade que se lhes não pode evitar”.²²⁹

A ebriedade também foi mencionada no 13º parágrafo do Diretório Pombalino, como um “poderoso inimigo do bem”, concorrendo para a “incivilidade dos índios”, pois sendo “entre eles tão dominante e universal que apenas se reconhecerá um só índio que não esteja sujeito à torpeza deste vício. Além disso, os parágrafos 40º e 41º do Diretório Pombalino proibiam que os índios, ao comutar seus “frutos” por “gêneros da fazenda”, o trocassem por “aguardente ou qualquer outra bebida forte”, de modo a “extinguir totalmente o injusto e prejudicial comércio de aguardente” que provocava as maiores “iniquidades, perturbações e desordens”.²³⁰

No entanto, a questão não é lançar foco unicamente nos problemas dos nativos gerados pela bebida, pois tal atitude implicaria, novamente, inseri-los no polo passivo de uma “deliberação” civilizadora dos agentes da colonização, mas reconhecer que os indígenas que escolheram beber o fizeram por suas próprias razões. Razões estas que poderiam estar associadas pela maneira como entendiam o mundo ao seu redor e as forças que controlavam o mesmo (FERNANDES, 2004, p. 25-26).

A defesa do acusado foi promovida pelo seu próprio proprietário, José Machado Miranda, que considerava injusto o réu permanecer preso, perdendo dias de trabalho. Assim, alegou que o incesto fora cometido “apenas uma vez”, devendo o réu ser solto, pois estava “bêbado de aguardente e fora do seu juízo”. No entanto, diferentemente da versão do proprietário, Cirilo confessou que cometera “o abominável crime de incesto” “não só uma vez, por estar bêbado, mas também outras vezes, estando em casa dele”.²³¹

A pena ao crime de incesto era prevista tanto nas Ordenações Filipinas quanto nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, imperando o entrelaçamento entre a noção de crime segundo a percepção do Estado e da Igreja. O título XVII das Ordenações Filipinas estabelecia as penas “Dos que dormem com suas parentas e afins” a qual consistia na pena de morte pelo fogo, pois “qualquer homem que dormir com sua filha ou qualquer outra sua descendente, com sua mãe ou qualquer outra ascendente sua “estaria condenado a virar “pó

²²⁹ MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.), *op.cit.* Tomo I, 2005, p.105.

²³⁰ Diretório que se deve observar [...], *op. cit.*

²³¹ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4234

pelo fogo”, inclusive a mulher da relação incestuosa. A pena de morte também era aplicada aqueles que dormissem com “irmã, nora ou madrasta posto que sejam viúvas ou com sua enteada posto que a mãe seja falecida ou com a sogra ainda que a filha já seja defunta, morram ele e ela morte natural”²³².

As penas contidas nas Constituições Primeiras para o incesto foram menos severas do que as formuladas pelo Estado Português. Ao estabelecer a condenação para os leigos que “cometerem o delito com madrasta enteada ou cunhada no primeiro grau de afinidade será preso, suspenso e degradado por cinco anos para Angola e pagará cinquenta cruzados”²³³. Este nível de transgressão, considerado mais brando, passou a ser passível de distinção segundo o gênero e os privilégios da condição social do acusado (PIMENTEL, 2007, p.25).

A pena aplicada ao cafuzo Cirilo pelo Tribunal Eclesiástico obedeceu aos preceitos das Constituições Primeiras, estabelecendo o degredo de cinco anos e mais as custas judiciais. Acerca da mulher e enteada de Cirilo, as índias Laureana e Maria, pouco se sabe. O libelo-crime concentrou-se basicamente na confissão do acusado e a defesa realizada pelo proprietário. A pena de degredo por cinco anos, considerada uma punição severa, deve ter levado em conta alguns elementos como gravidade do delito, o uso da aguardente e a qualidade do réu.

Quanto a denúncia do índio Vítor em 1763, o libelo-crime o acusava de ter tido cópula ilícita, primeiro com Maria e depois com a mãe desta, Inácia, escrava de João Ferreira. O crime de incesto foi assinalado, pois segundo os autos do processo do Tribunal Eclesiástico, “sabendo o impedimento divino que tinha para poder casar com a dita Inácia mestiça pela cópula que havia tido com sua filha Maria [...] casou e tem vivido com ela no contubérnio”. Assim, delegava-se que o réu fosse julgado por “incesto nas penas de excomunhão e nulo seu casamento contraído e nas penas de degredo e pecuniárias”²³⁴.

Diferentemente do cafuzo Cirilo, cuja defesa foi realizada pelo proprietário, o índio Vítor foi defendido pelos procuradores José Ferreira de Abreu e Silvestre Antônio Nogueira. Segundo os autos, o réu, que se encontrava preso na cadeia pública, “dava e concedia todos os

²³² A adoção da nomenclatura “morte natural” surgiu pela necessidade de diferenciar a morte física do corpo da morte civil, que consistia na perda de grau social e na infâmia. Apesar das referidas prescrições, excetuando-se as que evidenciavam o modo de execução (pelo fogo, ou na forca), os códigos legais enunciavam em diversos momentos que a pena poderia ser executada ao arbítrio do juiz, o que abria possibilidades para o modo pelo qual o condenado seria justicado. [...] os meios utilizados para a realização da execução eram a forca, veneno, instrumento de ferro ou fogo. Sendo o enforcamento considerado pena vil, as pessoas de “mor qualidade” estavam escusas da forca, sua execução costumava ser realizada pela degola (BENEVIDES, 2017, p.56).

²³³ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. 1853

²³⁴ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4238.

poderes em direito necessários para por ele procurarem, defenderem e mostrarem todo o seu direito e justiça na dita causa”²³⁵.

O processo apresentou a confissão do réu que dizia “ignorar o crime que cometia”, pedindo a “comiseração” da pena a ser comutada pelo delito. Por conta da admissão, o promotor do processo, Francisco Matabosque, afirmava que como “a confissão é a maior prova”, o réu deveria ser julgado pelas penas requeridas no libelo - crime, além de considerar o casamento nulo. As penas impostas e a nulidade do matrimônio levavam em consideração o Título LXIX, artigo 294 do Livro V das Constituições Primeiras que estabeleceu as penas aos que casavam tendo impedimento dirimente, pois:

Grave pecado cometem e dignos são de exemplar castigo os que sem o devido temor de Deus, em grande prejuízo de suas almas se casam, sabendo que há entre eles impedimento dirimente, com o qual não vale o matrimônio e os contraentes ficam em estado de condenação. Pelo que conformando-nos com a disposição em de direito, mandamos que qualquer súdito nosso que casar por palavras de presente com a pessoa a qual esteja dentro no quarto grau de consanguinidade ou afinidade, sabendo do tal impedimento (além do matrimônio ser nulo e haverem de separar) fique incorrendo em sentença de excomunhão maior e será preso no aljube e condenado em cinquenta cruzados e nas mais penas que parecerem justas²³⁶.

O Libelo-crime ainda trouxe o sumário das nove testemunhas tiradas do mandado de impedimento de matrimônio que o tornava nulo. O ponto interessante nos autos das testemunhas corresponde ao autor da denúncia. O escravo José Alves, após ouvir de Tomé Galo, servo de Mário Pereira, o qual escutara de Valério, servo de João Ferreira, que “não sabia como fora aquele casamento porque o dito Vitor tinha primeiro tratado com uma filha chamada Maria e depois casava com a mãe”, foi até o Reverendo Cura da Freguesia denunciar o impedimento e sabia “por ouvir dizer o mulato Francisco e depois lhe contou o mulato Tomé Galo e depois ouviu ele outras pessoas”²³⁷.

O conhecimento do impedimento por afinidade inserido pela Igreja Católica na sociedade colonial foi confirmado pelas testemunhas arroladas no processo do Tribunal Eclesiástico. No entanto, o índio Vitor, em seu testemunho, justificou que, embora reconhecesse ter “feito um pecado grande e ter tido cópula com a mãe e com a filha e sabia também que era impedido para poder casar”. Porém, “não sabia que se casando, assim como se casou, com a dita Inácia, ficava nulo ou não o dito matrimônio”²³⁸

²³⁵ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4238.

²³⁶ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. 1853, Livro V, p. 122.

²³⁷ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4238.

²³⁸ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4238.

Desta forma, embora a Igreja católica tenha se utilizado de diversos mecanismos para manter a ordem e a estabilidade colonial a partir do matrimônio cristão, em termos gerais, não conseguiu difundir de forma sistemática sua visão de mundo, pois agiu juntamente com outros aportes culturais. Desta forma, os sujeitos que viviam nesta (re)construção de significados podiam utilizar, ou não, os aportes cristãos, tais quais os escravizados que geraram a denúncia no caso do índio Vitor.

No entanto, os discursos da Igreja foram considerados, por muito tempo, único e verdadeiro saber, sem influência de qualquer outro. De acordo com BHABHA (1998, p. 59), a ferramenta discursiva utilizou elementos repetitivos que construíram os estereótipos sobre o “outro”, impondo um discurso que atribuiu uma incapacidade do colonizado de se administrar e se representar, cabendo esta tarefa ao colonizador.

Ao abordar o incesto na sociedade mineira do século XVIII, Figueiredo (1997, p. 115) inferiu que “uma relativa parcela dos relacionamentos na região nascia no interior da própria família com o qual os parceiros mantinham relações de consanguinidade ou afinidade”. Desta forma o autor compreende que estas ocorrências não possuíam o sentido de pecado atribuído pela Igreja, pois “ao contrário, tudo leva a crer que se constituíssem em uma prática do cotidiano destes grupos sociais, não tendo nos impedimentos da Igreja, força suficiente para se afirmar”.

Na perspectiva dos indígenas pode ter prevalecido uma lógica que não se compatibilizou com a integridade dos princípios cristãos, ressignificando a partir do aporte cultural que traziam e das experiências que passavam. As afinidades que se davam pelo casamento e os impedimentos não devem, de um modo geral, ser entendidas apenas no aspecto cristão de um “abominável pecado”, pois a matemática da consanguinidade trazida com a Igreja encontrou outras lógicas no mundo nativo que poderiam ora aproximar-se, afastar-se ou então serem ressignificadas pelos sujeitos.

Neste caso, mais do que uma “simples imitação” de comportamento, estes sujeitos compreenderam os ditames que lhe era impostos pela sua própria lógica. No entanto, esta lógica não era fruto nem da repetição de uma tradição antiga, nem do abandono das práticas ancestrais, mas em constante construção de sentido para a realidade daquele mundo. Assim, os indígenas apropriaram-se das percepções e interesses que lhes eram próprios, sendo cristãos e indígenas ao seu modo (CARVALHO JÚNIOR, 2021, p.296).

O libelo-crime do índio Vitor destaca-se ainda por trazer como depoentes três mulheres: a mãe e a filha envolvidas no impedimento de matrimônio e crime de incesto, além

da irmã do réu, a índia Inácia. De acordo com Muniz (2017, p.118), não era comum que as mulheres processadas se apresentassem para prestar depoimento, pois tinham “seu poder jurídico limitado e eram tratadas com certo descrédito. Além disso, não convinha à honestidade das mulheres frequentar audiências. Em alguns casos, dependendo da condição, ofereciam o testemunho na própria casa. Contudo, considerando o substrato inferior no qual as mulheres, indígenas e mestiças, localizavam-se na sociedade colonial, possivelmente não deveria haver empecilhos para que estas fossem trazidas e ouvidas no Tribunal Eclesiástico.

A própria legislação garantia privilégios às pessoas de determinada condição quando serviam como testemunhas, observando-se que o Regimento do Auditório Eclesiástico fazia uma ressalva quanto a presença de mulheres de “tal qualidade” nas audiências:

102 Quando a audiência vier algum Clérigo de Ordens Sacras, Beneficiado, Religioso, Fidalgo, Cavalheiro, ou pessoa poderosa ou mulher de tal qualidade, que convenha logo ser ouvida, os ouvirão ainda que os Advogados não tenham falado e depois de cada uma das ditas pessoas falar e requerer o que lhe convier a mandará logo sair da audiência²³⁹.

Quanto a Inácia, qualificada em partes diferentes do processo em mestiça e cafuza, constava a sua condição jurídica de “escrava do ajudante João Ferreira”. Era natural e moradora da cidade de São Luís e asseverava ter “40 anos, pouco mais ou menos”. Em seu depoimento, afirmou ouvir de alguém que a irmã de Vítor, a índia Inácia, havia dito que “sua filha Maria tinha tido cópula carnal com o dito índio”. Para averiguar a verdade, ela havia mandado chamar, primeiro, a irmã de Vítor que afirmara que Maria “dissera zombando”. Depois, mandou chamar a própria filha que lhe respondeu que “era falso, pois nunca tivera em tempo algum, cópula com o dito Vítor” e que dissera por estar “zombando e brincando” com a índia Inácia. Assim, por boa-fé de não haver impedimento, a depoente contraiu casamento²⁴⁰.

O caso de Inácia foi inverso ao processo do cafuzo Cirilo, pois, neste caso, a mulher encontrava-se na condição do cativo enquanto Vítor foi considerado “índio forro do serviço de Inácio Frazão”. Neste fato, aponta-se novamente para as vantagens que poderiam estar atreladas na aceitação do casamento cristão, seja para o sujeito escravizado ou para o considerado forro, uma vez que as alianças promoviam novos espaços de sociabilidades além da possibilitarem outras condições de sobrevivência.

²³⁹ Regimento do Auditorio Ecclesiastico do Arcebispado da Bahia, 1853, p.21. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes.

²⁴⁰ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4238.

No depoimento de Maria, de idade “18 anos, pouco mais ou menos”, escrava de Inácio Frazão, esta acabou por confessar “ter tido cópula carnal com Vítor, índio do serviço do senhor dela” antes deste casar com sua mãe. Confirmou também em seu testemunho que havia dito a Inácia “do serviço também de Inácio Frazão” sobre a cópula com Vítor e por isso sua mãe a mandara chamar para confirmar a história. Maria revelou que mentira para a mãe e também “seus senhores” quando perguntaram sobre a cópula carnal por “vergonha” dos mesmos²⁴¹.

A presença de mãe e filha de proprietários diferentes, mas que continuavam a interagir pelos laços familiares, tendo, inclusive, reconhecimento na sociedade colonial, promove novos olhares sobre a família escrava. Os estudos sobre a temática revisitaram as análises clássicas sobre o tema, como as conclusões de Caio Prado Júnior (1942), para quem a instabilidade familiar, o desregramento e a promiscuidade associados a escravidão seriam características marcantes de toda a sociedade colonial, incluindo as famílias de elites. Desta maneira, a historiografia insistiu por muito tempo na ausência de qualquer vida familiar para os escravos, mesmo fora dos moldes previstos pela Igreja (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2011, p. 362).

Por último, o depoimento da índia Inácia, de 22 anos de idade, “pouco mais ou menos”, natural da cidade de São Luís, confirmara que o conteúdo do impedimento foi conhecido em uma ocasião na qual “enchendo seu pote que é o rio do seu sítio” escutara Maria dizer que “não sabia como sua mãe havia de casar com Vítor, irmão dela”, pois havia tido cópula carnal com o mesmo. Confirmou, assim como Maria, que depois de saber disso, a cafuza Inácia mandou chamar sua filha para confirmar a cópula, o que foi negado pela mesma, assim também com os “amos” que lhe perguntaram²⁴².

Os depoimentos do índio Vítor, que nos autos do processo confirmou ter “20 anos, pouco mais ou menos” e da sua irmã Inácia evidenciam, novamente a experiência religiosa sob ação do clero regular. Ao que parece, estes sujeitos, que não moravam em vilas pombalinas e que possivelmente nasceram na década de quarenta do século XVIII, não ficaram sob a presença dos missionários, mas sob a autoridade espiritual do bispado do Maranhão que buscou acompanhar a vida diária dos leigos inserido em sua jurisdição.

No ano em que o Libelo Crime foi formulado, ou seja 1763, o bispado do Maranhão já passava também a ser responsável pelo aspecto espiritual dos indígenas em antigos aldeamentos transformados em Vilas e lugares na reforma pombalina. Além disso, evidencia

²⁴¹ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4238.

²⁴² APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4238.

que a continuidade da exploração da mão de obra dos nativos fortaleceu o contato com outros sujeitos, escravizados ou explorados compulsoriamente, que formavam, nas fontes, uma diversa e complexa tabela de qualidades.

A pena contida no processo do Tribunal Eclesiástico foi mais branda do que a comutada ao cafuzo Cirilo. O índio Vítor deveria continuar preso enquanto Maria, filha de Inácia, deveria ser presa em cadeia da cidade²⁴³.

Os impedimentos de matrimônio por consanguinidade ou afinidade chegaram até o Tribunal Episcopal do bispado do Maranhão. Alegando desconhecimento da doutrina para justificar seu comportamento ou sua condição de “miseráveis”, os indígenas buscavam atenuar as penas. Não podemos definir com segurança até que ponto as relações de parentesco eram levadas em consideração ou até que ponto estes sujeitos incorporaram o discurso católico na formação destas uniões. Porém, assinalamos que a ocorrência de incestos foi um desafio para a Igreja Católica, haja vista que os sentidos perpetrados na sociedade colonial sofreram a incorporação de outros elementos das sociedades nativas, criando uma realidade autônoma àquela pretendida pelo poder religioso. Contudo, para além do incesto, chegaram até o Auditório Eclesiástico denúncias contra mulheres “desonestas” em crime de alcouce.

3.3 “É público que é mal procedida”: indígenas entre as denúncias de alcouce

No dia 11 de fevereiro de 1765, o Tribunal Eclesiástico, através do seu meirinho, iniciou uma acusação de alcouce contra a cafuza e forra Lourença na cidade de São Luís. De acordo com a denúncia, Lourença “que morava na Praia Grande, em uma loja das casas dos Monteiros, que tem alugada por sua conta”, consentia “desonestar-se várias mulheres com vários homens”. No início da denúncia duas outras mulheres são citadas juntamente com seus parceiros: a mameluca Brígida, que se encontrava presa, e o Sargento José Pinto, assim como a mameluca casada Cizília e Inácio José Gomes de Sousa. Ao final da denúncia, o meirinho enfatizava que “provado o que basta, proceder contra a denunciada com todos os passos civis e crimes para a sua emenda”²⁴⁴.

A prostituição era um fenômeno social adaptado às sociedades modernas e por esta razão um fato comum na vida de homens e mulheres. De acordo com Vainfas (2011, p. 70), em Portugal, a prostituição pareceu ser o caminho natural das “mulheres violadas”, pois a legislação portuguesa dispunha, em caso de defloração, a reparação pelo casamento apenas

²⁴³ APEM. Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4238.

²⁴⁴ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

se a mulher gritasse “Fuão me fez isso”, apontasse o local, o culpado e mostrasse as “partes corruptas”. Se o acusado se encontrasse no local, ficaria provado o crime, salvo se pudesse dar provas de sua inocência.

Na Europa, a prostituição seguiu o processo de urbanização medieval e floresceu pujante.

Na França, qualquer aglomeração de certa importância possuía o seu *prostibulum*, além de casas de banho e outros lugares onde celibatários, padres e homens casados iam buscar os deleites do sexo com prostitutas ou mulheres disponíveis. Na Espanha, bordéis se alternavam com a prática da *alcahuetería* (alcovite), na qual lucravam as *celestinas* — feitiçeras, alcoviteiras e rufionas a um só tempo. Na Veneza do século XVI erigiu-se uma verdadeira *civiltà puttanesca*, pelo prestígio e pela abundância de suas cortesãs, apreciadas em toda a Europa. E também em Portugal, ainda na Idade Média, a prostituição “gozava de alto valor, merecendo a tolerância e a complacência de toda uma sociedade” (VAINFAS, 2011, p. 70).

Embora houvesse leis restritivas, a prostituição gozava de proteção municipal. Além disso, foi considerada pelos teólogos um crime menor em comparação ao adultério, pois desde o século XIII, os textos de São Tomás de Aquino e Santo Agostinho justificavam que a prostituição era garantidora de uma boa ordem familiar, defendendo as esposas, donzelas e as religiosas contra os desejos masculinos vivenciados em bordeis, casas de alcouce ou prostíbulos (DEL PRIORE, 2000; VAINFAS 2011).

No entanto, a luta da Igreja cristã no movimento da contrarreforma do século XVI, teve como objetivo promover o núcleo familiar como o eixo irradiador da moral cristã, incentivando a multiplicação das famílias dentro do ideal da Igreja Católica. Conforme explicita Mary Del Priore (2000, p. 32), a busca, por parte das autoridades eclesiásticas e civis, para transformar o casamento cristão na única forma de sexo lícito, criou uma representação ideal da mulher para casar, baseada na continência, castidade e submissão, ou seja, a mulher pura, identificada com a Virgem Maria. Tal construção ideológica foi, ao mesmo tempo, útil para a edificação do seu extremo oposto: a prostituta representando uma alternativa à imposição da sexualidade cristã.

O discurso moralizador cristão sobre o casamento e o controle de corpos instalou-se na América Portuguesa dentro de um modelo normatizador que buscou implantar a família e a fé católica no projeto português. No entanto, considerando a norma e a realidade colonial, os comportamentos desviantes, tais como a prostituição, foram considerados uma ameaça aos ditames católicos e sofreram com a vigilância da Igreja sendo denunciados no Tribunal Episcopal do bispado do Maranhão.

Os trabalhos de pesquisadores como Caio Prado Júnior e Gilberto Freyre destacaram a prostituição como um fenômeno de grandes proporções na colônia, especialmente pela justificativa da escravidão. Caio Prado Júnior, em sua obra clássica, “A formação do Brasil Contemporâneo”, baseando-se nos relatos de viajantes do século XIX, construiu a imagem de uma completa irregularidade dos costumes sexuais na colônia. De acordo com o autor, a prostituição era o destino de boa parte do contingente feminino em oposição a vadiagem, construído ao polo masculino. Deste modo, a função específica da mulher escravizada foi servir de “instrumento de satisfação de seus senhores e dominadores” e por isso não ultrapassaria “o nível primário e puramente animal do contato sexual” (PRADO JÚNIOR, 1961, p. 340-354).

O trabalho de Gilberto Freyre endossou a vinculação entre prostituição e escravidão africana, principalmente ao abordar o aspecto exploratório da prostituição das escravizadas pelos senhores.

Atribuem alguns cronistas da escravidão grande importância à prostituição das negras; mas das negras e mulatas exploradas pelos brancos. La Barbinais afirma que até senhoras se aproveitavam de tão nefando comércio. Enfeitavam as molecas de correntes de ouro, pulseiras, anéis e rendas finas, participando depois dos proventos do dia. (FREYRE, 2003, p. 537)

No entanto, as fontes eclesiásticas assinalam novos caminhos sob a trajetória de mulheres acusadas de prostituição. Estes estudos podem contribuir para esclarecer partes ainda ocultas e desconstruir um olhar exclusivamente masculino e misógino da história que reforça estereótipos e lega às mulheres apenas papéis secundários e invisibilizados. Desta maneira, embora a visão da mulher do período colonial, especialmente a escravizada, tenha sido de intensa sensualidade, concebendo-as como corpos quentes em constante intercuro sexual com o seu senhor, a trajetória destas perpassa pelos conflitos e negociações que, mais uma vez, ampliam os sentidos do que foi ser uma mulher indígena e mestiça na sociedade colonial.

As constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia estabeleceram o alcouce como “crime [...] detestável e péssimo e gravemente aborrecido por direito, por ser o princípio de toda a desonestidade, pois por meio de pessoas que alcovitam mulheres e as dão em sua casa a homens, perdem muitas a castidade e a honra”.²⁴⁵

²⁴⁵ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. 1853, p. 344

A denúncia do Auditório Eclesiástico contra a cafuza Lourença reuniu cinco testemunhas, todos homens, como Bento Garcês, alcaide do Juizado Geral que dizia conhecer a denunciada “moradora na Praia Grande, em uma loja da casa dos Monteiros” e sabia ser casa de alcouce. Manuel José Joaquim, outra testemunha, “ouve dizer que mora com os Monteiros, mas não sabe dizer se tem as casas alugadas ou é criada dos dito Monteiro”. Já a testemunha Antônio Francisco julgava que a loja era alugada “por serem casas de aluguel” e neste sentido também testemunhou Guilherme José que “sabe pelo ver que mora na loja dos Monteiros na Praia Grande que estão alugadas”²⁴⁶.

O fato de Lourença ocupar e/ou alugar uma loja na Praia Grande assinala um aspecto comum nas denúncias de casas de alcouce: a dupla funcionalidade que possuíam, pois cultivavam uma atividade comercial e, de forma paralela, sustentavam a prostituição. Ao refletir sobre a atividade das casas de alcouce do século XVIII na sociedade mineira, Figueiredo (2004, p. 126) infere que as mulheres vendeiras ocuparam um espaço considerável nas preocupações da administração colonial e também da Igreja. Assim, um pequeno tribunal itinerante do bispado em várias cidades mineiras encontrou mulheres vendeiras que travestiam atividade comercial em prostituição nos seus estabelecimentos. De acordo com Del Priore (2000, p.36), as casas de alcouce de Minas Gerais e São Paulo colonial exerciam função simultânea de vendas de comida e bebida.

Um fato que não foi posto na denúncia, mas pode ser levantado, se refere a conveniência e conhecimento da família Monteiro com o destino da loja ocupada por Lourença. Além disso, uma casa de alcouce na Praia Grande, considerado um dos locais mais importantes e adensados da cidade de São Luís desde o século XVII²⁴⁷, permite compreender que estes ambientes não se situavam apenas em lugares afastados, mas podiam aproximar-se de residências, igrejas e administração civil. Desta forma, assim como o concubinato, a prostituição apresentava-se como uma ameaça à ordem social instalada que trazia na família e no casamento cristão monogâmico e indissolúvel os seus elos estruturais.

Além da denúncia inicial do Auditório Eclesiástico ter nomeado a cafuza Lourença e as mamelucas Brígida e Cizília, as testemunhas também citaram a cafuza Antônia e a mameluca Cipriana. As qualidades e o status jurídico destas mulheres nos permitem aproximá-las de uma ascendência indígena. Além disto, a própria qualificação admite, mais

²⁴⁶ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

²⁴⁷ IPHAN. Cidades Históricas: Inventário e Pesquisa: São Luís. Brasília: Edições do Senado Federal; Rio de Janeiro: IPHAN, 2007.

uma vez, posicionar tais mulheres no mundo do trabalho colonial identificando-as como o elemento estável da sociedade colonial.

A condição jurídica de Lourença foi determinada como “forra”, o que nos leva a compreendê-la como uma mulher indígena, pois conforme já estabelecido, o termo forro na Amazônia Colonial referiu-se aos indígenas livres e não libertos que poderiam, ou não, ter passado pelas fileiras da escravidão. Os elementos na documentação pertinentes a Cizília também indicam uma herança indígena, pois dois testemunhos a qualificaram como “mameluca que foi do serviço da defunta Inácia Pereira” e “mameluca Cizília, forra pela lei”. A expressão “que foi do serviço” também se referiu, na Amazônia colonial, aos indígenas inseridos no mundo do trabalho, especialmente após a aplicação da Lei de liberdade de 1755. O mesmo se dá com a qualificação da cafuza Antônia em “forra pela lei e do serviço de Mariana Frois”. Pode-se, a partir destes elementos, compreender que as denunciadas sofreram um triplo estigma: eram mulheres, indígenas e prostitutas.

Quanto as duas outras mulheres, as mamelucas Brígida e Cipriana, embora a documentação não aponte outros elementos que permitam identificar uma ascendência indígena, possivelmente eram mulheres mestiças na sociedade do Maranhão colonial e como tais, desclassificadas socialmente.

No entanto, mais do que descrever a prostituição como um fenômeno social, buscaremos apreender o sentido desta prática para as mulheres denunciadas no Tribunal Episcopal, pois em um espaço no qual não estavam excluídas do mundo do Trabalho, algumas voltaram-se para a prostituição. Desta forma, importa questionar: por que abandonavam seus ofícios ou os exerciam paralelamente com o meretrício? Quais vantagens poderiam adquirir nesta atividade? Que negociações estavam em jogo para a sua sobrevivência na sociedade colonial?

De acordo com os testemunhos obtidos no Auditório Eclesiástico, a mameluca Cizília também assistia na casa, “desonestava-se com vários homens” e era conhecida “como mulher mal procedida na matéria da lascívia”. Contudo, diferentemente das demais mulheres expostas na denúncia, pesava contra Cizília o fato de ser “casada com o cafuzo Aleixo que se tinha ausente”. As expressões que marcavam um estado conjugal de Cizília e Aleixo apenas na formalidade confirmavam que “não fez vida com seu marido”, “vive ausente do seu marido” e “vive forra do seu marido”. Mesmo que não tenha sido a intenção da testemunha Antônio Francisco Lima Pereira Guimarães ao ser inquirido, a expressão “forra do seu marido” faz uma analogia singular entre casamento e escravidão, levando ao entendimento de que o

comportamento de Cizília, mesmo desviante aos olhos da Igreja, representava uma expressão de liberdade.

Neste caso específico, o casamento empreendido não promoveu vantagens no aspecto relacionado às obrigações devidas com o matrimônio, como o sustento. Desta maneira, diferentemente de outras mulheres que puderem obter vantagens com o casamento cristão, Cizília pode ter procurado a prostituição por razões de sustento, evidenciando que muitas mulheres, à custa de seu trabalho, eram as mantenedoras da própria sobrevivência. Além disso, o fato de ser “forra da lei” desconstrói a ideia de que a prostituição era um destino imposto, especialmente na relação entre senhores e escravizadas. Ao que parece, Cizília garantiu seu próprio sustento decidindo a atividade que exerceria, mesmo casada.

A fonte não esclarece as justificativas da ausência de vida conjugal, porém podemos entender que a mobilidade da mão de obra masculina, em razão das atividades nas quais eram exploradas, tais como as entradas nos sertões, podem justificar o motivo do contingente feminino ser mais expressivo nas povoações. O autor Almir Diniz de Carvalho Júnior (2021, p.311), compreende que a ausência constante dos homens indígenas, causada pela mobilidade das atividades em que eram explorados, acabou por criar um mundo de mulheres. Assim, seja pelas condições ou não do cotidiano, as mulheres indígenas passaram a ter um papel ativo e essencial na sociedade colonial.

A mameluca Brígida também foi citada na denúncia por andar publicamente em tratos ilícitos com o sargento José Pedro, “homem casado”. Neste caso em questão houve até a intervenção de autoridades civis, pois segundo as testemunhas, Brígida encontrava-se presa “por ordem do governador” enquanto o sargento, que também havia sido preso, já estava em liberdade²⁴⁸. A perseguição ao ofício da prostituição pode ser justificada pela ação da Igreja na implantação do casamento cristão. Mary Del Piore (1997, p.36) entende que “mais do que perseguidas por seu ofício, as meretrizes, como as encontramos definidas nos processos do século XVIII, são perigosas por engendrarem uma prole ilegítima [...] porque contrariava o ideal da “pureza do sangue”

No entanto, a prostituição poderia ser alvo de perseguições a partir do instante em que ameaçasse a ordem social estabelecida, não apenas pela Igreja, mas também pelo Estado. Ao esclarecer a repressão da prostituição nas Minas Gerais colonial, Figueiredo (2004, p. 126) considera que:

²⁴⁸ Considerando que o ano da denúncia de alcouce data de 1765, o governador da Capitania do Maranhão era o sobrinho distante do marquês de Pombal, Joaquim de Mello e Póvoas.

O que aparentava ser uma preocupação com vício e devassidão, digno de repreensão e moralmente condenável, não escondia aquilo que verdadeiramente incomodava as autoridades em um século cravejado de tensões e conflitos cotidianos sob uma ordem política extremamente instável.

Desta forma, em um ambiente marcado por uma grande diversidade social e jurídica do público frequentador, pois de acordo com a denúncia não só o Sargento José Pedro e o estudante Inácio José Gomes de Sousa visitavam o estabelecimento, mas também se desonestavam “vários negros e negras”. Assim, as condições propiciavam a criação de um espaço afastado dos ditames estatais e cristãos, gerando a preocupação das autoridades. Além disso, a notoriedade dos tratos ilícitos entre a mameluca Brígida, mulher desqualificada socialmente e o sargento José Pedro pode ter levado à decisão do governador pela prisão dos dois, embora no momento da formalização da denúncia, apenas Brígida permanecesse presa.

Os testemunhos também assinalaram que Antônia, cafuza forra da lei, do serviço de Mariana Frois, também foi vista na casa de alcouce, sendo “notoriamente mal procedida”. O fato de Antônia estar inserida no mundo do trabalho e mesmo assim fazer da prostituição um ofício paralelo vai contrariamente à percepção posta por Figueiredo (2004, p. 134) nas Minas Gerais do século XVIII, no qual o binômio exclusão do mundo do trabalho e miséria teria sido um dos indicadores da quantidade de mulheres que exerciam a atividade do meretrício. Com isso, não queremos afirmar que as mulheres exploradas economicamente não viviam em condições precárias, mas buscar compreender o sentido da prostituição para uma mulher indígena já inserida no mundo do trabalho.

A prostituição se mostrou uma opção além do casamento, concubinato ou exploração econômica, garantindo maior autonomia a estas mulheres em escolher suas próprias atividades. A autonomia de Lourença, a levou a ocupar uma loja, que paralelamente a atividade comercial promovia a prostituição, rendimentos que provavelmente pagavam os custos do aluguel e poderia lhe dar condições de sobrevivência. Desta forma, as mulheres comumente alugavam quartos ou casas e misturavam o ocasional ofício do meretrício com outras atividades (DEL PRIORE, 2000, p. 41).

Provavelmente a atividade garantia vantagens materiais além de propiciar a criação de sociabilidades entre estas mulheres que garantiam seu próprio sustento, bem como de seus filhos e demais familiares em uma sociedade na qual eram triplamente estigmatizadas. Estas mulheres eram inferiorizadas, além do gênero e da qualidade, como “desonestas” e “mal procedidas”, reafirmando a inferioridade nos processos eclesiásticos.

Uma testemunha ainda apontou que Lourença era conhecida por levar “recados de homens para mulheres e destas para aqueles”. Por vezes, os encontros sexuais eram favorecidos pela prática da alcoviteirice, ou seja, homens e mulheres que se dedicavam a facilitar as condições para o intercuro sexual. As práticas destes sujeitos eram diversificadas, pois “podiam oferecer sua própria casa para isso ou somente passar bilhetes e cartas em que detalhes do encontro seriam acertados, tirando daí algum ganho” (FIGUEIREDO, 2004, p. 133)

Assim, no dia 13 de fevereiro de 1765, o Vigário Geral João Rodrigues Covette formulava a cominação da pena. Estabeleceu que “obrigam as testemunhas desta denúncia que seja presa a cafuza Lourença forra, por ter casa de alcouce, consentindo que nela se desonestem homens com mulheres” e também as custas do processo. A pena de prisão obedecia, em parte, às Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia que situava para o crime de alcouce:

[...] Qualquer pessoa, seja homem ou mulher, que for convencida de dar mulheres a homens, consentindo que com elas pequem em sua casa, ou em outra, ou que as solicitar, ou induzir por qualquer via, que seja para pecarem com homens, pela primeira vez seja presa, e condenada em dez cruzados e dois anos de degredo para fora do arcebispo.

A prostituição, embora sofresse com a vigilância da Igreja e a repressão do Estado, também foi uma estratégia de sobrevivência para as mulheres indígenas e mestiças da sociedade maranhense colonial e uma opção para além do casamento cristão. Os ditames morais cederam lugar ao cotidiano de exploração que enfrentavam, pois muitas eram mantenedoras do seu próprio sustento. A presença das mulheres em diversos espaços da sociedade colonial mostra a sua participação ativa, promovendo estratégias e negociações em meio as tensões e conflitos presentes. Para além do lugar de invisibilidade, a documentação também reflete sobre o lugar de descrédito que acompanhava as indígenas quando testemunhas ou denunciadas nos processos eclesiásticos.

3.4 O caso da índia Florência Ferreira: depoimentos, acusações e desqualificação de testemunhas

No dia 05 de julho de 1765, chegava até o Tribunal Eclesiástico, pelo Livro de Registro de Denúncias, a acusação formulada pelo promotor Francisco Matabosque contra o padre da Vila de Santa Maria do Icatu, Miguel Ferraz. De acordo com a denúncia, o padre andava amancebado com a índia Florência, sua freguesa, no lugar de São José e quando o

mesmo fora transferido para a Vila do Icatu mandou conduzir a índia e a teve escondida por quatro ou cinco meses.²⁴⁹ No entanto, este não foi o único processo instituído contra o padre pelas denúncias de concubinato e desaparecimento da índia Florência.

Um libelo-crime também foi instituído pelo juízo eclesiástico em 31 de julho de 1765. Neste momento, o padre Miguel Ferraz encontrava-se preso em um dos cubículos do colégio que havia sido dos jesuítas²⁵⁰ conforme pena imputada pelo Vigário Geral João Rodrigues Covette no primeiro processo. A documentação é extensa por incluir a Devassa de Correção, realizada pela Câmara de Paço do Lumiar, feita pelo ouvidor Bruno Antônio de Cardoso Meneses, que tratou sobre o desaparecimento de Florência. Ao final da Devassa, encaminhou-se os autos das testemunhas inquiridas pelo ouvidor ao juízo eclesiástico²⁵¹. Isso se devia pela jurisdição do Tribunal episcopal incidir em razão da pessoa, ou seja, tinha competência para julgar todos os crimes cometidos pelo clero secular.

A prisão do padre, após o ouvidor remeter as culpas do clérigo ao Vigário Geral, também foi divulgada em um ofício pelo Governador do Maranhão, Joaquim de Mello e Póvoas para o agora Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier Mendonça Furtado, no dia 08 de agosto de 1765. O ofício ainda trazia uma declaração que a índia Florência havia feito na Devassa de Correção ocorrida em Paço do Lumiar. O ouvidor geral buscou indagar Florência sobre o desaparecimento e a mesma jurou que “Bento Xavier havia lhe induzido para que fosse embora da casa do seu tio”, pois “havia logo de ir para o Icatu para onde estava o padre Miguel Ferraz, vigário daquela Vila que havia pouco tempo tinha acabado de sair do lugar de São José”²⁵².

Florência declarou que inicialmente tentou resistir, mas “Bento Xavier ameaçou dizendo-lhe que se não fosse, a havia de esperar no caminho e com a espingarda a havia de matar”, motivo pelo qual, após a missa da noite de natal “foi ter com o dito Bento o qual a levou a praia de São José e ali a entregou aos dois escravos do dito Padre Vigário Miguel de Ferraz que ali se achavam com uma canoinha na qual logo a conduziram para o Icatu”. Assim, ao chegar em Icatu, Florência afirmou que “foi logo para o mato, para a casa de uma Maria Gomes onde sempre esteve até agora e na dita casa ia o dito padre ter com ela, [...] de noite [...] até o amanhecer e [...]que já no lugar, sendo nele Vigário, tinha tido atos torpes com

²⁴⁹ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

²⁵⁰ AHU. AHU_CU_009, Cx. 42, D. 4122

²⁵¹ Autos e Feitos de Libelo Crime. Doc 4242.

²⁵² AHU. AHU_CU_009, Cx. 42, D. 4122

ela”²⁵³. Ao final da declaração, Florência informava o motivo da volta ao lugar de onde desaparecera: “nunca ouviu a missa no decurso de seis meses nem se confessou, nem ainda pela quaresma e [...] esta era a verdade de todo o sucedido”²⁵⁴.

Florência também foi ouvida na denúncia formalizada contra o padre Miguel de Ferraz no Livro de Registro de Denúncias do Auditório Eclesiástico. Foram inquiridas 6 testemunhas, entre as quais a índia Florência e seu tio Sebastião cafuzo. Nesta inquirição outros detalhes sobre Florência foram expostos. Ela, que declarava ter cerca de 25 anos, continuou afirmando a veracidade dos “tratos ilícitos com o padre Miguel Ferraz”.

Com relação à declaração dada ao ouvidor geral, a denúncia do Auditório Eclesiástico acrescentava a informação que, após manter por dois dias “tratos ilícitos” com o padre Miguel Ferraz na Vila de Icatu, este “a mandou pôr em um tijupar no mato, pouco distante da casa dele [...] deixando-a ficar no dito tijupar com farinha e um preto”. Após algumas viagens do Padre para o Iguará, Florência teria aparecido uma noite em sua casa “a dizer-lhe que não queria estar mais naquele lugar, que se queria vir embora e com efeito o dito denunciado a mandou voltar pelos seus pretos no dia do corpo de Deus”²⁵⁵.

A partir do testemunho do tio de Florência, Sebastião cafuzo, pode-se novamente observar a complexidade da experiência religiosa que os indígenas não aldeados passaram e, ao mesmo tempo, avaliar que esta influência, além do bispado e clero regular, também foi realizada pelos próprios sujeitos que faziam parte das redes de sociabilidades como os familiares. O tio de Florência, de cerca de 45 anos, cuja condição jurídica era “forro pela lei” e “oficial de carpintaria”, declarou que “foi do serviço dos padres da companhia”, condição que nos possibilita pensá-lo em uma realidade distinta da sobrinha quanto ao processo e sentido de tornar-se cristão.

Sebastião e Florência são considerados índios cristãos no contexto do processo colonizador e evangelizador da Amazônia Colonial. No entanto, isto não significou submissão à tradição cristã, mas possível construção de um novo entendimento sobre a incorporação dos elementos cristãos na sociedade colonial em conjunto com outros elementos das sociedades nativas. Embora a Igreja empregasse, seja por seu clero secular ou regular, esforços na evangelização dos nativos, muitas vezes era o próprio indígena quem definia o seu grau de inserção no mundo colonial, inclusive a maneira pela qual seria definido como cristão (CARVALHO JUNIOR, 2017; 2021).

²⁵³ AHU. AHU_CU_009, Cx. 42, D. 4122

²⁵⁴ AHU. AHU_CU_009, Cx. 42, D. 4122

²⁵⁵ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

Florência movimentou de forma ativa os próprios métodos de inserção no mundo colonial ao declarar, perante o ouvidor, que a causa principal da volta ao lugar de São José foi estar seis meses sem ouvir uma missa ou se confessar. Considerando que fora criada pelo tio, pois era órfã, o conhecimento dos elementos cristãos poderia advir da sua interação com outros atores sociais assim como o corpo clerical. Neste caso, a indígena demonstrou possuir conhecimentos das normas cristãs, porém, dentro dos limites impostos, acabou por escolher algumas em detrimento de outras. Portanto, longe de considerar o processo de assimilação desejado pelas reformas pombalinas, o que se pretende afirmar é que o embate entre as culturas sempre articula pontos de conexão que são contraditórios, dinâmicos e representam novas construções de sentidos adaptadas à realidade dos sujeitos (CARVALHO JUNIOR, 2017; 2021).

Embora para Igreja o ato de ir em missas e a confissão representasse o comportamento esperado de um cristão pela salvação da sua alma, para Florência poderia representar uma outra perspectiva. Assim, além do aspecto religioso operado pela Igreja católica, seguir ou não as normas cristãs, poderia representar maior inserção no mundo colonial e, a depender dos benefícios, aproximá-la ou distanciar-la de uma identidade indígena. Desta forma, a documentação nos ajuda a compreender que os indígenas se apropriavam dos códigos sociais, políticos ou religiosos e os ressignificavam de acordo com a dinâmica do local (POMPA, 2003; CARVALHO JÚNIOR, 2017, 2021; CELESTINO 2003, MOREIRA, 2019).

Retomando o depoimento do tio de Florência no Livro de Registro de Denúncias, este ainda afirmou que “nunca sabe nem ouviu dizer que os denunciados andam amancebados”, porém só depois do desaparecimento de Florência “é que se levantou o sussurro que o denunciado andava amancebado com a denunciada”. Desta maneira, o tio foi para o “Icatu por se dizer que a denunciada fora para lá [...] ou descobria alguma notícia dela, nunca com certeza pode averiguar se a [...] sua sobrinha se achava ou não na freguesia do Icatu”. Ainda de acordo com o tio, quando Florência apareceu novamente, perguntou-lhe onde estivera e ela respondeu que “sempre estivera em São José de Ribamar escondida”²⁵⁶.

As demais testemunhas inquiridas pelo Tribunal Eclesiástico afirmaram saber do amancebamento do padre com Florência, pois “a mandou conduzir pelos seus pretos em uma canoa na noite do natal próximo passado até o dia do corpo de Deus” pelo “ouvir dizer” e sussurro levantado no lugar de São José, após o desaparecimento de Florência. O padre do

²⁵⁶ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

lugar de São José, Pedro Luís Dutra, afirmou em seu testemunho que sabia do amancebamento e desaparecimento da índia para a Vila de Icatu “por ouvir dizer a mesma dita Florência e seus parentes”. José Gomes da Costa, “homem branco”, confirmou que após o “desaparecimento de uma índia do lugar de São José, ouviu dizer aos índios do mesmo lugar que o denunciado a mandara buscar”²⁵⁷.

O português João Antunes asseverou que “ouviu um sussurro” do amancebamento por “pessoas de pouco crédito como seus índios”. Quanto ao português Antônio Nunes, este afirmou saber do amancebamento “por ouvir dizer dos ditos índios do dito lugar de São José que a denunciada Florência embarcara no dia de natal, no porto de São José de Ribamar com um índio por nome Raimundo e um preto do denunciado para o Icatu”²⁵⁸.

A presença de indígenas e não indígenas em Vilas e lugares se apresentou como outro objetivo previsto nas reformas pombalinas: para fins de “civildade” e da “odiosa separação entre uns e outros”. O Diretório dos Índios regulou, dos parágrafos 80 ao 87, questões relativas à regulamentação das terras indígenas. Assim, “a introdução dos brancos nas ditas povoações” era justificada como necessária à civilização dos nativos através “dos meios do comércio e da comunicação”. Diferentemente do Regimento das Missões, nos quais a presença de não indígenas em aldeamentos era proibida, o Diretório estabelecia que “poderão os moradores deste Estado, de qualquer qualidade ou condição que sejam [...] assistir nas referidas Povoações”²⁵⁹.

De acordo com Antunes (2021, p.444), a intenção de tais políticas indigenistas era intensificar a assimilação, não só dos índios, mas de suas terras, incorporando-os ao império português. O final do parágrafo do Diretório concedia “todo auxílio” dos Diretores das Vilas aos brancos para a “ereção de casas competentes às suas pessoas e famílias e lhes distribuirão aquela porção de terra para que possam cultivar, sem prejuízo do direito dos índios [...] que são os primários e naturais senhores das mesmas terras”.

No entanto, embora nosso propósito não seja discutir a conturbada e conflituosa administração das terras indígenas, bem como os procedimentos dos aforamentos aos brancos, buscamos refletir que, na prática, a convivência não aboliu a “abominável distinção” entre índios e brancos, uma vez que os testemunhos dos não indígenas do lugar de São José conferiam aos nativos o atributo de “pessoas de pouco crédito”. As distinções hierárquicas da sociedade do Antigo Regime eram demarcadas com nitidez na colônia, atrelando

²⁵⁷ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

²⁵⁸ APEM. Livro de Registro de Denúncias.

²⁵⁹ Diretório que se deve observar [...], *op. cit.*

características depreciativas como próprias da natureza do nativo ao discurso habitual da sociedade em construção.

Em 24 de julho de 1765, nos autos conclusos do processo de denúncia contra o padre Miguel Ferraz, o vigário geral atribuiu a pena de prisão ao clérigo mais as custas processuais. No entanto, uma pergunta se faz presente: por que a índia Florência não sofreu nenhuma penalidade na sentença do Auditório Eclesiástico?

Ao que parece, a denúncia iniciada pelo promotor Francisco Matabosque, embora apontasse o amancebamento entre Florência e Miguel Ferraz no lugar de São José, referiu-se à conduta do padre “de a mandar conduzir para esta freguesia” e a manter escondida “quatro ou cinco meses”, caracterizando o crime de indução à fuga, conduta transgressiva presente tanto nas Ordenações Filipinas quanto nas Constituições Primeiras e frequentemente confundido com o crime de rapto. Nas Ordenações Filipinas os dois crimes foram postos no mesmo artigo, mas distinguiram-se pelo uso da força ou violência, previsto no crime de rapto:

E o homem, que induzir alguma mulher virgem ou honesta, que não seja casada, por dádivas, afagos, ou promettimentos e a tirar e levar fora da casa de seu pai, mãe, Tutor, Curador, senhor ou outra pessoa sob sua governança ou guarda ou de qualquer outro lugar onde andar ou estiver por licença, mandado ou consentimento de cada um dos sobreditos ou ela assim enganada e induzida²⁶⁰.

Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, o crime de rapto ou indução à fuga foram postos, assim como nas Ordenações Filipinas, no mesmo Capítulo do código normativo referente ao procedimento desviante do clérigo:

E se o clérigo roubar a donzela, tirando-a por força ou por engano da casa de seu pai ou mãe ou outra pessoa que a tenha em sua guarda e amparo, além das ditas penas, pagará também a injúria que fez à dita pessoa, conforme ao que se julgar e será degredado²⁶¹.

Em seu depoimento no Auditório Eclesiástico, Florência não apontou nenhuma força ou violência empregada para ser levada até o Icatu, distante 25 léguas da cidade de São Luís. No entanto, em depoimento dado ao ouvidor geral, relatara ter sido ameaçada por Bento Xavier caso não viesse com ele até a canoa na qual esperavam os escravos do dito Padre. Neste caso, o testemunho de Florência à justiça episcopal relatava o crime de rapto ao invés do delito de indução à fuga. Considerando as proporções que o desaparecimento tomou, tendo sido comunicado ao Secretário do Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier Mendonça

²⁶⁰ Código Philipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Livro V, página 1168.

²⁶¹ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. 1853, Título XXI, p. 337.

Furtado, pelo governador do Maranhão, Joaquim de Melo e Póvoas, Florência, já em seu segundo depoimento, pode ter relatado o acontecimento com mais detalhes, apontando a ameaça sofrida, ou, em certa medida, buscado defender-se de uma condenação. Neste caso, a prisão do padre revela que o vigário geral, baseando-se no depoimento de Florência, entendeu que o padre induziu ou forçou a indígena para dirigir-se ao Icatu, motivo provável pelo qual a pena destinou-se apenas ao clérigo.

Diferentemente de Florência, a denúncia do meirinho geral do Auditório Eclesiástico contra a índia Joana Batista e Antônio José de Oliveira, em 1763, em um caso com certas similaridades ao de Florência, culminou na prisão da denunciada. A acusação de amancebamento iniciada pelo meirinho geral do Auditório Eclesiástico foi dirigida a Antônio José de Oliveira, oficial de canoeiro, “que vive amancebado com a índia Joana Batista, moradora na Vila nova de Paço do Lumiar, entrando e saindo da casa da dita índia sem pejo nem vergonha de todos os moradores”.

As cinco testemunhas inquiridas no processo, entre as quais o tio e o primo de Joana Batista, confirmaram o amancebamento. O diretor da Vila de Paço do Lumiar, Teodoro da Silva, admitiu que o “denunciado morava algum tempo na Vila para tratar e gerenciar seus negócios” enquanto José Bonifácio Pereira do Rego, morador de Paço do Lumiar, testemunhou que o denunciado “havia se retirado da Vila depois que o Diretor correu melhor das suas mancebias”²⁶².

O tio da índia Joana Batista, Euzébio Ribeiro, testemunhou que o denunciado levava sua sobrinha “em sua companhia para o lugar de São José, aonde assistia”. Já o primo de Joana, o índio Jerônimo da Silva, afirmou ter visto o denunciado “de dia e de noite na casa da denunciada com notório escândalo” e “a viu ir para o lugar de São José aonde o denunciado assistia por um tempo”. De acordo com as testemunhas, Bonifácio Pereira do Rego afirmara em seu depoimento que o denunciado “levava a denunciada para o lugar de São José, aonde ele testemunha os achou juntos em uma casa quando os prendeu”. O tio da denunciada também confirmou que a sobrinha se achava na casa de Antônio, no lugar de São José, “onde foram apanhados juntos em uma casa quando os prenderam, em cuja diligência também ele, testemunha, tinha ido”²⁶³.

A circulação dos indígenas entre distintos espaços provocou a necessidade de controlar o trânsito destes sujeitos a partir da formulação de normas, pois na prática, o Estado português sempre conviveu com as fugas, esvaziamento de aldeamentos, proibição de

²⁶² Autos e Feitos de Denúncia e Queixa. Doc. 927.

²⁶³ Autos e Feitos de Denúncia e Queixa. Doc. 927.

mudanças espaciais por conta de casamentos, além dos pedidos na justiça quando os indígenas afirmavam estar em “ilegítimo cativo”. No Regimento das Missões, havia a preocupação em controlar o acesso aos aldeamentos, embora os nativos convivessem com outros sujeitos dentro e fora das missões. No entanto, com o Diretório, as vilas tornaram-se lugares abertos a presença de indígenas e não indígenas, sendo natural que a circulação nestes lugares fosse mais frequente.

Contudo, ao mesmo tempo que garantiu um maior trânsito entre os espaços anteriormente controlados, o Diretório também buscou restringir a circulação dos índios que eram moradores das Vilas e lugares. O parágrafo 75 da norma pombalina estabelecia que para evitar o “lamentável estado que as ditas povoações estão reduzidas de se acharem evacuadas”, era obrigação dos Diretores das Vilas, “remeter ao Governado do Estado um mapa de todos os índios ausentes, assim dos que se acham nos matos como nas casas dos moradores”²⁶⁴.

Ao retratar a ocupação e domínio do território cearense após o Diretório dos índios, Antunes (2021, p.445) esclarece que a circulação do indígena não era vista com bons olhos pelos administradores da Capitania, pois frequentemente interpretavam o deslocamento como abandono e indício de decadência da Vila. Por isto, existia a crença de que o sucesso da Vila só seria possível através da fixação do índio ao seu lugar de moradia, no qual seu trabalho, realizado de forma sistemática, fosse garantidor da produtividade almejada pelo Estado português.

A circulação dos indígenas entre os espaços coloniais era uma preocupação frequente, pois a produtividade da Vila dependia da exploração da força de trabalho destes sujeitos. Assim, para impedir o esvaziamento destes ambientes, tal como acontecia nos aldeamentos, foram organizadas diligências e outros procedimentos cuja finalidade era garantir o indígena nas Vilas, mesmo com o espaço de circulação frequente. A movimentação da índia Joana da Vila de Paço do Lumiar para o lugar de São José contém indícios que demonstram a articulação e ação dos poderes para evitar a perda destes sujeitos e, ao mesmo tempo, evidencia como os indígenas responderam a esta realidade e agiram em prol dos seus interesses. Retomando o processo de Florência, cujo desaparecimento do lugar de São José levou seis meses, percebe-se que nem sempre a articulação dos poderes coloniais era eficaz para impedir o livre trânsito destes sujeitos.

Seis dias após o término do processo do Auditório Eclesiástico, apontado no Livro de Registro de Denúncias, que culminou com a prisão do padre Miguel Ferraz, foi iniciado pelo

²⁶⁴ Diretório que se deve observar [...], op. cit.

mesmo Tribunal Eclesiástico os autos do Libelo-Crime contra o clérigo que já se encontrava preso. As duas denúncias constavam do amancebamento com a índia Florência quando foi “pároco da freguesia de São José” e da condução “da dita índia para a freguesia do Icatu na noite do natal próximo e ali a teve escondida em um rancho ou tijupá por seis meses”²⁶⁵.

A primeira defesa do réu no processo, feita por seu procurador, informava que o clérigo havia “sido religioso jesuíta de cuja religião largou a roupeta na expulsão que se fez por ordem de sua Real Majestade dos ditos religiosos deste Estado”, tendo desde então “vivido em bom procedimento”. A presença do clero regular, tais quais os jesuítas, capuchinhos e franciscanos tornou-se, nos primeiros tempos da colonização, a única forma de cristianismo da colônia. No entanto, Santos (2019, “s.n”), explana que na medida em que o território, sob o domínio colonial e cristão, se estendeu da faixa litorânea para o interior do continente, a divisão entre paróquias (deixadas a cargo do clero secular sob a autoridade do bispo) e as missões (aldeias ou aldeamentos indígenas a cargo do clero regular) foi sendo estabelecida.

A partir do século XVIII, o Estado português adotou uma administração racional a fim de adquirir o controle político e econômico mais eficaz, fato que culminaria no conflito com a Companhia. Desde a vinda de Mendonça Furtado à região Amazônica e sua correspondência com Pombal, constatou-se que a presença dos jesuítas estava tornando-se um empecilho para os planos da Coroa que aos poucos tomou medidas contra a Companhia, como o confisco de bens até a sua expulsão em 1759 (MELO, 2021, p.221).

Na colônia, tanto o clero secular quanto o regular estavam subordinados ao poder régio, por meio do padroado concedido pelo pontífice romano aos monarcas portugueses a partir das sucessivas bulas. Desta forma, os padres que atuavam no processo de cristianização podiam pertencer ao clero regular, secular e até mesmo passarem de uma organização para a outra como no caso de Miguel Ferraz.

Aos autos do Libelo-Crime de Miguel Ferraz foi remetido o depoimento de Florência e de outras testemunhas dadas na Devassa da Correção da Câmara de Paço do Lumiar que “direta ou acidentalmente depuseram contra o dito padre Miguel Ferraz nas sobreditas correções ou em qualquer outro processo”. O pedido foi feito ao ouvidor geral e corregedor da Comarca de São Luís, Bruno Antônio de Cardoso Menezes, que fora o primeiro a tomar o depoimento de Florência para “declarar onde tinha estado escondida e em poder de quem”²⁶⁶.

²⁶⁵ APEM. Autos e Feitos de Libelo-Crime. Doc. 4242.

²⁶⁶ APEM. Autos e Feitos de Libelo-Crime. Doc. 4242.

A devassa instituída pelo poder secular foi iniciada em 25 de janeiro de 1765 e inquiriu 13 testemunhas, nas quais 9 foram classificadas como índios, conforme o quadro a seguir.

Tabela nº 5. Indígenas inquiridos na Devassa da Correção da Câmara de Paço do Lumiar.

Sebastião Pereira	Índio Livre	42 anos Casado	Mestre carpinteiro	Morador do Lugar de São José.
André Pereira	Índio	55 anos Casado	Não especificado	Morador do Lugar de São José.
Luís Pinheiro	Índio Livre	60 anos Casado	Vive de suas lavouras	Morador do Lugar de São José.
José Hilário	Índio Cafuzo e livre	28 anos Casado	Vive de suas lavouras	Morador do Lugar de São José.
Ponciano Bequimam	Índio Livre	20 anos Casado	Vive de suas Lavouras	Morador na Vila de Paço do Lumiar.
Crispim Ferreira de Abreu	Índio Cafuzo	50 anos Casado	Mestre Ferreiro	Morador na Vila de Paço do Lumiar
Felipe Frazão	Índio Cafuzo	35 anos Casado	Vive de suas lavouras	Morador na Vila de Paço do Lumiar
Albino José	Índio Livre	20 anos Casado	Vive de suas lavouras	Morador na Vila de Paço do Lumiar
Bernardo José	Índio	20 anos Não especificado	Oficial de Sapateiro	Morador na Cidade de São Luís

Fonte: APEM. Autos e Feitos de Libelo-Crime. Doc.4242.

A heterogeneidade das classificações dadas aos indígenas permite compreender que seu lugar na sociedade colonial estava em constante modificação, pois o sujeito podia receber mais de uma classificação. Tal condição poderia lhe garantir vantagens quanto a exploração da sua mão de obra, aproximando-se ou distanciando-se de uma identidade mais ou menos benéfica para sua sobrevivência. Das classificações estabelecidas, destacamos o tio de Florência, Sebastião. Na Devassa da Câmara de Paço do Lumiar foi classificado como “índio livre”, enquanto no auto de denúncia do Auditório Eclesiástico foi designado como “cafuzo, forro pela lei”. Assim, tal característica aponta que os próprios poderes coloniais não

conseguiram ordenar as novidades do sistema de classificações, criado para o controle dos sujeitos, principalmente na exploração da mão de obra, pois:

Em meio a tão frenética movimentação, era preciso nomear coisas, lugares, tipos, gentes e o mundo que se organizava em torno de tantas diferenças e diferentes. Além disto, era necessário que os nomes fossem apreendidos e compreendidos pelo maior número possível de pessoas e, a partir daí, que a comunicação entre europeus, índios, africanos e seus descendentes pudessem se realizar mais eficazmente (PAIVA, 2015, p.35)

Mais uma vez, destaca-se que a classificação não designava apenas as características físicas do sujeito, pois isto os dividiria em “puros” ou “impuros”, em uma visão evolutiva dos que seguem buscando a “civilização (GRUZINSKI, 2001; PAIVA, 2015). Tal atributo aponta para a formação de uma sociedade mestiça que acabou por produzir dinâmicas próprias, ressignificando e produzindo novos significados para as classificações. Porém, a análise destes elementos se mostra complexa, pois de acordo com Paiva (2015, p.15), toda categoria que se funda na percepção dos sentidos é ambígua e subjetiva e, deste modo, torna-se impossível padronizar ou universalizar o emprego destas categorias.

Retomando ao Libelo-Crime do clérigo Miguel Ferraz, todas as treze testemunhas inquiridas na Devassa de Paço do Lumiar confirmaram o amancebamento do padre com Florência e a condução da indígena em uma canoa até o Icatu na noite de Natal. Diferentemente do depoimento dado no primeiro processo do Auditório Eclesiástico, o tio de Florência afirmou que a sobrinha desaparecera após a missa do galo, acompanhada da “mulher e toda mais família” de um “dito João”. Ao amanhecer, Sebastião teria ido a casa de João “saber de sua filha” e este afirmou que “dela não sabia” até ser informado por outros que João entregara Florência “ao índio Raimundo” que a levou, juntamente com o “escravo do dito vigário” até o Icatu²⁶⁷.

Sebastião ainda contou que foi ao Icatu atrás da sobrinha e lá ouviu dizer de um cafuzo, “cujo nome não sabe”, que encontrou o índio Raimundo e este lhe perguntou se “encontraria alguém por aquele caminho, porque trazia uma encomenda do vigário e não queria que ninguém a visse e logo o cafuzo presumiu ser a tal rapariga”²⁶⁸. As demais testemunhas também confirmaram a condução de Florência por um homem chamado João. Antônio Nunes de Figueiredo afirmou “ouvir dizer publicamente” que “João induzira uma rapariga do lugar de São José, chamada Florência, para esta fugir da casa do seu tio Sebastião

²⁶⁷ APEM. Autos e Feitos de Libelo-Crime. Doc. 4242.

²⁶⁸ APEM. *op. Cit.*

Pereira”. Já o índio André Pereira afirmou “ser público e notório que João mandara chamar uma rapariga chamada Florência” e depois viu que ela “entrara na igreja a ouvir missa, que era noite de natal, juntamente com João, sua mulher e toda a mais família”²⁶⁹.

O testemunho do índio Bernardo José deu mais detalhes do acontecimento, pois afirmou que quando esteve no Icatu, provavelmente junto com o tio de Florência, um certo Manuel Martins lhe dissera que vira Florência “atravessando a Baía do Icatu”, mas que “não saltara em terra”, pois partiu para a “boca do Rio Munim esperar pelo reverendo Vigário”. O mesmo Manuel Martins confirmara que o “índio João cafuz, que assiste no sitio de São José vira embarcar a dita sobrinha conduzida pelos rapazes do dito reverendo”. Além disso, Antônio Nunes de Figueiredo e Ponciano Bequeman atestaram ainda que Florência “andava prenhe e que a emprenhara sendo pároco do dito lugar”²⁷⁰.

A declaração de Florência na Devassa foi dada no dia 17 de junho de 1765 perante o ouvidor geral e o escrivão para “melhor indagar a verdade de seu desaparecimento”. Florência jurou que “João a mandara chamar da casa do dito seu tio” e lhe disse “que devia ir logo para o Icatu, para a dita casa do padre Miguel Ferraz”. Florência também confirmara que fora ameaçada por João, dizendo-lhe “que se não fosse, havia de esperar no caminho com a espingarda e [...] a matar”. Com temor, “foi ter com o dito João que a levou a praia de São José [...] e a entregou aos dois rapazes do dito padre que se achavam em uma canoinha”. Ao chegar no Icatu, “foi para a casa de Maria Gomes, aonde sempre esteve até agora”, tendo com Miguel Ferraz “atos torpes” até que tomou a “resolução de voltar”²⁷¹.

No dia 22 de agosto, novas testemunhas foram inquiridas, desta vez, pelo Auditório Eclesiástico. As cinco testemunhas inquiridas, a pedido do réu, nenhuma classificada como índio, deram seus depoimentos ao vigário geral João Rodrigues Covette. Todas negaram o amancebamento do padre com Florência e atestaram o bom procedimento do clérigo. Francisco Xavier Correia afirmou que “entrava de dia e noite na casa do réu e nunca viu mulher alguma e menos ainda a índia Florência” além de asseverar que “a dita índia se achava na fazenda de São Braz em casa de uma de suas parentes”²⁷².

Antônio de Bastos, sargento mor dos auxiliares, em seu depoimento, alegou “ouvir dizer” de Manuel de Almeida que “a dita índia, no tempo em que faltou no lugar de São José, estava na roça do capitão Carlos Pereira”. Além disso, asseverou que “em todo o tempo que

²⁶⁹ APEM. *op. Cit.*

²⁷⁰ APEM. *op. Cit.*

²⁷¹ APEM. *op. Cit.*

²⁷² APEM. Autos e Feitos de Libelo-Crime. Doc. 4242.

tem assistido na Vila do Icatu, nunca ouviu dizer que a dita índia estivesse naquela Vila ou seu Distrito”. Já no depoimento de Francisco Frazão Castelim, este garantiu “ouvir dizer do cafuz Pedro, por alcunha padrasto da dita índia Florência que esta, todo o tempo que esteve ausente do lugar de São José, fugiu primeiramente para São José de Ribamar e daí foi para a fazenda de São Braz onde esteve escondida [...] em casa da avó²⁷³”.

Além das testemunhas ouvidas pelo vigário geral, o réu também solicitou carta de inquirição para a Vila do Icatu, onde “tinha suas testemunhas”. A defesa do padre, por meio do seu procurador, afirmava “ser falso o suposto crime [...] na denúncia de concubinato com a referida índia Florência”. A defesa prosseguiu instigando que “alguma voz e fama da dita índia e seus parentes quando desapareceu ou se refugiou” imputou ao clérigo “esta culpa para se desculpar a si e algum amigo seu em cujo poder esteve todo o tempo[...] e para se livrar de algum castigo do Ministro e senhor Joaquim de Melo e Póvoas, governador desta Capitania”. Insinuando a presença de um “amásio”, a defesa declarava que “não se deva dar crédito a semelhantes testemunhas”, pois a acusação nascida da voz da índia não se podia provar²⁷⁴.

As nove testemunhas nomeadas, a pedido do réu, nenhuma indígena, na Vila de Icatu também depuseram a favor do bom procedimento, honra e da boa conduta do padre Miguel Ferraz quando este esteve por vigário nesta localidade. Policarpo da Vega, morador na Vila de Santa Maria do Icatu respondeu que “não viu nem ouviu dizer que o reverendo [...] tanto no estado de religioso quanto clerical dera escândalo [...] dando bons exemplos as suas ovelhas que lhe eram encarregadas”. Crispim de Sousa, morador da Vila de Icatu asseverou que “a fama que corria contra o réu com a dita índia fora dos seus parentes, porque vindo eles a esta Vila a procura dela, dizendo que o réu a mandara buscar do lugar de São José e quando não a acharam, foram dizendo que iam se queixar ao ilustríssimo senhor governador, sendo tudo uma falsidade²⁷⁵”.

Os testemunhos registrados consideraram como falso a condução de Florência por dois escravos de Miguel Ferraz, pois “na mesma noite andaram os ditos rapazes nesta Vila, folgando toda a noite com mais negros”, “nem mesmo serem estes rapazes pilotos para passarem por esta Baía de dia quanto mais de noite”, “na noite de natal vira [...] os mesmos rapazes folgando toda noite, principalmente o rapaz Gervásio”, “disse ser falso [...] porque na mesma noite os ditos escravos ouviram missa e os vira [...] bêbados a noite toda”²⁷⁶.

²⁷³ APEM. *op. Cit.*

²⁷⁴ APEM. *op. Cit.*

²⁷⁵ APEM. Autos e Feitos de Libelo-Crime. Doc. 4242.

²⁷⁶ APEM. *op. Cit.*

O depoimento de Florência que afirmara ter passado seis meses em um tijupar também foi desacreditado pelas nove testemunhas. De acordo com o depoimento de Zeferino de Paiva:

[...] indo o réu, logo no dia seguinte depois do santíssimo nome de Jesus para a desobriga do Iguará, levou consigo todos os seus escravos, deixando em sua casa uma índia por nome Esperança para lhe vigiar a casa e [...] poucas vezes fazia assistência por não ter ali com o que se sustentar, nem quem pedisse, por cujo motivo estarem [...] a casa fechada até que o reverendo réu [...] chegou a esta Vila na véspera do domingo de Ramos e que todo este tempo nunca soube estivesse em parte alguma desta terra a dita índia escondida, nem menos quem lhe assistisse o sustento porque [...] logo ia sabe²⁷⁷.

Em 15 de janeiro de 1766, o inquiridor Frei de Nossa senhora do Rosário deu por encerrado e concluído o depoimento das testemunhas nomeadas pelo réu, excetuando cinco que não se encontravam na Vila. Em 24 de janeiro de 1766, a partir dos depoimentos obtidos pelas 14 testemunhas, Miguel de Ferraz pediu a absolvição do “suposto crime de concubinato”. A partir de então a estratégia do padre para livrar-se da prisão seria enaltecer as testemunhas de defesa em relação aos indígenas que testemunharam no Tribunal Eclesiástico e na Devassa de Paço do Lumiar. Muniz (2017, p.121) compreende que a base da argumentação do padre foi discorrer sobre a influência e boa ascendência de suas testemunhas de defesa: homens casados, alfabetizados e proprietários de terra.

Quanto às testemunhas não indígenas que depuseram contra Miguel Ferraz, a base de sua argumentação foi que tais pessoas “chamadas brancas o fizeram de ouvido a índios” Assim, desconsiderou o depoimento do padre do lugar de São José, Pedro Luz Dutra, por “simplesmente depor de ouvida uma voz [...] nascida sem autos, princípios nem origem certa”. Desacreditou o testemunho de João Antunes por “dizer somente que [...] ouvira um sussurro”. Desconsiderou o depoimento de Antônio Nunes de Figueiredo, pois afirmara conhecer o amancebamento pelo tio de Florência “no dia antecedente ao juramento”²⁷⁸.

Em outra parte do Libelo Crime, a defesa de Miguel Ferraz buscou desclassificar as testemunhas indígenas, evidenciando o seu descrédito em comparação às testemunhas de defesa. Considerou que os testemunhos dos indígenas não deveriam ser admitidos “pelo temor da falsidade com que costumam em juízo jurar falso”²⁷⁹. Os argumentos utilizados para desacreditar as testemunhas indígenas foram:

²⁷⁷ APEM. *op. Cit.*

²⁷⁸ APEM. Autos e Feitos de Libelo-Crime. Doc. 4242.

²⁷⁹ APEM. *op. Cit.*

&41. A razão em que o Direito se andou para assentar que os índios não sejam admitidos a juramento pela facilidade com que costumam jurar falso parece ser aquela de que trata Bernardino citado por Mont e Negro. lib.5. Falando dos índios do Peru que toda a qualidade de índios sejam rudes, mentirosos e ladrões. *Homines profert, rudes, mendances e fures.*

Legislador do Peru, D. Francisco de Toledo mandou em uma de suas ordenações, que as causas graves, onde fosse incerto examinarem-se as testemunhas índios não seriam admitidas menos de seis e esses declarassem o que soubessem, os quais ainda que conteste não se lhe desse mais fé e crédito do que se fora uma só testemunha idônea²⁸⁰.

Os indígenas carregaram o estigma social da irreligiosidade, intemperança e falsidade nos Tribunais do Maranhão. A visão da sociedade quanto aos aspectos relacionados aos nativos e seus descendentes foi veiculada também em obras jurisprudenciais portuguesas e espanholas que foram constantemente utilizadas na defesa do acusado. Autores como o jurista valenciano Lorenzo Matheu y Sanz, o madrileno Juan de Solórzano Pereira e os portugueses Diogo Guerreiro Camacho de Aboim e Manuel Álvares Pegas foram alguns dos autores cujas obras foram referenciadas nos processos dos auditórios eclesiásticos. Os autores defendiam em suas obras que os testemunhos dos indígenas deveriam inspirar cuidados, além de exigir uma análise atenta (GOUVEIA, 2019, p. 202-207).

O autor referido na defesa do padre Miguel Ferraz foi o arcebispo de Quito, Alonso de la Penã Montenegro, autor do livro “Itinerário para párocos de índios” dividido em cinco livros. Em relação à confissão, o autor considerou o indígena pela categoria jurídica do rústico, ou seja, os enunciados eram considerados sem veracidade, pois não preenchiam todas as condições necessárias para uma confissão correta. A influência de Penã Montenegro entre os jesuítas da Amazônia foi observada a partir de códices tupi de 1750 e 1751, que mencionaram o nome do arcebispo para dispensar os indígenas de determinados comportamentos, como também na difusão de um reduzido calendário de dias religiosos que circularam na região no século XVII. No entanto, o autor também foi lido no período pombalino pelo clero secular da região Amazônica, razão pela qual foi citado na defesa de Miguel Ferraz (BARROS; FONSECA, 2010, p.672).

A prática da defesa de tornar nulos os depoimentos da acusação baseados na desqualificação das testemunhas não era um aspecto peculiar nos processos do Tribunal do Maranhão. Muniz (2019, p.124) compreende que se fundamentava em uma antiga prática amparada na discussão jurídica baseada em critérios de hierarquização social peculiar às sociedades do antigo regime. Estava, portanto, perfeitamente inserida na lógica de

²⁸⁰ APEM. *op. Cit.*

compreensão dos lugares sociais e da importância de tais distinções na sociedade. Os critérios como a qualidade e a condição jurídica do indivíduo permeavam todas as esferas da vida destes sujeitos.

Ao final de sua defesa, Miguel Ferraz solicitava que Florência fosse novamente inquirida pelo Auditório Eclesiástico para responder as seguintes perguntas:

[...] se com efeito estava no Icatu = em que dia foi conduzida para lá = quem lhe remou a canoa = quantos dias ou tempos esteve em sua casa = que pessoas se achavam lá nesse tempo = em que tempo partiu o suspeito para o Iguará e quantas vezes lá foi e veio = e neste tempo onde esteve a dita índia morado = quem a sustentava e servia, declarando o nome = e finalmente quando foi reconduzida a esta ilha e porquê.²⁸¹

No dia 18 de agosto de 1765, Florência Ferreira era conduzida na presença do vigário geral para responder as perguntas requeridas por Miguel Ferraz, ao que disse “sim, esteve no Icatu”, “foi conduzida na noite de natal, depois da missa do galo”, “embarcou no porto [...] de São José em uma canoinha que remavam dois pretos, um por nome Prudêncio, outro, Gervásio”, “chegada [...] na dita Vila, esteve três dias fechada na casa do padre”, “na dita casa se achava Bonifácio Pereira”, “o padre partiu para o Iguará [...] e veio duas vezes”, “estive metida no mato, em um tijupar onde ele a mandou pôr”, “lhe deixou farinha para comer, um preto escravo do dito padre cujo nome ela ignora para a servir [...] cujo preto comprou o padre no Icatu”, “foi reconduzida da dita Vila na véspera do corpo de Deus em uma canoinha pelos mesmos escravos Gervásio e Prudêncio” e “desembarcou no porto [...] do lugar de São José”²⁸².

Após o depoimento de Florência, o padre Miguel Ferraz requereu que o escrivão da Câmara de Paço do Lumiar, Bonifácio Pereira Rego, citado no depoimento de Florência, atestasse a “respeito da falsidade do depoimento da índia Florência Ferreira”. Bonifácio Pereira declarou achar o depoimento “todo falso”, pois Gervásio e Prudêncio “chegaram na dita Vila pelas três horas da tarde, na véspera do natal, com quatro quartos de carne e gastaram até as 10 horas da noite a beneficiar a dita carne”, “pela meia noite foram [...] a Igreja para ouvir a missa do galo”. Além disso afirmou nunca ter visto Florência na casa do padre Miguel Ferraz, pois “não havia lugar oculto que eu não a pudesse ver”. Afirmou que “outra falsidade do depoimento” foi declarar que o padre lhe deixara um preto escravo comprado no Icatu, pois o réu “não teve mais que três pretos, um por nome Prudêncio, outro

²⁸¹ APEM. Autos e Feitos de Libelo-Crime. Doc. 4242.

²⁸² APEM. Autos e Feitos de Libelo-Crime. Doc. 4242.

Gervásio e outro João e mais um velho nesta Vila de Paço do Lumiar chamado Pascoal, pai dos ditos três pretos”.²⁸³

Após o depoimento de Bonifácio do Rego Pereira, a defesa do réu requereu uma Certidão ou atestação dos oficiais da Câmara do Senado da Vila de Paço do Lumiar acerca dos escravos do padre Miguel Ferraz bem como a capacidade dos escravizados citados no depoimento de Florência, de atravessarem, a sós, a Baía de São José. A atestação, passada em 15 de outubro de 1765 informava que “não consta comprasse o reverendo [...] nesta Vila nem fora dela escravo algum”. Além disso, atestava a incapacidade de Gervásio e Prudêncio para passarem pela Baía, pois tinham “pouca inteligência para piloto”.

O último movimento do réu Miguel Ferraz foi requerer uma atestação de duas testemunhas chamadas para jurar na devassa de Paço do Lumiar. De acordo com o padre, as testemunhas Roberto de Sá e Francisco Correia, ao dizerem em seu juramento não saber nada a respeito do que lhes fora perguntado, acabaram não sendo admitidas nem escrito seus juramentos pelo escrivão da Devassa.

Em março de 1766, os autos do Libelo-Crime ficaram conclusos para a decisão do Vigário Geral João Rodrigues Covette, o mesmo que havia imputado a pena de prisão ao padre Miguel de Ferraz. O vigário entendeu que nos testemunhos dados na Devassa de Paço do Lumiar “todos juram de ouvido os índios e serem os mais das testemunhas daquela qualidade, como tais, pessoas de pouco crédito”. Além disso, considerou que Florência apresentava contradições entre o depoimento dado no juízo secular e eclesiástico, embora não apontasse os elementos conflitantes, razão pela qual “nenhum dos depoimentos mereçam atenção”. Por fim, julgou Miguel Ferraz livre, devendo “servir de Vigário na freguesia da Vila de Icatu onde foi suspenso”²⁸⁴.

Desta forma, os quatro depoimentos dados por Florência, os treze depoimentos realizados pelo Ouvidor Geral e os cinco testemunhos registrados no Auditório Eclesiástico na primeira denúncia contra o padre Miguel Ferraz foram desacreditados em favor do depoimento de 14 testemunhas nomeadas pelo clérigo. Mais do que buscar saber se houve ou não a condução de Florência conforme os depoimentos, importa refletir acerca dos critérios de hierarquização social, pois num confronto judicial, ressaltar a qualidade das testemunhas podia ser um argumento eficaz para a defesa.

O fato de características depreciativas estarem ligadas à natureza do indígena foi argumento utilizado não só na defesa do Tribunal, mas em legislações indigenistas como

²⁸³ APEM. *op. Cit.*

²⁸⁴ APEM. Autos e Feitos de Libelo-Crime. Doc. 4242.

fundamento para o controle, exploração e descrédito destes sujeitos. No entanto, a difamação das testemunhas indígenas não foi uma peculiaridade do Tribunal Eclesiástico do Maranhão. Gouveia (2019, p.198) aponta alguns casos ocorridos nos Tribunais de Minas Gerais em que se deu a absolvição de clérigos pelo fato de “não se ter atribuído crédito aos testemunhos das índias acusantes”.

O processo de Florência, órfã, criada pelo tio e de cerca de 25 anos se torna peculiar pelo número de depoimentos dados ao poder secular e eclesiástico. Como já explicitado, de acordo com Muniz (2017, p. 121), era pouco comum que as mulheres depusessem nos processos eclesiásticos. Porém, o fato de ser índia provavelmente não poupou Florência do constrangimento, além de ser atacada no processo por Miguel Ferraz como “pessoa de pouco crédito” e inclinada a jurar falso testemunho. Apesar do tom depreciativo dados aos indígenas, estes não gozaram de um estatuto diferente dos demais réus nos tribunais episcopais (GOUVEIA, 2019, p.194)

A depoente também demonstrou estar informada acerca das normas cristãs, embora não se possa considerar tal contexto sob o aspecto da aculturação. Apesar da imposição de comportamentos e da moral cristã às populações indígenas, na prática, tais sujeitos responderam às estruturas coloniais por seus próprios termos, gerando uma necessidade de maior controle e repressão dos poderes constituídos. Florência, assim como Joana Batista, decidiram, dentro dos limites, viver a partir de suas próprias regras, participando de forma ativa da formação e transformação da sociedade colonial.

CONCLUSÃO

Na presente dissertação, busquei oferecer elementos que evidenciassem a importância do bispado do Maranhão frente a questão indígena, assim como a atuação do clero secular junto aos nativos, uma vez que tal enfoque ainda é pouco conhecido na historiografia que priorizou a ação dos missionários, gerando uma ideia equivocada de que esta foi a única experiência religiosa e colonial pela qual estes sujeitos passaram.

A partir das disposições do Concílio tridentino, houve o crescimento das dioceses e consequentemente, o aumento da vigilância e repressão das condutas de todos os cristãos. A estrutura burocrática do bispado do Maranhão funcionou a partir do Auditório Eclesiástico, responsável por processar e julgar os comportamentos contrários aos preceitos da Igreja católica, inclusive dos indígenas, seus descendentes e mestiços, tais como concubinato, incesto, impedimentos de matrimônio e alcouce. Assim, as fontes do acervo eclesiástico retratam uma importante visão da inserção dos indígenas no cotidiano colonial, bem como a resposta que produziram ao processo de cristianização e ordem colonial, limitando a ação colonizadora em muitos momentos.

Observou-se que a lei de liberdade de 06 de junho de 1755 não significou o fim da exploração dos indígenas, pois estes continuavam compelidos ao trabalho compulsório. Desta forma, os processos de ocupação da Amazônia Colonial apresentaram particularidades que estão diretamente ligadas à interação com os nativos e à exploração da sua mão de obra. Por esta razão, os dispositivos da Coroa como o pagamento de salários aos indígenas, pode ser entendido como uma estratégia para manter o apoio dos sujeitos e desta forma, proceder a defesa e manutenção do território e aos empreendimentos da Coroa. Assim, foi visto que tais dispositivos, poderiam ou não, ter maior efetividade na prática a partir do jogo de forças entre os atores e os poderes envolvidos.

Ressaltou-se que a presença dos indígenas especialistas em determinados ofícios era de extrema importância para as atividades na colônia, promovendo alguns aspectos que lhes garantiram melhores condições de negociação. Destaca-se, ainda, que o aparecimento na documentação das especialidades realizadas pelas mulheres indígenas e o salário definido por cada atividade desconstrói interpretações tendenciosas e estereotipadas que as perceberam, em uma perspectiva masculina e europeia, prioritariamente sobre o aspecto sexual.

A importância das mulheres indígenas no mundo do trabalho passou despercebida ou foi desvalorizada em detrimento das ações masculinas. No entanto, os esforços empreendidos

na dissertação evidenciam a influência das mulheres nos empreendimentos da Colônia, através da tentativa de controle pelos poderes eclesiásticos e seculares. Como sujeitos ativos, as mulheres indígenas também agiram e afastaram-se do lugar de passividade e submissão no qual foram relegadas para demonstrar as estratégias que também empreenderam.

Evidenciou-se que as reformas pombalinas, tais como o Diretório dos índios, apresentou objetivos de assimilação dos nativos a partir da cristianização e civilização sem abrir mão da exploração da força de trabalho. Demonstrou-se ainda que a ação entre Estado e Igreja apresentou momentos de colaboração e também de conflitos.

As denúncias de concubinato trazidas ao Auditório Eclesiástico, em uma clara transgressão ao casamento cristão, foram de encontro às construções estereotipadas que definiram um intenso desregramento sexual na sociedade colonial. O concubinato constituía um tipo de sociabilidade familiar reconhecida perante a comunidade. Buscou-se entender porque as uniões estáveis não se convertiam em casamento, trazendo para a discussão o nível de tolerância da sociedade hierarquizada da colônia quanto ao casamento entre desiguais, mesmo com a legislação da Coroa que facilitava o casamento entre índios e brancos.

A documentação permitiu vislumbrar as mobilidades das mulheres denunciadas, o sistema classificatório ao qual foram submetidas bem como as vantagens que a relação concubina poderia lhes permitir. Neste caso, estas mulheres passaram por experiências, adquirindo propriedades, garantindo seu sustento ou evitando a exploração de sua força de trabalho, ou seja, vantagens que poucas mulheres, na condição de marginalizadas e desclassificadas, conseguiram obter.

O concubinato das mulheres escravizadas também comprovou as negociações efetivas pela prática concubina e o aparecimento de situações inusitadas de escravizadas que garantiram seu próprio sustento em relação ao senhor. As denúncias vão na contramão de uma narrativa estereotipada das escravizadas e concubinas que reiteradamente ignorou as mobilidades sociais que estas mulheres empregaram por si mesmas, pois nem sempre a relação concubina entre o senhor e a escravizada tinha como consequência a liberdade ou representou maior campo de ação.

Demonstrou-se que a tarefa de inserir os preceitos católicos para a população na Amazonia portuguesa não foi tarefa fácil. As denúncias do Auditório Eclesiástico demonstram que alguns sujeitos adquiriram os códigos culturais da sociedade para atuar de forma mais abrangente, enquanto outros relativizaram a visão católica frente aos seus interesses e estratégias. No entanto, para além de uma história de resistência ou aculturação, o

que se pretendeu foi construir uma visão de que, muitas vezes, era o próprio indígena quem definia o seu grau de inserção no mundo colonial e isso servia também para a aplicação, ou não, dos preceitos cristãos. Partindo desta premissa, buscamos compreender as denúncias de impedimento de casamento e incesto levados ao Auditório Eclesiástico.

Quanto à prostituição, pôde-se compreendê-la como uma alternativa ao casamento cristão, assim como ao concubinato ou à exploração da força de trabalho pelo Estado. Desta maneira, pretendeu-se construir o sentido da prostituição para estas mulheres, pois a custa do seu trabalho, muitas eram mantenedoras do próprio sustento como de outros familiares. Além disso, evidenciou-se que estas mulheres sofreram uma tripla estigmatização, fruto do gênero, da qualidade e da atividade praticada.

Os processos do Auditório Eclesiástico também trouxeram as mulheres indígenas na posição de testemunhas dos crimes denunciados perante o tribunal. O caso da índia Florência, depoente por quatro vezes, revela que a prática comum empregada pela defesa consistia em desacreditar os testemunhos dos indígenas. Apesar da legislação indigenista, o estigma sobre os nativos e mestiços correspondeu aos critérios de hierarquização social, própria das sociedades do Antigo Regime, nos quais os sujeitos eram inseridos em uma lógica de compreensão dos lugares sociais e da importância na manutenção de distinções na sociedade.

Assim, as denúncias do Auditório eclesiástico evidenciam os diversos papéis que as indígenas e mestiças apresentaram na sociedade maranhense do século XVIII, representando uma forte presença nos núcleos de povoamento. Desta maneira, estas mulheres resistem aos papéis estereotipados legados por uma historiografia que as inseriu apenas como corpos sexuais para depois invisibilizá-las, demonstrando que agiram, dentro das possibilidades encontradas e viveram suas próprias escolhas.

REFERÊNCIAS

Fontes Manuscritas

Arquivo da Arquidiocese de São Luís do Maranhão. "Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, 1673-1962". Nossa Senhora da Vitória da Catedral. Matrimônios 1769 -1770. Disponível em: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-BGRK-3?cc=2177273&wc=M78S>. Acesso em 10.06.2020.

Arquivo Histórico Ultramarino

AHU_CU_009, Cx. 9, D. 941. AHU_CU_009, Cx. 11, D. 1173. AHU_CU_009, Cx.12, D. 1248. AHU_ACL_009, Cx 36, D. 3549. AHU_ACL_009, Cx 36, D. 3550. AHU_CU_009, Cx. 37, D. 3671. AHU_CU_009, Cx. 37, D. 3692, AHU. AHU_CU_009, Cx. 42, D. 4122.

Arquivo Público do Estado do Maranhão

Autos e Feitos de Denúncia e Queixa: docs. 910, 913, 916, 923, 925, 927.

Autos e Feitos de Libelo Crime: docs. 4234, 4238, 4242.

Feitos Civeis de Libelo. Doc.4393.

Livro de Registro de Denúncias.

Livro de Registro de Assentos, Despachos e Sentenças que se determinaram em cada Junta das Missões na cidade de São Luís (1738-1777).

Livro da Câmara de São Luís 1753-1759.

Fontes Impressas

ALVARÁ de 4 de abril de 1755. In: SILVA, Antônio Delgado da. Collecção da legislação portuguesa. Desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: Typografia Maignense, 1830

ANCHIETA, José de. Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta, S.J (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

Biblioteca Nacional. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Divisão de obras e raras e publicações. Livro Grosso do Estado do Maranhão. Vols. 66 e 67.

BETTENDORFF, João Felipe. Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. 1ª edição. Brasília: Senado Federal, p. 252, 2010.

BLUTEAU, Raphael. Vocabulario Portuguez, e Latino. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712.

Código Philipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Recopiladas por mandado Del-Rey D. Philippe. Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomathico, 1870.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Typografia Dois de Dezembro, 1853.

Concílio Ecumênico de Trento (1545-1563). Contra as Inovações doutrinárias dos protestantes. MONTFORT Associação Cultural. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/trento/>.

Copiador de algumas cartas particulares do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana (1739- 1762) / Transcrição, revisão e notas por Aldo Luiz Leoni. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lisboa. Na oficina de Miguel Rodrigues, Impressor do Excelentíssimo Senhor Cardial Patriarca, 1758.

D'ABBEVILLE, Claude. História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945.

D'EVREUX, Yves. Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1674. Maranhão: Typ. do Frias, r. da Palma 6, 1874.

GAIOSO, Raimundo José de Sousa. Compêndio histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão. São Luís: Instituto Geia, 2011.

LEITE, Serafim. Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760). Lisboa: Edições Brotéria; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1953.

LOBO, Francisco Rodrigues. Côrte na Aldeia e Noites de Inverno. Volume I. Companhia Nacional Editora: Lisboa, 1890.

MARQUES, Cezar Augusto. Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão. Typ. do Frias, rua da Palma, nº 6. Maranhão – 1870.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). A Amazônia na era pombalina: correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759. 2ª ed. Brasília: Edições Senado Federal, 2005. Tomo I, Tomo II, Tomo III.

SILVA, Antonio Moraes da. Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Lisboa : Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

PT/TT/AJCJ/AJ001/00018. Armário Jesuítico, Liv. 1, nº18. Carta de D.José ao cardeal patriarca de Lisboa, para encarregar administração, assim das igrejas, como dos edifícios, das casas professas, colégios e noviciado dos regulares expulsos, que se achavam no território do mesmo patriarcado às pessoas eclesiásticas que lhes parecesse nomear para os ditos efeitos.

Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia, Metropoli do Brasil. São Paulo. Na typographia 2 de dezembro, 1853.

REYCEND, João Batista. O sacrossanto, e Ecumênico Concílio de Trento em Latim e Português. Na Officina Patriarc. De Francisco Luiz Ameno, 1781. Tomo I.

SILVA, Antonio de Moraes. Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Imprensa: Lisboa : Simão Tadeu Ferreira, MDCCLXXXIX [1789].

Tribunal de Justiça do Maranhão. Testamentos Maranhenses: história e legados. (1751-1756). Coordenaria da Biblioteca. São Luís, 2015.

Bibliografia

ALENCASTRO, Luís Felipe de. O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Editora SCHWARCZ LTDA, 2000.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora UnB, 1997.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. A atuação dos Indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. Revista Brasileira de História. São Paulo, v.37, nº 75, 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-02>.

ANTUNES, T. de O. A transformação dos índios aldeados em índios vilados: o Diretório dos Índios no Ceará, circulação e reelaboração identitária. **Saeculum – Revista de História**, [S. l.], v. 26, n. 44, p. 441–454, 2021. DOI: 10.22478/ufpb.2317-6725.2021v26n44.57773. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/srh/article/view/57773>. Acesso em: 26 ago. 2022.

AMANTINO, Márcia; CARVALHO, Marieta Pinheiro de. Pombal, a riqueza dos jesuítas e a expulsão. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (Orgs.) A “Época Pombalina” no Mundo Luso-Brasileiro. Rio de Janeiro: FGV, 2015, pp. 59-90.

ARIÈS, Philippe. O casamento indissolúvel. In Sexualidades Ocidentais. Contribuições para a história da sociologia da sexualidade. Philippe Ariès, André Béjin (orgs.). Editora Brasiliense, 1987.

ARRUDA, José Jobson de A. O Brasil no Comércio Colonial. São Paulo: Ática, 1980.

ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuítas da Amazônia Portuguesa (séculos XVII e XVIII). Revista História e Cultura, Franca-SP, v.3, n.2, p.63-88, 2014. ISSN: 2238-6270.

ARENZ, Karl Heinz. A vasta Amazônia em poucas páginas: os tratados do padre João Daniel da Vice Província do Maranhão (século XVIII). In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. Escritas e leituras: temas, fontes e objetos na Iberoamérica (séculos XVI-XIX). São Leopoldo: Oikos/Editora Unisinos, 2017, p. 91-118.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes; FONSECA, Victor Manoel Marques da. Passagens do Livro “Itinerário para Párocos de Índios”, de Penã Montenegro (1668), em um confessionalário jesuítico setecentista da Amazônia. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 5, n. 3, p. 669-679, set.- dez. 2010.

BENEVIDES, Bárbara. Implantação e Normatização da Pena Última na América Portuguesa (1530-1562). Revista Cantareira. Edição 26, jan-jun, 2017.

BETHENCOURT, Francisco. Racismos: Das Cruzadas ao século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG: 1998.

BOMBARDI, Fernanda Aires. Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750). 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BOXER, C.R. O Império Colonial Português (1415-1825). Lisboa: Edições 70, 1981.

CANELAS, Letícia Gregório. Para além das narrativas sobre concubinação: gênero, escravidão e liberdade no Caribe francês (séculos XVIII e XIX). Revista Eletrônica ANPHLAC, ISSN 1679 -1061, nº31, p.152-187, Ago/Dez.2021.

CARDIM, Pedro. Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias de justiça na América Espanhola e Portuguesa. In Os indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX). DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria Leônia Chaves de; CARDIM, Pedro (Orgs.). Lisboa: Centro de Estudos da Universidade de Lisboa, 2019

CARVALHO, Joaquim Ramos de. “A jurisdição Episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas no Antigo Regime”. Revista Portuguesa de História. 24 (1988) 121-163. _____. “As visitas pastorais e a Sociedade do Antigo Regime. Notas para o estudo de um mecanismo de normalização social”. Coimbra: Provas de capacidade científica apresentadas à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1985. Exemplar mimeografado.

CARVALHO, Marina Helena Meira; PRATES, Thiago Henrique Oliveira. Temporalidades – Revista de História, ISSN 1984-6150, Edição 21, V. 8, N. 2 (maio/agosto 2016).

CARVALHO, Roberta Lobão. A Construção do Discurso Antijesuítico na Amazônia Portuguesa (1705- 1759). São Paulo: Livraria da Física, 2021.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. Índios Cristãos: poder, magia e religião na Amazônia Colonial. Curitiba: Editora CRV, 2017, 355p.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. Feiticeiros, Cristãos e Indígenas: Práticas religiosas e mestiçagens culturais na Amazônia Colonial *In Igreja e Religiosidade na Amazônia Colonial*. Organização Karl Heinz Arenz, João Antônio Fonseca Lacerda Lima. São Paulo: Livraria da Física, 2021.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. O Ideal de uma Sociedade Escravista Cristã: Direito Canônico e Matrimônio dos Escravos no Brasil Colônia. *In A igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia/ Organizadores Bruno Feitler, Evergton Sales Souza*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteira (Maranhão, início do século XVII). *Tempo*, v.19, n.35, p.65-82, jul./dez. 2013. DOI: 10.5533/TEM1980-542X-2013173505.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das Missões Jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*, 2ª série, 15 (2003).

CHAMBOULEYRON. Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). *Varia hist.* [online]. 2011.

CHAMBOULEYRON, Rafael e MELO, Vanice Siqueira de. Índios, engenhos e currais na fronteira oriental do Estado do Maranhão e Pará (século XVII). *In: MOTTA, Márcia; SERRÃO, José Vicente e MACHADO, Marina (orgs.). Em terras lusas: conflitos e fronteiras no Império português*. Guarapuava/Niterói: Unicentro/EdUFF, 2012, p. 236-264.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Uma sociedade colonial em expansão. O Maranhão e o Grão-Pará de meados do século XVII a meados do século XVIII. *In Fazenda e Trabalho na Amazônia, mão de obra nas Guianas: O caso de Berbice (1726-1736)*. HULSMAN, Lodewijk A.H.C; CRUZ, Maria Odileiz Sousa (Org). Boa Vista: EDUFRR, 2016.

COELHO, Mauro Cezar. Do sertão para o mar – Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751 -1798). Tese de doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 2005.

CONCEIÇÃO, Karen Cristina Costa da. De Feiticeiras diabólicas a auxiliares na empresa missionária: as atuações das mulheres Tupinambá no Maranhão franco-ameríndio (1594-1615). 2019. 144f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

CUNHA, Ana Paula Macedo. Engenhos e engenhocas: atividade açucareira no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1706-1750). 2009.110f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém.

DEL PRIORE, Mary. Mulheres no Brasil Colonial. A mulher no imaginário social. Mãe e mulher, honra e desonra. Religiosidade e sexualidade. Editora contexto: São Paulo, 2000.

DIAS, Camila Loureiro. L'Amazonie avant Pombal. Politique, Économie, Territoire. Tese de doutorado, História, EHESS, 2014.

DIAS, Camila Loureiro. O comércio de escravos indígenas na Amazônia visto pelos regimentos de entradas e de tropas de resgate (século XVII e XVIII). *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 10, n. 1, jan.-jul., 2017

DIAS, Camila Loureiro. Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade. *ESTUDOS AVANÇADOS* 33 (97), 2019.

DIAS, C. L.; BOMBARDI, F. A.; COSTA, E. Dimensão da população indígena incorporada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680 e 1750: uma ordem de grandeza. **Revista de História**, [S. l.], n. 179, p. 1-31, 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2020.163670. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/163670>. Acesso em: 13 janeiro. 2022.

DIEHL, Isadora Talita Lunardi. Carijós, Mulatas, Bastardos: a administração indígena nos campos de Viamão e na Vila de Curitiba durante o século XVIII. Dissertação de mestrado, 208f. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de pós-graduação em História, Porto Alegre, 2016.

DOLHNIKOFF, Miriam. O Projeto Nacional de José Bonifácio. *Revista Novos Estudos* Cebrap, nº 46, de novembro de 1996.

DOMINGUES, Ângela. Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DORNELLES, Soraia Sales. Registros de Fundações, Ereções e Posses de Vilas: um olhar sobre as vilas de índios do Maranhão. **Sæculum – Revista de História**, [S. l.], v. 26, n. 44, p. 308–327, 2021. DOI: 10.22478/ufpb.2317-6725.2021v26n44.58882. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/58882>. Acesso em: 3 jan. 2022.

FALCON, Francisco José Calazans. Apresentação. In: A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro / Francisco Falcon, Cláudia Fernandes (organizadores). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

FAORO, Raimundo. Os Donos do poder. Porto Alegre. Rio de Janeiro: Globo, 1985.

FARAGE, Nadia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. 1986. 364f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERNANDES. João Azevedo. De Cunhã a Mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil. João Pessoa: Editora Universitária, 2003.

FERNANDES, João Azevedo. Selvagens Bebedeiras: Álcool, Embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial. 2004.392f. Tese de Doutorado – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ.

FERNANDES, Estevão Rafael. Normalizando povos indígenas: um olhar sobre o Diretório Indígena (1757). RIDH. Bauru. V. 7, N. 2, p.39-59, JUL./DEZ. 2019 (13).

FERREIRA, André Luís. Mães das Liberdades”: os processos de mulheres indígenas no tribunal da Junta das Missões na Capitania do Maranhão (1720-1757). *Fronteiras: Revista Catarinense de História*. Dossiê História Indígena e estudos decoloniais, nº. 31, 2018/01.

FERREIRA, André Luís. Injustos Cativeiros: os índios no Tribunal da Junta das Missões do Maranhão. Belo Horizonte: Caravana Grupo Editorial, 2021.

FERREIRA, André Luís. Liberdades Mestiças: a (Co)existência da escravidão indígena, africana e mestiça no Maranhão (Século XVIII). In *O Mundo do Trabalho na Amazônia Colonial*. José Alves de Sousa Júnior, Lívia L. Silva Forte Maia (organizadores). São Paulo: Livraria da Física, 2021.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. Barrocas Famílias. Vida Familiar em Minas Gerais do século XVIII. São Paulo: Editora HUCITEC, 1997.

FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. Coordenação de textos de Carla Bassanesi. São Paulo: Contexto, 2004

FLEITER, Bruno. Quando Trento chegou ao Brasil? in GOUVEIA, António Camões, BARBOSA, David Sampaio e PAIVA, José Pedro (coord.) – *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva *Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII*. Tempo [online]. 2009, v. 14, n. 27 [Acessado 31 Maio 2021], p. 36-50.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. Formação da Família Brasileira sob o regime de economia patriarcal. São Paulo: Editora Globo, 48ª Edição, 2003.

FURTADO, Celso. Formação Econômica do Brasil. São Paulo: Nacional, 1982.

GARCIA, Elisa Fruhauf. As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GARCIA, Elisa Fruhauf. Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [on-line], Débats, 2019.

GARCIA, Elisa Fruhauf. As mulheres indígenas na formação do Brasil: historiografia, agências nativas e símbolos nacionais. In: Garcia, Elisa; Santos, Georgina. (Org.). *Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da Época Moderna à contemporaneidade*. 2ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2021, v. 1, p. 27-44.

GODINHO, Vitorino Magalhães. Finanças públicas e estrutura do Estado. in: _____. *Ensaio D II. Sobre a história de Portugal*, Lisboa: Sá da Costa: 1968. p. 25-63.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. Os Indígenas nos Auditórios Eclesiásticos do Espaço Luso-Americano (Sécs. XVI-XIX). In: Os indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX). DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria Leônia Chaves de; CARDIM, Pedro (Orgs.). Lisboa: Centro de Estudos da Universidade de Lisboa, 2019.

GUEDES, Roberto; GODOY, Silvana. Escravos e escravidão. Gente sem valia e de inestimável valor: índios forros em São Paulo seiscentista. In: De que estamos falando? Antigos conceitos e modernos anacronismos: escravidão e mestiçagens. PAIVA, Eduardo França; CHAVES, Manuel F. Fernandes; GARCÍA, Rafael M. Pérez (Orgs.). Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2015.

GUEDES, Roberto.; GODOY, Silvana. Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas. **Acervo - Revista do Arquivo Nacional**, v. 30, n. 1, p. 18-33, 2017. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/42321>. Acesso em: 01 maio 2022.

GRUZINSKI, Serge. O pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HESPANHA, António Manuel. História das Instituições. Épocas Medieval e Moderna. Coimbra: Almedina, 1982.

HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*. As Bem-Aventuranças da Inferioridade nas Sociedades de Antigo Regime. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. A Igreja no Brasil Colônia (1550-1800). São Paulo: Brasiliense, 1984.

HOORNAERT, Eduardo. História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, Período colonial. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

IPHAN. Cidades Históricas: Inventário e Pesquisa: São Luís. Brasília: Edições do Senado Federal; Rio de Janeiro: IPHAN, 2007

JULIO, Siqueira Suelen. O recorte de gênero na História Indígena: contribuições e reflexões. Anais do XVII Encontro de História da ANPUH-Rio, 2016.

JULIO, Siqueira Suelen. Damiana da Cunha. Uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831). Rio de Janeiro: Eduff – Editora da Universidade Federal Fluminense, 2017.

LARA, Silvia Hunold. Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LARA, Silvia Hunold. Uma *grande diferença*. Apresentação do dossiê “Por escravos e libertos”. Revista Brasileira de História, vol., 38 n.79, 2018, p. 13-18.

LASMAR, Cristiane. Mulheres Indígenas: Representações. Revista Estudos Feministas. Vol.07, nº 1 e 2 (1999).

LIMA, Alam José da Silva. Do “Dinheiro da Terra” ao “Bom Dinheiro”. Moeda natural e moeda metálica na Amazônia Colonial (1706-1750). 2006. 225 f. Dissertação (Mestrado) -

Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2006. Programa de Pós-Graduação em História Social na Amazônia.

LIMA, Luís Felipe Silvério. Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de Língua Portuguesa (1562-1800). Almanack. Guarulhos, n.03, p.66-81, 1º semestre de 2012. DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/2236-463320120306>.

LOUREIRO, Maria Rosalina Bulcão. A Junta das Missões convoca: demandas indígenas na Capitania do Maranhão no século XVIII (1738-1755). 2019. 76f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

LOUREIRO. Maria Rosalina Bulcão. Criando laços e reinventando famílias. **Faces da História**, v. 7, n. 1, p. 50-74, 27 jun. 2020.

MACEDO, Jorge Borges de. A situação econômica no tempo de Pombal. Porto: Portugalia, 1951.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da Escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. Novos Estudos CEBRAP, 74, março de 2006. pp. 107-123.

MATTOS, Hebe. Colonização e Escravidão no Brasil – Memória e Historiografia. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima (org). O Brasil Colonial: volume 1 (1443-1580). 2ª Ed.- Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

MATTOS, Yllan de. Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686. Revista 7 mares – número 1, outubro de 2012.

MATTOSO, Kátia de Queirós. Ser Escravo no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MELO, Vanice Siqueira de. Cruentas Guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII). 2011.156f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém.

MELO, Vinícius Zúniga. Entre os Planos metropolitanos e os planos Individuais: os vigários nas povoações de índios (1757-1798) *In* Igreja e Religiosidade na Amazônia Colonial. Organização Karl Heinz Arenz, João Antônio Fonseca Lacerda Lima. São Paulo: Livraria da Física, 2021.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. Desvendando outras Franciscas: mulheres cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa. Portuguese Studies Review, n.13, p. 1-16, 2005.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa. Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica - N. 27-1, 2009.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. Fé e império. As Juntas das Missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EdUA/FAPEAM, 2009.

MELLO e SOUZA, Laura. Os desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

MONTEIRO, John. Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONE, L. D. B. (Org.). Índios no Brasil. São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura, 1992. pp. 105-120, p. 105.

MONTEIRO, John. Armas e Armadilhas: História e resistência dos índios. In: Novaes, Adauto (org) A outra Margem do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.237-256.

MONTEIRO, John. "Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais", In: *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*, Tese apresentada ao concurso de livre docência no Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001, p. 53-78. Acesso em 08.08.2019.

MONTEIRO, John. Manuel. Unidade, diversidade e a invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Varnhagen. **Revista de História**, [S. l.], n. 149, p. 109-137, 2003. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v0i149p109-137. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18967>. Acesso em: 6 set. 2021.

MONTEIRO, John. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas coloniais. in Tempos Índios: Histórias e Narrativas do Novo Mundo, org. John Monteiro e Carlos Fausto, Lisboa, Assírio e Alvim, 2007.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. O Tribunal Episcopal do Bispado do Maranhão: Dinâmica Processual e Jurisdição Eclesiástica no Século XVIII. In A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia / Organizadores Bruno Feitler, Evergton Sales Sousa. – São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. Ordens Religiosas e transgressão no Maranhão Colonial. Dossiê: Ordens e Congregações Religiosas no Mundo Ibero - Atlântico. Tempo 18 (32), 2012. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042012000100006>.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos Indígenas, casamentos mistos e política na América Portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p. 29-52, set./dez. 2018 | www.revistatopoi.org

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Reinventando a Autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na Capitania do Espírito Santo, 1535-1822. São Paulo: Humanitas, 2019.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. A caverna de Platão contra o cidadão multidimensional indígena: necropolítica e cidadania no processo de independência (1808-1831). **Acervo - Revista do Arquivo Nacional**, v. 34, n. 2, p. 1-26, 2021. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/160782>. Acesso em: 01 maio 2022.

MOTA, Antônia da Silva. *Família e Fortuna no Maranhão Colonial*. São Luís: EDUFMA, 2006.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdições no Maranhão colonial. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.32, nº63, p.39-58, 2012.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Os processos da Igreja: documentos do Tribunal Episcopal enquanto fonte histórica. *Fontes*. n. 1 / 2014-2 / pp. 15-27.

MUNIZ, Pollyanna Mendonça, Gouveia. O Juízo Eclesiástico do Maranhão Colonial; crimes e sentenças. *Locus: revista de história, Juiz de Fora*, v. 21, n. 2, p.445-462, 2015.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Réus de Batina: justiça eclesiástica e clero secular no Bispado do Maranhão Colonial. São Paulo: Alameda, 2017.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Os leigos e a Justiça eclesiástica: o ordenamento dos costumes no Maranhão colonial. *In: Justiças, Governo e Bem-Comum na Administração dos impérios Ibéricos de Antigo Regime (Séculos XV-XVIII)*. FURTADO, Júnia Ferreira; ATALLAH Cláudia C. Azevedo; SILVEIRA, Patrícia Ferreira dos Santos (Org). Curitiba: Prismas Editora, 2017.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. D. Frei Timóteo do Sacramento: administração diocesana, reforma dos costumes e conflitos na Amazônia Portuguesa (1697-1713). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.40, nº85, 2020.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. “O primeiro bispo deste Estado”. D. Gregório dos Anjos e a jurisdição episcopal na Amazônia, 1679-1689. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* 17 (2021): 30-54. DOI: 10.17533/udea.trahs.n17a02.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Church and Justice. Indians, Blacks and Mixed-race Before the Instances of Episcopal Power in Eighteenth Century in Maranhão. *História* nº55, vol. I, enero-junio, 2022: 171-194. ISSN 00717-7194.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; ARAÚJO, Pedrina Nunes. A conquista espiritual dos sertões: a anexação da Capitania do Piauí ao bispado do Maranhão no século XVIII. *Revista de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra*, v.22, nº2, p. 153-171, 28 dez. 2022.

NAVARRO, A.; COSTA CONCEIÇÃO, K. C. De Peitan a Uainuy. **Faces da História**, v. 7, n. 1, p. 25-49, 27 jun. 2020.

NOVAIS, Fernando. A. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1989.

OLIVEIRA, Cristiane. O discurso do excesso sexual como marca da brasilidade: revisitando o pensamento social brasileiro das décadas de 1920 e 1930. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v.21, n.4, out.-dez. 2014, p.1093-1112.

ORTIZ, Renato. *A Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2ª Ed.,1986

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o Poder. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Org). História Religiosa de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol.II, p. 135-185.

PAIVA, José Pedro. A Recepção e Aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas in GOUVEIA, António Camões, BARBOSA, David Sampaio e PAIVA, José Pedro (coord.) – O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares novos. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014.

PAIVA, Eduardo França. Dar Nome ao Novo: Uma história lexical da Íbero-América entre os séculos XVI e XVIII. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

PAIVA, Eduardo França. Escravo e mestiço: do que estamos efetivamente falando? In PAIVA, Eduardo França; CHAVES, Manuel E. Fernandez; GARCÍA, Rafael M. Perez. (Org.). De que estamos falando? Antigos conceitos e modernos anacronismos: escravidão e mestiçagens. Rio de Janeiro: Garamond, 2016, p. 57-81.

PRADO JÚNIOR, Caio. A formação do Brasil contemporâneo. Colônia. 6ª edição. Editora Brasiliense, 1961.

PRADO, Paulo. Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Oficinas Gráficas Duprat- Mayença, 2006.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115-132.

PIMENTEL, Helen Ulhôa. A Ambiguidade da moral colonial: casamento, sexualidade, normas e transgressões. Univ. FACE, Brasília, v. 4, n. 1/2, p. 29-63, jan./dez. 2007.

POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PRADO, Luma Ribeiro. Cativos litigantes: demandas indígenas por liberdade na Amazônia portuguesa, 1706-1759. 2019. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

PROSPERI, Adriano. El Concilio de Trento. Uma Introducció Histórica. Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 2008.

RAPPAPORT, Joanne. “Quem é mestiço? Decifrando a mistura racial no Novo Reino de Granada, séculos XVI e XVII, *Varia Historia*, vol.25, n.41, jan./jun.2009

RESÉNDEZ, Andrés. La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena. México: Grano de Sal, UNAM, 2019.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Gentios Brasíliaicos. Índios Coloniais em Minas Gerais Setecentista. 2003. 387f. Dissertação (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

RESENDE, Maria Leônia. Amores proibidos, amores possíveis. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, 2011. p. 64-78.

RESTALL, Matthew. 2018: Presidential Address. The trouble with “America”. *Ethnohistory* 67:1 (January 2020) doi 10.1215/00141801-7888671 Copyright 2020 by American Society for Ethnohistory.

REVEL, Jacques. Os usos da Civilidade *in* História da Vida Privada, 3: da Renascença ao Século das Luzes. Organização: Roger Chartier. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RIPE, Fernando Cezar; AMARAL, Giana Lange do. O governo dos sujeitos infantis masculinos: instruções modelares para um menino cristão em um manual de civilidade português do final do século XVIII. SBHE: Sociedade Brasileira de História da Educação, 2017.

ROLAND, Samir Lola. Sesmarias, índios e conflitos de terra na expansão portuguesa no Vale do Parnaíba (Maranhão e Piauí, séculos XVII e XVIII). 263 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

RUSSELL-WOOD, A.J.R. Escravos e libertos no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas Eclesiásticas e Ação Religiosa. *In* A expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800. Org. Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto. Lisboa: Edições 70, 2010.

SALVIANO, Bárbara Neves. O uso do dicionário de língua como instrumento didático no ensino de língua portuguesa para alunos surdos [manuscrito]: em busca de um bilinguismo funcional. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais: Faculdade de Letras, 2014.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Espelhos Partidos. Etnia, Legislação e Desigualdades na Colônia. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Fronteiras da Liberdade. Tutela Indígena no Diretório Pombalino e na Carta Régia de 1798 *in* Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. Organização: Antônio Carlos de Sousa Lima. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Padroado e Regalismo no Brasil Independente. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX). *Intinerantes*. Revista de Historia y Religión 5 (2015) 65-90. ISSN 2250-5377.

SANTOS, Fabricio Lyrio. Da Catequese à Civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800). Salvador, Bahia: Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

SANTOS, Fabrício Lyrio. A “civilização dos índios” no século XVIII: da Legislação pombalina ao plano de Domingos Barreto. rev. his. (São Paulo), n.170, p. 233-260, jan-jun; 2014. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i170p233-260>.

SANTOS, Fabricio Lyrio. A atuação do clero secular junto aos povos indígenas na Bahia colonial no contexto do Reformismo Ilustrado (1750-1808). ANPUH-Brasil- 30º Simpósio Nacional de História. Recife, 2019.

SANTOS, Anderson Henrique Lopes. Nos Dramas das Alianças: casamentos mistos, identidade e trabalho na Freguesia de Nossa Senhora da Vitória (1748-1759). 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Universidade Federal do Maranhão.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. O governo das conquistas do Norte: Trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751 -1780), 2008.441f. Dissertação (Doutorado em História Social). USP, São Paulo.

SANTOS, Gesiel Prado. Discursos sobre a civilidade e produção de subjetividades em manuais portugueses dos séculos XVIII-XIX. 2015. 218 f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), 2015. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/134115>>.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenheiros e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, **1988**.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Sistema de casamento no Brasil Colonial. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

SILVA, Carolina Gual da. Até que a morte os separe: o *casamento* cristão na Idade Média. São Leopoldo: Oikos, 2019.

SOARES, Kate Dayanne Araújo. O governo Episcopal de Dom Frei Manuel da Cruz no Bispado do Maranhão (1739-1747). 2016. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense

SOCOLOW, Susan Migden. The Women of Colonial Latin America. Nova York: Cambridge University Press, 2015.

SOMMER, Barbara A. “Why Joanna Baptista Sold herself into slavery: indian women in Portuguese Amazonia, 1755-1798”. Slavery and abolition, ,34, n.1 (2013), pp.77-97.

SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. Lusitânia sacra. 23 (janeiro-junho 2011) 207-230.

SOUZA JÚNIOR, José Alves de. Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos – um estudo sobre a Companhia de Jesus e a política pombalina.

2009. 427f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

SOUSA NETO, Francisco Alves. A vila de índios de Vinhais e a produção de arroz: trabalho e protagonismo indígena na Capitania do Maranhão (1770-1780). Conclusão de Curso (Graduação). Departamento de História, Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2020.

TANNER, Norman P. Los Concilios de la Iglesia. Breve historia. Madrid: Biblioteca de alotes Cristianos, 2003.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. A escrita Jesuítica da história das missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará (Século XVII). Usos do Passado. XII Encontro Regional de História – ANPUH-RJ, 2012.

VALLET, Chantal Cramaussel. La Evolucion del Mestizaje en la Nueva España. Las Aportaciones Recientes de la Historia Demográfica. **Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, Goiânia, v. 14, n. 2, p. 157-174, mar. 2017. ISSN 1983-7798.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. História geral do Brazil [...] (Volume 1, 2. ed.) [...] antes de sua separação e independencia de Portugal, pelo Visconde de Porto Seguro, natural de Sorocaba, Rio de Janeiro: Em casa de E. e H. Laemmert, 1877.

VAINFAS, Ronaldo. Casamento, amor e desejo no ocidente cristão. São Paulo: Editora Ática, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e. História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa – São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIEIRA JÚNIOR, Antonio Otaviano. “A necessidade carece de Ley”: valorização da mão de obra indígena e africana no Grão-Pará (1748-1778). *Topoi (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v.20, n.42, p.704-728, set/dez. 2019/ www.revistatopoi.org.

ZERON, Carlos Alberto de M.R. O Governo dos Escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na Legislação Portuguesa: Separação e Complementariedade entre Pecado e Delito In A igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia/ Organizadores Bruno Feitler, Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

ZERON, Carlos Alberto. M.r. Antônio Vieira e os ‘escravos de condição’: os aldeamentos jesuíticos no contexto das sociedades coloniais”. In: Fernandes, Eunícia Barros Barcelos. A Companhia de Jesus e os índios. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 235-262.