

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**HUGO MATHEUS ROCHA AGUIAR**

**NOS MEANDROS DA FAMÍLIA:  
CASAMENTOS, TRANSGRESSÕES E SOBREVIVÊNCIA COTIDIANA NO GRÃO-  
PARÁ (1750-1798)**

Macapá-AP  
2023

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**HUGO MATHEUS ROCHA AGUIAR**

**NOS MEANDROS DA FAMÍLIA:  
CASAMENTOS, TRANSGRESSÕES E SOBREVIVÊNCIA COTIDIANA NO GRÃO-  
PARÁ (1750-1798)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amapá (PPGH/Unifap) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: História Social do Trabalho.

Orientador: Prof. Dr. Sidney da Silva Lobato.

Macapá-AP  
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Biblioteca Central/UNIFAP-Macapá-AP  
Elaborada por Mário das Graças Carvalho Lima Júnior – CRB-2/1451

---

A283 Aguiar, Hugo Matheus Rocha.

Nos meandros da família: casamentos, transgressões e sobrevivência cotidiana no Grão-Pará (1750-1798) / Hugo Matheus Rocha Aguiar – Macapá, 2023.

1 recurso eletrônico. 250 folhas.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-Graduação em História, Macapá, 2023.

Orientador: Sidney da Silva Lobato.

Modo de acesso: World Wide Web.

Formato de arquivo: Portable Document Format (PDF).

1. Arranjos familiares. 2. Casamentos. 3. Sobrevivência cotidiana. 4. Amazônia colonial.

I. Lobato, Sidney da Silva, orientador. II. Universidade Federal do Amapá. III. Título.

CDD 23. ed. – 900

---

AGUIAR, Hugo Matheus Rocha. **Nos meandros da família**: casamentos, transgressões e sobrevivência cotidiana no Grão-Pará (1750-1798). Orientador: Sidney da Silva Lobato. 2023. 250 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2023.

**HUGO MATHEUS ROCHA AGUIAR**

**NOS MEANDROS DA FAMÍLIA:**

CASAMENTOS, TRANSGRESSÕES E SOBREVIVÊNCIA COTIDIANA NO GRÃO-  
PARÁ (1750-1798)

DISSERTAÇÃO APRESENTADA PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM  
HISTÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UNIFAP

**Aprovado** em 20 de junho de 2023

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador:

Prof. Dr. Sidney da Silva Lobato (PPGH/Unifap)

Examinador interno:

Prof. Dr. Paulo Marcelo Cambraia da Costa (PPGH/Unifap)

Examinador interno:

Prof. Dr. Jeferson dos Santos Mendes (PPGH/Unifap)

Examinador externo:

Prof. Dr. Carlos de Almeida Prado Bacellar (FFLCH/USP)

*Para todos aqueles que trilharam esta longa jornada comigo,  
em especial, aos meus pais, José Harlam e Ana Claudia.*

## AGRADECIMENTOS

Não viemos à vida sozinhos e com certeza não construímos nada sem o suporte, mesmo que indireto, de várias pessoas ao longo de nossa trajetória. A realização e o consequente produto final dessa pesquisa não se devem unicamente a mim, mas, de igual modo, aos meus familiares, amigos e professores. Dessa forma, começo agradecendo aos meus pais, José Harlam e Ana Claudia, que ofereceram a mim toda a estrutura necessária no decorrer desses anos, bem como a minha companheira Giordanna Oliveira, que vêm apoiando e abraçando os meus sonhos como se fossem os seus.

No âmbito acadêmico, devo meu muito obrigado a algumas pessoas. Em primeiro lugar ao meu orientador, Sidney Lobato. Um historiador brilhante que acompanhou meus passos desde a graduação, sempre com muita paciência e generosidade. Ele foi responsável por me instigar e desafiar, com a intenção de alcançar o máximo que eu poderia entregar para este trabalho. Sem dúvidas, além de orientador, ele foi e, continua sendo, um grande mentor, exemplo de profissional e ser humano a ser seguido.

Ainda no interior dos muros da Universidade Federal do Amapá (Unifap), devo muito a dois ambientes de estudos “extraclasse”. O primeiro é o Grupo de Estudos Coloniais Amazônicos (Gescam), do qual faço parte desde 2019 e que foi responsável pela minha “iniciação” no mundo da investigação documental. Além do mais, deu-me oportunidade de dialogar com historiadores do Brasil a fora e de aprimorar não só a esta pesquisa, mas a minha formação e aos meus conhecimentos sobre a Amazônia colonial. Esse grupo se personaliza na figura do seu coordenador, o professor Dr. Paulo Cambraia. Foi ele que, em meados de 2018, ainda durante minha graduação, nas aulas de “Amazônia I”, me apresentou o “mundo colonial amazônico”, através de textos instigantes e discussões densas feitas na sala. Esse foi o “start” para o meu interesse nessa seara de pesquisa. Esse professor esteve sempre disposto a me ajudar e mais, a incentivar novos trabalhos com recorte no período colonial na Amazônia. Por isso, o resultado deste estudo deve muito a tais encorajamentos e aos suportes vindos deste grupo de pesquisa.

O segundo é o Laboratório de Estudos da História Social do Trabalho na Amazônia (Lehstam), coordenado pelo professor Dr. Sidney Lobato, do qual sou integrante desde 2020. Esse laboratório é responsável por propagar os conhecimentos voltados à História Social do Trabalho dentro e fora dos muros da Universidade. Composto por pesquisadores talentosos, o Lehstam possibilitou a mim um enorme amadurecimento enquanto pesquisador, por meio de

discussões de textos sobre os mais variados temas envolvendo o trabalho e pelo contato com colegas que, muitas vezes, dividiam as mesmas angústias que eu na Pós-Graduação. As conversas, que poderiam parecer despreziosas, em vários momentos se tornaram valiosas contribuições para o trabalho de cada um.

Nesse caminhar acadêmico, faço destaque ao Adolfo Menezes, um grande amigo que conheci ainda como discente no curso de História da Unifap. Compartilhamos, em inúmeros momentos, nossas inquietações e propostas para nossas dissertações durante todo o período do mestrado. Agradeço pelas conversas, muitas vezes descontraídas, e pelas revisões críticas de vários trabalhos.

Agradeço, igualmente, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Amapá (Fapeap), pelo financiamento deste trabalho, por dois anos, através de uma bolsa. Sem este auxílio, esta pesquisa não seria possível.

Por fim, mas não menos importante, agradeço a Deus pela força e saúde ao longo dos anos, principalmente nos tempos de crise pandêmica. Portanto, sou imensamente grato a todos os que fizeram parte deste longo caminho, esta vitória é nossa!

O Ocidente sempre se caracterizou pela diversidade das formas de família, das funções de família e das atitudes para com as relações familiares, não só ao longo dos tempos, mas em pontos precisos do tempo.

**Michael Anderson**

## RESUMO

AGUIAR, Hugo Matheus Rocha Aguiar. *Nos meandros da família: casamentos, transgressões e sobrevivência cotidiana no Grão-Pará (1750-1798)*. 250 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2023.

Nos últimos anos a História da Família tem atraído cada vez mais o interesse de novos pesquisadores. Nos localizamos neste campo de estudos ao abordarmos os meandros das famílias do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII, momento em que a Amazônia passou por uma série de mudanças administrativas (conhecidas como “reformas pombalinas”), que causaram impactos de cunho social, político e econômico nesta parte da América portuguesa. De tal modo, este trabalho pretende fazer avançar esse campo historiográfico por meio da investigação de práticas concernentes à formação e dissolução das “outras famílias” ou dos múltiplos arranjos familiares estabelecidos à margem do modelo oficial proposto (imposta) a essa sociedade pelas instituições dominantes (o Estado e a Igreja Católica). Esse estudo põe em exame igualmente os costumes e as lutas cotidianas que as famílias travaram pela sua sobrevivência ou ascensão social e que escapavam do controle dessas mesmas instituições. A reboque disso, objetivamos analisar de que forma as famílias das camadas populares e de alguns grupos indígenas (re)agiram e se organizaram em face das medidas de disciplinarização de casamento, moradia, vestuário, trabalho, entre outras que marcaram o período abordado. Dessa maneira, focamos nossos olhares em temas como: trabalho familiar indígena, alianças matrimoniais (como os intercasamentos), transgressões conjugais (bigamia, sodomia, concubinato, defloramento e adultério), ilegitimidades (filhos bastardos) e viuvez. Para isso, como base empírica, reunimos e examinamos uma ampla e diversificada série de documentos, manuscritos e impressos, que são compostos, majoritariamente, por correspondências oficiais (cartas, ofícios, solicitações e requerimentos) trocadas entre diversas autoridades coloniais e com os colonos, assim como processos inquisitoriais, relatos de viajantes, crônicas, conjuntos legislativos, regimentos e escritos eclesiásticos retirados de arquivos nacionais (APEP, BN, IHGB) e internacionais (AHU e ANTT). Cruzamos em um corte transversal por meio de eixos-temáticos e confrontamos, portanto, entre os dados obtidos pela documentação, juntamente com uma vasta e variada bibliografia especializada, a fim de elucidar os fenômenos estudados e construirmos nossas próprias inferências.

**Palavras-chave:** Arranjos familiares. Casamentos. Sobrevivência cotidiana. Amazônia colonial.

## ABSTRACT

AGUIAR, Hugo Matheus Rocha Aguiar. *In the meanders of the family: marriages, transgressions and everyday survival in Grão-Pará (1750-1798)*. 250 f. Thesis (Masters in History) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2023.

In recent years, Family History has increasingly attracted the interest of new researchers. We locate ourselves in this field of study when we approach the intricacies of the families of Grão-Pará in the second half of the 18<sup>th</sup> century, when the Amazon underwent a series of administrative changes (known as “pombaline reforms”), which caused impacts of a social, political and economic nature in this part of Portuguese America. In this way, this work intends to advance this historiographical field through the investigation of practices concerning the formation and dissolution of “other families” or of the multiple family arrangements established outside the official model proposed (imposed) to this society by the dominant institutions (the State and the Catholic Church). This study also examines the customs and daily struggles that families faced for their survival or social ascension and that escaped the control of these same institutions. In the wake of this, we aim to analyze how the families of the popular classes and some indigenous groups (re)acted and organized themselves in the face of the disciplinary measures of marriage, housing, clothing, work, among others that marked the period covered. In this way, we focused our attention on themes such as: indigenous family work, matrimonial alliances (such as intermarriages), marital transgressions (bigamy, sodomy, concubinage, deflowering and adultery), illegitimacy (illegitimate children) and widowhood. For this, as an empirical basis, we gathered and examined a wide and diverse series of documents, manuscripts and printed matter, which are mostly composed of official correspondence (letters, offices, solicitations and requests) exchanged between different colonial authorities and with the settlers, as well as inquisitorial processes, travellers’ reports, chronicles, legislative sets, regulations and ecclesiastical writings taken from national (APEP, BN, IHGB) and international archives (AHU and ANTT). We crossed in a cross-section through thematic axes and confronted, therefore, between the data obtained by the documentation, together with a vast and varied specialized bibliography, in order to elucidate the studied phenomena and build our own inferences.

**Keywords:** Family arrangements. Weddings. Everyday survival. Colonial Amazon.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

**ACL** – Administração Geral

**AEP** – Amazônia na Era Pombalina

**AHU** – Arquivo Histórico Ultramarino

**ANTT** – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

**APEP** – Arquivo Público do Estado do Pará

**BN** – Biblioteca Nacional

**CU** – Conselho Ultramarino

**IL** – Inquisição de Lisboa

**RIHGB** – Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

**TSO** – Tribunal do Santo Ofício

## SUMÁRIO

<b>Lista de abreviaturas e siglas</b> .....	10
<b>Introdução</b> .....	12
<b>I. DE ESCRAVIZADOS A VASSALOS: MUNDOS DO TRABALHO INDÍGENA E CASAMENTOS INTERÉTNICOS NA AMAZÔNIA COLONIAL</b> .....	39
1.1 Os índios e a cultura do trabalho português: dos aldeamentos missionários ao Diretório pombalino.....	40
1.2 Homens, mulheres e crianças: as atividades laborais da família ameríndia.....	67
1.3 “As mestras por ofício são as mulheres”: o trabalho feminino das indígenas na sociedade colonial amazônica.....	78
1.4 Índios e colonos: uniões mistas como estratégia de ascensão na sociedade colonial.....	93
<b>II. <i>IN FACIE ECCLESIAE</i>: MORALIDADES, SEXUALIDADES E HERESIAS NA AMAZÔNIA PORTUGUESA DA SEGUNDA METADE DO SETECENTOS</b> .....	114
2.1 Os delitos da carne: a bigamia e a sodomia nas teias do Tribunal Inquisitorial.....	115
2.2 A Igreja e os transgressores do matrimônio: adultérios, concubinatos e defloramentos..	157
<b>III. O ESPETÁCULO DA VIDA COTIDIANA: LEGITIMAÇÕES E VIUVEZ NAS TRAMAS DA SOCIEDADE GRÃO-PARAENSE</b> .....	187
3.1 De bastardos a herdeiros: a legitimação dos filhos.....	188
3.2 Senhoras das casas e dos bens: as viúvas da Amazônia.....	210
<b>Considerações finais</b> .....	232
<b>Fontes</b> .....	236
<b>Referências bibliográficas</b> .....	241

## INTRODUÇÃO

*O abnegado historiador encanta-se ao ler os testemunhos de pessoas do passado, ao perceber seus pontos de vista, seus sofrimentos, suas lutas cotidianas.<sup>1</sup>*

A História da Família firmou-se no Brasil como um campo de estudo que vem contribuindo, em larga medida, para o entendimento da formação social brasileira. Todavia, é oportuno frisar que, na balança das pesquisas consolidadas pela historiografia nacional, observamos um desnivelamento no quantitativo das produções, sobretudo, entre o eixo Centro-Sul e a região Norte, devido ao déficit nesta última de trabalhos de fôlego, como livros, dissertações e teses. Neste sentido, cremos ser oportuno apresentar um brevíssimo balanço bibliográfico de algumas das principais obras que, de alguma maneira, contribuíram para a consolidação do debate em torno da família, na alçada nortista, nacional e internacional, assim como demarcaremos onde e de que forma esta pesquisa se insere e contribui para o avanço deste campo temático.<sup>2</sup>

Na região Norte, especialmente no estado do Pará, as preocupações com as temáticas voltadas a História da Família e da população ganharam força nos anos finais da década de 1970 e no início da seguinte.<sup>3</sup> Daniel Barroso dividiu a construção e consolidação dessa historiografia na Amazônia em quatro fases, as quais tomaremos como base didática. A primeira das fases está balizada entre os anos de 1970 e 1980, possuindo como principais eixos de análise, a economia e a população. Nesse sentido, autores como Colin MacLachlan

---

<sup>1</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 24.

<sup>2</sup> Desde já precisamos esclarecer um aspecto formal, que permeia todo o trabalho. Em certas passagens, o leitor observará expressões grafadas ora com aspas, ora com itálico. Para as aspas, por exemplo, seguimos a convenção, ou seja, são utilizadas quando a expressão é decorrente de uma citação direta e literal, seja proveniente da documentação ou da bibliografia, também quando nos referimos a capítulos de livros e artigos. De igual modo, as usamos como uma forma de nos afastarmos de certas expressões e termos que aparecem recorrentemente na documentação do século XVIII, de maneira natural, mas que possuem um significado pejorativo, eurocêntrico e que precisam ser nuançados, por serem objetos de críticas e discussões, tais como: “índios”, “brancos” e “nação”, para apenas citar alguns. Já o itálico será aplicado aos instrumentos legislativos (*Regimento das Missões, Diretório dos Índios, Carta Régia*), aos títulos de obras, teses, dissertações, às palavras em latim (*status, versus, latu*) e aos nomes de etnias indígenas, rios, certas embarcações e termos presentes nas línguas dos nativos, como: *muiraquitã, pacarás, cuiainha* etc.

<sup>3</sup> Encontraremos discrepâncias na produção acadêmica no ceio da região amazônica, uma vez que a Universidade Federal do Pará ainda hoje é a detentora do maior número publicações, enquanto que as Universidades federais e estaduais de outros estados como o Amapá, o Acre e o Amazonas fazem parte de uma gama de instituições fundadas mais recentemente, com seus Programas de Pós-Graduação emergindo somente nos últimos anos.

(1974)<sup>4</sup>, Robin Anderson (1976)<sup>5</sup>, Arlene Kelly Normand (1984, 1988)<sup>6</sup>, Ruth Burlamaqui de Moraes (1984)<sup>7</sup>, Ciro Flamarion Cardoso (1984)<sup>8</sup> e Rosa Acevedo Marin (1985)<sup>9</sup> alicerçaram a compreensão em volta da formação social e econômica da Amazônia, seguindo abordagens distintas, que privilegiavam em menor ou maior escala elementos da demografia histórica, de alianças matrimoniais, das políticas populacionais e a respeito da economia agrícola e escravista do Grão-Pará dos séculos XVII a XX.<sup>10</sup>

Até então, a maior parte dessas pesquisas adotava a História Econômica como vertente teórico-historiográfica e deixava como contribuição a utilização de fontes inéditas até aquele momento e a aplicação de técnicas e metodologias inovadoras, como, por exemplo, a análise quantitativa das listas nominativas de habitantes e dos registros paroquiais. Em uma perspectiva de menor escopo, houve o esforço de ampliação da compreensão das relações familiares da região em perspectiva histórica, como fez Rosa Marín, ao estudar as alianças matrimônias no interior da elite paraense, traçando um panorama dos casamentos dos membros dessa camada social, no século XIX, orientada pelas linhas de atuação econômicas de cada família. Para, além disso, houve a revisão de temáticas como os processos de ocupação e de povoamento do Grão-Pará, bem como ocorreu o adensamento de discussões ainda pouco exploradas.<sup>11</sup>

Na segunda fase, correspondente à década de 1990, o anteriormente predominante prisma econômico das investigações cedeu espaço para pesquisas que buscavam suas bases conceituais em outras disciplinas (como a Antropologia). Tais pesquisas estavam mais alinhadas às áreas de concentração da História Social e da Nova História Cultural. Sendo assim, o enfoque desses novos trabalhos privilegiou as mais variadas relações, experiências,

<sup>4</sup> MACLACHLAN, Colin. African slave trade and economic development in Amazonia, 1700-1800. In: TOPLIN, Robert Brent. (org.). *Slavery and race relations in Latin America*. Westport – Connecticut: Greenwood Press, 1974.

<sup>5</sup> ANDERSON, Robin. *Following Curupira: colonization and migration in Pará, 1758 to 1930*. As a study in a settlement of the Humid Tropic. Dissertation (Phd in History) – University of California at Davis, Davis, 1976.

<sup>6</sup> KELLY-NORMAND, Arlene M. *Family, church, and crown: a social and demographic history of the lower Xingu valley and the municipality of Gurupá, 1623-1889*. Dissertation (Phd in History) – University of Florida, Florida, 1984; KELLY-NORMAND, Arlene M. Africanos na Amazônia: cem anos de abolição. *Cadernos UFPA (CFCH)*, v. 4, n. 8, 1988.

<sup>7</sup> MORAES, Ruth Burlamaqui de. *Transformações demográficas em uma economia extrativa: Pará (1872-1920)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1984.

<sup>8</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará, 1750-1817*, Rio de Janeiro: Edição Graal, 1984.

<sup>9</sup> MARIN, Rosa Acevedo. *Du travail esclave au travail libre: le Para (Brésil) sous le régime colonial et sous l'Empire (XVII-XIX siècles)*. 1985. These (Doctorat de Troisième Cycle) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

<sup>10</sup> BARROSO, Daniel Souza. Por uma história da família e da população na Amazônia brasileira: percursos historiográficos. In: CICERCHIA, Ricardo; BACELLAR, Carlos; IRIGOYEN, Antônio (Org.). *Estruturas, conjunturas e representações: perspectivas de estudos das formas familiares*. Múrcia: Edit.Um, 2014, p. 57.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 58.

práticas culturais e representações familiares, abandonando, quase que por completo, a demografia histórica. As fontes seriadas perderam força ante interesse crescente pelo escrutínio dos relatos contidos nos documentos judiciais, biográficos, orais, etc. Nesse período destacam-se os trabalhos de autores como Cristina Cancela (1997)<sup>12</sup>, Telma Amaral (1999)<sup>13</sup>, Maria Motta-Maués (1993)<sup>14</sup>, entre outros estudiosos que pesquisavam sobre a atuação social dos gêneros e da mulher, a sexualidade, a conjugalidade.<sup>15</sup>

No alvorecer dos anos 2000 uma nova fase da historiografia sobre o Pará, escrita por paraenses ou não, nascia. As migrações, as hierarquias sociais e as múltiplas dimensões dos domicílios foram enfatizadas pelas sondagens desse período, assim como, houve uma releitura crítica de conteúdos e de bibliografias já consolidadas. Os autores como Patrícia Melo Sampaio (2000)<sup>16</sup>, Luciana Marinho Batista (2003)<sup>17</sup>, Franciane Lacerda (2006)<sup>18</sup>, Isabel Augusto (2007)<sup>19</sup>, Andréa Pastana (2008)<sup>20</sup> e Benedito Barbosa (2009)<sup>21</sup> foram fortemente influenciados pela História Cultural, fazendo estudos a respeito dos sentidos e significados dos matrimônios, da honra feminina, do divórcio e de diversos outros temas. As inquietações deste momento invadiram as dimensões várias da vida privada e domiciliar, focalizando as atenções nos deslocamentos, nos extratos sociais e nos lares.<sup>22</sup>

Após este ínterim, Daniel Barroso caracterizou a quarta fase historiográfica como sendo a atual (de 2010 até os dias de hoje). Deste modo, ela retrata, segundo o autor, o abandono da História Cultural, em favor da História Social e do retorno, em menor proporção

<sup>12</sup> CANCELA, Cristina. *Adoráveis e dissimuladas: as relações amorosas e sexuais das mulheres das camadas populares de Belém do final do século XIX e início do XX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Campinas, 1997.

<sup>13</sup> AMARAL, Telma. *E o casamento, como vai? Um estudo sobre a conjugalidade em camadas médias urbanas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 1999.

<sup>14</sup> MOTTA-MAUÉS, Maria. *Trabalhadeiras e camaradas: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: Editora da UFPA, 1993.

<sup>15</sup> BARROSO, Daniel Souza. *Op. Cit.*, p. 59.

<sup>16</sup> SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia. Sertões do Grão-Pará, c. 1755 - c. 1823*. 2000. 353 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

<sup>17</sup> BATISTA, Luciana Marinho. *Muito além dos seringais: elites, fortunas e hierarquias no Grão-Pará, c. 1850 - c. 1870*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social, Rio de Janeiro, 2003.

<sup>18</sup> LACERDA, Franciane. *Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)*. 2006. 345 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

<sup>19</sup> AUGUSTO, Isabel. *Entre o ter e o querer: domicílio e vida material em Santa Maria de Belém do Grão-Pará (1808-1830)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, Campinas, 2007.

<sup>20</sup> PASTANA, Andréa. *Em nome de Deus, amém! Mulheres, escravos, famílias e heranças através dos testamentos em Belém do Grão-Pará (1800-1850)*. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2008.

<sup>21</sup> BARBOSA, Benedito. *Em outras margens do Atlântico: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (1707-1750)*. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2009.

<sup>22</sup> BARROSO, Daniel Souza. *Op. Cit.*, p. 60-61.

que antes, da História Econômica. Todavia, neste aspecto, acreditamos que a historiografia atual é representada hegemonicamente pela Nova História Cultural, que veio ganhando força desde 1990. Na esteira dessa renovação fortaleceu-se também a Nova História Política e, em menos intensamente, a História Social e a Micro História, estando essa última longe de se tornar um paradigma entre os historiadores, como nos faz pensar Barroso. A partir de então, enfatizou-se temas como: as migrações, as dinâmicas populacionais, as relações familiares e as famílias cativas.<sup>23</sup> Contudo, apesar dos avanços neste campo de estudo, não podemos negar existência de muitas lacunas a serem preenchidas por novos pesquisadores. Um dos inquietantes silêncios existentes nesse cenário é a falta de pesquisas sobre o comportamento populacional e os vários contornos das relações familiares negras escravizadas e indígenas do passado colonial. De modo geral, o recorte colonial amazônico apresenta maior escassez de estudos, se comparado a outros períodos históricos. Apesar haver uma produção razoável concernente à população, o mesmo não ocorre quando o tema é a família.<sup>24</sup>

Em contrapartida, analisando o crescimento dos estudos históricos em torno da família, em âmbito nacional, observamos que nas últimas cinco décadas as produções concentraram seus esforços na alçada da demografia histórica (fortemente influenciada em seus primórdios, pela escola francesa e pelo método de reconstituição das famílias, idealizado por Louis Henry), levantando questões que se tornaram ponto de partida para a História da Família Ocidental. Embora este seja um fator importante, não é o único, posto que as pesquisas recentes têm dialogado cada vez mais com outras áreas, como as Ciências Sociais e

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>24</sup> A título de adensamento da discussão, citaremos algumas produções acadêmicas dos últimos anos: a dissertação intitulada *Família, trajetória e poder no Grão-Pará setecentista*, defendida em 2015 na Universidade Federal do Pará (UFPA), e a tese *Família, trajetórias e Inquisição*, defendida em 2020 na Universidade de Lisboa (UL), ambos os trabalhos pertencentes a historiadora Marília Imbiriba dos Santos, cujo foco recai sobre a Amazônia colonial. Outras pesquisas, que foram realizadas junto ao Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia da UFPA, merecem destaque, como a dissertação *A casa & as coisas*, de Luiz Guimarães (2006), que averigua a Belém novecentista. Dois anos depois, em 2008, Allana Souto Cardoso defendeu a dissertação: *Apontamentos para História da Família e Demografia Histórica da Capitania do Grão-Pará (1750-1790)*. Daniel Souza Barraso obteve seu título de mestre em 2012, com a pesquisa: *Casamento e compadrio em Belém nos meados do oitocentos*, no mesmo ano Helder Bruno Palheta defendeu a dissertação *O longo caminho dos Corrêa de Miranda no século XIX*. Esses são alguns dos estudos que se inserem no campo da família na Amazônia colonial e imperial. Outro aspecto importante a ser frisado é que essas pesquisas foram orientadas por Antonio Otaviano. Ele tornou-se referência em estudos nesta área, sendo responsável por várias publicações que contribuíram para a construção dessa historiografia. Mais recentemente, por exemplo, Otaviano lançou o artigo chamado: “De casamento, poder e trajetórias: o enlace de Dona Catarina Micaela com o ouvidor José Feijó (Grão-Pará, século XVIII)”, dentre outros trabalhos que abordam, sobretudo, a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do XIX, tratando ora capitania do Ceará (recorte espacial de sua dissertação e tese), ora da capitania do Pará.

a Antropologia, dando vazão a novas perspectivas de análise, abarcando temas como os sistemas familiares.<sup>25</sup>

É de estudos latino-americanos e brasileiros que adotam o prisma da demografia que advém a concepção de “famílias” que utilizamos amplamente neste texto. Esse termo, no plural, entende que existem múltiplos arranjos familiares, variando entre os diferentes grupos sociais, espaços e tempos históricos.<sup>26</sup> Os estudos demográficos, em grande parte estavam concentrados entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do XIX, contando com os maços da população, listas nominativas e registros paroquiais como suas fontes documentais basilares.<sup>27</sup>

Se nos voltarmos aos estudos clássicos sobre a História da Família, encontraremos obras como *Populações Meridionais* (1920), de Francisco Oliveira Vianna, que abordou o clã parental como sendo uma maneira de compreender a família senhorial e as raízes da colônia em conjunto com a dinâmica e os laços de prosperidade do *pater-familias* na hierarquia social e política. Por outro lado, no livro *Casa Grande & Senzala* (1933), o sociólogo Gilberto Freyre, destacou a família patriarcal rural brasileira, constituída por um núcleo central e por membros subjacentes ao senhor, atuando na casa-grande e nos espaços adjacentes (senzala). Dessarte, o autor sustenta que, a “harmonia” entre brancos (portugueses), negros e indígenas de múltiplas nações geraria a miscigenação que deu origem ao povo brasileiro, teoria essa duramente criticada por autores como Ronaldo Vainfas e Emília Viotti da Costa. Ambos os escritos buscavam compreender a formação da sociedade brasileira até aquele período. As discussões em volta do escravismo e do patriarcalismo, levadas a cabo pela geração dos anos 1930, também consideravam a família um fator relevante nesse meio.

Nesse sentido, Caio Prado Júnior, em *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), retomou algumas das discussões iniciadas anteriormente por Freyre, ao tratar de questões como o desregramento, a promiscuidade, a instabilidade e o prestígio do senhor rural sobre as

<sup>25</sup> SCOTT, Ana Silvia Volpi. As teias que a família tece: uma reflexão sobre o percurso da história da família no Brasil. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 51, 2009, p. 14.

<sup>26</sup> Ver mais em: BACELLAR, Carlos de Almeida Prado; SCOTT, Ana Silvia Volpi; BASSANEZI, Maria Silvia Casagrande. Quarenta anos de demografia histórica. *Revista brasileira de estudos populacionais*, São Paulo, v. 22, n. 2, 2005. Neste texto, os autores não fazem uma leitura do “estado da arte” até aquele momento, mas sim uma análise crítica do campo da demografia histórica ao longo dos seus quarenta anos no Brasil, chegando a certas conclusões, como por exemplo, a compreensão de que havia uma carência nas análises do comportamento demográfico, em conjunto com uma produção avolumada de estudos da população, esses fatores permitiram “um melhor e maior conhecimento do nosso passado histórico”. Além disso, destacamos igualmente que, as dissertações dos dois autores deste artigo estão inseridas nesta vertente: Carlos Bacellar, com a pesquisa *Os senhores da terra*, e de Ana Scott, com o trabalho *Dinâmica familiar da elite paulista*. Outros estudos da década de 1980 merecem destaque: a tese *Population de Curitiba au XVIII siècle*, de A. M. Burmester, e a obra *Caiçara. Terra e população*, de Maria Luiza Marcílio.

<sup>27</sup> SCOTT, Ana Silvia Volpi. *Op. Cit.*, p. 16.

outras autoridades, mas, fundamentalmente, por analisar a base econômica no Brasil colonial, apresentando um olhar crítico sobre o sistema escravista e a relação senhor-escravizado, outrora examinada num viés saudosista, na obra de Freyre. Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil* (1936), completa a trinca clássica dos autores, ao discutir mais profundamente a organizações sociais em torno do *pater-familias*, elaborando o conceito do *Homem cordial*, demonstrando a partir desta categoria a relação de parentesco, de compadrio e familiar invadindo o espaço público, transformando-o ou “confundindo-o” com o particular, reforçando, assim, as bases da estrutura de domínio e de poder dessa figura.

Nas décadas anteriores a 1950, salvo algumas exceções<sup>28</sup>, os estudos sobre a família, como compreendemos atualmente, praticamente desapareceram, restringindo-se à exploração genealógica de grupos elitizados, em escritos de cunho ensaístico que relegavam a vida familiar da maior parte da população ao “esquecimento”. Foi somente no decênio seguinte que as reflexões acerca da família se tornaram uma área específica do saber histórico e nos anos de 1970, com o avanço da História Social, novas abordagens deram fôlego à História da Família.<sup>29</sup> Nesse momento, passaram a ser objeto de estudo: a condição feminina, as crianças, as ilegitimidades, as transgressões matrimoniais, os bens etc.<sup>30</sup> Sheila de Castro Faria observa que, neste período houve a construção de alguns caminhos específicos utilizados pelos intelectuais, dos quais ela destacou três: a demografia histórica, a análise da economia doméstica e os debates interdisciplinares, principalmente com as Ciências Sociais. Na década de 1980, a ideia de família patriarcal de Freyre e as afirmativas de Pierre Le Play sobre o predomínio da família-tronco ou família-estirpe (para a Europa Ocidental)<sup>31</sup> passaram a ser contestadas pelos estudiosos da família e da demografia.<sup>32</sup>

Ainda na década de oitenta, outros pesquisadores se destacaram, como: Eni Mesquita, Maria Márcilio e Iraci da Costa que, apoiadas em metodologias quantitativas, alargaram tal

---

<sup>28</sup> Para exemplificarmos temos o ensaio do sociólogo Antônio Candido, intitulado “The brazilian family”, o qual discute como o patriarcalismo poderia variar de acordo com o lugar e tempo históricos. O autor alicerça suas inferências em um conjunto diverso de fontes como cartas, memórias, provérbios populares etc.

<sup>29</sup> Lembremos, igualmente, dos estudos de vários *brasilianistas* nesse tempo, como os trabalhos de Muriel Nazzari e Elizabeth Kusnesoff, que abordaram a família de uma perspectiva mais social e da economia doméstica, por meio dos dotes, testamentos, inventários na São Paulo setecentista e oitocentista.

<sup>30</sup> SCOTT, Ana Silvia Volpi. *Op. Cit.*, p. 19.

<sup>31</sup> O autor foi uma das principais referências quando se trata dos efeitos maléficos da industrialização sobre a composição da família na antiga sociedade ocidental. Desenvolvendo o conceito de família-tronco, no qual pelo menos um herdeiro permaneceria com os pais (LE PLAY, Pierre-Guillaume-Frédéric. *L'organisation de la famille selon le vrai modele signalé par L'histoire de toutes les races et de tous les temps*. Paris: Tours, 1975).

<sup>32</sup> FARIA, Sheila de Castro. História da família e demografia histórica. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 252-254.

campo de pesquisa.<sup>33</sup> Com a análise interdisciplinar estando cada vez mais presente, houve a emergência de novos objetos, favorecendo investigações acerca da mulher, da criança, da sexualidade e da família escrava. Logo, os anos setenta e oitenta foram, segundo Daniel Barroso, marcantes para a historiografia do Brasil sobre a família, pois após este ínterim passou-se a pensar não em famílias homogêneas, mas em muitas famílias brasileiras com características e vivências distintas. Dentre outras obras, salientamos o livro *Sistema de casamento do Brasil colonial*, da autora Maria Beatriz Nizza da Silva, publicado em 1984.

No decenário de 1990, a tendência das produções escritas foi revisitar temas como o patriarcalismo e dilatar os tópicos da pesquisa sobre História da Família, espacial e temporalmente.<sup>34</sup> À vista disso, tivemos várias contribuições historiográficas para o campo, como a tese de doutoramento de Cristina Wolff, intitulada: *Marias, Franciscas e Raimundas* (1998), a qual tinha investigado a região do Alto Juruá (Acre), entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, priorizando as práticas cotidianas e as temporalidades das “mulheres da floresta”, imersas no trabalho do seringal. Consideramos que, a aplicação do gênero como uma categoria de análise histórica, adotada pela autora, possibilitou que outros cientistas percebessem as várias facetas das moldagens das condutas de homens e mulheres, no interior de diversas sociedades.<sup>35</sup>

Em 1992, na tese *Honradas e devotas*, Leila Algranti analisou a condição feminina (nesse contexto foram examinadas a honra e a virtude, por exemplo, que se irradiavam para as conexões familiares) e as formas de disciplinarização das mulheres povoadoras do Brasil colonial (como o enclausuramento e os recolhimento em conventos), desde as camadas populares até os mais altos extratos sociais, de meados do século XVIII até o ano da independência do país.<sup>36</sup> Poucos anos depois, em 1997, era lançada, sob a direção do Fernando Novais, uma série de cinco coletâneas chamadas: *História da vida privada no Brasil*, sendo o volume I referente ao período colonial e organizado por Laura de Mello e Souza. Desse primeiro volume, composto por oito capítulos, voltados a temas como a escravidão, a privacidade e os elos familiares, destacamos os textos: “Famílias e vida doméstica”, de Leila Algranti; “Moralidades brasílicas”, de Ronaldo Vainfas; e “Ritos da vida

<sup>33</sup> ANDRADE, Maristela do Nascimento; SANTOS, Patricia Batista dos. Apontamentos historiográficos: a família no Brasil colônia. In: *XXIX Simpósio Nacional de História*. Brasília: ANPUH, 2017, p. 8.

<sup>34</sup> BARROSO, Daniel Souza. A historiografia das formas familiares e o desenvolvimento da demografia histórica no estado do Pará, Brasil (1970-2012). In: *X Congresso da Associação de Demografia História*, Albacete – Espanha, 2013, p. 10.

<sup>35</sup> Ver também: COELHO, Sônia Vieira. As transformações da família no contexto brasileiro: uma perspectiva das relações de gênero. *Psique*, Belo Horizonte, n. 16, 2000.

<sup>36</sup> Contemporâneos a este texto, merecem destaque os livros: *Ao sul do corpo* (1993), de Mary del Priore; e *O avesso da memória* (1993), de Luciano Figueiredo.

privada”, de Mary del Priore, os quais exploraram questões de sexualidade, família, vida doméstica e religiosidade.

No ano seguinte, em 1998, foi publicado o livro *A colônia em movimento*, da historiadora Sheila de Castro Faria, que buscou analisar, por meio de uma documentação variada (inventários, testamentos, registros paroquiais, mapeamentos agrários e populacionais), os copiosos movimentos, geográficos ou sociais, dos mais diversos grupos, que se deslocavam a procura de ascensão, constituição e fortalecimento da família, interpretada como um núcleo social, econômico e político, ou seja, uma célula básica da colônia. Ao ponderar sobre a expansão agrícola na região fluminense do século XVIII, como maneira de enriquecer e conceber família, a autora critica estudos de Caio Prado Júnior e Fernando Novais por privilegiarem a “vocaçãõ” brasileira de exportação e exploração mercantil metropolitana.

Numa perspectiva distinta, em 1999, Fernando Londoño lançou a obra: *A outra família*, em que se ampliaram as discussões no que diz respeito ao concubinato. O escritor se aproxima de Sheila Faria ao frisar a volatilidade e alta mobilidade da sociedade brasileira, em relações conjugais ora efêmeras, ora duradouras. Entre outros aspectos, Londoño refuta a argumentação de Prado Júnior quando credita o incentivo aos casamentos do colonizador com indígenas à falta de mulheres brancas na colônia, o que não explica o fato recorrente de homens casados amancebarem-se com outras mulheres.

Nesse horizonte de novas vertentes e áreas de pesquisa, Ana Scott levanta um debate relativo à confusão em torno dos conceitos de família patriarcal e família extensa. Alguns estudiosos apontavam para a primeira como sendo a que melhor caracteriza as famílias brasileiras, por ser adstrita à unidade nuclear e tratar do poder pátrio (autoridade dos pais, repassada aos maridos sobre suas esposas e filhos), enquanto a segunda remetia a uma rede de parentesco, isto é, à parentela, na qual se incluíam tios, sobrinhos, netos, cunhados, filhos etc.<sup>37</sup> Quanto a essa questão, Ricardo Cicerchia afirma: “a família nuclear é um ente produtor de indivíduos autônomos, enquanto que o parentesco é relacional e organizador de grupos e lealdades primordiais. Diferentemente da família nuclear afiliada à modernização, os outros traços de parentesco teriam origem remota, confirmando uma sucessão de patamares de continuidade”.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> SCOTT, Ana Silvia Volpi. *Op. Cit.*, p. 23.

<sup>38</sup> CICERCHIA, Ricardo. Historiografia das formas familiares. Dilemas e encruzilhadas. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 50, 2009, p. 106.

O autor considera também o seguinte: “a família (sujeito histórico) é um acontecimento demográfico, econômico, jurídico e, fundamentalmente, um conjunto de vínculos humanos, ou seja, cultural”.<sup>39</sup> Em diálogo com esta afirmação, tomamos a liberdade de acrescentar que, a família é uma construção social que não se mantém estática, movimentando-se ou transformando-se com base nos diferentes contextos e tempos históricos. Cicerchia também entende que a estrutura doméstica é algo dinâmico, isto é, ela sofre modificações decorrentes da entrada de novos membros, da saída dos antigos e das transições definitivas, que vão atualizando o contrato familiar.

Ressaltamos que a origem etimológica do termo família vem de *famulus*, que significa escravo doméstico. Em outras palavras, a família seria o conjunto de escravizados e dependentes do senhor. Na antiguidade greco-romana, o sentido mais amplo da palavra fundava-se na conjugação do patriarca com seus *famulus*, isto é, esposa, filhos, servos, parentes, agregados e escravos. Com base em pesquisa bibliográfica e documental, apontamos que a palavra família assume, no contexto aqui estudado, um sentido mais diversificado e assentado nas inúmeras formas de organização da vida humana, que nos colocam diante de múltiplos “arranjos familiares”. Para os séculos XVI, XVII e XVIII, segundo Sheila de Castro, o conceito de família se tornou mais abrangente, indo além do modelo nuclear e se confundindo com a ideia de coabitação independentemente de laços consanguíneos, entre pessoas que poderiam viver sob um mesmo teto, o que incluiria criados, agregados e amigos. A autora também destaca o fenômeno da consanguinidade sem a coabitação, alcançando por meio desta palavra os parentes. Somente na segunda metade do setecentos é que houve a ligação entre parentesco e coabitação no plano conceitual.<sup>40</sup>

A família é caracterizada numa série de dicionários de língua portuguesa (Aurélio, Sacconi, Houaiss) como um grupo de pessoas que moram sob o mesmo teto (o pai, a mãe e os filhos), possuindo algum grau de parentesco, de ancestralidade ou de afetividade. Porém, nenhuma definição contemporânea inclui, por exemplo, como era comum no século XVIII, os escravizados, que viviam no mesmo ambiente, mas não dividiam laços de sangue com seus senhores. Também elude a não coabitação, e os laços que não são de sangue, existentes quando se incorporavam membros de outros clãs que fossem aliados (aderentes).<sup>41</sup> Manuel Hespanha afirma que a família, no sentido *stricto*, englobava os sujeitos encontrados sob os poderes do *pater-familias*. Já na perspectiva *lato*, enquadrava todas as pessoas vinculadas pela

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>40</sup> FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 41.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 41.

afinidade/proximidade (*cognados*) ou pela geração (*agnados*), o que envolvia laços jurídicos e morais.<sup>42</sup>

Já na Europa, de maneira geral, Raúl Recio e Carlos Gallardo apontaram para três grandes linhas de investigação da família. A primeira delas é representada pelo *Cambridge Group for the History of Population and Social Structure* (ou simplesmente Grupo Cambridge), fundado na Inglaterra dos anos de 1960, por Peter Laslett, criador do conceito de *household*, e responsável por estudos demográficos e da composição do grupo doméstico. Essa equipe foi pioneira no estudo da História da Família e muito contribuiu para o desenvolvimento de uma metodologia específica, que utilizava uma ampla base quantitativa, de várias regiões, períodos e lugares, a fim de compará-las entre si e sistematizar as informações.<sup>43</sup> A segunda linha foi protagonizada por Michael Anderson<sup>44</sup>, ocupando-se das análises das estratégias econômicas, dos sistemas de heranças etc. Por último, a terceira vertente, conhecida pelos autores como “aproximación a través de los sentimientos”, foi composta por intelectuais como Lawrence Stone (1989)<sup>45</sup>, Edward Shorter (1975)<sup>46</sup> e Jean Louis Flandrin (1979)<sup>47</sup> interessados nas relações amorosas ocorridas no interior da família, assim como empenhados em esquadrihar a sexualidade, a afetividade, a infância e o individualismo.<sup>48</sup> À luz dessa perspectiva historiográfica, Sheila de Castro assevera:

Na realidade, a história da família está ligada essencialmente ao espaço doméstico, independente do sentido público ou privado que ele possa ter, nas diversas épocas. Outra constatação é a diversidade de tipos ou composição das famílias, relacionada ao espaço doméstico e aos sentimentos. Em relação ao Ocidente cristão, inexistiram um sistema familiar único e os sentimentos que o envolviam, inclusive num mesmo período de tempo. A diversidade caracterizou a história da família ocidental, embora alguns traços comuns possam ser identificados. Talvez o mais correto fosse a pluralização do título: história das famílias, mesmo em se tratando só do mundo ocidental.<sup>49</sup>

A autora aponta para a estreita relação entre os historiadores demógrafos e a difusão da família como temática central de diversas pesquisas. Na França e na Inglaterra os estudos

<sup>42</sup> HESPANHA, António Manuel. Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna. *Análise Social*, v. 28, 1993, p. 957.

<sup>43</sup> Sobre este grupo, ver: SCOTT, Ana Silvia Volpi. A historiografia do “Cambridge Group”: contribuições ao estudo da família e do grupo doméstico. In: *Anais do XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, Caxambu: Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2004.

<sup>44</sup> ANDERSON, Michael. *Elementos para a História da família Ocidental 1500-1914*. Lisboa: Editorial Quercus, 1984.

<sup>45</sup> STONE, Lawrence. *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*. México: FCE, 1989.

<sup>46</sup> SHORTER, Edward. *The making of the modern family*. New York: Basic Books, 1975.

<sup>47</sup> FLANDRIN, Jean Louis. *Orígenes de la familia moderna*. La familia, el parentesco y la sexualidad en la sociedad tradicional. Barcelona: Crítica, 1979.

<sup>48</sup> RECIO, Raúl Molina; GALLARDO, Carlos Mejías. Familia y modelos de reproducción social de la nobleza española en los siglos XV-XIX: el surgimiento del individualismo. *Ler História*, n. 82, 2023, p. 2.

<sup>49</sup> FARIA, Sheila de Castro. História da família e demografia histórica. *Op. Cit.*, p. 242.

sobre a família voltaram-se principalmente à sociedade quinhentista, valendo-se de fontes arqueológicas, iconográficas e literárias. Os estudos que se voltaram ao período seguinte destacaram a preocupação acentuada da Igreja Católica com a vida cotidiana, com as relações matrimoniais (como alianças de casamentos), com processo dos banhos, os registros de batismo, matrimônio e óbito. Segundo tais pesquisas, o Estado se inseriu neste meio através do aparelhamento burocrático e fiscal, ou seja, por meio de listagens nominativas dos habitantes, que informavam dados como profissão, idade, origem, estado matrimonial e trabalho, o que variava de região para região.<sup>50</sup>

Comparando Brasil e Portugal, Denize Freitas percebeu que as discussões relativas à mobilidade geográfica, padrões nupciais, dinâmicas familiares e ilegitimidades eram comuns entre os historiadores lusitanos havia certo tempo, enquanto que no Brasil as pesquisas vinham avançando para novos locais e “fugindo” da região Sudeste, que continua sendo uma grande referência para as pesquisas coloniais.<sup>51</sup> Ao que parece, as regiões Norte e Nordeste têm gerado cada vez mais trabalhos, sobrepujando, segundo Carlos Bacellar, na investigação de certos aspectos, estados tradicionalmente concentradores das produções historiográficas sobre a família, como São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais.<sup>52</sup> De modo que, vem diminuindo cada vez mais as diferenças regionais, evidenciando não uma letargia do Centro-Sul, mas um caminhar a passos largos do Norte e do Nordeste, o que em grande medida se explica pelo surgimento de novos Programas de Pós-Graduação nas áreas de História e afins.

A nossa intenção ao longo dessas páginas iniciais não foi discorrer exaustivamente sobre a historiografia, nem abarcar todas as pesquisas dos domínios de investigação da família dos últimos 50 anos, mas apenas situar o leitor no relativo ao que foi e está sendo discutido pelos pesquisadores da área, assim como indicar horizontes de possibilidades que ainda podem ser explorados nesse meio. Realizada a apresentação inicial do campo de estudo, faremos de modo sintético, uma contextualização da Amazônia, inserindo as delimitações desta pesquisa.

Adentrando os meandros da família, este estudo se insere na História Social e do Trabalho, tendo como recortes espacial e cronológico o Grão-Pará e a segunda metade do século XVIII (1750-1798). Dito isso, é importante lembrar que em 1621 foi instituído pela

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>51</sup> FREITAS, Denize Terezinha Leal. *Para além do matrimônio: formas de união, relações familiares e sociais na freguesia Madre de Deus de Porto Alegre (1772-1882)*. 2017. 380 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, p. 50.

<sup>52</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. As fontes para o estudo da família no passado. In: SCOTT, Ana Sílvia; MACHADO, Cacilda da Silva; FLECK, Eliane Cristina; BERUTE, Gabriel Santos (Org.). *Mobilidade social e formação de hierarquias: subsídios para a história da população*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2014, p. 264.

Coroa portuguesa o Estado do Maranhão e Grão-Pará, uma unidade administrativa desvinculada ao restante do Brasil e que se ligava diretamente à metrópole. Seu território abarcava toda a Amazônia lusitana e até meados do setecentos englobava também as capitanias do Ceará e do Piauí.<sup>53</sup>

Na virada da primeira para a segunda parte do século XVIII, esse Estado passou por uma série de modificações estruturais e administrativas, em grande medida derivadas das “políticas pombalinas” (1750-1777). Em 1751, o Estado começou a se chamar Grão-Pará e Maranhão e com a nova nomenclatura veio a alteração da capital, outrora São Luís, e doravante Belém, que se tornou a principal sede administrativa dessa região. Entre os anos de 1772 e 1774, houve um “desmembramento”, criando-se o Estado do Maranhão e Piauí, e o Estado do Grão-Pará e Rio Negro, onde Belém permaneceu funcionando como núcleo central, reportando-se diretamente a Lisboa.

Nesse novo contexto, o vale amazônico recebeu a atenção prioritária por parte do novo ministro, Sebastião José de Carvalho, devido aos resultados do Tratado de Madri (1750), que demarcava as possessões luso-espanholas na América. Com a nova delimitação fronteiriça, Portugal ganhou uma fatia maior da porção Norte do Brasil e passou a executar uma série de reformas a fim de tirar essa região da “estagnação econômica” – por meio da exploração agrícola e comercial – e de incentivar o povoamento de localidades limítrofes, como o Cabo Norte. Dentre as medidas tomadas no ano de 1755 destacam-se: a criação da Companhia Geral de Comércio do Maranhão e Grão-Pará; o fim da escravidão indígena (1755); e a retirada do poder temporal das mãos dos missionários. Posteriormente, em 1759, os jesuítas foram expulsos dos domínios coloniais portugueses.<sup>54</sup> Entre os anos de 1751 a 1759, as conhecidas “reformas pombalinas” foram levadas a efeito pelas mãos do meio irmão de Pombal e governador do Estado, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Marília dos Santos, em *Família, trajetórias e Inquisição* nos apresenta uma síntese do que era este espaço e sua sociedade:

Estas terras que já eram habitadas por indígenas que serão englobados pela nova realidade; agora colonial e híbrida. Viverão entre o pão e a farinha, entre as sesmarias e as rotas transatlânticas, entre o vinho e a aguardente, entre o extrativismo das drogas e o cultivo das terras, entre o engenho e as câmaras, entre a cidade e as fazendas, entre o sertão e o litoral; sabendo que estes itens não se opõem, antes, se complementam e fazem do Grão-Pará e

---

<sup>53</sup> FARAGE, Nádia. *As Muralhas do sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1986, p. 21.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 44.

Maranhão um espaço que deve ser analisado dentro da sua lógica e especificidade.<sup>55</sup>

No bojo das citadas reformas destaca-se o *Diretório dos Índios* (1757), um aparato legislativo que impactou diretamente os modos de vida da população grão-paraense, fundamentalmente, dos indígenas. Os 95 parágrafos deste instrumento abrangem questões sociais, políticas e econômicas. No decorrer de pouco mais de quarenta anos, esse dispositivo buscou normatizar as várias práticas coloniais, administrar a força de trabalho, as relações entre indígenas e colonos, e investiu fortemente no seu objetivo basilar: transformar o autóctone em um súdito real. O fim de sua vigência, em 1798, por determinação do governador Francisco de Souza Coutinho, que em substituição promulgou a *Carta Régia*, demarca também final do nosso recorte temporal, posto que após isso inicia-se um novo contexto histórico, com características outras, à semelhança de quando o Diretório selara o fim do *Regimento das Missões* (1686).<sup>56</sup>

Salientamos, igualmente, a Visitação do Tribunal do Santo Ofício, ocorrida entre os anos de 1763 a 1769 e que é considerada pela historiografia a última aparição de um dos braços da Inquisição portuguesa na América colonial. Apesar das balizas oficiais, nós extrapolamos esta demarcação, ao empregarmos processos anteriores e posteriores a essas datas.<sup>57</sup> A Mesa da Visita ficou responsável por investigar e perseguir os inúmeros hereges, suspeitos, transgressores e criminosos contra a fé, a moral e os costumes da Igreja Católica no Estado do Grão-Pará e Maranhão. A sua presença influenciou, em certa medida, o cotidiano colonial, especialmente nos processos contra práticas sexuais e morais como a bigamia e a sodomia. Nesse quadro, assim como o Estado, a Igreja procurou normatizar vários aspectos do cotidiano e das relações familiares da sociedade grão-paraense.

<sup>55</sup> SANTOS, Marília Cunha Imbiriba dos. *Família, trajetórias e Inquisição: mobilidade social na Amazônia colonial* (c. 1672 – c. 1805). 2020. 367 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Lisboa, Lisboa, p. 52.

<sup>56</sup> Marília dos Santos dialoga conosco e acrescenta ao informar o cenário histórico em que o período pombalino se insere. Assim, a autora declara: “Em termos gerais, a política empreendida pela Coroa na segunda metade do século XVIII baseava-se nos princípios gerais da Ilustração, refletindo-se, em particular, no fortalecimento do poder da Coroa, no aumento no incentivo às práticas agrícolas e mercantis, em que a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão é um bom exemplo, na redução do poder da igreja (expulsão dos religiosos da Companhia de Jesus e fim do controlo missionário com a secularização das Missões), a questão indigenista (com a Lei de Liberdade dos Índios de 1755 e o Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão de 1757)” (*Ibidem*, p. 62).

<sup>57</sup> Essa estratégica metodológica é muito inspirada em autores como Maria Olindina de Oliveira, que não concordam com este marco temporal, defendendo que a Visitação perdurou por mais tempo do que apenas seis anos. Todavia, também é preciso acentuar que o íterim destacado (1763-1769) representa uma alta no quantitativo de processos, denúncias e confissões. A respeito desse assunto, ler: OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes* (XVII-XIX). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em História, Manaus, 2010.

O que observamos até agora são apenas alguns dos principais contornos dos vários acontecimentos que marcaram o período estudado, e que serão analisados com mais afinco nas seções seguintes. Logo, nossa pesquisa põe em evidência a existência de diversos momentos de intervenção das camadas dominantes no cotidiano familiar, objetivando disciplinar e padronizar a formação de arranjos familiares, assim como, as resistências que as camadas mais humildes<sup>58</sup> (trabalhadores livres e não livres, pobres, camponeses) apresentaram diante desse cenário.

O Grão-Pará possuía, nesse quadro, grande relevância do ponto de vista geopolítico, uma vez que era a “porta de entrada” para a metrópole portuguesa e seus concorrentes, com destaque para os franceses, que ambicionavam se apossar do vale amazônico, pois este possuía em suas terras produtos de extrema valia para o comércio mercantil – como as *drogas do sertão* – e detinha abundante mão de obra indígena. Por essas e outras razões, estudar a fundo as relações familiares (amorosas, extraconjugais, alianças de poder) e seus desdobramentos (trabalho familiar, heranças, ilegitimidades), nesse espaço, durante a segunda metade do setecentos enseja uma importante contribuição para a historiografia: compreender as dinâmicas familiares forjadas nesse solo, na luta pela sobrevivência ou pela ascensão social, ou ainda as ações únicas que diferenciam a(s) Amazônia(s) desse período do outros lugares do Brasil colonial.

Uma das bases da pesquisa científica é a elaboração de uma problemática histórica. No caso desta dissertação, a questão central é a seguinte: de que forma as famílias das camadas populares e alguns grupos indígenas (re)agiram e se organizaram em face das medidas de disciplinarização de casamento, moradia, vestuário, trabalho, entre outras que marcaram o período abordado? Essa pergunta maior se desdobra em questões menores, que nortearam a escrita das seções. De todo modo, buscaremos compreender as relações de trabalho, conjugais e familiares, indagando: de que forma as famílias indígenas que aparecem nas fontes se organizaram frente aos trabalhos compulsórios? Qual o papel de cada membro familiar nisso? Quais foram os impactos da imposição de regras de conduta a respeito do casamento nos estratos populares? Como e por quais motivos estas adotaram práticas delituosas e transgressoras? Por que outros andavam na contramão disso legitimando filhos bastardos? Como as mulheres tomaram-se protagonistas na sustentação de suas famílias? Importa bem

---

<sup>58</sup> Assumimos o emprego desta categoria ao nos referirmos sobre as diferentes estratificações sociais encontradas no Grão-Pará do período estudado. Para uma discussão mais detalhada e esmiuçada a respeito disso, vide seção III deste trabalho.

evidenciar a relevância de tais questões. A importância da família é frisada por Sheila Faria, ao ressaltar:

A família, no período escravista brasileiro, exerceu importância fundamental na montagem e funcionamento das atividades econômicas e nas relações sociais e políticas. Foi da ou para a família, não necessariamente a consanguínea, que todos os aspectos da vida cotidiana, pública ou privada, se originavam ou convergiam. A família conferia aos homens estabilidade ou movimento, além de influir no *status* e na classificação social. Pouco se referia ao indivíduo enquanto figura isolada – sua identificação era sempre com um grupo mais amplo. O termo “família” apareceu sempre ligado a elementos que extrapolavam os limites da consanguinidade – entremeava-se à coabitação e à parentela, incluindo relações rituais e de aliança política.<sup>59</sup>

Voltamos nossa atenção aos “subalternizados”, concentrando nosso foco em vários momentos nos ameríndios, pela relevância desses sujeitos no processo de colonização, funcionando como força imprescindível à efetivação dos planos estatais. Além disso, desejamos ressaltar o que muitas vezes é “esquecido” ou “invisibilizado” pela historiografia nacional, isto é, os homens, as mulheres e as crianças dos segmentos mais espoliados da sociedade grão-paraense estiveram à frente de vários processos históricos, sejam no interior de suas próprias famílias, comunidades e localidades, ou diante do sistema colonial. Não obstante, tais sujeitos históricos muitas vezes foram relegados ao “esquecimento” até mesmo na historiografia sobre a família, uma vez que pouco se discute sobre a família ameríndia e sua atuação na sociedade colonial (menos ainda na pós-colonial).

Nesse atinente, nos alinhamos à “Nova História Indígena”. Inaugurada há cerca de 30 anos, por pesquisadores como John Monteiro (com a obra *Negros da Terra*, 1994) e Manuela da Cunha (através da coletânea *História dos Índios no Brasil*, 1992), essa corrente historiográfica busca encarar o ameríndio como um sujeito histórico, em outras palavras, um protagonista, agente de suas próprias escolhas, negociações e conflitos, sem, contudo, negar as violências sofridas por eles no processo de colonização. Logo, a Nova História Indígena, enquanto uma corrente pós-colonial, vai de encontro as suas predecessoras: a historiografia colonial (uma tentativa de construir a história nacional, na qual os povos originários foram considerados submissos e pouco ou nada apareceram) e a historiografia anticolonial, uma primeira crítica a sua antecessora (os seus interpretes deram atenção sobretudo à violência exercida pelo colonizador contra os nativos, fosse ela física – escravidão pregada pelo Estado e pelos colonos – ou cultural – a cargo dos missionários).

---

<sup>59</sup> FARIA, Sheila de Castro. História da família e demografia histórica. *Op. Cit.*, p. 256.

Buscamos fazer avançar a historiografia que trata da História da família, não direcionando nosso olhar para o campo da demografia histórica. Exploramos um conjunto variado de documentos, tais como: processos inquisitoriais, cartas, requerimentos, ofícios, relatos de viajantes, normativas, legislações, escritos eclesiásticos, entre outros. Tais documentos históricos foram analisados de maneira cruzada, ou seja, confrontamos as fontes umas com as outras, a fim de nos aproximarmos o máximo possível de uma visão ampla do passado. Nesse sentido, optamos por não usá-las separadamente, em cada capítulo da dissertação, mas combiná-las por meio de temáticas.

Procuramos elucidar, assim, os mecanismos de funcionamento e as formas de organizações das famílias, assim como as relações que elas mantiveram com o Estado e a Igreja Católica. Enfocamos as ilegitimidades, as condições femininas, o casamento cristão, os “delitos da carne” e os sistemas de trabalho envolvendo os membros das famílias, com destaque para aquelas pertencentes aos estratos mais humildes, trabalhadores escravizados, indígenas e pobres. Procuramos então ir adiante neste campo de investigação por meio de fontes e metodologias variadas.

A documentação utilizada compõe um conjunto diverso, com particularidades de coleta, tratamento e análise. Elas apresentam potencialidades e limitações distintas. Todavia, algo que merece destaque é a fase atual da digitalização dos acervos de grandes arquivos. Esse processo nos permitiu ter acesso a um “mar” de documentos nacionais e internacionais virtualmente. Carlos Bacellar frisa a importância desse recurso quando afirma: “digitalizar é, portanto, um processo que garante uma difusão mais ampla e rápida dos documentos, ao mesmo tempo em que preserva os originais de maiores danos”.<sup>60</sup>

Nosso objetivo a seguir é apresentar algumas de nossas principais fontes, sem a ambição de expor detalhadamente cada uma delas. Iniciamos pelos processos, denúncias e confissões inquisitoriais depositados no *Arquivo Nacional da Torre do Tombo* (ANTT), localizado em Lisboa. Ao todo utilizamos dezenove processos, sendo quinze relativos a bigamia e quatro referentes a sodomia. Esse conjunto documental nos permitiu conhecer parte das experiências de alguns sujeitos e famílias que imigraram para o Novo Mundo, vindos do reino, ou aqueles que eram naturais das vilas do Grão-Pará. Normalmente, eles pertenciam às camadas populares (soldados, escravizados, degredados, trabalhadores livres etc.), e foram apanhados pelas teias do Santo Ofício, por crimes morais e sexuais, lesando em primeiro grau, o matrimônio cristão.

---

<sup>60</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. As fontes para o estudo da família no passado. *Op. Cit.*, p. 270.

Ao acessarmos esses documentos, nos foi permitido observar práticas e costumes, por meio dos depoimentos das testemunhas nos momentos de inquirição, das genealogias dos réus, acumulando, desse modo, vários fragmentos dos acontecimentos, das vivências e sociabilidades dos indivíduos, para chegar enfim até as nossas próprias inferências. Carlos Bacellar destaca que os “processos e devassas eclesiásticos também foram largamente usados pelos mais diversos historiadores preocupados com os projetos moralizadores da Igreja direcionados aos indivíduos e às famílias”.<sup>61</sup> Utilizamos a clássica obra de José do Amaral Lapa, *Livro de Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*, que nos ajudou a encontrar algumas denúncias e confissões que, por vezes, desembocaram em um processo completo.

Metodologicamente, nós aproximamos os processos inquisitoriais dos processos criminais judiciais, com atenção às devidas distinções, como, por exemplo, a inexistência de advogados ou juízes, mas sim inquisidores, que poderiam apelar para torturas em seus interrogatórios, na busca por respostas. Contudo, nossa intenção principal foi atentarmos para o cotidiano dos réus (onde viviam, com quem moravam, quais profissões exerciam etc.), suas condutas delituosas, seus percursos e suas inclinações ao infringir as regras impostas pela Igreja, sabendo que recuperar o que realmente aconteceu *ipsis litteris* é uma tarefa praticamente impossível. Em vista disso, segundo Keila Grinberg, o que de fato interessa para nós historiadores, quando estamos defronte de processos criminais ou inquisitoriais, é observar o “processo de transformação dos atos em autos, sabendo que ele é sempre a construção de um conjunto de versões sobre um determinado acontecimento”.<sup>62</sup> Sueann Caulfield por sua vez afirma:

É possível encontrar, nas entrelinhas dos depoimentos, evidências de como vítimas, réus e testemunhas descrevem não somente os acontecimentos que os levaram à Justiça, mas também diversos relacionamentos sociais e condutas que eles consideravam corretos ou errados. Mesmo quando mentem ou inventam posturas morais, fazem-no de uma forma que acreditam ser verossímil e, portanto, ajudam a traçar os limites da moralidade comum.<sup>63</sup>

A documentação inquisitorial é apenas uma parcela do todo. Os diários de viajantes também estiveram presentes em nosso campo operatório, como um importante material empírico. Recorremos amplamente aos roteiros dos expedicionários oficiais e/ou científicos,

<sup>61</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Uso e mau uso dos arquivos. *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>62</sup> GRINBERG, Keila. A história nos porões dos arquivos judiciários. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA Tania Regina de (Org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2017, p. 128.

<sup>63</sup> CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação do Rio de Janeiro (1918-1940)*. Campinas: Unicamp, 2000, p. 39.

como as viagens filosóficas de Alexandre Rodrigues Ferreira, ou as averiguações do ouvidor Francisco Xavier Sampaio, ou então os registros do Bispo João José de Queiroz e de outros. Diferentemente das demais fontes utilizadas neste estudo, os relatos de viajantes foram os que nos deixaram mais próximos de identificar quais eram as populações indígenas com as quais estávamos lidando. Nós utilizamos ao todo oito diários de viajantes da *Biblioteca Nacional* (BN) e das revistas publicados pelo *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (IHGB), as quais possuem um rico material para pesquisadores que se interessam pelo período colonial e até mesmo pela contemporaneidade brasileira.

Ao observarem as páginas porvindouras, em vários momentos, o nosso leitor encontrará expressões como: “povos ameríndios”, “indígenas”, “nativos”, com um tom mais genérico. Isso, contudo, não se trata de um “desleixo”, ou de falta de atenção aos distintos grupos e etnias, mas sobretudo de uma limitação da própria documentação que usamos. Por ser de origem portuguesa e oficial, em sua grande maioria, tal *corpus* trata esses sujeitos de maneira genérica (como o colonizador os via), nos deixando pouco ou, por vezes, nenhum rastro de quem eram os “índios” presentes nesses documentos. Sempre que a documentação nos mostrava de quem se estava tratando, deixamos evidente. Todavia, mesmo com essa falha, devemos lembrar que ao aparecerem na documentação, os autóctones mantinham, em maior ou menor grau, contato com os colonizadores. Logo, na medida do possível delineamos, por exemplo, se eles eram aldeados, “bravos”, livres ou escravizados.

Os relatos de viajantes não se emolduram num todo harmonioso, pelo contrário, são caracterizados como um *corpus* documental heterogêneo, podendo ser utilizado por várias disciplinas das humanidades. Um diálogo muito estreito é mantido com as Letras, que identificam esses registros como um gênero literário próprio, denominado *literatura de viagem*. Contudo alguns autores o consideram um gênero híbrido, constituído a partir de vários outros (ficção, autobiografia, discurso científico, textos memorialísticos). Não adentraremos nesta discussão, pois o que importa para nós é o seu uso como fonte histórica. Então, destacamos certos atributos marcantes dessa fonte, como a ideia de espacialidade, ou de deslocamento de um ponto A para o B, expondo os dias, as horas, a rotina e o que observaram nesse trajeto sobre a flora, a fauna e os povos residentes nas margens dos rios. Esse material descritivo e, por vezes iconográfico, nos permite obter dados e certos detalhes do meio natural, dos hábitos, dos costumes, dos rituais, da organização social dos diferentes grupos indígenas, os quais são de extrema valia para o historiador social.

Outro aspecto importante está relacionado à existência de um roteiro ou diário de viagem, isto é, a presunção de um leitor (mesmo que seja o próprio viajante). Outrossim, para

ser considerado relato de viagem, não necessariamente precisa ser escrito durante a navegação, podendo ser grafado posteriormente (logo após o término da missão, meses, ou anos depois), pelo líder da viagem ou até por outro tripulante. Eventualmente, alguns nem mesmo estavam a bordo, isto é, tais textos são por vezes redigidos por alguém que nunca saiu de trás de sua escrivaninha. Por essa razão: “o relato de viagem nem sempre trata daquilo que o viajante viu, na hora em que viu e como as coisas se deram”.<sup>64</sup> Em consequência, ao se aventurar nas páginas instigantes dos escritos de um viajante, o pesquisador deve conferir sempre o “lugar da enunciação”, ou seja, de onde aquele indivíduo está escrevendo, qual seu universo cultural, a forma com que estruturou sua redação (narrativa, memórias, cartas). Além disso, é importantíssimo perguntar-se qual o fim último do relato e quem o seu narrador “quer ser”, pois como afirma Mary Anne Junqueira, “em muitos casos, o autor pode sobrepujar esta ou aquela experiência ou carregar nas tintas sobre determinados perigos, no intuito de ressaltar suas qualidades e reputar a sua experiência em lugares distantes de casa”.<sup>65</sup>

Em virtude disso, mais vale analisar a “verdade” que o relator ambicionava construir, do que a “veracidade” total dos fatos. Isso nos permite entender, muitas vezes o contexto em que aquele navegante estava inserido, a sua maneira de encarar outras civilizações e distintos saberes.<sup>66</sup> Sobre essa questão, Stella Maris Scatena aponta que, muitas vezes as páginas escritas pelos navegadores eram produzidas a partir de experiências de sujeitos deslocados de suas origens, homens e mulheres que teriam que lidar com a realidade do outro. Nessa situação, os diários “tornam-se depositários de narrações sobre ocasiões e fatos históricos, muitas vezes vistos e vivenciados efetivamente. Todavia, nenhuma narração, por mais objetiva que se pretenda, está livre da subjetividade do autor. Este pode tanto vir a acrescentar impressões quanto omitir detalhes”.<sup>67</sup> Diante disso, e de todo e qualquer documento, é preciso que o historiador leve sempre consigo a seguinte máxima: “documento algum é neutro, e sempre carrega consigo a opinião da pessoa e/ou do órgão que o escreveu”.<sup>68</sup> Ou seja, analisar

---

<sup>64</sup> JUNQUEIRA, Mary Anne. Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem como fonte para o historiador. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (org.). Cadernos de seminários de pesquisa (volume II). São Paulo: USP-FFLCH-Editora Humanitas, 2011, p. 49.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>66</sup> Essa questão está colocada no trabalho de José Carlos Barreiro: *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX*, em que investiga o imaginário dos navegantes e, pelos relatos, busca reconstituir também o cotidiano e as lutas sociais das classes subalternas no século XIX. Alude à necessidade da “desmontagem do discurso dos viajantes e reconstituição do cotidiano das classes subalternas”. Para tanto, analisa as representações dos viajantes sobre noções de propriedade e trabalho e, em outro momento, examina as práticas sociais e a forma como as lutas foram “substanciadas materialmente”.

<sup>67</sup> FRANCO, Stella Maris Scatena. Relatos de viagem: reflexões sobre seu uso como fonte documental. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (org.). *Op. Cit.*, p. 75.

<sup>68</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Uso e mau uso dos arquivos. *Op. Cit.*, p. 63.

as páginas escritas no passado exige daquele que está no presente uma desconfiança contínua.<sup>69</sup>

Por fim, os historiadores que optam por utilizar esse tipo de fonte em suas pesquisas precisarão ser cautelosos, pelo caráter dúbio e subjetivo que ela representa. Porém, este será um rico material que os ajudará a “compreender os contatos entre as distintas partes que se encontram nas ‘zonas de contatos’ das viagens, sobre suas hierarquias e as relações de poder”.<sup>70</sup> Os relatos, por serem fragmentos de uma determinada experiência, podem e devem ser confrontados com outros documentos produzidos no mesmo período, bem como, com a bibliografia especializada no tema.

Os ofícios<sup>71</sup>, requerimentos<sup>72</sup> e cartas formam, sem dúvidas, o maior volume documental utilizado neste estudo. Coletamos cinquenta desses manuscritos no *Arquivo Histórico Ultramarino* (AHU) de Lisboa – grande parte de seu acervo referente ao Brasil colonial foi tratado, classificado, microfilmado e digitalizado no início dos anos 2000, através da iniciativa chamada de “Projeto Regaste Barão do Rio Branco” – referentes à capitania do Pará, e do *Arquivo Público do Estado do Pará* (APEP) foram oito.<sup>73</sup> Além desses, recorreremos às correspondências do governador Mendonça Furtado, transcritas e publicadas, em 2005, por Marcos Carneiro de Mendonça, na obra *A Amazônia na Era pombalina*.

<sup>69</sup> “Acima de tudo, o historiador precisa entender as fontes em seus contextos, perceber que algumas imprecisões demonstram os interesses de quem as escreveu. [...] Ser historiador exige que se desconfie das fontes, das intenções de quem a produziu, somente entendidas com o olhar crítico e a correta contextualização do documento que se tem em mãos” (*Ibidem*, p. 64).

<sup>70</sup> FRANCO, Stella Maris Scatena. Relatos de viagem: reflexões sobre seu uso como fonte documental. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (org.). *Op. Cit.*, p. 86.

<sup>71</sup> “Documento não diplomático, informativo ascendente ou horizontal, correspondência entre autoridades subalternas delegadas entre si ou entre outras autoridades do Reino, tais como os secretários de Estado. É o meio pelo qual os governadores, bispos, ouvidores, juizes informam aos ministros do Reino os atos ocorridos na capitania, no caso do Brasil, ou na vila ou província, no caso do Reino. Prestam esclarecimentos, enviam pareceres, mapas ou encaminham o pedido de alguém. Possuem um formato mais ou menos oficializado e geralmente começam por “Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor”, e terminam com o “Deus guarde a Vossa Excelência”, local e data. Usualmente, à esquerda têm o nome do destinatário e abaixo a direita o nome do autor. No século XVIII os ofícios passam a ser numerados, e no caso das séries do Brasil, muitos ofícios deste século recebem um número na secretaria da capitania e outro quando dão entrada no Reino” (DIAS, Érika de Almeida Carlos. Informação e memória: o Projeto Resgate e a administração do Brasil colonial no século XVIII. *Iris*, Recife, v. 1, n. 1, 2012, p. 54).

<sup>72</sup> “Documento diplomático informativo ascendente, instrumento que serve para solicitar algo a uma autoridade pública, baseado em atos legais ou em jurisprudência. Nos documentos coloniais, esta tipologia surge sempre quando os vassallos desejam pedir alguma coisa ao rei, alguma mercê, pagamento de serviços ou confirmações de nomeações e patentes, e juntam a ele os documentos que comprovam os serviços ou o que diz nos requerimentos, caso achem necessário provar alguma coisa para receber o que solicitam” (*Ibidem*, p. 56).

<sup>73</sup> Foi empregado em menor escala se comparado aos outros arquivos, pois o contato com o APEP, em particular, se deu nos meses finais da pesquisa. O processo de digitalização desse arquivo é recente e só conseguimos uma cópia digital dele através do Gescam, mais especialmente por meio do vice-coordenador Andrius Noronha, que foi até cidade de Belém e conseguiu, no próprio Arquivo, um volumoso material (códices) referente à Amazônia colonial. Até então, o único caminho para ter acesso a essa documentação era presencialmente, arcando com custos de deslocamento, estadia, alimentação etc. Porém, agora os pesquisadores amapaenses poderão ter em mãos esse riquíssimo material, sem outros custos ou dificuldades.

A fim de exemplificarmos as potencialidades dessas fontes, destacamos a análise realizada pelo historiador Ronald Raminelli a respeito das comunicações políticas. Ele afirma que elas tornaram possível investigar a “negociação, a autonomia e a subordinação à monarquia dos oficiais da câmara, notadamente, dos vereadores, juízes ordinários, procuradores, escrivães e juízes de fora, entre outros membros das câmaras”.<sup>74</sup> Então, a partir disso, ele foi capaz sondar de que forma a ora alta ora baixa intensidade da troca de missivas estava vinculada à organização política, militar e econômica das vilas e cidades no Brasil colonial. O autor demonstrou ainda que os altos índices de trocas de correspondências estavam atrelados à interdependência entre centro e periferias.

As correspondências oficiais guardadas no AHU podem variar em cartas de lei, cartas patentes, cartas régias, cartas de sesmarias e cartas “comuns”. Essas últimas são as que aparecem mais frequentemente nesta pesquisa, pois essa é uma tipologia que expõe ao soberano, assuntos correntes da administração. Érika Dias as caracteriza como: “a correspondência de autoridade subalterna, delegada ou súdito, ao rei, diferenciando-se do requerimento pela natureza do teor documental”. A autora detalha a definição afirmando: “as cartas das autoridades coloniais também podiam ser em respostas a provisões régias para que informassem as petições dos vassallos, esclarecessem questões de justiça e fazenda nas capitâneas ou dessem parecer sobre determinados assuntos e pedidos. Terminam com o Deus guarde a Vossa Majestade, e o nome, título ou cargo de quem a escreveu”.<sup>75</sup>

Dessa forma, é por meio da documentação do AHU e do APEP que podemos observar alguns “clamores” dos colonos, como por exemplo: pedidos de legitimação de filhos, solicitações de casamentos após defloramentos, casos de adultério e de concubinato, requerimentos de viúvas para tornarem-se administradoras dos bens de suas famílias, conversas entre os dirigentes (governadores, ministros, bispos) e de colonos com os governadores, solicitando, por exemplo, indígenas para trabalhos compulsórios etc. Esse material é muito distinto dos processos inquisitoriais e dos relatos de viajantes, pois em ambos, o que vemos normalmente é uma “linha indireta”, onde observamos o que é narrado apenas por meio dos olhos de quem estava narrando. Já no caso das cartas, requerimentos e ofícios, conseguimos ver uma troca entre o remetente e o destinatário, por meio das respostas enviadas.

---

<sup>74</sup> RAMINELLI, Ronald J. Monarquia e câmara coloniais. Sobre a comunicação política, 1640-1807. *Prohistoria*, n. 21, 2014, p. 11.

<sup>75</sup> DIAS, Érika de Almeida Carlos. *Op. Cit.*, p. 49.

Os escritos eclesiásticos permearam, igualmente, nossa pesquisa, através da leitura e análise de obras como a do padre João Daniel, *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, a qual “revela com riqueza de detalhes a organização e o funcionamento das missões religiosas, os hábitos e costumes das populações indígenas locais e expressa a ideologia jesuítica que preside as formas de pensar e agir do autor, mas evidencia também uma série de contradições que permitem refletir sobre a complexidade das relações de alteridade”.<sup>76</sup> Os exemplares deste volumoso texto mostram minúcias da interação entre missionários, indígenas e colonos, mas também tratam dos regimes de trabalho impostos aos nativos, bem com suas habilidades impares (mestres canoeiros e remeiros), exploradas em tarefas ora como escravizados, ora como “livres” (sob o regime de compulsoriedade). Questões como os matrimônios entre ameríndios (incluindo a poligamia) e com colonos também aparecem nessa fonte, mesmo que de forma menos detalhada do que ocorre com outros temas, como a flora (diversos tipos de frutos, árvores e plantações), a fauna (inúmeros animais para o consumo, para o trabalho ou para a comercialização), ou ainda a larga rede fluvial da grande floresta tropical do Grão-Pará.

As variadas informações deixadas por João Daniel podem servir ao estudo de temáticas outras, como a alimentação (baseada na farinha de mandioca). Mas, é preciso ressaltar que, uma característica marcante das produções dos missionários, e desenvolvida com afincamento especialmente pelos jesuítas, é o seu caráter edificante, ou seja, a tendência de exagerar certos feitos, ou distorcer o que aconteceu para que os atos do narrador pareçam mais “heroicos”. Portanto, com o devido cuidado, procuramos obter o máximo de dados possível, a respeito dos autóctones (costumes, trabalhos, organizações sociais) e do contexto histórico envolvendo a disputa pelo controle da mão de obra desses grupos, entre a Coroa, os missionários e os colonos.

Religiosos, doutrinadores e estatutários também são sujeitos de pesquisa nesse estudo, a exemplo de: Rui Gonçalves (1785), D. Francisco Manoel de Mello (1747) e D. Sebastião Vide (1707). Esses, juntamente com outros, foram responsáveis por buscar normatizar vários tipos de relacionamentos, dos quais damos ênfase às relações conjugais pós-casamento. Seus livros indicavam, por exemplo, os papéis de cada membro no interior da família, inclusive dos filhos, e pretendiam regular de modo geral o cotidiano doméstico. Esse tipo de fonte foi empregado por nós como um contraponto, isto é, tentamos demonstrar o que estava na letra da

---

<sup>76</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Um tesouro descoberto: imagens do índio na obra de João Daniel. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, 1998, p. 148.

lei e nas doutrinas, frente ao que foi observado no dia a dia das pessoas que aparecem nos demais documentos.

Junto à documentação acima destacada, os aparatos normativos e legislativos empregados pelo Estado foram amplamente utilizados ao longo da investigação. O *Directorio dos Índios*, as *Ordenações* (Filipinas, Afonsinas e Manuelinas), sobretudo as Filipinas (vigente no período estudado), e, em certos momentos, o *Regimento das Missões*, faziam parte dos regramentos que aquela sociedade deveria, em tese seguir. Mais uma vez, esse foi um recurso aplicado para analisarmos a distância entre o que foi posto pelas instituições dominantes, neste caso o Estado, e o que foi de fato corrente no cotidiano da sociedade grãoparaense.

Perante essa vasta e diversa documentação, fizemos algumas escolhas, a fim de otimizar o seu uso no momento da produção escrita. O primeiro deles foi um “sobrevoo” pelos arquivos, separando os documentos em quadros específicos para cada tipo. Em cada quadro, indicamos o que mais diretamente nos interessava por meio de palavras-chave genéricas, como: mulheres, família, casamento, trabalho familiar etc. Feita essa primeira varredura e triagem conseguimos ver o cenário geral do que a documentação poderia nos proporcionar em termos de temáticas a serem abordadas. A partir de então, pensamos na proposta de redação, do que seria o “esqueleto” da dissertação, destinando temáticas próprias para cada seção, ou seja, uma abordando os mundos do trabalho familiar indígena, outra versando sobre as transgressões matrimoniais e uma última sobre o cotidiano colonial das famílias que estavam se formando ou em vigência. Cada uma delas se desdobrando em subseções relacionadas ao recorte maior.<sup>77</sup>

Tomemos como exemplo a segunda seção (cronologicamente, a primeira ser escrita por nós). Nela, nós tratamos dos delitos contra o matrimônio cristão, ou práticas sexuais e morais que ofendiam esse sacramento e a Igreja Católica. Para isso, observamos os processos inquisitoriais de bigamia e sodomia no ANTT e no livro de José do Amaral Lapa, conjuntamente com os ofícios, requerimentos e solicitações do AHU envolvendo adultérios, concubinatos e defloramentos. Percebemos, então, por meio do que a documentação havia nos mostrado, um eixo temático, isto é, os transgressores ou infratores do matrimônio católico. Isso só foi possível pelo “corte transversal” feito na documentação, em outras palavras, a

---

<sup>77</sup> Precisamos deixar claro que todo esse processo é “artesanal”, ou seja, exige do pesquisador um exercício “colossal” objetivando a montagem do rascunho de uma estrutura que passa por modificações durante toda a dissertação. O produto final, redundantemente, só ocorre após a última etapa: a defesa.

análise de tudo o que foi encontrado no “oceano” de manuscritos e impressos pesquisados e depois aglutinados, tendo como base essa temática.

Após o levantamento, a observação de um eixo temático comum à documentação, entramos em outra fase, que permeou a dissertação por inteiro: o cruzamento das fontes. Essa metodologia é muito conhecida pelos historiadores e de extrema importância para conseguirmos testar e fundamentar nossos argumentos de maneira mais sólida. Sobre isso, Grinberg observa:

Mas é claro que tudo isso só faz sentido se a leitura da fonte não ficar restrita ao universo do próprio processo. Sua análise é pertinente na medida em que pode ajudar a iluminar um contexto mais amplo, bem como a discutir a produção historiográfica mais geral sobre um período ou uma questão. É justamente na relação entre o particular e o geral, entre a micro e a macro história, que está a arte do historiador.<sup>78</sup>

Nessa perspectiva, Teresa Malatian afirma que: “nenhum documento pode iluminar por si só um tema”. De fato, a opção por um só tipo ou um único documento eleva as chances de imprecisões na pesquisa, muito embora alguns historiadores tenham realizado tarefas magistrais, com poucos recursos documentais, como é o caso de Carlo Ginzburg, em *O queijo e os vermes*. Porém, sem dúvidas essa não é a regra. Por isso, Malatin conclui: “a confrontação com outros documentos se impõe, abrindo ao historiador novas perspectivas e novos ângulos de compreensão. Tal procedimento também evita a ilusão de que o material obtido nas correspondências constitui verdade bruta e inexplorada, confiável uma vez garantida sua ‘espontaneidade’ e, portanto, sua ‘veracidade’”.<sup>79</sup>

Em virtude disso, nós optamos por fazer recortes temáticos transversais, para cada seção e subseção, cruzando a documentação de diferentes arquivos, revistas, coletâneas e outros impressos, acompanhados da bibliografia especializada, que em vários momentos serviu de suporte para alcançarmos a compreensão de aspectos lá onde os próprios documentos não nos permitiram chegar. Além disso, com a ajuda da bibliografia podemos observar o que foi dito por outros autores, em pesquisas de diferentes lugares e o que há de singular no Grão-Pará. Essa escolha metodológica nos permitiu confrontar o que estava sendo dito a partir de ângulos diferentes.

Uma ampla variedade de documentação exige do historiador além de metodologias refinadas, boas técnicas de pesquisa, e uma que acompanha se não todos, mas a maioria dos pesquisadores que se debruçam sobre o passado colonial é a paleografia. É comum para nós

<sup>78</sup> GRINBERG, Keila. *Op. Cit.*, p. 137.

<sup>79</sup> MALATIAN, Teresa. *Op. Cit.*, p. 205.

encontrarmos milhares de documentos manuscritos, com caligrafias que podem variar de simples a complexas (com rasuras, rabiscos, manchas de tinta, muitas abreviaturas, rasgos, traças, descoloração etc.) para a nossa leitura, o que só pode ser constatado ao abrirmos cada nova caixa de documentos, quase que como um novo “tesouro” a ser descoberto. Sobre a paleografia, Ana Berwanger e João Leal afirmam:

O estudo técnico de textos antigos, na sua forma exterior, que compreende o conhecimento dos materiais e instrumentos para escrever, a história da escrita e a evolução das letras, objetivando sua leitura e transcrição. Em resumo, a Paleografia abrange a história da escrita, a evolução das letras bem como os instrumentos para escrever. Pode ser considerada arte ou ciência. É ciência na parte teórica. É arte na aplicação prática. Porém, acima de tudo, é uma técnica.<sup>80</sup>

Apesar do uso constante dessa técnica, precisamos ressaltar que transcrições integrais de todos os documentos são inviáveis (e pouco recomendadas) na pós-graduação, devido aos prazos apertados para a entrega dos relatórios parcial e final da pesquisa, e também pela quantidade e diversidade dos registros, podendo variar de punhado até centenas de folhas. Os caminhos que nós optamos foram os seguintes: primeiro a leitura total de cada documento, para sabermos do que eles estavam tratando; segundo, fizemos breves fichamentos das páginas lidas, sobressaltando informações fundamentais para a compreensão do todo, e, caso houvesse a necessidade, transcrevíamos os trechos mais interessantes ao estudo em curso para uma futura citação direta. Esse percurso metodológico é o mais indicado a nosso ver, pois economiza um tempo, algo que é precioso para o mestrando ou doutorando, ao mesmo passo que, poupa o pesquisador de desgastes desnecessários no trato com os manuscritos.

A estrutura desta dissertação está dividida em três seções (ou capítulos), que se conectam pelo propósito principal de estudar a família, mas que também podem ser lidas de modo independente, pois há neste trabalho faces distintas e não hierarquizadas, que se complementam e ao mesmo tempo guardam certa autonomia. Dessa forma, na primeira seção, denominada *De escravizados a vassalos: mundos do trabalho indígena e casamentos interétnicos na Amazônia colonial*, direcionamos nossos olhares ao trabalho desenvolvido pelos integrantes da família indígena e as alianças estratégicas forjadas a partir dos casamentos mistos. Sendo assim, questões como a transição da cultura do trabalho indígena, do período pré-pombalino para o período pombalino propriamente dito são levantadas e analisadas, a fim de contextualizar a forma desses sujeitos atuarem nessa sociedade, seja

---

<sup>80</sup> BERWANGER, Ana Regina; LEAL, João Eurípedes Franklin. *Noções de Paleografia e Diplomática*. 3º ed. Santa Maria: Editora da UFSM, 2008, p. 15.

resistindo seja aderindo às mudanças. Além disso, destacamos o trabalho familiar ameríndio nos seus grupos originários e diante da sociedade colonial, buscando evidenciar como as mulheres e as crianças, geralmente “esquecidas” pela historiografia do trabalho e da família na Amazônia, atuaram em prol da sobrevivência familiar. Destacamos uma subseção para versarmos especificamente sobre as atividades laborais das mulheres nativas, dando ênfase ao seu papel na construção socioeconômica do Grão-Pará e de suas famílias. Abordamos, por fim, as uniões matrimoniais entre indígenas e colonos. Em tal abordagem, consideramos os intercassamentos a partir da cosmovisão indígena e não do colonizador, tendo em conta como isso interferiu no cotidiano desses sujeitos e de que maneira eles empregaram esse recurso para firmar alianças e trocas que os beneficiavam dentro e fora de seus núcleos familiares.

Já na segunda seção, intitulada *In facie ecclesiae: moralidades, sexualidades e heresias na Amazônia portuguesa da segunda metade do setecentos*, nós convidamos o leitor a adentrar no universo das transgressões matrimoniais. Apoiados em discussões iniciadas na seção anterior, sobre os imperativos econômicos enfrentados pelos trabalhadores do Grão-Pará, analisamos como as moveleças condições de sobrevivência e as moralidades impostas impactaram na vida conjugal dessa sociedade. Dissertamos mais especificamente sobre as bigamias, as sodomias, os adultérios, os concubinatos e os defloramentos, sobretudo os ocorridos nos estratos populares. Por meio disso pudemos observar as múltiplas famílias e as suas diversas maneiras de organização. Segundo Denize Freiras, “é a partir das organizações familiares que podemos obter um reflexo de como se gesta a sociedade. E, sobretudo, da diversidade de alianças que formam eixos familiares que não foram sacramentados e que convivem lado a lado”.<sup>81</sup>

Por fim, na última seção, chamada *O espetáculo da vida cotidiana: legitimações e viuvez nas tramas da sociedade grão-paraense*, damos continuidade as discussões sobre as várias tipologias de famílias transgressoras, observando-as, porém, a partir de outra perspectiva. Discorrendo a respeito dos filhos ilegítimos e das viúvas, foi possível perscrutar quase que o caminho inverso feito por aqueles que abandonavam suas famílias, e que foram destacados na seção anterior. Observamos então processos em que as famílias buscavam entregar melhores condições de vida a seus herdeiros, mesmo que estivessem, em certas ocasiões, em situação delituosa. Colocamos igualmente em exame o esforço das mães que tiveram as vidas de seus companheiros ceifadas e que precisaram encabeçar suas famílias, entre parentes e aderentes, o que implicou em questões intrafamiliares, como a criação dos

---

<sup>81</sup> FREITAS, Denize Terezinha Leal. *Op. Cit.*, p. 43.

filhos, assim como nas “extrafamiliares”, como a administração dos bens a fim de garantir a sobrevivência da prole.

Nossa intenção ao estudarmos uma sociedade tão plurifacetada, e que viveu transformações profundas no decorrer dos quase cinquenta anos por nós examinados, é oferecer uma via de compreensão de como tais mudanças eram vividas no âmbito familiar. Isto posto, retomamos a citação de Carlos Bacellar, empregada no início dessa introdução, e que evoca o “encantamento” do historiador ao ler os registros deixados pelos nossos antepassados, observando suas batalhas diárias, suas histórias, suas idas e vindas, enfim, sua jornada ao longo do tempo. Nós tentamos incorporar parte desse aglomerado de “vozes” nas páginas porvindouras, a partir da perspectiva de um historiador social, preocupado em entregar ao leitor um texto com alto rigor acadêmico, mas também sensível às realidades outras que a sociedade grão-paraense enfrentou em uma importante parte da nossa história.

## I. DE ESCRAVIZADOS A VASSALOS: MUNDOS DO TRABALHO INDÍGENA E CASAMENTOS INTERÉTNICOS NA AMAZÔNIA COLONIAL

Nos últimos anos observamos um rápido crescimento do número de estudos que se dedicam a discutir as relações de trabalho na Amazônia colonial, fenômeno muito influenciado pelo recente surgimento de Programas de Pós-graduação em História dos estados do Norte. Todavia, como toda vertente historiográfica recente e em construção, ainda encontramos aí muitas lacunas a serem preenchidas, fundamentalmente, por se tratar de uma região e de tempos históricos pouco visitados pelos pesquisadores do Brasil, que, em sua maior parte, ou se detiveram aos grandes “ciclos econômicos” das regiões Nordeste e Sudeste, ou aos “Grandes Projetos” de extrativismo vegetal ou mineral do século XX. Dito isto, nos ocuparemos, nas próximas páginas desta seção, a abordar os mundos do trabalho do vale amazônico setecentista, mais especificamente das atividades laborais indígenas e de suas famílias, assim como das alianças forjadas entre esses sujeitos e os colonos, por meio dos casamentos mistos.

Intentamos, desta maneira, direcionar nossas análises num primeiro momento a imposição da cultura trabalho dos colonizadores no(s) modo(s) de vida dos ameríndios, diante do conjunto de transformações sofridas pela sociedade colonial, na segunda metade do século XVIII. Logo, poderemos observar um panorama que vai desde o pré-desmantelamento dos aldeamentos missionários, até a posterior mudança de regimentos, quando o *Diretório dos Índios* passou a vigorar. Traremos à discussão, dessa forma, a labuta nas expedições de coleta de *drogas do sertão*, nos sítios privados e na agricultura, bem como, evidenciaremos a disputa pela mão de obra indígena, entre missionários e colonos, as mudanças ocorridas nos modos de trabalho (de escravo a livre), entre outros. Diante desse cenário procuraremos, também, analisar as resistências e as alianças formadas pelos nativos, frente às vicissitudes enfrentadas, no esforço de destacar o papel de sujeitos históricos desses indivíduos. Esta visão amplificada do contexto histórico em que o Grão-Pará se encontrava servirá para o leitor como um alicerce e familiarização com a temática apresentada, para que assim possamos desenvolver nas outras subseções questões mais específicas do trabalho familiar.

Na segunda parte dessa seção teremos como tema central, a discussão em torno o trabalho familiar indígena. Logo, tentaremos descortinar os encargos dos integrantes da família no interior das condições de labuta. Assim, buscaremos ir além de questões já amplamente discutidas pela historiografia, que dissertam sobre o trabalho escravo e

posteriormente o compulsório, enfatizando, principalmente, a figura masculina. Pretendemos, portanto, evidenciar também as funções das crianças e dos pais no que concerne ao trabalho da família.

Já na terceira parte, tencionamos destacar as incumbências da trabalhadora nativa. Desse modo, argumentaremos que, a mulher indígena atuou em múltiplas frentes de trabalho, englobando meandros que vão desde a criação e a educação dos filhos, até o cultivo e o roçado particular, passando pela comercialização de produtos artesanais e alimentícios. Evidenciaremos, portanto, a participação das ameríndias na construção da vida colonial, seja garantindo o sustento familiar, diante da ausência dos parceiros por longos períodos nos serviços particulares, ou atuando na linha de frente dos mundos trabalho da sociedade colonial.

Por último, na quarta parte, abordaremos os casamentos inter-raciais envolvendo os nativos e os colonos. Essa medida foi considerada pelos agentes coloniais como uma das principais políticas de aproximação e dos indígenas, agora como súditos reais. Ao perscrutarmos esse cenário, nossa intenção é trazer à tona uma discussão ainda bastante nebulosa entre os historiadores, que é a de como os ameríndios encararam essa política e a utilizaram a seu favor, seja entre os seus próprios grupos ou como uma estratégia de ascensão dentro da organização social da colônia.

Teceremos todos os elos desse texto seguindo a concepção de um ameríndio que foi mais do que apenas uma força de trabalho escravo ou compulsório, pois trata-se de um sujeito histórico que, em face dos constantes entraves ditados pela colonização, teve na família, um *locus* essencial para a urdidura da sobrevivência. Utilizaremos, de modo transversal, em toda essa seção, um conjunto variado de documentos, que inclui: diários de viagens, crônicas, ofícios, cartas e requerimentos. Combinaremos isso a um aparato bibliográfico especializado, que nos ajudará a confrontar as fontes e a construir nossa própria argumentação.

## **1.1 Os índios e a cultura do trabalho português: dos aldeamentos missionários ao Diretório pombalino**

Para entendermos o universo do trabalho na Amazônia, na segunda metade do século XVIII, precisaremos “sobrevolar” o período que o antecedeu, posto que entre um e outro não houve um rompimento total, principalmente no que tange ao tratamento dispensado àqueles que eram considerados as “murallas do sertão”, os indígenas. A historiografia pertencente às primeiras décadas do século XX encarava a Amazônia como uma “área periférica”, por sua

distância dos circuitos mais dinâmicos do Atlântico Sul e por sua receita tímida em comparação com o Nordeste açucareiro (considerado modelar). Acreditava-se que, no espaço amazônico, a mão de obra de africanos escravizados havia sido incipiente, dentre outros motivos pelo seu elevado preço. Apontava-se igualmente que aí a agricultura e o extrativismo não haviam sido exitosos.<sup>82</sup> Contudo, pesquisas recentes têm demonstrado a expressiva presença de trabalhadores da África na Amazônia, que, em algumas áreas, se tornaram uma importante força produtiva.<sup>83</sup>

O processo de conquista e ocupação de novos territórios na Amazônia portuguesa dependeu, em larga medida, dos povos indígenas. No(s) mundo(s) do trabalho isso não foi diferente, pois esses agentes atuaram em diversos setores, como nas edificações de obras públicas (fortes, fortalezas, cidades e vilas), nas atividades de extrativismo, na agricultura, nos engenhos, na fabricação de canoas, na confecção de tecidos, entre outras ocupações, desde as mais “simples” às mais onerosas.<sup>84</sup>

Quando aludimos às tarefas extrativistas, as expedições de coleta das *drogas do sertão*, promovidas pelo Estado, estavam entre os trabalhos mais realizados pelos indígenas durante a colonização, uma vez que requeria um investimento de capital muito menor – se comparado ao sistema de *plantation* – e o valor de seus produtos atingiam bons lucros no mercado, o que acabou contribuindo decisivamente para a não expansão da agricultura de exportação.<sup>85</sup> Todavia, a economia extrativista no Pará não garantia quantidades e qualidades, dado que apesar de exportar gêneros diversificados, fazia-o de maneira irregular e diminuta, limitada pelos estoques das matas.<sup>86</sup>

Os integrantes destas viagens (entre 25 a 40 por canoa) partiam dos aldeamentos em direção ao coração das florestas, buscando cacau, salsaparrilha, castanhas, baunilha, canela, anil, ovos de tartaruga etc.<sup>87</sup> Ao passarem de seis a oito meses embrenhados nas selvas, eles

<sup>82</sup> Nas décadas iniciais do século XVII, tentou-se o sistema de *plantation* no Estado do Maranhão e Grão-Pará, porém vários fatores (como a falta de investimentos, a falta e o alto custo da mão de obra de africanos escravizados) culminaram para uma produção incipiente de tabaco e açúcar, não sendo competitivo com o mercado de exportações do Nordeste, por exemplo (FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 23-24).

<sup>83</sup> MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e; BARROSO, Daniel Souza. Não somente indígenas como também africanos: uma introdução à demografia do Estado do Grão-Pará e Rio Negro (1778-1823). *Revista Maracanan*, Rio de Janeiro, n. 15, 2016, p. 142.

<sup>84</sup> SOUSA, James Oliveira. Mão-de-obra indígena na Amazônia colonial. *Em tempo de histórias*, n. 6, 2002, p. 1.

<sup>85</sup> FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 24. A autora complementa: “o açúcar e o tabaco, aos poucos, ficaram para o consumo local; os engenhos terminaram por priorizar a produção de aguardente, o que obtinha muita aceitação no mercado interno” (*Ibidem*, p. 25).

<sup>86</sup> RAVENA, Nírvia. O abastecimento no século XVIII no Grão Pará: Macapá e vilas circunvizinhas. *Novos Cadernos NAEA*, v. 8, n. 2, 2005, p. 128.

<sup>87</sup> Carta a Diogo de Mendonça, dando, em cumprimento ao disposto no § 26 das suas Instruções, notícia dos 39 gêneros produzidos no Estado; sendo de notar que nas Instruções de 31 de maio esta recomendação ou determinação se encontra no §31 e não no §26. Pará, 22 de janeiro de 1752. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro

enfrentavam muitas dificuldades, como as humanas (ataques de “índios bravos”, motins, deserções) e as naturais (fome, epidemias, afogamentos), tendo a morte sempre os espreitando de perto. Quando regressavam aos seus locais de origem, muitos encontravam seus familiares desamparados, reduzidos à miséria.<sup>88</sup>

Francisco José de Lacerda e Almeida nos legou, por meio dos escritos deixados em seu diário, quando navegou pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso, Cuiabá e São Paulo, entre os anos de 1780 e 1790, uma breve descrição da rotina de uma expedição. Ele relatou que, nas primeiras horas da manhã, chegando ao salto de Theotônio, encontrou alguns comerciantes do Mato Grosso com treze canoas cheias de suprimentos de seis meses de viagem. Integrantes desse grupo informaram-lhe que haviam sido atacados cinco vezes pelos “gentios”, o que deixou alguns dos tripulantes feridos e ceifou a vida de um dos índios remeiros, numa região próxima à “boca do Jamarý”. A fim de contragolpear as investidas, os comerciantes organizaram uma emboscada, na qual assassinaram quatro nativos e um que supunham ser o *principal*, pois distinguia-se dos outros pelos adornos feitos de penas que usava e que estavam no seu arco e flechas.<sup>89</sup>

As décadas anteriores ao período de implantação do *Directorio dos Índios* (1757) foram, segundo Heather Roller, as mais desencorajadoras para o comércio de exportação no vale amazônico. Visando remover os obstáculos enfrentados por esse mercado, as reformas pombalinas contavam com um pacote econômico que institucionalizava o *comércio do sertão*. Assim, pelo *Regimento das Missões* (1686), sistematizou-se, entre outros procedimentos, o envio das canoas de coleta, a regularização das participações nas expedições, a adoção de medidas que visavam frear o contrabando e as práticas de trabalho ilegal.<sup>90</sup> Dessa forma, as viagens em busca dos “frutos da floresta” se tornavam as responsáveis por ocupar a maior parte da mão de obra ameríndia dos aldeamentos, assim como eram a fonte de uma parcela substancial das exportações da América lusitana, notadamente do cacau (economicamente o produto mais importante).<sup>91</sup>

---

de. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751 – 1759*. 2ª ed. Tomos I. Brasília: Senado Federal, conselho editorial, 2005, p. 269.

<sup>88</sup> ROLLER, Heather Flynn. Expedições coloniais de coleta e a busca por oportunidades no sertão amazônico, c. 1750-1800. *Revista de História*, São Paulo, n. 168, 2013, p. 203.

<sup>89</sup> ALMEIDA, Francisco de Lacerda e. *Diário da viagem do Dr. Francisco de Lacerda e Almeida pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Matto-Grosso, Cuyaba e São Paulo, nos annos de 1780 a 1790*. São Paulo: Na Typographia de Costa Silveira, 1841, p. 24.

<sup>90</sup> DIAS, Camila Loureiro. Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade. *Estudos avançados*, v. 33, 2019, p. 244.

<sup>91</sup> ROLLER, Heather Flynn. *Op. Cit.*, p. 207. Nirvia Ravena afirma que tais produtos encontravam-se limites no consumo interno. Logo, “não eram bens que poderiam substituir ou representar outros produtos nos processos de

No parágrafo 46 do “novo” instrumento legislativo enfatizou-se que: “entre os ramos do negócio de que se constitui o comércio deste Estado, nenhum é mais importante, nem mais útil, que o do sertão”.<sup>92</sup> Além disso, ampliava-se o conceito de atividades que não consistia apenas na extração das drogas em si, mas igualmente, nas feitorias de manteiga de tartaruga, salgas de peixe, óleo de copaíba, azeite de andiroba, entre outros gêneros abundantes na região. Isso colocava sob os ombros dos diretores uma grande responsabilidade. Lembramos ainda que, a Amazônia experimentou nesse período a agricultura de exportação, através de produtos como o arroz e, em menor escala, o algodão, que passaram a ser produzidos e enviados em volumes cada vez maiores, sem que houvesse a anulação ou a diminuição do “carro chefe” das exportações do Pará, que permaneceu sendo o cacau.<sup>93</sup>

No que concerne a esta questão, Nírvia Ravena destaca que a política pombalina articulou-se sobre a tríade: mão de obra importada, agricultura comercial e exercício do monopólio pela Companhia de Comércio. Em virtude disso, fomentou-se a agricultura por meio de mecanismos de compra a crédito e implantou-se o mercado do trabalho escravo africano. Porém, mesmo com incentivos estatais, itens como algodão e arroz tinham uma baixa expressão na balança comercial, se comparados ao Maranhão. Outrossim, ao tentar alterar os caminhos da produção, das trocas e da acumulação anteriormente vigentes no Grão-Pará, a administração de Pombal sofreu com diversos problemas, como as crises de abastecimento.<sup>94</sup>

Quanto à atuação dos indígenas diante desse processo, a historiografia ainda não chegou a um consenso. Alguns pesquisadores apontam para a resistência dos autóctones diante das excursões de coleta, que funcionariam sob a coerção dos cabos e dos interesses de não índios.<sup>95</sup> No entanto, sem o objetivo de negar tais imposições, Roller apresenta outra possibilidade interpretativa ao destacar a autonomia dada aos tripulantes que compunham o corpo de trabalhadores das canoas. Eles decidiriam, por exemplo, aonde iriam, o que

---

troca. Seu valor só se realizava no mercado externo. Não eram passíveis de acumulação porque internamente não constituíam valor de troca. Quando ocorria, o contrabando dessas espécies não era caracterizado como delito econômico” (RAVENA, Nírvia. *Op. Cit.*, p. 130).

<sup>92</sup> Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhãoem quanto Sua Magestadenaõ mandar o contrário. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (Orgs.). *Em linhas tortas: os regimentos tutelares e os indígenas amazônicos (Séculos XVII-XIX)*. Ananindeua, PA: Editora Cabana, 2021, p. 89-90.

<sup>93</sup> MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e; BARROSO, Daniel Souza. *Op. Cit.*, p. 245.

<sup>94</sup> RAVENA, Nírvia. *Op. Cit.*, p. 134-135.

<sup>95</sup> Maria Celestino de Almeida, referindo-se aos interesses dos índios do Rio Negro, nas viagens de coleta, afirma o seguinte: “todas as tentativas para suscitar o interesse dos índios na produção de excedentes foram frustradas” (ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os vassalos d’el rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia ocidental, 1750-1798*. In: *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 112, 1992, p. 72).

coletariam e quanto tempo levariam para isso, usando as expedições, muitas vezes, em seu próprio benefício. Cabia, dessa maneira, aos oficiais nativos, aos pilotos e aos marujos tais decisões, antes mesmo de zarparem dos portos, pois julgava-se que eles detinham maior conhecimento e experiência a respeito destes assuntos (o autor encontrou pilotos e tripulantes de sessenta e até setenta anos, demonstrando que a vivência e conhecimento da região foram altamente valorizados).<sup>96</sup> O padre João Daniel, na obra *Tesouro descoberto no Máximo rio Amazonas*, ressaltou esse saber em seus escritos, ao caracterizar esses homens como insígnos pilotos (também chamados de *jacumaibas* – nome originado de jacumã, que eram pás usadas por eles, no lugar do leme) por terra e por mar. Os “senhores dos rios” eram também reputados como mestres no ofício da construção das canoas.<sup>97</sup> Ainda sobre esse assunto, Roller salienta que pagamentos e outros incentivos materiais (aguardente, *potaba* – “presente” ou “porção” em tupi – de salsaparrilha ou cravo) foram a força motriz, em diversos casos, para que houvesse a partição dos ameríndios nas viagens, o que demonstra claramente a sua opção pela acomodação.

Entre estas atividades, uma das mais prestigiadas, segundo Almir Diniz, era a de piloto e guia experiente, devido à necessidade da habilidade de localização nas águas e terras amazônicas, por meio de uma técnica apurada, que envolvia um olfato sensível e o uso de um sistema de sinalização quase imperceptível para os não iniciados. Esta perícia era encorajada e aguçada desde as tenras idades, quando as crianças indígenas entravam e saíam das florestas sem maiores dificuldades, o que para os “brancos”<sup>98</sup> se tornava inconcebível, dado que em pouco tempo de jornada acabavam se perdendo naqueles emaranhados.<sup>99</sup>

A compreensão dos autóctones em torno da colheita dos produtos silvestres fora tão singular a ponto de, especificamente nesta atividade, deixar o trabalho africano inócuo. Por conseguinte, criou-se nessa tarefa e em outros serviços correlatos uma rede de dependentes que ia dos moradores aos eclesiásticos, pois, como exemplificou José Alves, eles foram utilizados também como: “caçadores, remadores, guias pelos caminhos da floresta, sendo tal

---

<sup>96</sup> ROLLER, Heather Flynn. *Op. Cit.*, p. 223-232. Dentre outros autores que sustentam esta tese estão os seguintes trabalhos: SOMMER, Barbara. *Negotiated settlements: Native Amazonians and Portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798*. 2000. Tese (Doutorado em História), Universidade do Novo México, Albuquerque; 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)*. 2005. 433 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

<sup>97</sup> DANIEL, Padre João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, v. 1, 2004, p. 343.

<sup>98</sup> Ainda na introdução fizemos um pequeno adendo, mencionando que utilizaríamos alguns termos originados das fontes entre aspas para marcar o nosso afastamento e a não assunção deles com naturalidades.

<sup>99</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, São Paulo, n. 168, 2013, p. 78.

dependência agravada pelo gigantismo da região e pela não aclimatação à floresta, como havia acontecido com os sertanistas paulistas”.<sup>100</sup>

Dentre as múltiplas atividades comerciais exercidas no Grão-Pará e Maranhão, Camila Loureiro aponta para as jornadas ao sertão como a mais importante e fruto, majoritariamente, do trabalho masculino, que era relativamente consentido, mediante ao pagamento. As mulheres e crianças “resgatadas” nessas viagens foram escravizadas, servindo naquilo que seria o pagamento do trabalho dos homens, assim como alimentavam as expedições em busca de escravos e as colheitas das drogas, fechando, dessa maneira, um circuito que, no entanto, tendia a se voltar ao mercado exterior, através da exportação dos produtos coletados.<sup>101</sup>

A legislação indigenista pré-pombalina abrangia dois aspectos centrais, direcionados aos “índios aliados” e aos “índios bravos” ou “livres” e “escravizados”.<sup>102</sup> Aqueles que eram “mansos” foram incorporados aos aldeamentos missionários, como mão de obra, dividindo o tempo de trabalho entre cuidar de suas roças, ou para a manutenção própria, e a realização de serviços fosse aos moradores que os alugavam, fosse sob o comando de missionários e de *principais*, que, em tese, seria de seis meses para cada uma das atividades.<sup>103</sup> Eles deveriam receber um salário pelas suas jornadas de labuta – normalmente duas varas de pano por mês –, porém com os constantes abusos, passaram a não obter suas remunerações regularmente, nem a terem o seu tempo livre respeitado, para que cuidassem de suas plantações.<sup>104</sup> Já aqueles considerados arredios foram combatidos por meio da guerra e, como consequência desta prática, permitia-se a escravização legal. Neste último caso, eram aprisionados os que fossem obtidos pelas *guerras justas* e pelos *resgates*.

O conceito de *guerra justa* é apresentado por Nádia Farage sob a ótica teológica e jurídica, isto é, remetia a quando e como seria permitido aos cristãos guerrearem. Assim, aqueles que fizessem a guerra estariam combatendo os infieis, motivados pela propagação da

<sup>100</sup> SOUZA JUNIOR, José Alves. Negros da terra e/ou negros da Guiné: trabalho, resistência e repressão no Grão-Pará no período do Diretório. *Afro-Ásia*, v. 48, 2013, p. 179. Todavia, Carvalho Júnior nos informa que havia um grande entrave no agrupamento da força de trabalho nativa, pois uma única missão não era suficiente para que conseguissem atingir o número necessário de trabalhadores. Em virtude disso, aqueles que buscavam índios para suas expedições, normalmente iam de missão a missão recrutando em média de um a dois remeiros e adquirindo alguns mantimentos, como a farinha que era comprada dos próprios indígenas nas povoações. (CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Op. Cit.*, p. 80).

<sup>101</sup> DIAS, Camila Loureiro. *Op. Cit.*, p. 246.

<sup>102</sup> 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 (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 117-118.

<sup>103</sup> Eles eram *descidos*, ou seja, deslocavam-se, normalmente em grupo (por vezes aldeias inteiras), de seu local de origem, geralmente embrenhados nas florestas, para áreas mais próximas aos centros urbanos como as vilas e lugares portugueses. Esse contato era intermediado pelos religiosos junto aos chefes ameríndios, frequentemente por meio de um acordo que daria lhes certos benefícios, como proteção (DIAS, Camila Loureiro. *Op. Cit.*, p. 240).

<sup>104</sup> SOUSA, James Oliveira. *Op. Cit.*, p. 7.

fé. A *guerra justa defensiva* foi um desdobramento desses confrontos, pois era acionada em casos de ataques aos portugueses. A autora também levou em consideração fatores políticos e econômicos, como influenciadores nesse contexto. Por exemplo, em 1653, o Estado declarava e justificava a guerra em casos em que os nativos: impedissem a pregação da fé evangélica; não defendessem os colonos e suas propriedades; formassem alianças com nações inimigas da Coroa<sup>105</sup>; prejudicassem a comercialização e circulação dos vassalos do rei por mar ou por terra; faltassem com os deveres aceitos quando tinham sido conquistados; não pagassem a tributação exigida ou se recusassem a servir nas campanhas militares; por fim, quando praticassem o canibalismo (antropofagia).<sup>106</sup> Este estatuto ainda passou por pequenas modificações dois anos depois, autorizando o enfrentamento como resposta a invasão de estabelecimentos portugueses e caso houvesse o embargo da livre movimentação dos missionários e colonos. Permitia-se, do mesmo modo, a *guerra justa ofensiva* quando houvesse a certeza de investidas por parte dos ameríndios.<sup>107</sup>

No que se refere aos *resgates*, Farage situa o início da agricultura como o “marco zero” do período de escravização sistemática, pois ela gerou uma elevada demanda de mão de obra por parte dos colonos. Dessarte, as tropas de resgates, lideradas por um cabo, aliado a um missionário<sup>108</sup>, soldados e índios trabalhadores, ficaram conhecidas como uma estratégia de obtenção de índios escravizados, fundamentalmente, pela compra de prisioneiros de guerras travadas entre os grupos ou povos originários (intertribais), os denominados “índios presos a corda” (condenados pelos nativos ao sacrifício ritual).<sup>109</sup> Essa ação realizada pelos

---

<sup>105</sup> O contato com outras nações nunca deixou de existir, em várias partes, como nas fronteiras do Cabo do Norte, com a Guiana Francesa. Em suas viagens, Francisco de Sousa Coutinho constatou isso, quando estava no Rio Trombetas, 1 ½ léguas da vila de Puaxy. Lá percebeu que os índios que habitavam as cabeceiras daquele rio utilizavam armas de fogo, vestiam roupas de pano, tudo graças ao comércio que mantinham com os Holandeses (COUTINHO, Francisco Maurício de Sousa. *Ofício a Martinho de Melo e Castro, relatando-lhe todos os passos da expedição que mandou fazer na região do Oiapoque, perto da povoação Francesa na Guiana*. [S.I.], 1789-1798. Cópia Ms. Coleção Linhares. Documento 26, I-29, 16, 27. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, p. 5).

<sup>106</sup> Lei de 17 de outubro de 1653. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 66, 1948, p. 19-21. Segundo Décio Guzmán, esses princípios continuaram norteando a escravização dos indígenas até o século XIX (GUZMÁN, Décio de Alencar. A colonização das Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. *Revista Estudos Amazônicos*, v. 3, n. 2, 2008).

<sup>107</sup> Lei de 9 de abril de 1655. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 66, 1948, p. 25-28; FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 28-30.

<sup>108</sup> Por mais que a tropa fosse liderada pelo cabo, só o clérigo possuía a autoridade para emitir um parecer atestando a legitimidade ou não da escravidão aplicada ao índio capturado (GUZMÁN, Décio de Alencar. *Op. Cit.*, p. 122).

<sup>109</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Op. Cit.*, p. 128. “Os famosos resgates, verdadeiras e muitas vezes inútil caçada de homens, assumiram extraordinárias proporções, até serem destruídas a ferro e fogo tribos inteiras. E como aconteceu depois com os africanos, não houve mais respeito pelos laços de sangue, começou o desmembramento da família selvagem, viria mais tarde a influir tanto sobre a moralidade dos seus descendentes. O colono não era somente ávido, era também lascivo; não tendo mulheres, fez da escrava sua concubina” (VERISSÍMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus

portugueses carregava consigo uma “dívida de gratidão”, na qual os resgatados ficavam em débito com os seus compradores, devendo pagar-lhes o preço de sua compra, com os seus serviços, dentro de um tempo estipulado (normalmente de cinco a dez anos).<sup>110</sup> Ainda dentro deste escopo, incluía-se a compra de escravos legítimos dos índios, em outras palavras, cativos que foram obtidos por meios considerados oficiais pelos portugueses, como por exemplo a guerra justa movida contra outro grupo inimigo.<sup>111</sup>

Acerca deste assunto, John Manuel Monteiro ao analisar a escravidão indígena em São Paulo colonial, na clássica obra *Negros da Terra*, concluiu que desde os primórdios da colonização portuguesa, o desenvolvimento da instituição de uma sistemática de apresamento, minimamente estável, sofreu com diversos obstáculos. Dentre eles estavam a resistência obstinada dos índios do planalto, a contraposição tenaz dos jesuítas e uma posição dúbia da Coroa em relação à questão indígena. Esses obstáculos geravam dificuldades para o acesso dos colonos a essa mão de obra. Entretanto, “aos poucos e de forma meticulosa, os colonos enfrentaram e superaram estes empecilhos, articulando paulatinamente um elaborado sistema de produção calcado na servidão indígena”.<sup>112</sup>

Salientamos que, no Grão-Pará desse período a riqueza de um indivíduo era mensurada, dentre outros fatores, a partir do montante de autóctones escravizados que possuísse. Deste modo, ressaltamos que, as formas de escravização legítimas não eram as únicas praticadas. O tráfico clandestino de escravos foi frequentemente utilizado não apenas por “homens indignos e de vida licenciosa”, mas também pelos moradores que adentravam nas matas e voltavam com os seus indígenas.<sup>113</sup> Está prática se tornou tão frequente que os funcionários das fortalezas, responsáveis por fiscalizar a movimentação clandestina, deixavam-se subornar ou mesmo estavam envolvidos com o tráfico ilícito.<sup>114</sup>

---

costumes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*, Rio de Janeiro, Tomo 50, 1857, p. 304).

<sup>110</sup> “Uma vez pago em trabalho o preço do resgate, o cativo será livre, a não ser em alguns momentos em que se considera que tendo sido pago um preço acima do estipulado, o comprador possa valer-se dos serviços do resgatado pelo resto de sua vida” (PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Op. Cit.*, p. 128).

<sup>111</sup> FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 31-32.

<sup>112</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 160.

<sup>113</sup> Esta modalidade foi tão empregada que chegou a superar, em números, a escravização efetuada pelas tropas de regates oficiais e de guerras (FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 34).

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 36. Marcia Mello faz uma contextualização do que estava havendo nas primeiras décadas do século XVIII, que serviu como impulso para os cativéis clandestinos. Desse modo, a autora assevera: “a crescente necessidade dos moradores por índios que fossem empregados nos serviços domésticos, nas lavouras e coleta de drogas do sertão, foram agravadas: a) pela grande mortalidade provocada pelas epidemias de varíola; b) pela falta de tropas oficiais de resgates que suprissem os moradores com índios cativos; c) pelos descimentos dos índios serem feitos sob o controle dos missionários e d) pela distribuição dos índios condicionada pela legislação que previa tempo restrito do uso dos índios condicionada pela legislação que previa tempo restrito do uso dos índios aos moradores. De tal forma, que estes foram alguns dos motivos que impeliram os moradores para os

A demanda por cativos acabou intensificando o que chamamos de “economia de guerra”, ou seja, a procura por prisioneiros proveniente desses confrontos. A respeito deste tema, Camila Loureiro assevera: “é certo que houve intensificação dessas guerras mediante a demanda europeia, especialmente no século XVIII. De forma que não apenas uma, mas várias sociedades indígenas acabaram assumindo o papel de fornecedoras de cativos aos europeus”.<sup>115</sup> Nessa conjuntura, percebida tanto pelos indígenas quanto pelos europeus, o número de conflitos aumentou de maneira “não natural”, o que influenciou no caráter ritualístico dos combates. As guerras e as mortes geradas por ela carregavam, para muitos desses grupos, um grande simbolismo. Quando lutavam, os homens, em regra, eram mortos, enquanto as mulheres e as crianças eram levadas como “espólios” e entregues aos guerreiros que mais se destacaram em batalha. Os poucos homens que sobrevivessem, deveriam passar por um processo de “purificação”, durante alguns dias, para que posteriormente fossem devorados.<sup>116</sup> Essa prática sofreu mudanças consideráveis, neste período, pois os ameríndios tiveram que se adequar a um “novo” comércio, o de cativos. Logo, seria muito mais “proveitoso” não matar os guerreiros derrotados, e sim comercializá-los com os colonizadores. Dado que, para os nativos, não se tratava de uma mera vantagem econômica, pois os novos aliados (europeus) não queriam principalmente as mulheres (prioritárias nas tradicionais trocas interétnicas), mas sim os homens adultos (escravos).

Para além das tradicionais modalidades legais de aliciamento dos trabalhadores indígenas – *descimentos, resgates e guerras justas* – havia outra, mais comum, conhecida como *apresamento* ou *amarrações* (termos utilizados para designar escravização ilegal). Tais práticas correspondiam ao ataque a comunidades, destruindo-as, matando os homens e capturando, predominantemente, as mulheres e as crianças.<sup>117</sup> Houve uma tentativa, liderada pelo Estado lusitano, de coibir as constantes fraudes realizadas pelos colonos e de buscar garantir a continuidade dos “resgastes espontâneos”, por parte dos vendedores nativos. Contudo, o comércio extralegal manteve-se com grande vigor, movido pelos sucessivos embates.<sup>118</sup>

---

cativeiros clandestinos. Realmente, neste período, cresceram as denúncias de cativeiros injustos, assaltos ao sertão e várias arbitrariedades e muitas destas denúncias partiram dos religiosos da Companhia de Jesus” (MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. Os jesuítas e a defesa da legislação indigenista na Amazônia colonial. In: CHAMBOULEYRON, Rafael; SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Novos olhares sobre a Amazônia colonial*. Belém, PA: Paka-Tatu, 2016, p. 208).

<sup>115</sup> DIAS, Camila Loureiro. *Op. Cit.*, p. 242.

<sup>116</sup> PATEO, Rogério Duarte. Guerra e devoração. Redes de relações nas Guianas. In: GALLOIS, Dominique. *Redes de relações nas Guianas* (org.). São Paulo: Humanitas, 2005, p. 113-150.

<sup>117</sup> DIAS, Camila Loureiro. *Op. Cit.*, p. 240.

<sup>118</sup> SOUSA, James Oliveira. *Op. Cit.*, p. 5; GUZMÁN, Décio de Alencar. *Op. Cit.*, p. 123-124.

Os missionários jesuítas detinham o monopólio da força de trabalho aldeada, até meados da década de 1750. Nos aldeamentos, era responsabilidade deles a administração temporal (o que incluía a distribuição dessa mão de obra aos moradores e autoridades régias) e espiritual dos povos originários (conversão e catequização). Eles possuíam autoridade para enviar os indígenas a expedições de coleta de drogas do sertão, sem lhes pagar remuneração alguma, ou sem a necessidade de apresentar licenças e pagar tarifas, que eram cobradas dos moradores.<sup>119</sup> Com esse apanágio, as ordens religiosas se tornaram muito bem sucedidas financeiramente, em contrapartida, deterioraram suas relações com o Estado português e com os colonos, gerando um clima de tensão, pela disputa e acesso aos trabalhadores.<sup>120</sup> Em carta destinada a Sebastião José, referindo-se às ordens religiosas, o governador Mendonça Furtado observava não haver “nem sinal de cristandade” e a propagação da fé católica “não lhes serve mais que de pretexto”, tornando-se impossível reestabelecer o Estado, sem antes derrotar o “mais forte inimigo”.<sup>121</sup>

Não obstante, convém frisar que, esses espaços foram mais do que apenas “depósitos” de força produtiva, ou de coerção cultural. Sem a intenção negar ou apagar a violência vivenciada pelos grupos indígenas dentro das missões, compreendemos que eles sujeitos interagiam e negociavam constantemente com os padres, desde o momento do aceite aos descimentos, até a permanência nesses lugares, passando por questões religiosas, de trabalho, dos modos de vida (casamentos, sedentarismo, monogamia) dentre outras.<sup>122</sup>

Quando havia a solicitação e a repartição dos nativos, os meninos que possuíssem entre 13 e 19 anos eram os menos requisitados. Já os que tinham 20 anos ou mais eram ordinariamente os mais procurados. Assim que eram levados para trabalhar nos sítios dos “brancos”, deveriam ser pagos, geralmente com duas varas de pano grosso de algodão taxado pelos magistrados, equivalentes a um mês de serviço. Quando a atividade laboral era remar nas canoas, o pagamento era efetuado por viagem, que geralmente durava de seis a oito meses. Diante disso, esses sujeitos recebiam: doze varas de pano grosso de algodão, duas e

---

<sup>119</sup> Contudo, é válido lembrar que: “O trabalho dos índios nas aldeias é, desde o início, remunerado, já que são homens livres. Sejam nas aldeias administradas por missionários ou por moradores, as leis preveem o estabelecimento de uma taxa, os modos de pagamento e o tempo de serviço. O pagamento de salário é afirmado desde a Lei de 1587, reafirmado no Alvará de 1596, na Lei de 1611, no Regimento do governador geral do Maranhão e Grão-Pará de 14/4/1655, no Diretório de 1757, para citar apenas os documentos mais importantes” (PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Op. Cit.*, p. 120).

<sup>120</sup> FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>121</sup> 6ª Carta, datada em 29 de dezembro de 1751, cujo conteúdo enfatiza o poder dos Jesuítas na região e sobre a situação miserável no qual os povos indígenas se encontravam. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 203-209.

<sup>122</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). *Revista tempo*, v. 19, n. 35, 2013, p. 71.

meia ou até três varas de bretanha para camisa, uns calções de baeta, ou alguma outra droga, um barrete e um prato de sal, com agulhas em cima. Aos pilotos costumava-se dar mais três varas de pano e um corte de ruão, para a saia das suas mulheres.<sup>123</sup> Esse era todo o pagamento que recebiam ao arriscarem suas vidas por meses embrenhados nos verdes labirintos da Amazônia.<sup>124</sup>

Na obra, *Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico*, o historiador francês Laurent Vidal, nos explica o motivo do pagamento dos trabalhadores se darem dessa maneira, quase sem a circulação de moedas. Ao utilizar uma tabela de salários que foi fixada para todo o estado Grão-Pará e Maranhão, o autor assevera: “os índios recebem quatrocentos réis mensais por um serviço manual; os pilotos de canoas, seiscentos réis; os artesãos especializados, cem réis por dia. Contudo, nessa economia amazônica pouco monetarizada, os salários são frequentemente pagos *in natura* – algodão, facas, cacau, aguardente e outros bens considerados pelos luso-brasileiros essenciais para os índios”.<sup>125</sup>

Ainda sobre a divisão dos indígenas, o padre João Daniel afirmou que eram separados em três partes iguais: uma para os moradores “brancos”, que fossem subir ao sertão; outra para ficar nas missões; da terceira parte os missionários tiravam dois índios para serem seus pescadores, outros 50 dividiam igualmente entre governo e os prelados episcopais. Em teoria, a distribuição desses indivíduos entre os “brancos” deveria ser voluntária – o que foi posteriormente abolido – somente para os que tivessem entre 13 e 50 anos, não sendo permitido que estes se ausentassem das suas missões e casas por mais que alguns meses, guardando parte do tempo para cuidarem de seus roçados e sementeiras, fonte de alimentos para as suas famílias. Além disso, para que houvesse uma repartição igualitária entre eles, deveriam empregar um sistema de revezamento, em outros termos, aqueles que fossem submetidos ao serviço dos “brancos” em um determinado ano, no ano seguinte não deveriam vir.

---

<sup>123</sup> Segundo Carvalho Júnior, após receberem o pagamento, os remeiros cortavam parte dos panos para si, o chapéu ou barrete e o restante deixavam para suas mulheres e familiares. Além disso, equipavam-se com remo, arco, flechas, uma rede e um balaio com algumas camisas e calções. Por fim, agrupavam novelos de linhas e agulha para algum reparo nos panos e uma cabeça de “jaquitaia”, ou malagueta moída (CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Op. Cit.*, p. 80).

<sup>124</sup> DANIEL, João Padre. *Op. Cit.*, v. 2, p. 80.

<sup>125</sup> VIDAL, Laurent. *Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia (1769-1783)*. São Paulo: Martins, 2008, p. 145. Nesta obra Vidal evidencia a importância dos autóctones na construção da Nova Mazagão. Sobre isso, ele expõe: “distante de todo os esquemas imaginados por Lisboa, Nova Mazagão renasce, de início, como uma cidade indígena: os construtores são índios, as técnicas de construção são indígenas e os primeiros ocupantes do sítio são majoritariamente índios. É, portanto, uma cidade indígena que se prepara para acolher os primeiros mazaganenses” (*Ibidem*, p. 153).

No entanto, na prática cotidiana, a liberdade foi violada em vários momentos. Após servirem alguns meses nas expedições de coleta, os “brancos” os levavam para seus sítios obrigando-os a roçar, e a realizarem outros trabalhos, “até os fazerem ou mortos, ou esquecidos”, não respeitando os prazos estipulados no acordo e os pagamentos dos subsídios. Comumente, os obrigavam a casar com suas escravas para os prenderem, deixando suas verdadeiras famílias abandonadas, ou simplesmente não os devolviam para os seus locais de origem.<sup>126</sup> Outros indícios levantados por Beatriz Perrone-Moisés, nos levam a crer que também houve exploração excessiva, inclusive nas aldeias, onde esses sujeitos acabavam ficando em situações lastimáveis, ou como a autora menciona “piores do que os escravos”, pois estavam sendo constantemente “sobrecarregados, explorados, mandados de um lado para outro sem que sua ‘vontade’, exigida pelas leis, fosse considerada”.<sup>127</sup>

Esse estilo de distribuição sofreu uma pequena alteração a partir do Diretório. Ao invés de três partes, os índios seriam divididos em duas metades iguais. De acordo com o parágrafo 63 desse regimento, uma das partes deveria ser partilhada entre os moradores, para os serviços de extração de drogas do sertão e para ajudar nas plantações de tabaco, cana de açúcar, algodão e outros gêneros que pudessem enriquecer o Estado e aumentar o comércio. Já outra porção deveria permanecer aldeada nas povoações, para a defesa do Estado e podendo ser mobilizada a qualquer instante para servir a Coroa.<sup>128</sup> Todos os nativos capazes de trabalhar, isto é, com mais de 13 e menos 60 anos eram matriculados em livros rubricados pelo desembargador juiz de fora e remetidos anualmente ao governador.<sup>129</sup>

As repartições de mão de obra eram “o maior desassossego dos missionários”, bem como, foram “o flagelo dos índios, e a maior destruição das missões portuguesas”. Nesse atinente, as missões portuguesas destoavam das espanholas, posto que estas últimas se fundamentavam em um regime no qual os colonos não extraíam indígenas de suas missões e, por isso, eram muito populosas e florentes. A exploração exacerbada dos trabalhadores nativos refletia nas constantes recusas e na incapacidade de gerar novos descimentos. Os indígenas declaravam ter conhecimento que seriam obrigados a servirem os “brancos”, remando canoas e andando em uma “roda-viva”. Logo, não acreditavam nas práticas dos missionários, dizendo-lhes que os queriam enganar e obrigar a se submeterem aos serviços dos colonos. Aqueles que eram “mansos” e já viviam aldeados, confirmavam essa versão para outros “índios”, persuadindo-os a não descerem dos seus matos para os aldeamentos. Outras

<sup>126</sup> DANIEL, João Padre. *Op. Cit.*, v. 2, p. 71-72.

<sup>127</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Op. Cit.*, p. 123.

<sup>128</sup> ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (Orgs.). *Op. Cit.*, p. 98-99.

<sup>129</sup> Parágrafo 64. *Ibidem*, p. 99; SOUZA JUNIOR, José Alves. *Op. Cit.*, p. 176.

vezes, quando os religiosos tentavam convencer os “índios mansos” a levarem seus parentes “selvagens” para as missões, esses respondiam: “para quê, para servir aos brancos?”<sup>130</sup>

Devemos recordar que, após a proibição da escravidão indígena em 1680, os moradores do Estado do Maranhão e Pará viram-se com a sua oferta de trabalhadores cada vez mais reduzida e represada pelas ordens religiosas. Atrelado a isso, constantes epidemias de bexiga e sarampo assolaram uma volumosa parcela da população nativa, nesse período.<sup>131</sup> À vista disso, visando combater as instabilidades geradas pela escassez de mão de obra indígena, em 1684 foi concebida uma provisão régia que autorizava um ou mais moradores a descer indígenas do sertão, por sua conta, devendo administrá-los em aldeamentos particulares, podendo ter acesso exclusivo e irrestrito a eles *ad aeternum*. Esse procedimento só poderia ocorrer mediante a ajuda de um missionário, que se encarregaria de assistir o grupo e administrar os sacramentos. Segundo Rafael Chambouleyron e Fernanda Bombardi, os resultados dos descimentos privados eram divididos apenas entre os moradores e os missionários, devendo os indígenas trabalhar, alternadamente, uma semana para cada um, recebendo seus soldos, como qualquer outro índio livre. Retirava-se, desta forma, o custeio e a obrigação da Coroa e delegava essa tarefa aos colonos.<sup>132</sup>

Todavia, surgiram muitos conflitos entre os moradores e missionários. Os primeiros continuavam a se queixar da falta de trabalhadores, e os segundos se negavam a viver em aldeias nas quais não detivessem o poder temporal. Em 1688, a escravidão indígena foi restituída e, com ela, os instrumentos de escravização legal. Frisamos que este impasse entre colonos e religiosos orbitava em torno de indígenas, homens e mulheres que não se comportavam como seres coisificados, mas que, dentro da situação colonial, procuravam agenciar seus intentos ou desejos. Ir às matas e descê-los não era uma decisão que cabia somente ao colonizador, pelo contrário, passava pelas estratégias políticas dos próprios ameríndios, que se viam cercados de ameaças vindas de inúmeros lados (guerras interétnicas ou contra os colonizadores, escravidão e doenças) e encontravam nos aldeamentos um espaço, em teoria, protetivo, onde poderiam assegurar sua liberdade, mas que na prática também foram locais de violência cultural e de conflitos, inclusive físicos, acontecendo até dos nativos

<sup>130</sup> DANIEL, João Padre. *Op. Cit.*, v. 2, p. 310-312. Frisamos que, a interação entre os indígenas “mansos” e “bravos” suscita muitas questões, como uma ampla solidariedade entre esses sujeitos, fossem eles “índios coloniais” ou não. Para uma discussão mais profunda, ver: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 61-72.

<sup>131</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael; BARBOSA, Benedito Costa; BOMBARDI, Fernanda Aires; SOUSA, Claudia Rocha de. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 4, 2011, p. 994.

<sup>132</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). *Varia História*, Belo Horizonte, v. 27, n. 46, 2011, p. 605-606.

matarem os missionários. Portanto, eles estavam em constante negociação e conflito, numa tentativa de autodefesa e garantia dos seus interesses perante a sociedade colonial.<sup>133</sup>

Frequentemente os ameríndios requisitados nas missões eram empenhados nas expedições aos sertões. Porém, João Daniel acreditava que seria mais conveniente para os moradores, para o Estado e para as missões que essa força de trabalho não fosse aplicada majoritariamente nesta atividade laboral, mas sim nos cultivos de suas terras e sítios. Isso queria dizer que, ao invés de aplicá-los nos trabalhos de coleta, os moradores deveriam utilizá-los na produção e aumento de seus viveres, roçados e canaviais. Contudo, um dos problemas que os novos povoadores enfrentaram foram os pagamentos das jornadas de trabalho dos autóctones. Nesse período, muitas pessoas imigravam em busca de “principiar suas vidas”, significando que não possuíam cabedal suficiente para manter a regularidade das diárias. Esse problema seria resolvido, segundo o citado clérigo, com o mesmo investimento destinado às expedições ao sertão, pois era um negócio que precisaria de menos gastos (não havia necessidade de aluguel de canoas; o quantitativo de pagamento dos índios era menor, pois o tempo de serviço era reduzido – em média três meses para os roçados –; os riscos enfrentados eram infinitamente menores) e de bons resultados.<sup>134</sup> Em uma canoa, por exemplo, era necessário formar uma equipe estimada 30 índios e um cabo. Nos roçados, esse número caía para de 15 a 20, montante capaz de roçar 800 braças, tamanho suficiente para a produção de trigo, cacau ou outras espécies como café, canela e salsa.

Na segunda metade do século XVIII, buscando a dinamização econômica ou o enquadramento regional às dinâmicas mercantis mundiais, houve uma série de redefinições nas hierarquias sociais, bem como a expansão do projeto colonial, o que ocasionou um forte impacto nas populações indígenas e negras. Destacamos ainda que, na década de 1750, três grandes medidas econômicas e sociais tomadas pelo futuro Marquês de Pombal causaram impacto direto no mundo trabalho do Grão-Pará e Maranhão. Primeiramente, em 6 de junho de 1755 foi restituída a Lei de Liberdade Geral dos Índios. Em segundo lugar, houve a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, por meio do Alvará Régio em 7 de junho de 1755, que visava facilitar a inserção de trabalhos escravizados das costas africanas e monopolizar este comércio de tráfico regular. Em terceiro e último, promoveu-se a expulsão dos jesuítas do reino e de todas as possessões coloniais em 1759. Estes missionários, poucos anos antes, em 1755, haviam perdido o poder temporal sobre os ameríndios, que passaram ao comando dos agentes civis, adjuvados por lideranças indígenas, os *Principais*,

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 607-618.

<sup>134</sup> DANIEL, João Padre. *Op. Cit.*, v. 2, p. 261-265.

nas novas povoações e vilas, o que representou a laicização administrativa que o ministério pombalino almejava, fortemente influenciado pelas ideias iluministas.<sup>135</sup>

Como um dos pontos mais significativos do projeto metropolitano, a reorganização das formas de uso da mão de obra indígena estava na pauta do dia, posto que os nativos não mais estariam, mesmo que parcialmente, sob o poder das ordens religiosas, mas sim “disponíveis” aos interesses e necessidades da Coroa lisboeta.<sup>136</sup> Logo, o projeto colonial deveria enquadrá-los socialmente, agora como vassalos e não mais como escravos, equiparando-os aos demais brancos residentes no estado. Todavia, Jonas Marçal e Mauro Coelho ressaltam que esses sujeitos permaneceram reduzidos à condição de trabalhadores compulsórios em diversos setores da administração colonial.<sup>137</sup> Sendo assim, o uso irrestrito dos índios no atendimento das demandas do Estado permaneceu sendo corriqueiro, na segunda metade do setecentos.<sup>138</sup>

O diretor nomeado pelo Estado tutelaria diretamente os indígenas, nas novas vilas e povoados (antigos aldeamentos), pois, na visão da Coroa, eles não teriam capacidade de gerir seus próprios interesses, por serem rústicos e ignorantes. Esse índio tutelado precisaria carregar consigo dois valores principais: a devoção à fé católica e o amor ao trabalho socialmente útil.<sup>139</sup> Então, o período do Diretório tornou-se um “divisor de águas” quanto à normatização da escravidão ameríndia, instaurando-se proibições à exploração desenfreada do

---

<sup>135</sup> De acordo com o parágrafo 62 do Diretório, caberia aos principais a tarefa de recrutamento dos índios aldeados para o trabalho requisitado, fosse pelo Estado ou pelos moradores, incluía também tarefas internas dos aldeamentos (ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (orgs.). *Op. Cit.*, p. 98; FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 72).

<sup>136</sup> Sobre como ocorreu esse desdobramento, Robeilton Gomens e Marcia Mello asseveram: “o alvará cassava o capítulo primeiro do *Regimento das Missões* e revogava todas as ordens que permitia o poder temporal dos religiosos. Pelo novo regime os regulares ficariam apenas como párocos nas aldeias e sujeitos à jurisdição do bispo. Os Jesuítas ainda tentaram argumentar e elaborar uma contraproposta, no entanto, todas as suas investidas foram refutadas pelo governador, que via a permanência de missionários nas aldeias e vilas, mantendo suas antigas prerrogativas, como prejudicial para a administração das povoações” (GOMES, Robeilton de Souza; MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. “Sua majestade é servida”? O processo de construção da Lei de Liberdade dos índios do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759). *Saeculum – Revista de História*, v. 26, n. 44, 2021, p. 479-480).

<sup>137</sup> QUEIROZ, Jonas Marçal de; COELHO, Mauro Cezar. *Amazônia: modernização e conflito (séculos XVIII e XIX)*. Belém: UFPA/NAEA; Macapá: UNIFAP, 2001, p. 59-60. De acordo com Cecília Brito, a compulsoriedade implicava na submissão, parcial ou total, dos ameríndios, ou seja, enquanto trabalhadores não poderiam se ausentar dos seus postos de trabalho livremente, sem que corressem o risco de sofrerem castigos. Assim como, a sua arregimentação era realizada sem o seu consentimento prévio, representando um ato de força do colonizador (BRITO, Cecília Maria Chaves. Índios das “corporações”: trabalho compulsório no Grão-Pará no século XVIII. In: ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth (org.). *A escrita da história paraense*. Belém: NAEA – UFPA, 1998, p. 116-117).

<sup>138</sup> GUZMÁN, Décio de Alencar; RAIOL JUNIOR, Leonardo. A reorganização e a fluidez do uso de mão de obra indígena no Grão-Pará: segunda metade do século XVIII (1750-1765). *Tellus*, Campo Grande, n. 39, 2019, p. 192.

<sup>139</sup> PAZ, Adalberto. Classe, cor e etnia nas legislações de compulsão ao trabalho na Amazônia: do Diretório ao fim dos Corpos de Trabalhadores (1755-1859). *Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 12, 2020, p. 2.

serviço dos “índios” em vários núcleos urbanos e rurais do Pará. A reboque de tais medidas houve a iniciativa da sistematização e normatização do trabalho indígena, que deveria culminar na transformação deles em súditos reais.<sup>140</sup> Veremos mais adiante que um dos mais “propícios” meios para isso seria os intercasamentos.

Seguindo a lógica dos colonizadores, após a Lei de Liberdade dos Índios, haveria a substituição da mão de obra escrava ameríndia pela africana, banindo-se inclusive instrumentos de aprisionamento, como os *resgates*. Essa transição seria impulsionada pela Companhia Geral de Comércio, que, por meio do seu monopólio, introduziu entre os anos de 1756 a 1788, 28.556 escravos negros no Estado do Grão-Pará e Maranhão e do Rio de Janeiro. Desses, 56,3% ou 16.077 foram remetidos ao Pará (majoritariamente vindos da Guiné). Paulo Cambraia, na obra *Em verdes Labirintos*, evidencia que, antes da chegada desta empresa, havia nesse Estado cerca de 3.000 escravizados de origem africana, saltando tal número para 12.000 entre os anos de 1755 e 1777.<sup>141</sup> Esses trabalhadores seriam destinados aos campos de lavras, no início do “ciclo agrícola” na Amazônia, no qual implementou-se cultivos de arroz em Macapá e de cacau no Rio Negro.<sup>142</sup> A pecuária esteve presente nessa fase, tendo grande destaque na Ilha de Marajó. Todavia, o que permaneceu sendo a principal atividade econômica da região foi o extrativismo, tendo como força de trabalho fundamental os indígenas.<sup>143</sup>

Fortalecendo essa premissa, Adalberto Paz considera que, embora certas áreas tenham se destacado na agricultura comercial, graças a alguns produtos como a cana-de-açúcar, o arroz, o cacau e o algodão, não poderíamos afirmar categoricamente que a Amazônia havia se tornado um “celeiro agrícola”, como almejavam as autoridades, em seus discursos políticos. O autor menciona ainda que, nos finais do século XVIII, os interesses prioritários estavam voltados para a defesa estratégica e a fortificação de áreas como a ilha do Marajó e a vila de São José de Macapá.<sup>144</sup> Nessa conjuntura havia uma grave precariedade infraestrutural, que assolou vários povoadores pela miséria, fome e perecimento.<sup>145</sup>

<sup>140</sup> GUZMÁN, Décio de Alencar. *Op. Cit.*, p. 122-123.

<sup>141</sup> COSTA, Paulo Marcelo Cambraia da. *Em verdes labirintos: a construção social da fronteira franco-portuguesa (1760-1803)*. Belém: Paka-Tatu, 2022, p. 53. Para o autor, outro fator preponderante no aumento considerável de trabalhadores negros na Amazônia, foi a construção da fortaleza de São José de Macapá entre os anos de 1764 a 1773 (*Ibidem*, p. 51).

<sup>142</sup> Negros e negras também foram designados por seus senhores para serviços em obras públicas, como foi o caso dos escravos de ganho (APEP, Códice 238: Correspondências de diversos com governadores, Doc. 3).

<sup>143</sup> FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 49-54.

<sup>144</sup> Rosa Elizabeth demonstra a ambivalência do projeto colonizador para a vila de Macapá, que deveria ser colônia agrícola e uma guarnição militar, ao mesmo tempo. A autora sustenta ainda que: “frequentemente as autoridades deslocaram explicitamente (ou indicaram muito tangencialmente) o trabalho na agricultura em favor do segundo interesse. Alguns colonos, súditos e defensores dos interesses da Coroa fugiam das vilas, como os

Apesar dos dados mencionados, Ciro Flamarion Cardoso, no livro *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas*, destaca que o objetivo primeiro da Companhia de Comércio não foi alcançado, pois uma parcela considerável de africanos escravizados ali chegados não foi encaminhada para a Amazônia, mas sim para o Mato Grosso.<sup>146</sup> Além disso, sem o objetivo de contestar a presença negra na Amazônia colonial, Janaína Camilo, em *Homens e pedras no desenho das fronteiras*, expõe as dificuldades enfrentadas para se negociar africanos. A autora menciona que a documentação referente aos anos de 1761 a 1765 apresentava as três modalidades mais utilizadas de compra e venda de cativos, que seriam: à vista, por meio do ouro ou dinheiro, a prazo ou crédito e fiado.<sup>147</sup>

Havia registros, no ano de 1775, apontando para a necessidade de mais escravizados africanos por parte dos moradores. Porém, estes não possuíam cabedal financeiro suficiente para a aquisição desses trabalhadores. Em Macapá, o governador do estado do Pará e Rio Negro, João Pereira Caldas instruiu o comandante da praça, Manoel da Gama, a interceder pelos colonos que não possuíssem dinheiro, ou a quantia necessária para a compra de negros e negras. Esses deveriam solicitar as suas fianças, frente à Companhia de Comércio, numa tentativa de prover essa mão de obra para a população.<sup>148</sup> O argumento da Companhia, a respeito do reduzido número de escravizados descarregados no Pará, apoiado na falta de recursos dos moradores, foi rechaçado pelo governador Melo e Castro, em correspondência a Mendonça Furtado, na qual afirma que naquele ano havia chegado ao porto do Pará, um navio vindo de Bissau, com 208 pretos, que foram vendidos após o desembarque, em pouco mais de duas horas, com dinheiro à vista e com aglomeração e confusão dos moradores que queriam comprá-los, tanto que foi preciso enviar uma guarda de soldados para que se evitassem mais desordens.<sup>149</sup>

Passados três anos, em agosto de 1778, João Pereira Caldas escreveu um ofício destinado ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, tratando do quantitativo de escravos negros chegados ao porto do Pará, a bordo da galera “Santo António Delfim”, vindos do porto de Benguela, por conta da Companhia Geral de

---

índios e os escravos” (MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Agricultura no delta do rio Amazonas: colonos produtores de alimentos em Macapá no período colonial. *Novos Cadernos NAEA*, v. 8, n. 1, 2005, p. 86).

<sup>145</sup> PAZ, Adalberto. *Op. Cit.*, p. 3-4.

<sup>146</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará, 1750-1817*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 112-114.

<sup>147</sup> CAMILO, Janaína Valéria Pinto. *Homens e pedras no desenho das fronteiras: a construção da Fortaleza de São José de Macapá (1764/1782)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, Campinas, 2003, p. 127.

<sup>148</sup> APEP, Códice 597: correspondências de governadores com diversos, Doc. 370.

<sup>149</sup> APEP, Códice 696: Correspondências de governadores com a metrópole, Doc. 449.

Comércio. Ele informou, igualmente, a respeito das lavouras de arroz, em especial, as de Macapá, que eram responsáveis por uma porção considerável da produção.<sup>150</sup> Embora tenha sido um ano prolífico para o mercado deste gênero, o governador destacou a falta de braços e o efeito gerado por isso no eminente atraso das próximas remessas. Como medida protetiva, ele solicitou que continuasse, mesmo com o fim da Companhia de Comércio, o “indispensável” mercado de escravizados, uma vez que havia poucos índios nas povoações para suprir as carências dos moradores, assim como, havia uma profunda adversidade em descer novos ameríndios, pois aqueles que cediam, somente o faziam para as vizinhanças das suas habitações, de onde facilmente poderiam retornar após receberem as devidas assistências. O governador atribuiu essa má conduta à Lei de Liberdades e à falta de ambição.<sup>151</sup> Havia algumas “nações”<sup>152</sup>, como os *Mandrucú* (ou Mundurucu) que, inclusive, guerreavam contra o Estado, hostilizando as povoações, o comércio e as navegações.

O discurso das autoridades que circulava nesse período estava atrelado à inaptidão dos nativos ao trabalho sedentarizado, estando os negros mais qualificados ou predispostos para executá-lo. Sobre essa questão, Mendonça Furtado afirmou: “é certo que este Estado inteiro se acha arruinado porque nele não há pretos com que se cultivem as terras”.<sup>153</sup> A implantação da monocultura de exportação teria como condição *sine qua non* de viabilidade o emprego da mão de obra africana, deixando as atividades extrativistas (como a caça, a coleta e a pesca) reservadas aos autóctones. No entanto, Paz considerou as políticas pombalinas malsucedidas nesse quesito, visto que pretendiam forjar uma sociedade amazônica plenamente assentada na escravidão africana e numa “divisão étnica do trabalho”, que no dia a dia não se efetivou, dado que os nativos e africanos, não incomumente, dividiam os mesmos espaços de trabalho. Além disso, os indígenas permaneceram como a principal força produtiva da Amazônia, e os

---

<sup>150</sup> “O cultivo do arroz em Macapá atendeu a duas demandas. A primeira, menor em resposta, correspondia às necessidades de abastecimento local num momento de afluxo de trabalhadores para a construção da fortaleza de São José e das vilas de colonização. O cereal entrava como parte da ração alimentícia ou era utilizado para o pagamento das tropas. No caso de escassez, ou de diminuição das rações de farinha de mandioca, distribuía-se arroz entre trabalhadores e soldados, o que contribuiu para a variação das quantidades exportadas. O arroz era o prato cotidiano na cidade de Macapá. A segunda demanda, mais importante, provinha da exportação do gênero para Lisboa. Dai derivaram diversas interferências, desde a mais grave e corrente – o transporte – até a série de despesas e custos de comercialização (MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. *Op. Cit.*, p. 94-95).

<sup>151</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 80, D. 6623.

<sup>152</sup> Este termo aparece recorrentemente na documentação, com caráter eurocêntrico, ao tratar diversos povos indígenas como sendo um só, com formas e contornos estanques, quando na prática possuíam dinâmicas de fragmentação, contato e fusão cultural. Vale ressaltar ainda que, os portugueses criaram várias dessas “nações”, como os *Mura* e os *Tapuia*.

<sup>153</sup> Carta ao governador da Capitania do Mato Grosso D. Rolim de Moura. Pará, 28 de maio de 1754. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Tomo II. *Op. Cit.*, p. 164.

abusos que deveriam ser extirpados a partir da Lei de Liberdades de 1755, tornaram-se cada vez mais frequentes.<sup>154</sup>

Em um ofício de outubro de 1761, enviado para o então secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o governador do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, escreveu a respeito de um requerimento, de junho daquele mesmo ano, dos administrados da Companhia Geral de Comércio do Estado. Eles solicitavam a entrega de quatro “índios”, para que ensinassem aos africanos escravizados o corte e a condução das madeiras para os estaleiros em que estavam fazendo seus navios. Declarava ainda que os pagaria por dia cento e cinquenta reis.<sup>155</sup>

Por muito tempo a historiografia negou a escravidão indígena na Amazônia, devido à suposta não adaptação desses sujeitos ao regime de trabalho português, ou quando muito, afirmava-se que ocorrera nos primórdios da colonização, e que fora substituída posteriormente pelo trabalhado escravo africano.<sup>156</sup> Contudo, pesquisas recentes vêm demonstrando consistentemente que a escravização dos ameríndios foi ampla e longa. Como apontamos acima, corroboramos com a premissa de que a abolição de qualquer tipo de escravidão indígena a partir de meados da década de 1750, não determinou o fim dessas ocorrências, pelo contrário, elas continuaram existindo clandestinamente. Além disso, o fim da compulsoriedade nos trabalhos exercidos por esses agentes nunca esteve em pauta das autoridades coloniais, permanecendo vigente naquela sociedade. Essa exploração excessiva a que os nativos foram submetidos, tornou-os arredios ao colonizador, ocasionando fugas constantes.<sup>157</sup> Logo, a historiografia entende que a secularização dos aldeamentos não foi bem recebida por esses povos, pois a partir daquele momento não teriam mais os missionários

<sup>154</sup> FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 55; PAZ, Adalberto. *Op. Cit.*, p. 5-7.

<sup>155</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 50, D. 4607.

<sup>156</sup> RAMOS, André R. F. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, 2004, p. 242.

<sup>157</sup> As fugas não significavam, necessariamente, a rejeição dos índios a viverem nas povoações e a se integrarem no convívio dos brancos. Muitos deles perceberam as utilidades que podiam tirar desse convívio, como o acesso a ferramentas mais eficientes para o cultivo de suas roças, a garantia, apesar das dificuldades, do alimento diário, a proteção das autoridades coloniais em relação às rivalidades intertribais. Por isso, embora tenham ocorrido fugas definitivas e proliferação de mocambos no Estado, indicadores de que seus protagonistas não pretendiam retornar às povoações, e índios que tentassem mudar de padrões, como os que fugiram “para as povoações francesas”, os fugitivos ou voltavam à povoação, após ter passado a situação que não os satisfazia, ou transitavam entre elas (SOUZA JUNIOR, José Alves. *Op. Cit.*, p. 194). Outro fator que, merece ser levado em consideração quando nos referimos às evasões foram as epidemias. Estas eram diretamente proporcionais às fugas, significando dizer que, em períodos de epidemia nas aldeias, como de bexiga, os indígenas fugiam em massa (CHAMBOULEYRO, Rafael; BARBOSA, Benedito Costa; BOMBARDI, Fernanda Aires; SOUSA, Cláudia Rocha de. *Op. Cit.*, p. 991).

como seus intermediadores, ficando diretamente a mercê dos moradores e das autoridades locais.<sup>158</sup>

No que tange as evasões ameríndias, em 1756, o bispo do Pará, Miguel de Bulhões, endereçou uma carta a Mendonça Furtado preocupado com as profusas deserções dos índios que vinham acontecendo, responsabilizando os moradores e os religiosos por não educarem e corrigirem de forma efetiva os nativos. Os colonos foram aí culpabilizados por suas ações audaciosas, como a que ocorreu próximo ao rio Moju, onde foram capturados não somente os índios que viajavam nas canoas em direção a Macapá, mas também aqueles que estavam morando na casa do bispo. As fugas foram tão frequentes que, segundo o clérigo, não havia aldeia ou obras públicas pelas vizinhanças que não estivessem sofrendo com tais condutas. Até mesmo o desembargador ouvidor-geral foi penalizado com as escapadas e os descaminhos a que os moradores levavam os nativos. Com o objetivo de fazer uma viagem para Macapá, o dito desembargador solicitou ao bispo um índio chamado Matheus, especialista da aldeia de Maracanã, e este estando pronto para partir foi “praticado” por Desidério na manhã do embarque, para que se ocultasse nas matas.<sup>159</sup>

O mesmo aconteceu em 1759, quando foi informado pelo diretor da vila de Soure, Cosme Damião da Silva, que o comandante da fortaleza do Gurupá, o tenente José Pedro da Costa, foi até a vila buscar alguns nativos para trabalharem na manutenção e construção da dita fortaleza e para realizarem expedições de coleta, sertão adentro. Todavia, no intervalo entre uma viagem e outra, houve deserções em massa dos ameríndios na direção das matas, causando um grande desfalque no contingente da vila.<sup>160</sup> Dessa forma, é notória a incorporação dos índios nos ofícios do cotidiano. Além disso, é possível observar as variadas conjunturas, nas quais eles se articularam e se mobilizaram para rodear as submissões que lhes eram impostas.<sup>161</sup> Paulo Cambraia destaca a formação de mocambos, de escravos negros e índios, que eram considerados como verdadeiras ameaças pela elite colonial, que temiam a associação deles com os “estrangeiros”, sobretudo com os franceses, que faziam fronteira direta com essa região.<sup>162</sup>

As evasões não foram as únicas formas de resistência empregadas pelos indígenas. Guzmán e Raiol salientam que, os recursos legais também estiveram presentes no leque de

<sup>158</sup> SOUZA JUNIOR, José Alves. *Op. Cit.*, p. 177.

<sup>159</sup> Nova carta do bispo ao mesmo governador, na qual aborda o problema das deserções dos índios, quando procura isentar as religiões de muitas das suas culpas. Pará, 30 de janeiro de 1756. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Tomo III. *Op. Cit.*, p. 78-80.

<sup>160</sup> APEP, Códice 95: Correspondências de diversos com o governo. Ano 1759, Doc. 0371-0373, p. 224-226.

<sup>161</sup> GUZMÁN, Décio de Alencar; RAIOL JUNIOR, Leonardo. *Op. Cit.*, p. 198.

<sup>162</sup> COSTA, Paulo Marcelo Cambraia da. *Op. Cit.*, p. 53.

opções desses sujeitos, dado que serviram, em certas ocasiões, como um “amparo” para que eles saíssem livres de situações nas quais eram mantidos em condições de escravidão. Nesses casos, eles recorreriam às autoridades por meio de queixas, requerimentos e petições, nas quais alegavam que por lei eram livres e não poderiam ser submetidos ao cativo, ou terem a sua autonomia desrespeitada. Outra forma de luta, mais “simples”, era no emprego de seus dialetos originários, mesmo com a proibição do uso de línguas maternas nas vilas ou aldeias. Eles viam isso como uma forma de ocultar dos “brancos”, conversas e expressões que gostariam de manter em segredo.<sup>163</sup>

Em seu *Diário da viagem filosófica pela capitania de São José do Rio Negro*, Alexandre Rodrigues Ferreira demonstrou a continuidade da compulsoriedade indígena, prevista no Diretório. Em 1773, o viajante observou que vários índios estavam fugindo para os matos, formando mocambos, gerando um grave prejuízo à Coroa. Outros abandonavam suas casas e famílias nas povoações, incluindo aqueles que foram entregues, através de portarias, aos moradores por certo tempo, para os ajudarem nas suas culturas e lavouras, ficando eternizados nesse serviço. A fim de combater esses atos, a Coroa ordenou que se recolhessem todos os autóctones que andavam ausentes de suas povoações (“por malícia ou vontade sua”), no prazo de dois meses, sob pena de prisão em calcetas e serviços nas obras de fortificações da capitania.<sup>164</sup>

O parágrafo 67 do Diretório determinava claramente que não se empregassem indígenas em serviços de particulares e fora das povoações, sem a licença escrita do governador do Estado. Os moradores, igualmente, não poderiam reter em seus domicílios os referidos trabalhadores, por mais tempo do que o concedido explicitamente nas permissões e recibos entregues aos principais.<sup>165</sup> Porém, no que tange às relações de trabalho e formas de produção, Paz destaca que o Diretório criou um precedente legal propositalmente ambíguo, em resposta as pressões socioeconômicas da colônia. Essa ambiguidade se torna evidente, segundo o autor, no mecanismo que permitia o acesso dos colonos à força de trabalho nativa, mesmo que obstruído, em certa medida, por condições específicas. Em outras palavras, por

<sup>163</sup> GUZMÁN, Décio de Alencar; RAIOL JUNIOR, Leonardo. *Op. Cit.*, p. 199.

<sup>164</sup> FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Diário da viagem filosófica pela capitania de São José do Rio Negro. Revista trimestral do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil*. Tomo XLVIII, parte I. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert & C, 1885, p. 59-61.

<sup>165</sup> ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (Orgs.). *Op. Cit.*, p. 100. O regimento das missões, no seu parágrafo 5 dizia: § 5 do *Regimento das missões*: “Nenhuma pessoa de qualquer qualidade que seja poderá ir às aldeias tirar índios para seu serviço ou para outro algum efeito, sem licença das pessoas que lha podem dar, na forma das minhas leis, nem os poderão deixar ficar nas suas casas depois de passar o tempo em que lhes foram concedidos; e os que o contrário fizerem, incorrerão pela primeira vez, na pena de dois meses de prisão e de 20\$ réis para as despesas das missões e, pela segunda, terão a mesma pena em dobro e, pela terceira, serão degradados cinco anos para Angola, também sem apelação”.

mais que o cativoiro estivesse abolido, não significava dizer que os nativos estavam plenamente livres.<sup>166</sup>

Em alguns casos, o processo de resistência deu-se no interior do próprio mecanismo de escravização. Alguns dos escravizados utilizavam das suas habilidades com caça, pesca e produção de farinha para vender seus produtos aos seus senhores com valores altos, se comparados aos que eram praticados no comércio com desconhecidos. Segundo o padre João Daniel, esses sujeitos muitas vezes trabalhavam mais para si, às escondidas, do que para os seus senhores e, quando eram flagrados com “as obras nas mãos”, normalmente respondiam que eram feitas nos seus dias livres, quando labutavam para si mesmos.<sup>167</sup>

A principal providência tomada pelo governo para impedir a evasão dos indígenas libertos, cidadãos ou que estivessem a serviço dos moradores, foi colocá-los sob Regime de Órfãos. Dessa maneira, os colonos poderiam pedir aos juízes de órfãos que garantissem a permanência dos autóctones que já tinham sob seus serviços, desde quando eram escravizados. O Estado também se envolveu, retirando casais de índios dos aldeamentos para assegurar o quantitativo essencial de trabalhadores nas obras e serviços públicos. Aqueles que, por ventura, se recusassem ou decidissem não executar suas tarefas, “vivendo à sua vontade”, seriam colocados em uma calceta e conduzidos a expedientes compulsórios nas obras públicas. Essas medidas estendiam-se, inclusive, para as mulheres que não se sujeitassem a quem lhes pagasse. Elas eram levadas à prisão e no cárcere fiavam algodão, tendo permissão para irem somente para a casa de seus amos e “servirem na forma que devem”.<sup>168</sup> Analisando esse cenário, Nádia Farage sustenta a tese de que, a liberdade dos índios era “certamente uma ficção política”.<sup>169</sup>

Objetivando o sedentarismo dos povos originários, o Diretório estimulou a lavoura familiar, isto é, uma pequena propriedade, baseada no trabalho da família e a cooperação comunitária, sem a necessidade de escravizados, voltada para a produção de subsistência e de excedentes, priorizando plantações de: mandioca, feijão, arroz, milho e algodão. Este plano, atrelado a outros fatores, como os casamentos inter-raciais eram a base da proposta de civilização e povoamento dessa região.<sup>170</sup>

<sup>166</sup> PAZ, Adalberto. *Op. Cit.*, p. 6.

<sup>167</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 208.

<sup>168</sup> Carta ao governador do Maranhão sobre a forma pela qual os índios forros deveriam ser conduzidos e tratados depois da publicação das leis de 6 e 7 de junho. Pará, 30 de agosto de 1757. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Tomo III. *Op. Cit.*, p. 340-341.

<sup>169</sup> FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 68-69.

<sup>170</sup> SOUZA JUNIOR, José Alves. *Op. Cit.*, p. 173-174; QUEIROZ, Jonas Marçal de; COELHO, Mauro Cezar. *Op. Cit.*, p. 67-70.

A política do Diretório era de encorajar o “amor ao trabalho” nos índios.<sup>171</sup> Diante disso, os diretores precisariam persuadi-los a cultivar suas terras, pois assim teriam os “meios competentes para sustentarem com abundância as suas casas, e famílias”. Com esse intuito, os nativos venderiam os gêneros que produzissem e por meio desse “lucro” aumentariam os cabedais de suas lavouras e plantações. Dessa forma, o propósito desta política era modificar o modo de vida indígena, ou seja, substituir um padrão de vivência fundamentado na subsistência e, muitas vezes, no nomadismo, em prol da produção agrícola sedentarizada, com excedentes voltados a comercialização, objetivando a honesta e “louvável” ambição, que seria a salvação deles do “pernicioso vício da ociosidade”.<sup>172</sup> Guzmán e Raiol trazem à baila as atividades realizadas pelos nativos antes dos descimentos. Eles apontam que a demanda atendida pelos índios, em seus afazeres cotidianos, advinha da continuidade da vida, como a caça e a coleta, realizadas com um esforço bem menor, se comparado às jornadas em uma carvoaria ou num estaleiro. Isso representava indolência para os colonizadores, promotores de um choque cultural em que um dos lados impôs a sua compreensão e o seu modo de viver, sobre o outro.<sup>173</sup>

Quando se referiu ao trabalho, o padre João Daniel ressaltou que havia uma preguiça conatural nos indígenas, que mostravam suas raras habilidades apenas nas casas e serviços dos brancos. Nas missões, os clérigos mandavam-lhes ensinar outras profissões, como as de: ferreiros, serralheiros, tecelões, sangradores e carpinteiros. Contudo, alguns só obravam nos seus ofícios quando lhes era ordenado, passando a maior parte do dia desocupados nas suas casas ou divertindo-se nas suas canoinhas pelos rios ou caçando pelos matos. Observando isso, o sacerdote concluiu que: “se nunca os mandarem trabalhar nos seus respectivos ofícios, nunca ordinariamente trabalham; porque na farinha das suas roças, peixe e caça têm de sobejo para passar boa vida”.<sup>174</sup>

Pelo Diretório, o prazo dos trabalhos realizados pelos indígenas era de seis meses, com pagamentos de salários entregues nas mãos do diretor de cada povoação, antes da realização das atividades. Apesar desta imposição, José Alves nos lembra de que os colonos

---

<sup>171</sup> Podemos observar que nessas circunstâncias o trabalho teve uma dimensão pedagógica, que visava depurar a barbárie. Contudo, paradoxalmente, esse mesmo trabalho era considerado uma “mancha” (defeito mecânico), segundo os padrões de nobreza. Roberto Guedes esclarece melhor esse entendimento ao sustentar que no seiscentos, por exemplo, a nobreza era definida pelo que não se fazia, ou seja, aqueles que se dedicavam ao trabalho braçal, artesanato, pequenas vendas e outras ocupações, consideradas “inferiores”, eram plebeus. Logo, “o trabalho, sobretudo o manual, podia ser encarado de forma pejorativa, invisibilizando o acesso a formas de distinção social” (GUEDES, Roberto. *Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (sécs. XVII-XIX)*. *Topoi*, v. 7, n. 13, 2006, p. 380).

<sup>172</sup> Parágrafo 17 do Diretório. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (orgs.). *Op. Cit.*, p. 74.

<sup>173</sup> GUZMÁN, Décio de Alencar; RAIOL JUNIOR, Leonardo. *Op. Cit.*, p. 200.

<sup>174</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 1, p. 342.

encontravam inúmeras formas de burlar esse sistema, utilizando os índios como escravos. O adiantamento da remuneração, nesse sentido, foi uma tentativa de prevenir tais ações, porém acabou gerando transtornos entre os colonos, que afirmavam estar sofrendo grandes prejuízos, devido às fugas dos trabalhadores antes da conclusão de seus serviços. Então, como alternativa para remediar esse impasse, o diretor repassava somente 1/3 do soldo para aqueles que tinham direito, o restante (2/3) era depositado em um cofre, para que fosse pago após o término do contrato. Em caso de descumprimento das tarefas por fuga, por exemplo, o valor guardado seria remetido ao contratante do serviço (se comprovado que a fuga não havia sido motivada por ele).<sup>175</sup>

Não obstante, havia a outra face desta moeda, informada pelo padre João Daniel. Os ameríndios só partiam para as tarefas laborais mediante pagamento prévio, pois caso contrário se recusavam a ir. Isto porquê os “brancos” costumavam levá-los para trabalhos por longos meses e quando regressavam se viam de mãos vazias, sem os seus devidos salários. Para que se evitasse esse transtorno, instituiu-se o pagamento adiantado. Porém, quando a situação se invertia, isto é, os ameríndios solicitavam algo, os missionários, por exemplo, tinham que ceder suas ferramentas por tempo indeterminado, até que os índios lhes pagassem com farinha, ou algum outro gênero, oriundo de seus roçados. Notamos que, eles formavam esse tipo de “trato” apenas com os sacerdotes, pois sabiam que se tivessem as mesmas atitudes para com os outros colonos, estes últimos não lhes perdoariam a dívida, tomando-lhes tudo o que possuíssem, já os jesuítas fiavam suas despesas.<sup>176</sup>

Ao referir-se aos “índios” aldeados, o inaciano reiterou que, quando eles detinham alguma habilidade estimada pelos moradores, não a levava logo ao conhecimento dos colonos a quem serviam (quando escravos), mas para outros “brancos” que conheciam, em segredo. O mesmo ocorria na relação entre os “índios” das missões e os seus párocos, posto que quando possuíam algo de valor, não o vendiam diretamente aos clérigos. Só ofereciam aos “brancos” “belforinheiros”, quando aportavam nas povoações, mesmo sabendo que os religiosos os

---

<sup>175</sup> SOUZA JUNIOR, José Alves. *Op. Cit.*, p. 176-177. O artigo 70 do *Directorio dos Índios* determinava o seguinte: “Sucedendo porém desertarem os Índios do serviço dos moradores antes do tempo, que se acha regulado, pelas Reais Leis de Sua Majestade, que na forma do parágrafo 14 do Regimento, a respeito desta Capitania é de seis meses; e verificando-se a dita deserção, a qual os moradores devem fazer certa por algum documento; ficarão os Índios perdendo as duas partes do seu pagamento, que logo se entregarão aos mesmos moradores. O que se praticará pelo contrário averiguando-se, que os moradores deram causa à dita deserção, porque neste caso não só perderão toda a importância do pagamento, mas o dobro dele. E para que os moradores não possam alegar ignorância alguma nesta matéria, lhes advirto finalmente, que falecendo-se algum Índio no mesmo trabalho, ou impossibilitando-se para ele, por causa de moléstia, serão obrigados a entregar ao mesmo Índio, ou a seus herdeiros o justo estipêndio, que tiver merecido” (In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (orgs.). *Op. Cit.*, p. 102).

<sup>176</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 125.

pagariam, algumas vezes até mais que outros colonos. Então, quando buscavam comprar algo (sempre à vista, pois os índios jamais vendiam a prazo), os eclesiásticos o faziam por terceiros, percebendo que ordinariamente o êxito seria mais provável. João Daniel encarava tais atitudes como um retrato da ingratidão, contudo entendemos que as trocas comerciais realizadas entre as partes mencionadas tinham significados diferentes daqueles ressaltados pelo religioso, como as relações de alianças político-estratégicas.<sup>177</sup>

As mudanças políticas e econômicas levadas a cabo pelo Conde de Oeiras, no período josefino, são iniciadas a partir do Tratado de Madri (1750) e as redefinições das fronteiras, outrora movediças, entre Portugal e Espanha. Assim, o povoamento da área setentrional da América lusitana passou a ser uma das prioridades do governo. Com isso, algumas medidas foram intensificadas, como estímulo aos casamentos inter-raciais e o envio de ilhéus açorianos, reinóis, mazaganistas, degredados etc. O novo contingente humano que chegou a essas terras aumentou a demanda e a pressão pelo trabalho indígena, gerando uma tensão constante, ocasionando várias resistências, como fugas (coletivas ou individuais), revoltas, desobediência das normativas e o tráfico e uso de aguardente. Essas ações também podem ter sido resultado da apropriação e da ressignificação feita por esses sujeitos da Lei de Liberdades (1755), no sentido de não se verem mais obrigados a permanecer nas povoações.<sup>178</sup> Lembramos ainda que houve outras formas de resistir, inclusive as institucionais, nas quais ameríndios buscavam por vias legais a dispensa dos trabalhos. Um caso exemplar ocorreu em Bragança, onde um nativo foi autorizado pelo governador, através de um despacho, a eximir-se do serviço e “andar como vadio”, documento que foi apresentado ao Diretor Tomás José de Lima em 1761.<sup>179</sup>

A menção a essas constantes evasões das povoações, devido à pressão demandada pelos novos povoadores tornou-se frequente nas comunicações entre os governadores e a Coroa, como foi o caso daquela de Martinho de Melo e Castro, em 1773, informando que a falta desses trabalhadores era tanta que não havia deles nem mesmo para o mais ordinário serviço Real.<sup>180</sup> José Alves destaca também alguns dos motivos que levaram a esses esvaziamentos: “a rejeição pelos índios da disciplina de tempo e de trabalho imposta pelos colonizadores; o contágio de bexigas; a recusa em fazer descimentos”.<sup>181</sup> Além disso, o índio trabalhador exigido pelo Diretório, não condizia com a realidade do índio agricultor que vivia

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>178</sup> SOUZA JUNIOR, José Alves. *Op. Cit.*, p. 180-181.

<sup>179</sup> APEP, Códice 106: Correspondência de diversos com o governo. Ano de 1761, Doc. 57, p. 150.

<sup>180</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 70, D. 5964.

<sup>181</sup> SOUZA JUNIOR, José Alves. *Op. Cit.*, p. 183.

para o seu próprio sustento, sem produzir excedentes comerciais, obrando apenas o suficiente para prover a sua sobrevivência.

Exemplo disso eram os ameríndios da “nação” *Macú*, encontrados nos registros do ouvidor Francisco Xavier Sampaio, que navegou pela capitania de São José do Rio Negro nos anos de 1774 e 1775. Segundo ele, essa etnia não era agricultora, pois baseava o seu modo de vida na caça, na pesca, na coleta de frutas e no que conseguiam roubar. Por essa razão ficavam “aborrecidos” nas novas povoações, uma vez que, nesses lugares tentaram manter seus costumes, no que se viram frustrados. Já os *Xumana*, segundo os relatos do ouvidor, também não eram “aplicados” ao trabalho, assim como os *Passé*. Estas duas “nações” foram muito estimadas, porém os *Xumana* se distinguiam por serem mais “brandos e suaves”, enquanto que os *Passé*, não raramente, engavam os colonizadores, garantindo que desceriam para as povoações. Todavia, assim que recebiam os “prêmios” dos acordos, se retiravam para as suas terras.<sup>182</sup>

O ajudante da Praça de Macapá, Manoel Joaquim de Abreu, nos deixou outro panorama do que avistou na capitania do Grão-Pará em 1791. Ao se referir aos indígenas, ele asseverou que eram sujeitos preguiçosos, pois faziam suas roças somente com mandioca e outros similares deste gênero (vale destacar que a farinha produzida a partir da mandioca foi um elemento basilar na alimentação da população deste Estado). Ademais, ele declarou que, naquela povoação, a maior parte dos lucros obtidos vinha das salgas de peixe e potes de manteiga, que eram vendidos em Caiena.<sup>183</sup>

Para que evitassem os “perniciosos danos” da falta de alimentos, os parágrafos 22 e 23 do Diretório informavam que os diretores deveriam induzir os índios a fazerem suas roças de “maniba”, não apenas para a subsistência de suas casas e famílias, mas que isso fosse suficiente para abastecer outros lugares, socorrer os moradores e municiar as tropas que guarneciam o Estado. A farinha era apontada como o principal objeto, pois era abundante e servia de pão nesta região. Outros gêneros como feijão, milho, arroz e demais comestíveis deveriam ser igualmente plantados, contribuindo para o aumento das povoações.<sup>184</sup>

A respeito da alimentação, do modo de vida e da manutenção nos sítios, o padre João Daniel declarou que, ordinariamente, o peixe era a fonte básica de proteína, fosse ele fresco

<sup>182</sup> SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da Capitania de S. Jose do Rio Negro fez o ouvidor, e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774-1775*. Lisboa: na typografia da academia, 1825, p. 80.

<sup>183</sup> ABREU, Manoel Joaquim de. Roteiro da diligencia de que foi encarregado em 1791 Manoel Joaquim de Abreu, ajudante da praça de Macapá, por ordem do Governador e Capitão General do Estado. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB), Rio de Janeiro, Tomo 11, 1848, p. 396-397.

<sup>184</sup> Parágrafo 22 do Diretório. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (Orgs.). *Op. Cit.*, p. 77.

ou salgado, juntamente com as carnes secas. Quanto aos índios, segundo ele, contentavam-se com a seara da “maniva”, ou alguns poucos milhos e algodão. Passavam a maior parte do tempo caçando e pescando, vivendo dessa maneira contentes, sem outros cuidados. Todo o cabedal desses sujeitos e seus bens estavam nas suas roças, de onde tiravam para comer e para fazer suas vinhaças (chamadas de *mocororó*), assim como as canoas que utilizavam para pescar e para navegar por onde queriam.<sup>185</sup>

O frequente esvaziamento desses lugares ocasionava grandes transtornos, como a falta de mão de obra e a fome. A fim de suprir essa carência, os descimentos foram constantes. Segundo José Alves, os “Reais serviços” foram os que mais absorveram os trabalhadores, indo desde a labuta nas fábricas e construções de fortalezas, passando pelo corte das madeiras, pesca, açougues etc.<sup>186</sup> O serviço aos particulares também tomou muito do tempo desses sujeitos, reduzindo o intervalo que teriam para cuidar de suas roças. Essa conjuntura fez com que a pressão na mão de obra restante e aplicada aos serviços fosse levada ao limite do trabalho forçado, em um movimento lado a lado aos altos índices de mortalidade, fosse pelas condições de labuta, por doenças ou pela falta de suprimentos.<sup>187</sup>

A respeito da procura contínua de novos “braços” indígenas nas missões, o padre João Daniel afirmou que, as “perturbações” eram tão sucessivas que os nativos não tinham paz nem mesmo nas suas casas, uma vez que os portugueses entravam nas missões e os levavam para servirem por vários meses.<sup>188</sup> Houve ocasiões em que os índios foram cercados por militares nas igrejas, enquanto estavam assistindo a missa, obrigando-lhes a remar nas suas canoas, sem que ao menos tivessem tempo para se despedir de suas famílias ou para organizar os seus pertences para a viagem. À vista disso, o impacto foi sofrido não apenas pelos que iam, mas também por aqueles que permaneciam, como os filhos e as mulheres que, não raramente, ficavam órfãos e viúvas. As crianças e jovens que não tinham seus pais, tornavam-se alvos do recrutamento para o trabalho alhures.<sup>189</sup>

A disputa pela mão de obra indígena entre colonos e missionários é recorrentemente abordada em diversos estudos históricos. O nativo aparecia sempre como um objeto central

<sup>185</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 43.

<sup>186</sup> “Me contou um missionário que a sua missão já contava 30 e tantas nações com que se fora sempre conservando por outros tantos descimentos, e que das primeiras só constava a fama pelos livros, e de outras nações apenas restava alguma alma; e pouco depois da sua, e total expulsão dos jesuítas das missões, tive eu notícia que a dita missão apenas já só tinha cinco índios” (*Ibidem*, p. 246).

<sup>187</sup> SOUZA JUNIOR, José Alves. *Op. Cit.*, p. 188-189.

<sup>188</sup> Essas ausências causavam impactos na civilização deles, pois quando saíam das missões, bastava que ficassem um mês ausentes para que esquecessem de toda a doutrina que haviam aprendido em muitos anos. O tempo das expedições seria como perdê-los quase que por completo (DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 60).

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 245-246.

desse embate, ao mesmo tempo em que é apresentado inerte diante dos debates e das decisões acerca de seu destino. Historiadores inseridos no que a historiografia denomina de “Nova História Indígena” apontam para uma direção interpretativa que percebe os integrantes de grupos e povos nativos como sujeitos ativos, sem negar a violência exercida contra eles.<sup>190</sup> O padre João Daniel tratou dessa questão, afirmando que era matéria odiosa dos “brancos” do Amazonas falar que não poderiam obrigar os índios ao serviço, sem injúria da sua liberdade. Segundo ele, o empenho dos moradores não era apenas obrigá-los ao serviço, mas reduzi-los, assim que pudessem, à condição de escravos.<sup>191</sup>

Vimos, portanto, ao longo da primeira parte desta seção as imbricadas relações coloniais, envolvendo colonos, indígenas, negros e mestiços, a serviço do Estado, da Igreja, das autoridades régias e de empresas que integravam um campo complexo de convivência que via no trabalho, livre ou escravo, um grande esteio para o “desenvolvimento” daquela região e de seus habitantes. Dito isto, nas páginas seguintes, enfocaremos nossos olhares nas relações de trabalho envolvendo as famílias nativas.

## **1.2 Homens, mulheres e crianças: as atividades laborais da família ameríndia**

Na segunda metade do século XVIII, o governo ministerial de Pombal buscou a racionalização administrativa, numa tentativa, segundo Queiroz e Coelho, de “modernização da Amazônia”, empregando meios de tornar a colônia portuguesa mais próspera economicamente. No Grão-Pará, isso aconteceria, entre outros, por meio da cultura do trabalho, isto é, do interesse não apenas pelas atividades laborais, mas pelo lucro advindo da comercialização de excedentes interna e externamente, em outros termos, o fomento do desenvolvimento de uma economia mercantilista. Nesse atinente, as famílias assumiriam duas funções vitais: fortalecer e expandir a produção agrícola. Esses e outros fatores constituiriam a base da “modernização” vivenciada no espaço amazônico.<sup>192</sup>

A aspiração estatal, quanto à constituição das famílias, ficou muito evidente nos instrumentos legislativos vigentes, como o Diretório. A “nova” composição familiar deveria espelhar a família portuguesa, isto é, teria de ser calcada no patriarcalismo, na monogamia e

<sup>190</sup> GUZMÁN, Décio de Alencar. *Op. Cit.*, p. 115-116.

<sup>191</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 474.

<sup>192</sup> QUEIROZ, Jonas Marçal de; COELHO, Mauro Cezar. *Op. Cit.*, p. 166. Esse tipo de encadeamento de atividades comerciais estava, segundo John Monteiro, na gênese da escravidão no Brasil, seja a indígena ou a africana, uma vez que: “encontrava-se na articulação de um sistema colonial que buscava criar excedentes agrícolas e extrativistas, transformando em riqueza comercial, e apropriar-se deles” (MONTEIRO, John Manuel. *Op. Cit.*, p. 158).

no cristianismo, com base na propriedade privada voltada ao comércio agrícola. Nesse sentido, a questão do trabalho foi evidenciada recorrentemente por essa legislação, como no seu no parágrafo 17, que visava persuadir os nativos, através dos incentivos dados pelos diretores das vilas e povoações, do quão útil e horando era cultivo de suas terras. Essa seria uma das maneiras de desterrar o “pernicioso vício da ociosidade”, que grassava naquelas sociedades, segundo a Coroa portuguesa.<sup>193</sup>

No entanto, como observamos anteriormente, os indígenas não se restringiram a essa vertente de labuta, pois ocuparam vários espaços e cargos, inclusive na administração colonial, galgando postos de oficiais, nas câmaras municipais ultramarinas ou em tropas militares. Em relação a este assunto, Rafael Ale Rocha ressalta que, os sujeitos, ao assumirem esses cargos, atuavam como intermediários nas relações de poder locais e com a metrópole. Os *principais*, por exemplo, eram legitimados e incorporados pela máquina régia, passando a depender dessa validação, numa associação de troca de favores e privilégios, na qual essas lideranças precisariam fazer um bom governo nas vilas e aumentar a população desses espaços, através das operações de descimentos.<sup>194</sup> Além disso, operando como intermediadores, eles deveriam responder aos anseios das autoridades coloniais (diretores, governadores e ouvidores) e das suas respectivas comunidades, para que assim conseguissem manter as suas influências no interior das mesmas.<sup>195</sup>

Tais funções foram ocupadas, quase que exclusivamente por homens, chefes ameríndios, que já possuíam o reconhecimento de sua posição hierárquica no interior dos grupos em que viviam, antes da chegada dos colonizadores. Os europeus deparando-se com uma estrutura organizacional corrente (os cacicados) entre as diversas “nações” autóctones, alteraram-na na medida em que visavam incorporar esses sujeitos, ao regime colonial.<sup>196</sup> Por

<sup>193</sup> ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (orgs.). *Op. Cit.*, p. 74.

<sup>194</sup> ROCHA, Rafael Ale. Os índios oficiais na Amazônia pombalina (1750-1798). In: DORÊ, Andréa; SANTOS, Antonio de Almeida (orgs.). *Temas setecentistas: governo e populações no Império Português*. Curitiba: UFPR/SCHLA – Fundação Araucaria, 2009, p. 100-104.

<sup>195</sup> ROCHA, Rafael Ale. Os oficiais índios e a mão de obra livre no Pará colonial (1750-1798). *Revista Mundos do Trabalho*, v. 9, n. 17, 2017, p. 19.

<sup>196</sup> Sobre essa questão, Mauro Coelho afirma que a partir do Diretório, “o papel das chefias deixa de se circunscrever à participação nas investidas portuguesas contra comunidades – nativas ou alienígenas – resistentes à expansão do território colonial português e passa a constituir os projetos e as iniciativas de ocupação e reprodução da sociedade colonial – material e culturalmente”. Dessa maneira, constitui-se a hereditariedade na transmissão do cargo de *Principal*, que deveria ser referenciado pelo rei. Em relação às sociedades ameríndias Mauro Coelho, em diálogo com Pierre Clastres, evidencia que não eram hierarquizadas, além disso, o líder (*Principal* ou cacique) era contestado frequentemente, não possuindo nenhuma garantia de perpetuidade naquela função, algo que, segundo o autor, teria mudado por influxo dos colonizadores, que também faziam questão de diferenciá-los dos demais, entregando-lhes objetos que simbolizavam poder sobre os demais, como o bastão. Sendo assim, Coelho entende que as chefias indígenas não mais se dirigiam conforme os costumes tradicionais, em outras palavras: “o reconhecimento da hereditariedade e o referendo de Sua Majestade indicam o redimensionamento da política indígena de algumas das populações ameríndias” (COELHO, Mauro Cezar. O

outro lado, devemos ressaltar que, mulheres, crianças e idosos desempenhavam atividades laborais nesta configuração. Normalmente, segundo Loureiro, eles eram empregados “na roça, na produção de aguardente, na produção agrícola das drogas do sertão, na produção de farinha, de algodão, no trabalho doméstico”. As mulheres também eram amas de leite, fiadeiras e artesãs.<sup>197</sup>

Participando ativamente da produção de farinha, algodão e aguardente, especialmente as mulheres tornavam-se responsáveis pelo sustento da vestimenta, da circulação de moedas (que naquele momento era o algodão) e do pagamento dos remadores. Já as crianças ganhavam destaque no trabalho de conversão de novos ameríndios ao catolicismo e no auxílio aos sacerdotes. Quando mais velhos, os meninos poderiam seguir outros caminhos, tornando-se guerreiros, remadores, coletores, pescadores, caçadores e intermediários do sertão. Loureiro sintetiza a organização do trabalho indígena por gêneros e idade, isto é, os homens seriam guerreiros, comerciantes e remadores, enquanto as mulheres e as crianças ficavam a cargo das roças. No entanto, numa tentativa de se aproximar ainda mais do cotidiano vivido na Amazônia, a autora amplia a nossa interpretação a partir da circulação desses sujeitos entre os aldeamentos missionários, e as casas e fazendas particulares.

Nessa conjuntura, os homens considerados livres poderiam ser aplicados em serviços periódicos de aluguel, como remadores, por exemplo, para compor determinada tropa que iria se aventurar nas atividades do sertão. Enquanto que as mulheres e as crianças, mesmo livres, realizavam trabalhos análogos à escravidão nos domicílios dos moradores. Diante disso, Loureiro argumenta que o trabalho livre, compulsório e escravo (de modo clandestino) coexistiram, tendo seus limites, na prática, pouco esclarecidos e borrados, uma vez que a todo tempo eram desrespeitados ou burlados pelos próprios colonos.<sup>198</sup>

Como veremos no decorrer deste texto, a documentação histórica pouco visibilizou o trabalho ameríndio infantil e apresentou as crianças quase sempre como “apêndices” de outros membros da família, como auxiliares em tarefas diversas. No que concerne aos meninos e jovens, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira escreveu que antes de atingirem a idade necessária para servirem como remeiros, a partir dos 14 anos, ficavam nas povoações, trabalhando principalmente nos campos de lavoura. Eles laboravam mais do que comiam, dizia Ferreira, pois jejuavam “a pão e água”. No Rio Negro, o pão era preparado a base de

---

Diretório dos Índios e as chefias indígenas: uma inflexão. *Campos* (UFPR), Curitiba, v. 7, n. 1, 2006, p. 123-124).

<sup>197</sup> DIAS, Camila Loureiro. *Op. Cit.*, p. 245.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 245.

farinha de mandioca em água, denominado de *ticoara*, ou com um beiju desfeito nela, chamado de *caribé*.<sup>199</sup>

José Veríssimo, em *As populações indígenas e mestiças da Amazônia*, nos apresenta algumas particularidades da divisão familiar do trabalho nesta região. Apesar da visão deste autor a respeito do trabalho e da suposta “indolência” ameríndia estar eivada de preconceito, ainda podemos extrair informações pertinentes de seus estudos. Ele afirmava que a família indígena, constituída por suas indústrias e profissões, possuía um direcionamento nas atividades que seriam realizadas por seus membros, isto é, mesmo que alguns setores ou atividades pudessem ser comuns tanto aos homens quanto às mulheres, outros teriam de ser ocupados especificamente por um ou outro. Portanto, caberia exclusivamente à mulher o governo da casa, bem como, a fabricação de vasilhas de argila, a preparação e pintura das cuias, a confecção de louças mais finas e garridamente pintadas.<sup>200</sup>

A principal atividade e serventia dos índios da Amazônia, segundo o padre João Daniel, era pelas águas do mar, rios e lagos. Em virtude disso, quase todos eles tinham suas “canoinhas”.<sup>201</sup> Além de que, segundo o religioso, havia um modo específico na ação de remar e na feitura dos seus remos, que era muito mais fácil, e diverso do que o habitualmente praticado na Europa. Por esse motivo, os colonizadores que povoaram essas terras adotaram, de maneira ampla, as canoas como meio de transporte ou de trabalho. Carvalho Júnior afirma que os indígenas eram “incomparáveis” conhecedores de todas as ilhas e furos. Ademais, o autor chama a atenção para a função dos *práticos*, reputados como imprescindíveis para quaisquer viagens fluviais. Os navegadores não se arriscavam pelas águas turvas do rio Amazonas sem a presença de um deles como seus auxiliares. Para os nativos, a navegação era mais do que uma atividade profissional, isto é, o “conhecimento dos rios e das técnicas de navegação era questão de honra para os índios e chegavam a arriscar a própria vida para não perderem as embarcações. Era para eles honra e glória saber livrá-las dos perigos e, por oposto, grande desonra caso fracassassem”.<sup>202</sup>

<sup>199</sup> FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diário da viagem filosófica pela capitania de São José do Rio Negro. *Op. Cit.*, p. 28.

<sup>200</sup> VERISSÍMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*, Rio de Janeiro, Tomo 50, 1857, p. 375-376.

<sup>201</sup> Para uma leitura mais aprofundada, a respeito deste tema ver: FERREIRA, Elias Abner Coelho. *Oficiais canoeiros, remeiros e pilotos jacumaúbas: mão de obra indígena na Amazônia colonial portuguesa (1733-1777)*. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2016.

<sup>202</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Op. Cit.*, p. 78.

Quanto à preparação e feitura dos remos, João Daniel destacou: “são, pois os remos umas pás curtas, reguladas pelas forças dos remeiros, e à proporção de cada um; porém as maiores serão do comprimento de quatro palmos, e de largura um e meio até dois, com seu pé para lhe pegarem: e por remate em cima têm uma como mão fechada proporcionada à palma da mão de cada um”.<sup>203</sup> Assim era, igualmente, a construção dos remos das mulheres e das crianças. Os pais destas últimas colocavam-nas para remar desde muito cedo, com quatro ou cinco anos, com remos proporcionais aos seus tamanhos. Os escritos desse eclesiástico nos induzem a pensar que a razão para esse costume residia na necessidade do colonizador, ou seja, para que fossem se habituando e exercitando este ofício, que continuariam a desempenhar quando adultos, remando por dias e noites, semanas e meses, quase que ininterruptamente, nas expedições. Este treinamento dado aos meninos, pelos seus pais, era para João Daniel, possivelmente, uma estratégia, visando preparar e adaptar os seus corpos para as futuras jornadas extenuantes de labuta, ou uma tentativa de livrá-los de um destino pior. Porém, é muito provável que está técnica fosse anterior à invasão europeia e que o sacerdote a estivesse descrevendo a partir de um olhar eurocêntrico.

Era característico também, o modo como remavam, pois eles se assentavam pelas bordas das canoas, com proporcional distância uns dos outros, para que fosse possível jogar os remos, os quais pegavam com uma mão por cima, e outra próxima ao pé. Dobrando e curvando seus corpos colocavam os remos na água e puxavam-na para trás. Quando cansavam, trocavam de um para outro bordo, revezando os braços e as mãos. O inaciano fez uma analogia, comparando as canoas a cágados, cujas mãos representavam os remos. Ele ressaltou ainda que, mesmo havendo 20 remos para cada lado da canoa, ou mais, os movimentos gerados pelos nativos eram tão uniformes que pareciam um, ou uma só mão.<sup>204</sup>

Janaína Camilo destaca o trabalho realizado pelos indígenas na feitura e reparo dos barcos. De acordo com a autora, eles sabiam aonde ir e qual árvore escolher para melhor atender as necessidades de cada embarcação, examinando qual madeira era mais leve, resistente e com a flutuação ideal.<sup>205</sup> Este era um conhecimento transmitido de geração a geração, entre os membros das comunidades ameríndias e, nesse aspecto, inferimos que pode ser considerado um saber propagado entre todos e todas. Isso significa dizer que, por mais que ficasse a cargo, majoritariamente, dos homens, o processo de confecção dos remos e das canoas, por exemplo, acabava por envolver as mulheres e as crianças, dado que ambos

<sup>203</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 345.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 346.

<sup>205</sup> CAMILO, Janaína. *Op. Cit.*, p. 138.

participavam ativamente da triagem das matérias-primas, remavam e davam suporte aos seus pais, maridos, irmãos, tios etc.

Observando essas habilidades, os europeus passaram a empregar o uso desta mão de obra na manufatura de suas embarcações. Em suas investigações a respeito da labuta dos nativos nos estaleiros, Oziane Mota aborda os soldos diários e semanais dos oficiais que atuaram na construção na nau de guerra “Nossa Senhora de Belém e São José”, nos anos de 1761 a 1766. Na posse dessas informações, a autora pôde sondar o lugar destes trabalhadores nos estaleiros e o quanto cada um receberia, com base na função que exercia. Logo, ela constatou, por exemplo, que os maiores salários iam para os “construtores”, cerca de 800 réis por mês. Em contrapartida, os menores subsídios eram para os “índios trabalhadores”, “índios serradores” e “índios de machado” (esses dois últimos ficavam responsáveis pela extração da madeira), que ganhavam cerca de 120 réis mensais. Ao que parece, os colonizadores valorizavam mais as atividades laborais que possuíam especificações, ou seja, as que requeriam dos nativos mais experiência e conhecimentos.<sup>206</sup>

Não é ocioso lembrar que os indígenas realizavam outros tipos de trabalho. Ao retratar a labuta de alguns escravizados, o padre João Daniel afirmou o seguinte: “[...] são tantos ladrões caripós quantos escravos; nem se pode explicar em menos palavras a condição dos escravos, nem há morador que não experimente mais ou menos esta peste; furtam por todos os modos, e quando podem a seus senhores, e quanto mais caros quanto piores ladrões são”. Além disso, quando os senhores lhes mandavam desfazer os roçados de mandioca, furtavam-lhes várias dessas raízes e, quando prometiam que roçariam mil medidas, faziam somente cem. Esta foi simplesmente uma descrição daqueles que se detinham nas atividades da terra. Mas havia ainda os que possuíam ofícios. Esses tinham suas oficinas e, segundo o sacerdote, furtavam o quanto podiam.<sup>207</sup>

Nesse sentido, ressaltamos que, alguns meninos estavam nas oficinas para aprender e desenvolver determinada profissão, como: tecelão, carpinteiro, oleiro, pescador etc. Esses garotos estudavam e observavam os seus mentores, absorvendo as técnicas do serviço, mas, de igual modo, adquiriam os “vícios do roubo”. Um dos rapazes fora perguntado, qual dos ofícios ele mais se inclinava a aprender, dada as suas conveniências, e em resposta ele declarou que: “o melhor de todos [os] ofícios era o de ferreiro, e que esse queria aprender, e deu logo a razão, porque era o ofício em que mais se podia furtar”. Abismado com a réplica

---

<sup>206</sup> MOTA, Oziane de Jesus de Lima. *Trabalho indígena na economia do Grão-Pará e Rio Negro (segunda metade do século XVIII)*. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Econômica, São Paulo, 2018, p. 126-127.

<sup>207</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 205.

do garoto, o padre expressou: “vejam que fiéis viriam a ser estes a seu tempo, quando já em pequeninos tinham semelhantes práticas, e aprendiam semelhantes lições com seus pais escravos; e quão fiéis eram os seus pais, que já assim ensinavam a seus filhos”. Todavia, devemos esclarecer que esses relatos foram filtrados e narrados a partir da perspectiva de um colonizador, que não compreendia que para os indígenas a noção de propriedade privada não fazia sentido, pois tudo era de todos, menos ainda a alienação de seu próprio trabalho. Em outras palavras, para o ameríndio a noção de roubo sequer existia. John Monteiro elucida bem os valores conflitantes entre os nativos e a sociedade dominante que os escravizava, quando assevera que “os índios não consideravam indevida a apropriação de um porco ou um bezerro da fazenda vizinha, sobretudo quando seu próprio bem-estar dependia de semelhante ato. Ademais, os próprios senhores aceitavam tacitamente tais atividades, assumindo a responsabilidade – inclusive judicial – pelos furtos, roubos e destruição patrimonial perpetrados por seus índios”.<sup>208</sup> Logo, podemos compreender que, além do treinamento de uma nova ocupação, a criança seguia os mesmos passos dos pais, vivendo com base numa concepção comunitária, o que poderia ser confundido pelos colonos com outras ilegalidades, fruto de um choque entre culturas. Por fim, João Daniel terminou comunicando que estas eram condições semelhantes para escravizados e indígenas, ou seja, “a mesma infidelidade que têm os índios das missões a seus missionários, e diretores, têm os índios escravos a seus senhores”.<sup>209</sup>

No entanto, esta não foi à única atividade laboral de indígenas que dominavam de algum tipo de técnica especializada. Analisando o contexto da vila de São Paulo seiscentista, John Monteiro, afirma que muitos senhores, sobretudo aqueles que residiam nos centros urbanos mantinham-se exclusivamente através da renda gerada pelos serviços de seus índios artesãos. Isso ocorria devido ao modesto mercado que se formava nas vilas daquela região, proporcionando oportunidades aos produtores, artesãos e comerciantes indígenas. Porém, como esclarece o autor, alguns desses sujeitos atuavam independentemente do mando senhorial, a ponto de, na década de 1650, a competição dos ameríndios quitandeiros ameaçar as atividades dos mascates portugueses em São Paulo, especialmente nos produtos comercializados localmente, como a farinha e os couros.<sup>210</sup>

Os elos fortes de parentesco entre pais e filhos foram percebidos pelos missionários, que se utilizaram disso como um meio para doutrinar e evitar as constantes fugas dos

<sup>208</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Op. Cit.*, p. 214

<sup>209</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 205.

<sup>210</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Op. Cit.*, p. 211-212.

aldeamentos. Após a realização de um descimento, não era incomum que os religiosos “raptassem” e mandassem as crianças sozinhas para seminários na cidade, onde estudariam e alguns anos depois regressariam às missões. Segundo João Daniel, “uma das grandes conveniências destes seminários é conter nas missões os índios”, ou seja, aqueles indígenas recém-descidos dos matos eram considerados “fujões”, por ainda manterem vínculos com as matas, e uma das maneiras de “prendê-los” era conservar os seus descendentes nas cidades, pois não iriam se ausentar sem seus filhos. Isto posto, de acordo com o jesuíta: “quem quiser arraigar bem os descimentos dos índios selvagens, e novatos; segure-lhes primeiro os filhos, que já também tem seguros os pais”.<sup>211</sup> Essa estratégia também foi aplicada pelos religiosos aos demais familiares, para mantê-los trabalhando, sem que evadissem desses locais e para evangelizar, por meio dos meninos, os seus pais. Segundo Almir Diniz:

Esses meninos acabavam por se tornar o esteio do processo de conversão. Educados nas missões, eram os intermediários entre seus missionários e outros índios. Tornavam-se línguas, catequistas, sacristãos e, já crescidos, exerciam atividades como pescadores e caçadores para seus mestres. [...] Eles formavam a base de sustentação política do missionário junto aos seus parentes. Estavam também próximos da igreja e da religião que, se para alguns de seu povo era cheia de exotismos, para eles, possivelmente, já possuía certo sentido. Arrumando os objetos sagrados do altar, guardando e fabricando as hóstias, tiveram um contato mais profundo com o ritual católico.<sup>212</sup>

Outra forma de “motivar” os nativos a trabalhar mais rapidamente era afasta-los de suas famílias. Essa ausência, segundo João Daniel, faria com que esses indivíduos realizassem suas atividades mais brevemente, para retornarem logo aos seus lares. O padre sustentou que: “até assim há de avultar mais o trabalho e serviço dos escravos, que por estarem com o sentido nas suas famílias ausentes hão de procurar expedir-se o mais breve que puderem para irem acudir a suas casas, fazendo em 15 dias *v.g.* o trabalho que antes faziam em um, ou mais meses”. Convocariam, ainda, as esposas para executarem serviços de capinação, colheita e “todos os mais que são próprios da gente feminina”.<sup>213</sup>

Sobre a distribuição dos trabalhadores nas fazendas jesuíticas, John Monteiro informa que, não havia distinção entre índios e africanos, isto é, a divisão se dava por gênero e não por raça, pois “nos dias de trabalho, os padres distribuíam as tarefas entre índios e africanos: os homens seguiam para a lavoura, as tendas de ferreiros e os currais; as mulheres, por sua vez,

<sup>211</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 339-340.

<sup>212</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Op. Cit.*, p. 91.

<sup>213</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 463.

recebiam a incumbência da tecelagem”.<sup>214</sup> Como apontamos no início desta subseção, as mudanças na organização do trabalho indígena, de unidades de roças para o seu próprio sustento, em unidades que deveriam contribuir para a economia colonial, alterou tão profundamente a divisão do trabalho que, de acordo com Monteiro, rompeu definitivamente com padrões tradicionais da agricultura de subsistência. Esse movimento fez com que as mulheres indígenas, que permaneciam majoritariamente no setor agrícola enquanto seus maridos estavam nas atividades dos sertões, fossem remanejadas também para o serviço doméstico, na vila de São Paulo.<sup>215</sup>

No que se trata dos ofícios, devemos ter em mente que as utilidades e funções de cada um tinham pesos e relevâncias diferentes nos mundos do trabalho indígena e colonial, isto é, um ofício como o de sapateiro, por exemplo, poderia ser muito requisitado na cidade, porém inútil nas matas. Nesse atinente, o padre João Daniel asseverou que: “já é tempo de dizermos alguma coisa de grande habilidade e aptidão dos índios da América para todas as artes e ofícios da república, em que ou vencem, ou igualam os mais destros europeus”. Aqui o jesuíta estava se referindo aos autóctones aldeados, voltados às atividades laborais da colônia. Quando discorreu sobre os “índios bravos”, ele declarou o seguinte: “e posto que entre si e nos seus matos não usam nem exercitam ofício algum, como xastres, carpinteiros, sapateiros, e outros, de que não necessitam, segundo a sua vida brutal e de nudez em que vivem, só exercitam a pescaria, o caçar, em que são insignes com as suas armas de arco-e-frecha, como também insignes nadadores, e mergulhadores”. O inverso também acontecia, como quando construía debuxos e embutidos, usando somente o instrumento feito de algum dente de cotia, e não eram estimados pelos europeus.<sup>216</sup>

Adensando essa discussão, Almir Diniz entende que o domínio de certas atividades ou profissões permitia aos ameríndios “comuns” distinção e, de certo modo, alguma vantagem que, se materializava por meio da dispensa de serviços mais “pesados”. Os trabalhos mais fatigantes ficavam nas mãos daqueles que não desenvolviam determinados “talentos”.<sup>217</sup> À vista disso, nós entendemos que os povos nativos inseridos no cotidiano colonial, percebendo esse movimento de valorização de certos ofícios, utilizaram-se disso em um movimento de duplo benefício. Expliquemos melhor: ao assumirem a função de ferreiros, por exemplo, os indígenas recebiam certas regalias e estimas dos colonos, além do mais, poderiam instruir os seus filhos para seguirem os seus passos e, ao mesmo tempo, se apossarem dessa função para

<sup>214</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Op. Cit.*, p. 187.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>216</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 1, p. 341.

<sup>217</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Op. Cit.*, p. 78.

conseguir outras conveniências, como a apropriação de certos objetos, o que parece ter ocorrido com certa frequência, levando em conta os registros de João Daniel (que encarava essas ações como “furtos”), previamente exploradas.

As aptidões desses indivíduos para absorver “todos os ofícios que lhes determinavam”, eram realçadas nas missões e nas casas dos brancos, pois assimilavam o conhecimento e executavam operações com tanta excelência, como os melhores mestres. Bastava para muitos ameríndios apenas observar algum oficial para que reproduzissem isso com perfeição, tornando-se muitas vezes “insignes pintores, escultores, ferreiros, e oficiais de todos os ofícios”. Contudo, precisamos frisar que foi um exagero por parte de João Daniel registrar que os autóctones assimilariam tudo o que lhes indicassem indiscriminadamente, posto que eles possuíam seus próprios códigos e tabus. Em diversas ocasiões os indígenas foram referências nos seus respectivos encargos, até mesmo para os portugueses, que iam ao encontro deles quando buscavam “alguma obra de primor”<sup>218</sup>, demonstrando que esses sujeitos não apenas se adaptaram ao “novo mundo” em que estavam inseridos, mas ganharam destaque e notoriedade, chegando ultrapassar, em certas ocasiões, os ditos “iluminados” e “civilizados”.

O bispo João de São José Queiroz nos deixou algumas de suas impressões sobre as sociedades ameríndias e os trabalhos realizados por elas na Amazônia colonial, no diário intitulado *Viagem e visita do sertão em o bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763*. Referindo-se ao labor dos indígenas, o religioso aconselhava que a princípio fosse repassado um expediente “moderadíssimo” a eles, pois eram “frouxos, preguiçosos e mal acostumados”, apresentando como única exceção, a atividade de remar nas canoas. Nessa seara, eles eram os “primeiros homens do mundo e incansáveis”, todavia, “de repente desanimavam e fugiam”, por isso, entre outras medidas, Queiroz orientava que nunca “descessem” os índios em áreas próximas ao mato, ou vizinhas aos seus locais de origem.

Segundo o bispo, esses sujeitos eram, igualmente, eximieis nas expedições de coleta das drogas, onde passavam a maior parte do ano. Quando regressavam, só queriam “descansar em companhia de suas mulheres, filhos e parentes, e fazer algum bocado de roça”.<sup>219</sup> Ao que parece para nós, as expedições ao sertão, realizadas, quase exclusivamente, pelos homens, deixavam as mulheres no comando do lar e do campo por longos meses do ano. Veremos mais adiante que essas figuras dominaram vários setores do trabalho, a fim de suprir as constantes ausências de seus companheiros. As crianças e os jovens fizeram parte dessa

<sup>218</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 1, p. 341.

<sup>219</sup> QUEIROZ, Bispo D. Fr. João de São José. *Viagem e visita do Sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB), Rio de Janeiro, Tomo 9, 1847, p. 90-91.

complexa relação, dando suporte a suas mães, nos serviços “domésticos” e até nos trabalhos que fugiam a essa alçada.

O clérigo tratou também, nas suas descrições, dos índios trabalhadores da Vila Boim. Neste lugar, semelhante a outros da Amazônia, os nativos se empregavam nas roças de farinha, fiando algodão ou no sertão em busca de especiarias. Mas, aqueles que decidiram migrar para a cidade, atuaram na marinha, no arsenal ou nos canteiros das obras do Estado.<sup>220</sup> Quando nos referimos ao trabalho indígena nas obras públicas, esses poderiam ser aplicados de várias formas. Janaína Camilo, analisando a construção da Fortaleza de São José de Macapá, assevera que, entre os anos de 1765 e 1767, foram adotados por volta de 250 a 350 operários, entre índios e negros. Os homens trabalhavam na obra propriamente dita, nas pedreiras e serrarias, mas, de igual modo, como carreteiros, cozinheiros, serventes, caçadores e pescadores. Os indígenas, em particular, foram empregados como remeiros das canoas que faziam o transporte de pedras, lenhas para o forno de cal, madeira e palhas, para cobrir as casas. As mulheres desempenhavam a função de “serventuárias das casas”, isto é, exerciam serviços domésticos e na lavoura.<sup>221</sup>

No ano de 1776, o governador João Pereira Caldas concedeu ao comandante da vila de São José de Macapá cinquenta índias para as suas “novas sementeiras”, com o intuito de empregarem-nas nas atividades de “apanhar” algodão.<sup>222</sup> Enquanto que Gronfeld, sargento-mor daquela vila, requisitou a Ataíde Teive uma indígena velha para que lavasse suas roupas.<sup>223</sup> Tais ações, corroboram a argumentação amplamente discutida pela historiografia de que a Lei de Liberdades visava, de fato, garantir que esses sujeitos fossem habitantes estáveis das povoações coloniais e produtores de riquezas. Em outras palavras, esta lei, tal como foi defendida pelo governador Mendonça Furtado e pelo bispo Miguel de Bulhões, deveria ser um eficiente meio para utilizar os ameríndios como “criados”, sob a égide do status de homens livres.<sup>224</sup>

Em seus relatos sobre a viagem demarcatória dos Reais domínios na América portuguesa, servindo como astrônomo, Francisco Almeida abordou algumas relações de trabalho entre os autóctones. Vindo de Lisboa, ele chegou ao Estado do Pará em 26 de

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>221</sup> CAMILO, Janaína. *Op. Cit.*, p. 132-139.

<sup>222</sup> APEP, Códice 306: Correspondência do governo com diversos, Doc. 207.

<sup>223</sup> APEP, Códice 213: Correspondência de diversos com o governo, Doc. 43.

<sup>224</sup> COELHO, Mauro. O Diretório dos Índios e as chefias indígenas. *Op. Cit.*, p. 121; GOMES, Robeilton de Souza; MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. *Op. Cit.*, p. 481; Carta a Tomé J. da C. Corte-Real, expondo a situação da Capitania, quando finalmente foi publicada a lei de 7 de junho de 1755, de abolição do Governo Temporal dos regulares, das missões a seu cargo. Pará, 11, de junho de 1757. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Tomo III. *Op. Cit.*, p. 292-296.

fevereiro e saiu no dia 2 agosto de 1780, acompanhado de João Pereira Caldas, Comissário Geral das demarcações na dita capitania. Alguns dias depois chegaram à vila de Tapajós, através do furo Atuqui, cujas margens eram habitadas pelos *Mundurucú* que, segundo o viajante, eram animosos, ferozes e pintavam o corpo. Acima do sobredito furo estava o *Rio Siruiú*, passando também o *Rio Muuica*, do qual havia aproximadamente uma légua de distância localizava-se a vila de Santarém, situada na foz do *Rio Tapajós*. O pequeno forte desta vila estava quase completamente destruído. Os indígenas que ali habitavam eram especialistas na manufatura de *pacarás*, que eram pequenas caixas cobertas de palha, possuindo diferentes cores e tecidos, que formavam agradáveis e vistosas pinturas. Além disso, produziam chapéus de palha de ótima qualidade, bem como cuias.<sup>225</sup>

Compreendemos com este relato que, além das diversas profissões e habilidades que os nativos poderiam aprender e/ou aperfeiçoar, cada um dos grupos étnicos era capaz de se especializar na produção de certos objetos, que eram considerados pelos colonizadores como “artesanais”, mas por eles próprios não.<sup>226</sup> Concordamos com Nádya Farage quando afirma que a colonização alterou várias redes de trocas preexistentes entre os nativos, dando a elas outras dimensões, a partir da inserção de novos objetos (machadinhas, martelos, terçados), produtos, acordos econômicos, entre outros. O que, provavelmente, também influenciou na posição e no significado dos trabalhos desenvolvidos pelas mulheres e crianças.

Desse modo, podemos perceber que apesar da historiografia direcionar nossos olhares ao trabalho ameríndio quase sempre relacionado a atividades agrícolas ou de coleta de drogas do sertão, esses sujeitos ocuparam múltiplos estratos e postos de serviços no período colonial. Além disso, por mais que a documentação tenha dado mais visibilidade ao papel dos homens nessa sociedade, nosso escopo nesta subseção inclui outras facetas dos mundos do trabalho indígena, procurando entender como mulheres e crianças estiveram presentes na construção de relações de trabalho e de alianças com os mais variados grupos nativos e com a sociedade colonial amazônica deste período.

### **1.3 “As mestras por ofício são as mulheres”: o trabalho feminino das indígenas na sociedade colonial amazônica**

<sup>225</sup> ALMEIDA, Francisco José de Lacerda e. *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>226</sup> Essa especialização é algo que já vem sendo estudado há muito tempo pela Antropologia e Arqueologia. As trocas interétnicas anteriores à colonização já se baseavam no reconhecimento dessas especializações locais. Sobre esse tema ver: GALLOIS, Dominique. *Redes de relações nas Guianas* (org.). São Paulo: Humanitas, 2005.

Os espaços de labuta ocupados pelas mulheres indígenas na Amazônia foram múltiplos e diversificados. Apesar da pouca visibilidade dada a elas, tanto pela documentação, como pela historiografia, observamos que essas figuras atuaram nas várias esferas da sociedade do Grão-Pará, exercendo profissões como: domésticas, comerciantes, artesãs, fiadeiras, costureiras, amas de leite, roceiras, dentre tantas outras que discutiremos mais detalhadamente no decorrer desta subseção. Essas mulheres, que estavam inseridas em muitos arranjos familiares, como mães, esposas, viúvas, filhas e solteiras, foram de extrema valia para a estruturação dos mundos do trabalho nessa região. Dessa maneira, teceremos uma linha argumentativa que não exclui a mulher indígena, mas que a inclui, juntamente com outros sujeitos, nesse cenário.

Abordamos anteriormente a divisão sexual do trabalho.<sup>227</sup> Nesse atinente, em relação às mulheres ameríndias, Janira Miranda assevera que, a elas cabia o trabalho agrícola, os adornos, a educação das meninas, a produção e o preparado de alimentos, entre outros serviços.<sup>228</sup> Essa distribuição tradicional das atividades, adotada no interior dos grupos indígenas e baseado no gênero e na idade, foi absorvida pelas missões. Tal incorporação, segundo Karl Arenz e Stefanie Gaia, permitiu que as ameríndias tivessem ocupações de fundamental importância para a preservação do sistema de aldeação como um todo. Dentre as incumbências essenciais para o sustento desses espaços, estavam: o “trabalho no campo” ou hortícola, isto é, plantar, capinar as roças, coletar frutos, raízes e algodão; a pescaria, um serviço normalmente correlacionado aos homens, os quais flechavam os animais, enquanto as mulheres passavam com um cesto e os recolhiam; e a manutenção das embarcações, contribuindo, habitualmente, com a retirada da água do seu interior.<sup>229</sup> Além destas, os autores destacam que:

Algumas [indígenas] participavam das caçadas, carregando o que os homens haviam abatido, outras fabricavam gêneros alimentícios (farinha, bebidas

---

<sup>227</sup> “Diferente do caso do matrimônio, percebe-se o quanto os missionários tiveram cuidado de não interferir diretamente na divisão tradicional do trabalho por sexo, haja vista que eles próprios foram amplamente beneficiados pelas funções consuetudinariamente atribuídas às mulheres” (ARENZ, Karl Heinz; GAIA, Stefanie Leão. *Mulheres indígenas em narrativas jesuíticas da Amazônia portuguesa (séculos XVII-XVIII)*. *Habitus*, v. 17, n. 2, 2019, p. 404).

<sup>228</sup> MIRANDA, Janira Sodrê. *Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América portuguesa*. *Em Tempo de Histórias*, n. 7, 2003, p. 5. Sobre os *Tupi-guarani*, Veríssimo declarou: “a fabricação da farinha é também trabalho exclusivamente delas, como o preparo da comida, a tecelagem das redes, a fiação do algodão, a costura, as rendas, a lavagem e quejandos labores. Demais auxiliam o homem no amanho das roças, na colheita das safras, na pequena pesca, na preparação do pescado, na extração da seringa ou do óleo de copaíba, na recolha da castanha e da salsa, no remar a canoa, no cultivo e apresto do tabaco, na confecção de cestos e balaios, no arranjo da palha para a edificação da casa, e ainda em outros pequenos afazeres, por ventura mais para os homens, os quais somente têm duas tarefas que são exclusivas; a caça em que, invariavelmente pode dizer-se usam da espingarda, e a grande pesca, a arpão ou flecha” (VERÍSSIMO, José. *Op. Cit.*, p. 376).

<sup>229</sup> ARENZ, Karl Heinz; GAIA, Stefanie Leão. *Op. Cit.*, p. 403.

fermentadas, manteiga de ovos de tartaruga), domesticavam e adestravam animais (aves, cães, galinhas, papagaios), fiavam algodão, teciam as redes e os cestos, construía as malocas (junto com os homens), preparavam o barro e produziram os vasilhames. Nos transportes, carregavam os filhos e todo o equipamento para que os homens, com as armas na mão, pudessem proteger a todos em caso de perigo. Participavam também de expedições de guerra, sendo que as mulheres velhas recolhiam as flechas para os guerreiros.<sup>230</sup>

As jornadas laborais iniciavam na vida das mulheres quando ainda eram meninas, aos sete anos de idade. Nesse tempo, elas teciam e amassavam o barro. Após as cerimônias ritualísticas de iniciação, ocorridas geralmente entre sete e quinze anos, elas precisavam aprender tarefas como o preparo dos alimentos e a organização das *malocas*. Quando atingiam a faixa etária de vinte e cinco a quarenta anos, passavam a ser consideradas mulheres “completas”, devendo, a partir de então, exercer todas as obrigações femininas dentro de seus grupos. Ao ultrapassarem os quarenta anos, assumiam a presidência da fabricação de farinha, de cerâmicas e do preparo da carne dos prisioneiros de guerra, que posteriormente seriam sacrificados. Desta forma, elas ficavam responsáveis por limpar os corpos dos cativos com água fervente, enquanto as mais velhas cuidavam da “moqueação” e da separação da gordura dos corpos em cuias.<sup>231</sup>

Encontramos mais detalhes relativos à laboração feminina nos relatos de viajantes. Esse é o caso do bispo João de São José Queiroz que, enquanto navegava pelos sertões do Grão-Pará observou as mulheres fiando e tecendo algodão, pintando cuias que eram “uma certa espécie de cabaças redondas que nascem em grandes árvores, e partindo as tais frutas ao meio servem para beber, sendo as mais estimadas nesta altura as que têm em o lábio ou borda a pedra verde *uariquitán*”.<sup>232</sup> Ao aportar na vila de Boim, o frei notou que a maior parte da força produtiva daquele lugar encontrava-se empregada nas roças de farinha ou fiando algodão, trabalho muito valorizado porque os novelos daí oriundos foram a moeda usual da região por algum tempo. Outros ameríndios trabalhavam na coleta de cravo, nos sertões, ou então nas cidades, na marinha e nas obras públicas. Em outro momento da expedição, aproximando-se da vila de Alenquer, ele procurou índios para empregar como remadores, mas o que constatou foi uma deserção em massa deles para os matos, aparentemente, um episódio protagonizado por uma ameríndia que “a um gentio urdiu esta intriga”.<sup>233</sup>

A feitura das cuias, citadas acima, dentre outras atividades manuais, teve sua dimensão amplificada entre as mulheres indígenas. Alexandre Rodrigues Ferreira presenciou isso

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 403.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 403.

<sup>232</sup> QUEIROZ, Bispo D. Fr. João de São José. *Op. Cit.*, p. 88.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 181-338.

quando chegou à vila de Monte Alegre, no ano de 1786. Ele observou que neste local as nativas pintavam as cuias e as vendiam, formando um dos ramos mais promissores do comércio local.<sup>234</sup> De igual modo, quando Francisco José Barata velejou pelos rios paraenses, em 1799, fez menção à confecção de cuias nas vilas de Monte Alegre e Santarém, asseverando o seguinte: “a matéria, de que as índias fazem as cuias, é o fruto da árvore, que elas chamam [de] *Cuiainha*, e os portugueses [de] *Cuieira*”.<sup>235</sup>

Em relação a este tema, José Barata acrescenta que a maior parte das autóctones de Monte Alegre emprenhava-se na fabricação das cuias e das redes. Elas produziam de 5.000 a 6.000 cuias por ano, sendo que o preço de cada unidade ficava entre 100 e 120 réis, a depender: do tamanho, da pintura, da qualidade e se era lisa ou com gomos. Fora da vila, uma cuia equivalia a uma galinha e duas correspondiam a um paneiro de farinha. Estas proporções de trocas comerciais variavam nas demais capitanias. No Rio Negro, por exemplo, uma cuia tinha seu valor proporcional a um paneiro de farinha, já no Mato Grosso, uma boa cuia equivalia a 1/8 de ouro. Sabendo do preço de mercado desses objetos, as indígenas trabalharam e aperfeiçoaram suas técnicas, com a finalidade de negociar com os brancos. Esses câmbios foram constantes em Monte Alegre, enquanto que em Santarém, o comércio se fortaleceu em torno dos *pacarás*, ou seja, baús de palhinha pintada e dos chapéus, todos feitos pelas nativas.<sup>236</sup>

É preciso salientar que as cuias não eram apenas mercadoria, uma vez que elas serviam de louças aos indígenas, isto é, eram os seus pratos, copos, enfim a baixela que cada um deles possuía em seus domicílios.<sup>237</sup> Comumente, esses sujeitos reservavam uma das cuias para dar de beber ao principal (água ou os seus “vinhos”) e às visitas que recebiam casualmente ou que convidavam. Nesse cenário, a cuia oferecida ao principal, por exemplo, não era ordinária, pelo contrário, ela se distinguia das outras por ser feita de um búzio, seguro por uma bola de cera, toda cravada de miçangas e uma *muiiraquitã*, na parte superior, servindo de alça ou asa, em que o chefe indígena pegava. Observando o valor simbólico da cuia,

<sup>234</sup> Barcelos, 4 de fevereiro de 1786 (Códice B. N. 21.1.33) In: FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Memórias I – Antropologia. Estudo histórico: Adelino Brandão. Organização: Tenório Telles. 2ª edição. Manaus: Editora Valer, 2008.

<sup>235</sup> Ele foi enviado pelo governador D. Francisco de Souza Coutinho à colônia do Suriname, que naquela altura era uma possessão holandesa. Nesta viagem passou pelo Rio Amazonas, Rio Negro, Rio Branco, Rios Tacutu e Maú, Rupununi e Essequibo, até finalmente chegar à Nova Amsterdã (Suriname).

<sup>236</sup> BARATA, Francisco José Rodrigues. *Diário que fez à colônia holandesa de Suriname o Porta Bandeira da Sétima Companhia do Regimento da Cidade do Pará pelos Sertões, e Rios deste Estado em Diligência do Real Serviço*. Biblioteca Nacional: C.E.H.B. nº 1.041. Loc.: 02, 1, 007. 1799, p. 188.

<sup>237</sup> Arenz e Gaia apontam outras utilidades dadas as cuias, ao sustentarem: “esses recipientes, indispensáveis no dia-a-dia (para comer, transportar água ou tomar banho), superaria até as xicaras de porcelana da China e, embora não tivessem a beleza dessas no que diz respeito ao verniz e aos desenhos, ‘na fineza e duração são estas [de Gurupatuba] as melhores’” (ARENZ, Karl Heinz; GAIA, Stefanie Leão. *Op. Cit.*, p. 404).

Francisco Barata tentou comprá-la. Contudo, as ameríndias não permitiram a concretização do negócio, o que revela para nós a importância que este objeto possuía para os ameríndios. Isso se torna mais claro quando o autor afirma: “também o branco, a que elas oferecem água na tal cuia, pode lisonjear-se do respeito e atenção que lhes merece. A maior grosseria e desatenção neste caso, seria a de rejeitar”. O trabalho realizado pelas ameríndias tornou-se tão valorizado, a ponto de exportarem o produto sob encomenda. O tenente-coronel Theodósio Constantino de Chermont importou e enviou para Lisboa uma cuia no valor de 12\$800 réis, dado que para ele não havia diferença entre as cuias e o “mais belo e rico charão”.<sup>238</sup>

Diante do exposto até aqui, parece-nos evidente a importância dos trabalhos realizados pelas mulheres nativas no âmbito de seus próprios grupos, nas missões e na sociedade grão-paraense. Tal trabalho ganhava relevo por meio das trocas comerciais e da produção de artigos altamente requisitados pelos colonos, ou por causa de atividades ritualísticas e de subsistência. Em virtude disso, o padre João Daniel as caracterizou como as “mestras por ofício”, destacando a qualidade dos objetos produzidos por elas, como os frutos da tecelagem de esteiras de palha pacará das *Tapajó* ou as redes de dormir feitas com algodão pelas índias tecelãs.<sup>239</sup>

Ocorriam na Amazônia da segunda metade do século XVIII as constantes expedições aos sertões. Os homens ausentavam-se nos meses de coletas de especiarias nas florestas ou de viagens das tropas de resgate e de guerra, enquanto as mulheres e as crianças permaneciam nas suas aldeias, mantendo, por isso, maior contato com o cotidiano colonial. Dessa maneira, a falta dos maridos e a necessidade de provisões, fez com que as ameríndias tivessem mais responsabilidades no interior de seus núcleos familiares. Atrelado a essa conjuntura, elas foram mais absorvidas pela sociedade em formação e transformação, tornando-se um instrumento importante para a manutenção da vida de seus parentes e aderentes, e do dia a dia do Grão-Pará.<sup>240</sup> A respeito desta questão, João Daniel grafou algumas das dificuldades enfrentadas por elas e suas proles:

Vê-se bem esta verdade nas mulheres, e nos filhos, quando os maridos se ausentam por seis, sete ou oito meses, como é muito ordinário nas missões portuguesas, em que os maridos vão ao serviço dos brancos, em cuja ausência ficam as mulheres e filhos sem ter quem lhes busque a caça, e pesque o peixe; e apenas têm algum bocado de farinha, e alguma fruta do mato, e contudo andam bem nutridas, gordas, e valentes, sem mostras de que padecem falta. Porém assim como facilmente passam, vivem, e engordam,

<sup>238</sup> BARATA, Francisco José Rodrigues. *Op. Cit.*, p. 188-189.

<sup>239</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v.1, p. 576-589.

<sup>240</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Op. Cit.*, p. 91; ARENZ, Karl Heinz; GAIA, Stefanie Leão. *Op. Cit.*, p. 404.

também facilmente emagrecem, se definham e morrem nas doenças, como se as suas carnes fossem só balofas, e sem substância.<sup>241</sup>

Em face do exposto, compreendemos que as mulheres tornaram-se um esteio para os filhos (considerados igualmente ativos no processo laboral e na luta pela sobrevivência) e para a continuidade da família, atuando seja na manutenção da vida ou nas suas plantações. Inferimos também que elas tinham que educar os descendentes, com as particularidades de cada gênero, mas precisavam do auxílio de seus herdeiros como mão de obra em serviços internos (cuidados com a residência e com o roçado particular) e externos (venda que objetos fabricados pelas mães, caça, pesca, desenvolvimento de ofícios, entre outros).

Dentre os serviços que destacaremos ao longo deste texto, sem dúvidas um dos que recebeu mais destaque na documentação e na bibliografia especializada foi a produção de farinha-de-pau ou farinha de mandioca, um alimento que era a base nutricional de toda a população da colônia. Segundo o padre João Daniel, a farinha era o “pão ordinário” desta região.<sup>242</sup> A produção e o consumo deste provimento feito pelos indígenas, remonta uma prática secular, envolvendo processos ritualísticos, uma vez que a farinha era a matéria prima principal para o preparo das bebidas ingeridas nas suas comemorações e festas. Esse alimento, amplamente consumido na culinária ameríndia, saciava a fome física e “alimentava” o espírito, de acordo com a cosmologia desses sujeitos. Logo, as mulheres que ficavam a cargo da tarefa de produzir tal alimento gozavam de prestígio dentro de suas comunidades, sendo denominadas, posteriormente, de “índias farinheiras”.<sup>243</sup>

Lembre-mos do peso que o ameríndio passou a ter na série de reformas implementadas pelo governo pombalino. De acordo com Roberto Cruz, a apropriação da farinha indígena pelos portugueses ampliou-se nesse contexto, passando a ser utilizada para o consumo próprio e para o sustento de sua principal mão de obra (os índios), vindo a ser mesmo uma forma de controlá-los.<sup>244</sup> Todavia, esse “jogo de poder” tornou-se perigoso para o

<sup>241</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 1, p. 381.

<sup>242</sup> “[...] o seu pão usual, e cotidiano, que é a farinha-de-pau, com que, sem terem inveja ao mais mimoso pão das mais nações, se vangloriam os naturais de terem nesta farinha ou pão um arremedo do misterioso maná dos hebreus, por não lhe chamar regalo dos homens; porque nela têm um compêndio de muitas e várias menestras, que dela fazem, além do pão ordinário, e ordinárias bebidas, como iremos vendo [por] partes. Fabrica-se a farinha-de-pau de um arbusto, ou planta, que tem vários nomes, porque a sua haste se chama maniba, a folha maniçoba, e a raiz mandioca, de que há várias espécies. A uma chamam macaxeira, e é de todas, senão a mais rendosa, a mais estimada, e fácil. A outra chamam maniba mirim, isto é, de casta pequena, não porque o seja na sua raiz, que é todo o fruto da maniba, mas porque não cresce tanto como as mais, nem é tão pomposa nas suas folhas, e é mais ordinária e comum pela sua boa raiz” (*Ibidem*, p. 413).

<sup>243</sup> CRUZ, Roberto Borges da. A farinha de cada dia: apropriações e trocas alimentares na Amazônia colonial. In: CHAMBOULEYRON, Rafael; SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Novos olhares sobre a Amazônia colonial*. Belém, PA: Paka-Tatu, 2016, p. 223-224.

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 238.

Estado, posto que a farinha serviu como pilar de subsistência nutricional das tropas de defesa da colônia e dos moradores localizados em áreas estratégicas para proteção contra invasores estrangeiros (como o Cabo do Norte).

O bispo do Pará, D. Fr. Miguel de Bulhões, remeteu um ofício, datado de julho de 1755, para o secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Sebastião José de Carvalho e Melo, a respeito da carência de farinha naquela capitania. A “universal miséria” em que se encontravam os moradores e as tropas, gerava impactos negativos para a administração, como a sublevação feita pelos soldados. Esses indivíduos questionavam, dentre outras coisas, os abatimentos dos seus soldos para o pagamento de fardas e munições e o alto preço da farinha.<sup>245</sup>

Dessa forma, podemos observar que as mulheres indígenas estavam envoltas em uma tarefa que impactava diretamente a sobrevivência de todos os habitantes das vilas coloniais, bem como, das tripulações das canoas expedicionárias, dos missionários e dos próprios dirigentes locais. Isso denota, para nós, o alto grau de participação das nativas em serviços que rotineiramente passavam despercebidos, mas que eram essenciais à estabilidade e preservação dessa sociedade, já que, na ausência desse produto, houve crises de abastecimento com consequências ainda pouco estudadas.

Almir Diniz aponta para os artigos provenientes da mandioca, como essenciais para a conservação da vida colonial. Sobre as ameríndias, o autor afirma que eram: “importantes para a manutenção dos serviços domésticos, elas exerciam a atividade de produtoras de tecidos de algodão, artesãs e, nas roças de mandioca, plantavam e recolhiam aquele produto agrícola”.<sup>246</sup> A respeito dos trabalhos nos roçados, o padre João Daniel salienta a “capinação” nas plantações de “maniva”, que era realizada ordinariamente pelas mulheres indígenas e negras. Esta atividade consistia em limpar os tubérculos e as demais searas de alguma relva que ia nascendo, bem como, em cortar algumas virgultas, que arrebentavam as raízes das árvores queimadas. Caso os roçados fossem feitos em uma terra virgem, ou com um longo tempo de descanso entre as safras, aí nasciam poucas ervas, diminuindo, assim, o trabalho da capinação das mulheres.<sup>247</sup>

Os roçados também poderiam ser feitos com outras searas, como milhos e legumes, que rapidamente se desenvolviam em terras molhadas. Para secar, ou limpar esses campos de cultivo, as indígenas queimavam o solo (uma técnica conhecida como coivara), colhendo,

<sup>245</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 38, D. 3559.

<sup>246</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Op. Cit.*, p. 91.

<sup>247</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 26-27.

igualmente, os gêneros que serviriam para os trabalhadores. O restante era reservado para os povoadores.<sup>248</sup> A partir dessas informações, parece-nos evidente a larga colaboração das mulheres autóctones na organização alimentícia da sociedade grão-paraense, passando por todas as etapas de produção, desde o preparo das lavouras, do plantio, da colheita, até o produto final, que era entregue nas mesas dos consumidores locais.

Um dos caminhos, pelos quais as mulheres indígenas penetraram no interior do mundo branco e cristão era através das tarefas domésticas, para as quais foram constantemente solicitadas. Almir Diniz faz um comparativo entre as negras e as ameríndias nos diferentes estados da América portuguesa, chegando à seguinte conclusão: “assim como as negras o faziam no estado do Brasil, no Maranhão e Grão-Pará, as mulheres indígenas exerciam a atividade de ‘leiteiras’ dos filhos dos brancos e, não raro, de amantes de boa parte deles”.<sup>249</sup> O padre João Daniel, teceu algumas palavras, a respeito da repartição dessas mulheres aos moradores. Ele declarou que apenas concedia as que fossem: “solteiras, desimpedidas, e que queiram ir por sua vontade; e só para leiteiras, isto é, para darem de mamar, e criarem a seus peitos os filhos dos brancos; e para farinheiras, isto é, para desfazerem as roças da mandioca, e delas a farinha-de-pau, quando os moradores não têm servos, ou servas, que o façam, porque ordinariamente é serviço das mulheres”.<sup>250</sup>

A princípio, na perspectiva dos colonizadores, o envio de mulheres e, fundamentalmente, de meninas indígenas as casas das senhoras brancas seria algo positivo para as nativas, pois elas poderiam ser educadas. Contudo, ao longo do tempo percebeu-se que as senhoras atendiam apenas a suas próprias conveniências, fazendo das ameríndias suas escravizadas, dando pouca importância se eram cristãs ou “honestas”. João Daniel também foi contra o emprego das mulheres autóctones como leiteiras e farinheiras nas casas dos brancos, posto que a melhor alternativa na visão dele era mantê-las nos seminários, aprendendo ofícios, o que posteriormente poderiam repassar e instruir as outras índias aldeadas nas missões.<sup>251</sup>

Entre outros motivos, o padre João Daniel listou uma série de “inadequações” nos domicílios dos brancos, pois eram “tantos os inconvenientes” que aconteciam nestes espaços e que o preocupavam. Dentre eles, mencionamos: a exposição das índias em “ocasião próxima de pecarem”, pois nenhuma das que foram cedidas como leiteiras ou farinheiras voltaram para a aldeia, ou se retornavam, vinham com filhos “apanhadiços”. Compreendemos que, nestes casos não era uma devolução, e sim uma tentativa do senhor se desfazer de um filho bastardo,

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 478.

<sup>249</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Op. Cit.*, p. 92.

<sup>250</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 313.

<sup>251</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Op. Cit.*, p. 92.

gerado (provavelmente) enquanto sua legítima esposa convalescia do parto da criança recém-nascida, que precisava de uma ama de leite. Além disso, com o pretexto de empregar as mulheres nativas como leiteiras e farinheiras, os moradores as utilizavam em vários outros serviços, como: plantar, desfazer roçados, fazer farinha, fiar algodão e quaisquer outras tarefas.<sup>252</sup> Diante disso, o sacerdote ressalta:

Lá pede outro uma leiteira para ama de seu filho, mas juntamente é para servir, ministrar, e fazer de escrava a toda a família, buscar lenha, chegar água, fazer a cozinha, e finalmente ser uma escrava com a capa de leiteira; e se não houver cuidado em a procurar lá a terão anos e anos, e a deixarão ficar até a morte, e talvez para melhor as segurarem as casam com algum escravo, como muitas vezes sucedia; e sucederia mais vezes se não temessem perder os escravos voltando estes com suas mulheres para a sua aldeia por lei, que está já estabelecida nesta matéria para obviar o descaminho que tinham estas leiteiras e farinheiras.<sup>253</sup>

As amas de leite, em particular, frequentemente iam para as casas dos colonos, voluntariamente ou a força, solteiras ou viúvas, incluindo aquelas que já possuíam filhos. Nesse caso, essas mulheres se viam diante de dois caminhos: ou deixavam os seus descendentes expostos a “mil misérias”, ou os levavam para casas de estranhos, onde também poderiam padecer de maus-tratos. Em certos casos, até mesmo as ameríndias casadas eram submetidas a esse trabalho, tendo que abandonar suas roças de farinha, para fazer e desfazer as roças dos povoadores. Os maridos, nessa conjuntura, como informado previamente, com frequência estavam longe de seus lares, realizando outras atividades para os “brancos”. Ao que nos parece, muitas vezes, ir para a casa dos moradores, prestar esses serviços, era uma passagem sem volta, pois os colonos negavam a devolutiva, e por vezes eles mentiam para os missionários ou diretores, declarando que essas mulheres já haviam morrido ou, com o intuito de fazê-las permanecerem em suas terras por anos, inventavam outras tantas desculpas.<sup>254</sup>

No entanto, não podemos generalizar a ida para trabalhos fora das missões, como algo terminantemente maléfico para essas mulheres. No outro lado desta via, Carvalho Júnior expõe que, por vezes, as indígenas não queriam voltar para as suas aldeias de origem, visto que morando com os colonos, afastadas das missões, poderiam viver conforme a liberdade de suas consciências, sem a vigilância ou o constrangimento dos seus missionários. Muitas delas, inclusive, alteravam seus nomes para não serem mais encontradas. Segundo João Daniel,

<sup>252</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 2, p. 313.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 314.

aquelas que optavam por essa saída, já teriam sucumbido aos seus desejos e a liberdade de suas consciências, graças a sua fragilidade moral.

Essa opção nos fez refletir sobre as condições de vida em que elas se encontravam nos aldeamentos ou nas povoações, pois mesmo na posição de escravizadas nos domicílios dos colonos, as mulheres adquiriram mais liberdade, não apenas a sexual (como poderia pensar o jesuíta), mas especialmente a autonomia de não mais laborarem nas roças dos inacianos, ou de serem repartidas e distribuídas em várias casas. Servindo somente a um lar, essas indígenas, com o tempo, obtinham vantagens relativas e, possivelmente, um prolongamento nos seus anos de vida. Nesse sentido, Carvalho Júnior afirma que os favores sexuais “poderiam ser seu passaporte para uma vida melhor”, porém ressalta que elas ainda precisariam trabalhar nas roças dos moradores, tecerem e fiarem algodão e desempenharem outros serviços domésticos. Por essa razão, o autor conclui que a vida dessas mulheres não foi fácil e ser usadas sexualmente como um meio de obter algum privilégio não era uma alternativa fácil, tampouco simples. Mas, é inegável que as viúvas, por exemplo, empregando esse método, normalmente tinham mais “sorte”.<sup>255</sup>

Estas índias acabaram por encontrar, no mundo colonial, um espaço para seu enquadramento. Dividiam com as brancas vindas da corte o espaço obscuro das ruelas, nas vilas e cidades. Nas casas de seus senhores, além de fiarem o algodão e cuidarem dos afazeres domésticos, especializavam-se em magia e em rituais de encantamento. Longe já se encontravam dos primeiros tempos da conversão. Muitas, através dos casamentos, se deslocavam das aldeias missionárias e se misturavam ao turbilhão urbano nascente. Embora cristãs, não perderam por completo o vínculo com seus referenciais culturais tradicionais, por isso, foram consideradas hereges pelo poder da igreja.<sup>256</sup>

Os *Cambéba* apareceram nas páginas dos diários de viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira e do ouvidor Francisco Xavier Ribeiro Sampaio, quando eles navegaram pelas águas da capitania de São José do Rio Negro. Ambos descreveram os membros dessa etnia como os mais “civilizados e racionáveis”. Homens e mulheres *Cambéba* sempre usavam vestidos (um pano lançado para frente e para trás, com um espaço por onde se introduzia a cabeça e dois nos lados para os braços), algo raríssimo, segundo os viajantes, nos índios da América Meridional. Esses vestidos eram feitos de algodão, plantado e fabricado pelas mulheres. Eram elas que também teciam as cobertas (chamadas de “tapeciranas”), os panos para uso doméstico de fio finíssimo e outras alfaias de algodão (altamente procuradas para comercialização). Os produtos fabricados por este povo não paravam por aí, dado que faziam

<sup>255</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Op. Cit.*, p. 92-93.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 95.

a “celebre goma” ou resina elástica, chamada vulgarmente de leite de seringa, conhecimento adquirido por eles com outras nações do Pará. Fazendo uso dessa goma, eles montavam botas, sapatos, chapéus e vestidos impermeáveis à água. Por essa razão, tinham especial atenção dos viajantes.<sup>257</sup>

Através dos relatos sobre essa etnia, somos capazes de perceber a importância do algodão no cotidiano desse e de outros povos originários. Uma série de produtos que poderiam ser fabricados a partir das especificidades dos artigos dependeria das instâncias de cada um desses povos. Todavia, o que parece comum à grande maioria das etnias, foi o direcionamento ou a responsabilidade dessas incumbências para as mulheres, ou seja, elas tinham participação ativa em tarefas de grande vulto para as suas sociedades, seja plantando, colhendo ou tecendo o algodão.

Na viagem que realizou pelos sertões do Grão-Pará, na primeira metade da década de 1760, o bispo João José Queiroz relatou um pouco a respeito do que constatou junto aos *Baré*. As mulheres desta sociedade se ocupavam, dentre outras funções, da feitura das bebidas fermentadas (a base de raízes), que eram entregues nas mãos do principal da “nação” e deveria ser consumida somente em uma ocasião especial, correndo o risco de sofrer grave punição aquele que bebesse antes.<sup>258</sup> Observamos anteriormente que, as ameríndias se fizeram presentes em várias cerimônias ritualista, estando diretamente relacionadas à preparação dos corpos dos prisioneiros de guerra para o sacrifício e, no caso dos *Baré*, elas ficavam encarregadas dos líquidos entorpecentes que seriam ingeridos pelos membros do grupo que participassem da festividade.

Os nichos de poder e as múltiplas influências das mulheres indígenas, no interior de suas redes de relações nos aldeamentos, foram analisados por Arenz e Gaia, autores que chegaram à conclusão de que elas “estavam inseridas em vários espaços e atividades no âmbito missional, desde rituais religiosos, como as devoções quaresmais, até a produção de

---

<sup>257</sup> SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Op. Cit.*, p. 72-73; Barcelos, 1 de setembro de 1787 (Códice B. N. 21.1.1.20) In: FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica pelas capitâneas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. *Op. Cit.*, p. 202-203.

<sup>258</sup> QUEIROZ, Bispo D. Fr. João de São José. *Op. Cit.*, p. 363. A respeito do ritual envolvendo a bebida, Queiroz dissertou: “[eles] tingem os corpos de jenipapo, que é certa fruta que faz varias cores e tomam uma rigorosa disciplina, pelo modo bárbaro seguinte. Despidos dois índios se apresentam para mutuamente se açoitarem cruéis. Um deles, juntando as palmas das mãos, e elevadas acima da cabeça, está firme: então o companheiro com um cipó, nervo ou azorrague, lhe dá uma tremenda disciplina: depois que o penitente está bem esfolado, tirando forças de fraqueza, corresponde ao outro, pagando-lhe com muita caridade. As mulheres não se isentam desta barbaridade, com a diferença que apertam os braços ou cobrem os peitos em quanto dura a cruelíssima ação, em que não ficam devedoras. Muitas destas coisas parecem montarias do diabo, que é chamado macaco das obras de Deus, e também cuida em contrafazer quando pode o que se faz em obsequio do Senhor, inspirando barbaras superstições. Sente não só esta nação, mas comumente muitas dos índios, o casar algum fora da sua nação, que tratam com tribo, tendo-se todos os parentes” (*Ibidem*, p. 364).

alimentos básicos, como a farinha de mandioca”. Para além disso, é necessário frisar as influências dessas mulheres nas suas próprias sociedades, no interior de seus grupos, não apenas em atividades de relevância como a produção de alimentos e artigos manufaturados, mas também em postos com *status* de chefia. Os autores apontam que entre os *Tapajó* uma mulher recebia o título de *Cunhã Moaçara*, isto é, uma nobre, significando dizer que as demais indígenas não poderiam se igualar a ela, em nobreza e linhagem, sendo considerada uma fidalga.<sup>259</sup>

Isso indica que, as ameríndias não apenas permearam os espaços de trabalho, mas também marcaram sua presença em outras esferas de “poder” (este termo deve ser nuançado, pois, como já vimos, os autóctones sustentavam uma sociedade não hierarquizada), como nas chefias dos seus grupos (posição frequentemente contestada entre os seus integrantes), mesmo que em uma escala muito menor, se comparada aos homens. Evidenciando que elas estiveram presentes nos variados meandros da vida colonial e de seus grupos ou povos. Dessa forma, os autores apoiam e ampliam a nossa argumentação ao mencionar que:

As líderes indígenas apresentadas nos escritos jesuíticos estavam inseridas em dois mundos – o tradicional e o “missional” – com poder e influência acrescidos em ambos os lados. Ao que tudo indica, dentro do processo da catequização e aldeação, essas agentes souberam ressignificar seu status tanto perante os missionários quanto diante dos próprios índios. De outro lado, os missionários tiveram um interesse evidente em apresentar uma imagem dupla dessas mulheres: de um lado, como poderosas e influentes entre os índios e, de outro, maleáveis e obedientes no trato com eles, os religiosos.<sup>260</sup>

No texto “Brasil e Oceania”, Gonçalves Dias retratou uma relação ainda pouco explorada pela historiografia, a das mulheres guerreiras. O autor apontou que entre todos os *Tapuyas*<sup>261</sup>, as indígenas mais ativas nos combates eram dos *Goiatakaze*.<sup>262</sup> Diferentemente dos *Tupi*, que não aceitavam mulheres em suas fileiras, elas acompanhavam os maridos na guerra, dando suporte na condução de viveres, redes, armas e apanhando e administrando as

<sup>259</sup> ARENZ, Karl Heinz; GAIA, Stefanie Leão. *Op. Cit.*, p. 406-407.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 409.

<sup>261</sup> Assim como os *Mura*, Tapuia era uma denominação genérica criada pelos portugueses. Almir Diniz contribuiu conosco, afirmando: “a nomeação de Tapuia nasceu no início do período colonial na América portuguesa e identificava aquelas populações indígenas que não falavam a língua Tupi. Portanto, antes esta nomeação foi associada aos índios mais arredios, mais bárbaros e selvagens do que os de origem Tupi. Para um estudo que demonstra como o discurso ocidental, sob a ótica da filosofia natural portuguesa, classificou e transformou Tapuia em identidade genérica indígena” (CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Op. Cit.*, p. 78).

<sup>262</sup> DIAS, Gonçalves A. Brasil e Oceania: memória apresentada ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e lida na augusta presença de Sua Magestade Imperial. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB), Rio de Janeiro, Tomo 30, 1867, p. 50.

flechas durante os combates.<sup>263</sup> Já entre os *Botocudo*, as mulheres obedeciam servilmente aos seus maridos, carregando o maior “peso da vida”, pois todos os serviços eram de competência delas, com exceção da guerra e da caça. Dessa forma, elas: construíam cabanas, coletavam frutos para o seu sustento, buscavam água e lenha, preparavam a caça, faziam linhas de pesca e teciam cordas. Quando marchavam, elas carregavam os seus utensílios domésticos e seus filhos pequenos, enquanto que os maridos seguiam na frente, orgulhosamente, com seus arcos e flechas nas mãos.<sup>264</sup>

Outra atividade ainda pouco estudada pelos historiadores, mas muito relevante para o cotidiano colonial, foi a utilização de intérpretes. Esse tipo de serviço, em algumas circunstâncias, foi prestado pelas mulheres ameríndias. Um exemplo disso ocorreu, em março de 1775, no lugar de Santo Antônio do Maripi, entre o diretor e um principal *Mura*, acompanhado pelo índio Ambrósio. Este indígena chamado Ambrósio foi caracterizado por João Batista Mardel como: “corpulenta e quase gigantesca figura”, e falava muito mal a Língua Geral, pois em “tudo era murificado”. Dessa maneira, a conversa entre eles foi iniciada por meio da esposa de Ambrósio, que estava presente e dominava o idioma. Ela explicou ao viajante que seu marido e ela eram da mesma “nação” e se casaram no rio da Madeira, uma região na qual os *Mura* possuíam grande poder e suprimentos. Assim como a mulher de Ambrósio, sua irmã Joana, que havia sido “apanhada” ainda muito pequena (provavelmente por missionários), se comunicava fluentemente na Língua Geral. Ela foi auxiliada e ensinada por sua mãe, que também fora “apanhada” por um longo período. Então, Joana passou a atuar como intérprete (ou língua) nas negociações de seu irmão.<sup>265</sup>

Passados dez anos, em junho de 1785, João Batista Mardel escreveu ao governador João Pereira Caldas, informando que a índia Joana possuía duas filhas e as havia educado e preparado para se comunicarem através da Língua Geral. Além de sua prole, Joana também se dedicou a ensinar muitos dos *Mura*, especialmente os homens que andavam com Ambrósio.<sup>266</sup> Com essas informações, podemos constatar dois fatos. O primeiro em relação ao idioma. Lembremos que o Diretório proibiu o uso da Língua Geral, devendo todos os súditos da colônia utilizar a “língua do príncipe”, isto é, o português. Porém, como podemos observar, na prática, a Língua Portuguesa não foi tão difundida, nem tão empregada entre nativos e colonos, quanto a Língua Geral. A segunda constatação é a atuação das mulheres nativas

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>265</sup> Notícias da voluntaria redução de paz e amizade da feroz nação do gentio *Mura* nos anos de 1784, 1785 e 1786: do furriel comandante do destacamento do lugar de Santo Antônio do Maripi, no rio Jupurá. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB), Rio de Janeiro, Tomo 36, 1847, p. 331-332.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 346.

como intérpretes, colaborando com várias negociações entre os autóctones e os colonizadores, abrindo assim um canal de comunicação acessível aos dois lados.

No dia 24 de setembro do ano de 1786, Batista Mardel informou que havia chegado ao porto da vila de Serpa seis canoas dos *Mura*, para selarem um acordo de paz, em troca de ferramentas, panos e outras miudezas, tudo à custa do frei. Além disso, vestiu três principais com casacos e calções, mandando ainda fazer roupas para que todos ficassem satisfeitos. Ele foi ainda às terras desses índios, levando facas e miçangas para as mulheres e outros mais que estivessem por lá, como forma de presenteá-los, com o intuito maior de ver quem deles, após esse contato amistoso, desceria para a povoação. Porém, havia um empecilho neste trato, a falta de intérpretes da Língua Geral, o que dificultava a comunicação. Desse modo, apesar de muitos aceitarem descer para a povoação, ele afirmou que foi necessário desmanchar um rolo de pano para fazer saias e camisas para as mulheres e solicitou ao governador que mandasse mais ferramentas, pano e miçangas, pois não havia mais o que distribuir e, na falta destes, muitos atacavam a povoação.<sup>267</sup> Essa constatação apenas ratifica os dois argumentos que lançamos acima, a respeito do predomínio da Língua Geral e da relevância dos serviços prestados pelas mulheres nativas que eram intérpretes em várias negociações.

Outra questão que merece destaque são os pagamentos destinados aos trabalhos realizados pelas ameríndias. Alexandre Rodrigues Ferreiras nos apresenta um levantamento dos valores recebidos por elas na capitania do Rio Negro, por exemplo. O naturalista declarou que a jornada diária de cada mulher, incluindo o sustento, não excedia 45 réis, para aquelas que labutavam na fábrica cortando e conduzindo o anil; enchendo e esvaziando os cochos; separando e escorrendo a fécula e capinando os roçados que estavam próximos a casa da fábrica. Logo, o valor mensal para cada mulher era de 1\$050 réis e o quantitativo anual, contando 280 dias de trabalho, era de 12\$600 réis. Neste local trabalhavam também alguns rapazes, que recebiam uma diária um pouco menor do que a das mulheres, não passando de 40 réis. Ou seja, ao fim de cada mês eles recebiam cerca de 933 réis e ao final do ano somavam o valor de 11\$200 réis.<sup>268</sup>

Em outro texto escrito pelo mesmo viajante, ele se referiu às ameríndias da vila de Santarém, no ano de 1786. Neste caso, Ferreira observou as salvas de palhinha pintadas pelas indígenas desta vila, as quais, segundo ele: “hão de servir para os baús de palhinha, chamados pacarás e para os tabuleiros, são mais largas; pelo contrário, ou mais estreitas, são as que servem para os chapéus”. Era com este trabalho que a maior parte das índias se ocupava em

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 389-390.

<sup>268</sup> FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Op. Cit.*, p. 125.

Santarém, vila Franca e Alter do Chão. O valor de um pacará comum não era menos do que 1\$600 réis, isso se comprado das mãos das mulheres nas povoações. Já na cidade, esse preço variava, podendo chegar até 4\$000 réis. O mesmo acontecia com outros produtos, como o tabuleiro, que na povoação custava 1\$200 réis e na cidade chegava a 2\$000 réis. O chapéu era vendido por 160 réis e nos centros urbanos chegava a quase triplicar seu valor, atingindo o custo de 400 réis.<sup>269</sup>

Porém, segundo Alexandre Ferreira, essa indústria não era tão vantajosa para essas mulheres como poderia parecer à primeira vista, pois a título de empregarem as índias em algum trabalho lucrativo para elas e de evitarem sua ociosidade, os diretores e os comandantes destinavam principalmente às mestras no ofício várias encomendas de pacarás, tabuleiros, chapéus etc., mas não pagavam o valor real dos produtos, ou seja, 1\$600 e 1\$200 réis, que seria dobrado nas cidades, e sim uma diária de 40 réis. Vale frisar que essa quantia só seria entregue após o término das encomendas, apenas quando chegassem à cidade e nem mesmo seria paga em dinheiro, mas em panos de algodão ou alguma berganha avariada e avaliada ao arbítrio deles. Caso alguma das indígenas, percebendo a desigualdade a que estavam sendo submetidas, demorasse mais tempo do que o consignado pelo diretor para concluir o trabalho, era taxada de preguiçosa e castigada com palmatórias. Em razão disso, Alexandre Ferreira perguntou-se qual o estímulo que essas mulheres recebiam para aumentarem suas indústrias, vendo que todo o seu esforço era cedido em proveito dos “brancos” e, caso contrário, eram punidas.<sup>270</sup>

Ressaltamos que havia uma discrepância entre os salários de homens, mulheres e rapazes. O padrão de pagamento deste período era orientado por gênero e faixa etária. Sendo assim, em 1776, pagava-se 1200 réis mensais aos índios homens adultos, enquanto que para as mulheres índias adultas esse pagamento caía para 800 réis. Os jovens ou rapazes recebiam 600 réis ao final de cada mês.<sup>271</sup> Entre os serviços prestados pelas mulheres também havia diferença salarial, pois em 1773 “as índias que fizerem os serviços pesados de roças, fazer farinhas, e amas de leite vençam também 800 réis por mês. Que as outas índias empregadas em serviços domésticos, e leves, vençam a 600 réis por mês [...] que as índias raparigas, até a idade de doze anos, vençam a 400 réis por mês”.<sup>272</sup>

<sup>269</sup> Barcelos, 5 de fevereiro de 1786 (Códice B. N. 21.1.14) In: FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. *Op. Cit.*, p. 197.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>271</sup> APEP, Códice 291: correspondência do governo com diversos, ano 1776, Doc. 473.

<sup>272</sup> AHU\_ACL\_CU\_013\_Cx. 71, D. 6032.

Estes montantes demonstram uma valorização dos “serviços pesados”, em detrimento dos considerados “leves” para as indígenas. Todavia, acreditamos que, na prática, os limites entre uma atividade e outra eram pouco delineados. Conforme os relatos do padre João Daniel, os moradores solicitavam amas de leite ou farinheiras, mas as empregavam em outras atividades, como nos serviços domésticos e na agricultura. Então como definir quanto receberiam pelas suas jornadas laborais? Se é que receberiam, pois essa foi uma questão delicada. Ao alugar os serviços dessas mulheres, os colonos faziam de tudo para explorar ao máximo sua mão de obra, poucas vezes as devolvendo às vilas ou aldeamentos. Nada garantiria de certo o retorno remuneratório para elas, sendo ainda muitas vezes separadas de outros familiares ao irem para as casas dos “brancos”.

Nesta penúltima parte da seção, as mulheres ganharam maior destaque na nossa narrativa. Buscamos analisar suas inúmeras táticas de sobrevivência ou meios de aquisição do necessário à vida familiar, diante de um mundo colonial que, em última análise, as oprimia. Desse modo, analisamos as funções que desempenharam, desde o preparo de bebidas e alimentações nos rituais costumeiros de seus povos, até objetos manufaturados, comercializados em larga escala, assim como as suas participações na vida e permanência de suas famílias, educando e ensinando filhos e filhas, atuando como mães e provedoras, diante das constantes ausências de seus cônjuges. Foram incontáveis os cenários onde essas mulheres estiveram presentes, participando de maneira relevante para o convívio e manutenção da sociedade.

#### **1.4 Índios e colonos: uniões mistas como estratégia de ascensão na sociedade colonial**

No início da segunda metade do século XVIII, houve uma série de transformações políticas na Amazônia, levadas a cabo por meio do governo do secretário de Estado Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro Marquês de Pombal. Nesta subseção, abordamos uma das mais importantes estratégias utilizadas por essa administração: os casamentos interétnicos ou mistos. Desse modo, discutiremos no decorrer das próximas páginas especificamente as relações conjugais que envolveram os indígenas e os colonizadores.

Houve no período colonial um discurso muito estereotipado (hoje objeto de crítica rigorosa dos pesquisadores) a respeito de uma grande explosão de “libertinagem sexual” entre esses sujeitos, principalmente nos anos iniciais da colonização, como demonstrou o padre José de Anchieta, em seus escritos. A primeira tentativa de refrear esse suposto cenário foi através da Companhia de Jesus, em meados do século XVI, com a imposição do casamento do

cristão entre os grupos ameríndios, muito embora, a poligamia e a falta do batismo dos adultos fossem grandes entraves para o avanço desse combate.<sup>273</sup> Além disso, vários transgrediram essa regra, usando do casamento como uma moeda de ascensão social ou sobrevivência. Dito isto, lembramos que intercursos sexuais passageiros, uniões de concubinatos, bigamia, dentre diversos outros delitos, sempre existiram entre não índios e índios, desde a invasão do Brasil.<sup>274</sup> Logo, conúbios desta natureza, não eram novos, tão pouco eventuais no mundo colonial, mas a “novidade” do período estudado é a legalização e o incentivo oficial dos casamentos entre ameríndios e portugueses.<sup>275</sup>

Ressaltamos que os grupos indígenas possuíam normas e costumes próprios, isto é, uma engrenagem cultural estabelecida havia muitos anos. Esse “modo de viver” acabou sendo alvo das mudanças de cunho político, econômico e social exigidas pelas instituições dominantes (Igreja e Estado). Destacamos aqui apenas uma delas: os casamentos, que a partir de então precisariam assumir a roupagem dos ritos do catolicismo (a presença de um pároco, padrinhos e testemunhas) e de seus dogmas (monogamia, indissolubilidade e santidade), deixando para trás os outros significados e formas que tinham dentro da cultura desses grupos, como a relação definida entre a guerra e a quantidade de mulheres que um determinado guerreiro possuía, ou alianças que eram seladas entre os ameríndios por meio do casamento “natural”. Sendo assim, o que fora proposto (imposto) a esses sujeitos no século XVI e outra vez, a partir de 1750, com a intervenção no cotidiano familiar e social, rompia a estrutura de organização e de princípios que os geriam. Vânia Moreira testemunha que: “a aliança entre índios e cristãos tinha custos para os indígenas e não apenas econômicos e militares. Implicava aceitar e realizar, mais cedo ou mais tarde, mudanças importantes na organização social, política e religiosa de suas comunidades”.<sup>276</sup>

<sup>273</sup> Parece-nos clara a existência de um discurso em torno dessa situação, que ganhou corpo, muito provavelmente, vinculado à concepção do nativo como um “selvagem” que vivia em um universo sem “leis”, “reis” ou “Deus” e, por isso era considerado devasso, depravado e libidinoso, devendo ser “salvo” por meio da doutrinação cristã católica.

<sup>274</sup> Veremos na próxima seção, que os casamentos mistos já ocorriam na sociedade colonial, inclusive como uma maneira de estreitar laços de confiança, como foi o caso dos principais e os traficantes. A política dos casamentos interétnicos incorporou alguns elementos das condutas indígenas como as *cunhamenas*, a fim de deslegitimá-las dentro da compreensão ameríndia, proibindo a continuidade da poligamia.

<sup>275</sup> Ressaltamos também, em diálogo com Nádia Farage, que o período pombalino não “reinventou” a fórmula da política indigenista anteriormente aplicada, isto é, segundo a autora: “não se poderia afirmar que a política indigenista pombalina tenha operado um corte radical com o período que a precede. Ao contrário, a importância estratégica atribuída pelo Estado à submissão política dos povos indígenas pode também ser divisada na legislação até 1750; repetidas cartas régias, avocando a defesa do Estado, recomendavam o bom tratamento dos índios, sua civilização, para que, como vassallos de El-Rey, vivessem em paz com os portugueses e, consequentemente, não buscassem alianças com os inimigos da Coroa” (FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 58).

<sup>276</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, set./dez. 2018, p. 37.

Tais uniões, entre europeus e nativos, foram altamente incentivadas por meio da concessão de honrarias e mercês, vistas como a principal maneira de garantir uma efetiva colonização e povoação da região amazônica de forma “pacífica”. Outra vantagem estava associada à “civilização” e assimilação destes povos à sociedade colonial, isto é, mediante a obrigação do uso da Língua portuguesa, da padronização de certos aspectos domésticos, como a forma de vestir, morar e casar, e da tentativa de mestiçagem biológica e cultural, o que pavimentou o caminho para que o indígena se tornasse não apenas um aliado, mas um súdito da Coroa. Moreira reforça tal entendimento, afirmando que “a meta era literalmente destruir os índios como grupos étnicos e políticos diferenciados dentro do contexto colonial, pelo ‘suave’ caminho dos casamentos mistos e de outras políticas adicionais”.<sup>277</sup> Contudo, os matrimônios entre portugueses e indígenas foram instrumentalizados e valorados de maneiras distintas. Dito isso, pretendemos apresentar as camadas e nuances desse tipo de casamento.<sup>278</sup>

Faremos isso ao destacarmos as concepções de casamento das sociedades indígenas (que longe estavam de serem homogêneas), demarcando algumas das suas diferenças em relação à compreensão que os colonizadores tinham. Isto posto, evidenciaremos como os enlances matrimoniais mistos foram utilizados estrategicamente para ascensão e destaque social, dando ênfase ao nativo como um sujeito histórico. Desta maneira, adotamos como fio condutor da argumentação a ideia de que tais uniões foram empregadas não apenas pelos colonos, mas igualmente pelos ameríndios, que assim procuravam garantir vantagens e promoções na sociedade luso-brasileira. É pertinente apontar quais eram esses “índios” que iriam se casar. A legislação determinou que fossem aqueles que se encontravam incorporados às missões religiosas ou aldeamentos, pois conseqüentemente seriam os mais “civilizados”, diferentemente dos índios “gentios” e “tribais”, que se achavam apartados dos núcleos coloniais e eram considerados “selvagens”.<sup>279</sup>

Diante do exposto, teceremos agora uma pequena digressão para elucidar, parcialmente, um tema muito relevante para os povos nativos, a guerra, e como ela se imbrica com a noção de alianças por meio dos casamentos, na perspectiva dos autóctones. Sobre isso,

---

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>278</sup> Os pesquisadores Silvana Godoy e Roberto Guedes fizeram um estudo sobre a atuação indígena na formação de arranjos parentais na vila de São Paulo. Com as suas investigações concluíram que houve uma frequente participação dos nativos na formação de enlances mestiços, no sentido da congregação de elementos culturais tanto de ameríndios (como a poligamia e em parte o método de criação dos filhos), como de portugueses (o matrimônio cristão, concubinato e adultério) (GODOY, Silvana; GUEDES, Roberto. Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, 2017, p. 22).

<sup>279</sup> SANTOS, Francisco Jorge de; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. *Somanlu*, ano 8, n. 2, 2008, p. 85.

o antropólogo Pierre Clastres, na obra *Arqueologia da violência* afirma que: “nenhuma sociedade primitiva escapa à violência, nenhuma delas, quaisquer que sejam seu modo de produção, seu sistema tecno-econômico ou seu ambiente ecológico, ignora ou recusa o desdobramento guerreiro de uma violência que envolve o ser mesmo de cada comunidade implicada no conflito armado”.<sup>280</sup> Isso significa dizer que, segundo o autor, não podemos pensar em sociedades primitivas sem pensarmos também em guerra.<sup>281</sup> O conceito de guerra pode ser definido, segundo Clastres, a partir de três perspectivas: o discurso naturalista, o economista e o relativo à troca. Nosso objetivo aqui não é destrinchar cada um deles, mas buscar relacioná-los com os enlaces conjugais. Junto da guerra havia a possibilidade de formação de alianças entre os diferentes grupos, com o objetivo de proteção mútua. Esses acordos eram selados e fortalecidos por câmbios, que poderiam ser de bens e serviços, mas também de mulheres, visando às relações matrimoniais.

A respeito disso, Clastres afirma: “a troca exogâmica das mulheres funda a sociedade como tal na proibição do incesto. Mas, precisamente, trata-se aqui da troca enquanto instauradora da sociedade humana como sociedade não animal, e não da troca tal como ela se institui no quadro de uma rede de alianças entre comunidades diferentes e que se manifesta num outro nível”.<sup>282</sup> Em outros termos, ao realizar esses cruzamentos os indígenas evitavam a endogamia ou o incesto. Além disso, precisamos analisá-las dentro da perspectiva das alianças, em que tinham uma importante dimensão política, concluindo e reforçando acordos a fim de somar forças contra outros inimigos comuns a ambos os lados ou não, que por vezes, eram inevitáveis em uma sociedade fundada nas guerras.

O leitor pode se perguntar, por que as alianças matrimoniais eram tão importantes nesse cenário? Pierre Clastres nos responde essa questão ao considerar que, os homens saíam da condição de simples aliados (sem nenhum vínculo a mais) para tornarem-se parentes, ao aceitarem as mulheres do outro grupo. Desta forma, “pode-se esperar mais constância na solidariedade guerreira, ainda que os laços de parentesco não sejam de modo algum uma garantia definitiva de fidelidade à aliança”. Assim, os dois lados trocavam mulheres, posto

---

<sup>280</sup> CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004, p. 161-162.

<sup>281</sup> “O que é a sociedade primitiva? É uma multiplicidade de comunidades indivisas que obedecem todas a uma mesma lógica do centrífugo. Que instituição exprime e garante ao mesmo tempo a permanência dessa lógica? É a guerra, como verdade das relações entre as comunidades, como principal meio sociológico de promover a força centrífuga de dispersão contra a força centrípeta de unificação. A máquina de guerra é o motor da máquina social, o ser social primitivo baseia-se inteiramente na guerra, a sociedade primitiva não pode subsistir sem a guerra. Quanto mais houver guerra, menos haverá unificação, e o melhor inimigo do Estado é a guerra. A sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na medida em que é sociedade-para-a-guerra” (*Ibidem*, p. 186).

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 180.

que esse seria o melhor meio para selar as alianças político-militares. Como podemos perceber, a figura feminina possuía grande relevância e, por isso, quando os guerreiros<sup>283</sup> iam para os combates objetivavam, principalmente, capturá-las, em outras palavras, “ataca-se o inimigo para apoderar-se de suas mulheres”. Nesse sentido, a guerra possuía vantagens sobre a troca por meio das alianças, pois “na troca de mulheres, um grupo ganha mulheres, mas perde outras tantas, enquanto na guerra pelas mulheres o grupo vitorioso ganha mulheres sem perder nenhuma. O risco é considerável (ferimentos, morte), mas o benefício é da mesma ordem: ele é total, as mulheres são gratuitas”. Nesse “jogo”, os conflitos passariam pela aliança, enquanto esta última fundaria a troca. O antropólogo francês afirma que havia a troca de mulheres, pois não poderia ser de outra forma, uma vez que se têm inimigos e, por isso, havia a necessidade de aliados, sendo que a melhor maneira de os conseguir era transformá-los em cunhados.<sup>284</sup> Em síntese, o constante estado de guerra entre os grupos nativos tornou necessária a busca por alianças, o que explica a troca das mulheres.<sup>285</sup>

Nádia Farage comunga da perspectiva de Pierre Clastres sobre as guerras intertribais, quando analisa os *Caribe* da região fronteira entre o Rio Branco e a Guiana Holandesa. Porém, a autora tece seus comentários aprofundando a compreensão dos papéis dos prisioneiros de guerra. Dessa maneira, ela destaca que os guerreiros adultos não seriam aprisionados, mas sim deveriam ser ceifados durante a batalha. Já mulheres e crianças sim, teriam seus lugares garantidos como cativos, podendo ser vendidas ou trocadas por “quinquilharias” (como as facas e terçados de aço) junto aos holandeses do Suriname. O termo utilizado pelos espanhóis do século XVIII, na área do rio *Oninoco*, para designar esses prisioneiros era *Poyto*, que para os *Caribe* significava “belo”, “jovem”, empregado exclusivamente para os homens.<sup>286</sup>

A autora aborda as definições e os sentidos deste termo para essa etnia. Ela assevera que entre os *Caribe*, os que doavam as mulheres eram considerados superiores aos que as recebiam, tornando, desse jeito, aqueles que as tomavam devedores. Essa relação entre o

---

<sup>283</sup> Ser guerreiro nessas sociedades era sinônimo de prestígio, podendo ser considerado até um título de “nobreza”, porém com certas nuances. Isso porquê essa “disposição hierárquica — mais do que aceita: desejada pela sociedade —, que reconhece ao guerreiro a superioridade de seu estatuto social, não poderia exceder a esfera do prestígio: ela não é uma hierarquia do poder, como se o grupo dos guerreiros o detivesse e o exercesse sobre a sociedade. Nenhuma relação de dependência coloca a sociedade em situação de ter que obedecer à sua minoria guerreira” (*Ibidem*, p. 195). Além disso, a realização do guerreiro, isto é, ser considerado guerreiro passava pelo reconhecimento social, visto que “o guerreiro não se pode pensar como tal se a sociedade não o reconhece como tal. A realização da façanha individual não é senão uma condição necessária para a aquisição de um prestígio que somente o assentimento social confere” (*Ibidem*, p. 198).

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>286</sup> FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 228-232.

“doador” e o “recebedor” norteava o fluxo das obrigações entre eles, ou seja, junto dos sogros e dos genros (mais forte do que entre cunhados), envolvendo a prestação de serviços destes últimos ao pai de sua esposa. A relação *poito* comumente acontecia entre o homem e a filha de sua irmã (os *Caribe* normalmente casavam com primos cruzados ou sobrinhas). Sobre a designação de *poito*, Farage nos lembra de que além das mulheres e das crianças, os rapazes (não iniciados como guerreiros) também eram apresados. Então, a autora destaca: “consideramos ainda que a designação *poito*, aplicada a perspectiva da guerra, refere-se àqueles que estão fora do grupo que a move. Assim sendo, os Caribes naquele momento estariam apresando ‘jovens’ e ‘belos’ rapazes potencialmente afins, isto é, que poderiam vir a se casar com as mulheres do grupo”. Isso fortaleceria os laços entre os recém-incorporados e os guerreiros.<sup>287</sup>

Em vista do exposto, a autora levanta duas hipóteses com relação aos *poitos* e às conexões entre os ameríndios, mais especificamente entre os *Caribe* e os holandeses. Em um primeiro momento ela argumenta o seguinte: “sugiro que, apresando aqueles que poderiam se tornar seus afins, os *poitos*, os Caribes teriam reduzido em muito suas possibilidades de alianças intergrupos através do casamento. E ainda releve-se que as mulheres apresadas, também esposas potenciais, eram repassadas aos holandeses, o que pode ser visto como uma redução nas possibilidades mesmas de casamento”. Adiante, Farage assevera que, em uma “hipótese mais temerária aventaria que o tráfico de escravos pode ter estimulado o casamento intragrupo local, como vimos, dentro da possibilidade existente nestas sociedades, enquanto união privilegiada, de casamento com a filha da irmã”.<sup>288</sup>

Em certas sociedades construídas pelos povos autóctones, o acúmulo de mulheres era diretamente proporcional ao prestígio do guerreiro. Logo, nesse contexto a poligamia era vista como um direito a ser conquistado pela bravura em combate. Porém, com a colonização e o comércio com os holandeses, a dimensão da troca passou a ter novos sentidos e aspectos, dado que se introduziu a permuta das mulheres com os holandeses por produtos manufaturados. Farage levanta a hipótese de que essas manufaturas vieram a ocupar o papel destinado outrora as figuras femininas. Então, nesse cenário, tais objetos “inequivocadamente teriam se revestido de um valor simbólico muito mais complexo do que sua pura utilização, como também a sua inter-relação com os holandeses, seus fornecedores, teria um caráter político muito mais grave: enquanto detentores das fontes de prestígio, os *paranakiri*, aqueles

---

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 235.

a quem o mar trouxe, seriam nesse momento aliados preferenciais”.<sup>289</sup> Concordamos com esse pressuposto e acreditamos que, como vimos nas subseções anteriores, as implicações do contato com os colonizadores alterou profundamente as relações de trocas, guerras e alianças, inclusive, dentre os povos ameríndios do Grão-Pará.

Para fecharmos essa digressão, retomamos inferências que Nádia Farage faz em relação à transformação nas relações de troca, com atenção aos papéis de “doador” e “receptor”. Sendo assim, nos parece que houve uma equalização do valor simbólico das mulheres ao dos manufaturados, o que acabou resultando com os holandeses, doadores desses manufaturados, passando a ocupar também a posição estrutural de doadores de mulheres. O que ocasionou, portanto, a re colocação da relação *poito*, que passaria a possuir uma carga muito maior de assimetria entre os doadores e os receptores de mulheres. Por fim, “a definição de *poito* se alargou ainda para incorporar os holandeses, mantendo-os, enquanto doadores, em posição hierarquicamente superior”.<sup>290</sup>

É consenso da historiografia que o indígena fora uma peça fundamental (se não a principal) da colonização portuguesa no vale amazônico. Eles eram alvo dos interesses de três grupos: dos moradores destas terras que procuravam a todo custo utilizá-los como mão de obra escravizada para os mais diversos tipos de tarefas; da Igreja católica, mais especificamente dos missionários, que buscaram convertê-los a uma nova fé, recorrendo a catequização, como homens livres; do Estado, ou da Coroa lusitana, que encontrou neles fortes aliados para o plano de alicerçar a posse daquelas terras e a colonização. Portanto, os ameríndios viam-se flanqueados por diversos lados pelos conquistadores, mas, ainda assim, souberam se adaptar e criar um conjunto próprio de táticas numa realidade social multifacetada e movediça.

Essa conjuntura mudou, em certa medida, em decorrência das reformas implementadas na segunda metade do século XVIII, a exemplo da retirada do poder temporal das ordens religiosas e da posterior expulsão dos inacianos, em sincronia com a substituição do sistema de aldeamentos em prol da criação de vilas, lugares e povoações, núcleos de habitação que passaram a ser capitaneados por agentes seculares ou civis, conhecidos como diretores, em um esforço de reorganização e transformação do “espaço índio em espaço português”.<sup>291</sup> Com isso, haveria maior circulação de “brancos” nesses espaços (como processo de aproximação entre esses sujeitos) extinguindo a separação desse ambiente, instituída pelo *Regimento das*

---

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 239-240.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 240-241.

<sup>291</sup> SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Op. Cit.*, p. 127.

*Missões*, como providência para afastar a presença civil nos aldeamentos missionários e os possíveis maus exemplos daí decorrentes.<sup>292</sup> Outras diligências incluíam-se nesse meio, como os enlaces matrimoniais mistos, que deveriam contribuir para o crescimento populacional, através miscigenação e o conseqüente “desaparecimento” desses nativos.<sup>293</sup> Desse modo, as alianças que se formavam entre esses povos eram imprescindíveis para o projeto colonial, todavia, não podemos perder de vista a relevância dessas mesmas ligações para os nativos, entendendo tal política numa via de mão dupla.<sup>294</sup>

Os grupos indígenas encaravam os matrimônios de maneiras distintas. Contudo, é inegável a importância deste ato não apenas para aqueles que iriam ser esposados, mas igualmente, e de um modo escalonado, para os interesses das suas respectivas famílias e dos grupos sociais em que os noivos estavam inseridos. As uniões delinearão o caminho para a construção e fortalecimentos de laços entre famílias, aldeias, etnias, bem como, a colaboração entre si mesmos.<sup>295</sup> Assim como os intercassamentos foram articulações para a introdução dos indígenas na sociedade colonial, estes últimos utilizaram-se deste mesmo meio para incorporar europeus a suas comunidades, a partir de suas próprias inclinações. Acreditamos, portanto, que os nativos atribuíram importância política a essas uniões. Em razão disso, apropriaram-se desse meio a seu favor, tal e qual do conjunto de benefícios vindos de tais relações.

Dessa maneira, concordamos com Moreira, quando a autora afirma: “quando os índios se uniam com cônjuges não índios, isso poderia gerar diferentes formas de inclusão e adaptação social dos contraentes indígenas e até mesmo redefinir a condição étnica, social e civil da prole”.<sup>296</sup> A historiadora defende que quando determinada população ameríndia

---

<sup>292</sup> “Nas aldeias não poderão assistir, nem morar outras algumas pessoas, mais que os índios e suas famílias, pelo dano que fazem nelas, e achando-se que nelas moram, ou assistem algum branco, ou mameluco, o governador os fará tirar, e apartar das ditas aldeias, ordenando-lhes, que não tornem mais a elas, e os que lá forem, ou tornarem depois desta proibição, que se mandará publicar com editais, e bandos por todo Estado, sendo peões serão açoitados publicamente pelas ruas da cidade, e se forem nobres, serão degredados em cinco anos para Angola, e em um, e outro caso sem apelação” (Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (orgs.). *Op. Cit.*, p. 15).

<sup>293</sup> Na prática cotidiana, as mudanças não saíram como o planejado. Os antigos aldeamentos sofreram com evasões em massas dos indígenas. O esvaziamento desses espaços exigia constantes reabastecimentos que eram feitos através de descimentos. A tentativa de embranquecimento da colônia e o desaparecimento dos índios também não foram efetivados, como veremos mais adiante.

<sup>294</sup> Ressaltamos nesta tentativa de “apagamento” a questão das nomenclaturas. Os parágrafos 10 e 11 do Diretório proibiam a denominação de “negros” para os ameríndios, uma vez que serem chamados assim os impeliaria de receber o tratamento “como se fossem brancos”. Portanto, os diretores deveriam assegurar-lhes nome e sobrenome portugueses, para distingui-los.

<sup>295</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 35, n. 70, 2015, p. 21.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 22.

tornava-se “branca” por meio dessas uniões<sup>297</sup>, isso indicava uma mudança de *status* social, ou seja, os cônjuges indígenas passariam a ter os privilégios e deveres dos lusitanos, constituindo uma identidade étnica nova, calcada na ancestralidade portuguesa. Isso evidencia o quão importante eram tais associações na construção não apenas de novas redes familiares e de sociabilidade, como também na formação de novas identidades.<sup>298</sup>

Para que consigamos entender, minimamente, os conúbios no interior das sociedades ameríndias da América portuguesa é fundamental compreendermos o que foram os “casamentos naturais”. Estes eram regidos pela lei da natureza, em outros termos, dependiam exclusivamente da vontade individual de seus contraentes, prevalecendo como “força maior” o instinto de propagação da espécie. Contudo, as consequências poderiam ser perigosas para o ser humano, por isso, neste caso deveria ser regido a partir de um agrupamento intrincado de regras, civis ou religiosas. Na colônia, segundo Nizza da Silva, os enlaces desta natureza surgiram alicerçados em duas situações específicas: perante as práticas matrimoniais dos ameríndios, que foram combatidas em prol da instauração dos consórcios cristãos; diante dos concubinatos, que deveriam ser punidos pelas legislações eclesiástica e civil. Logo, a caracterização das uniões dos nativos como naturais veio por meio dos missionários jesuítas, uma vez que, os estudos antropológicos revelaram que reside aí um sistema muito mais complexo.<sup>299</sup>

Na tentativa de frear essa práxis, os religiosos, ainda no século XVI, encontraram muitos obstáculos. Isso porquê diferentemente do que ocorria com algumas nações da África, no Brasil não era possível definir a primeira mulher, como a “verdadeira”, uma vez que no interior desses diversos grupos indígenas poderia haver sujeitos poligâmicos (como os líderes) e as companheiras escolhidas em muitas ocasiões não ficavam casadas *ad aeternum*. Sendo assim, os sacerdotes consideram que essas mulheres eram mancebas, em virtude da inexistência do laço sagrado propriamente dito entre eles. A mancebia foi vista recorrentemente em outros ambientes e tipos de relação, como entre o senhor e seus escravizados, ou entre os colonos brancos e as indígenas livres.<sup>300</sup>

Outros dois “padrões” ou práticas de maridagens foram transplantados da metrópole para a colônia nesse período, ambos reconhecidos pelas *Ordenações do Reino*, e chamadas de casamento “à porta da Igreja” e casamento “presumido”. O segundo pode ser delineado a partir da presunção de uma coabitação duradoura, ou seja, “sem qualquer presença da Igreja

<sup>297</sup> Aqui ela se refere tanto aos intercasamentos quanto à prole que daí advinha.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>299</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Sistema de casamento no Brasil colonial. *Op. Cit.*, p. 30-31.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 34-37.

em sua celebração, naturalmente facilitava a adoção da poligamia por parte dos brancos. Estes coabitavam com várias índias livres ‘e tinham-nas todas por mulheres’<sup>301</sup>. Destarte, podemos observar até aqui que tais uniões não cumpriam uma só regra, ou seguiam apenas um modelo, nas comunidades ameríndias e no mundo colonial. Havia o matrimônio sacramentado pela Igreja católica, o ideal a ser seguido, contudo entre o cânone e as vivências cotidianas existia uma lacuna que ora se alargava pelas práticas delituosas e que ora era diminuída pela conversão e repressão religiosa.

Após o Tratado de Madri (1750), regido pelo princípio do *uti possidetis*, a ocupação do território amazônico foi uma das principais preocupações da regência do Conde de Oeiras. Isso é evidenciado nas instruções régias destinadas ao seu meio irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, entre 1751 a 1759. Dentre essas orientações, o parágrafo 27 tratava da introdução de novos colonos, um grande estímulo à imigração de famílias e casais vindos do além-mar, com o desígnio de povoar e desenvolver, principalmente, as áreas fronteiriças do Grão-Pará.<sup>302</sup> Tal medida interligava-se ao fomento aos casamentos mistos. Em outubro de 1753, Mendonça Furtado enviou uma carta endereçada ao rei, abordando a distribuição de casais açorianos pelas povoações do interior da capitania do Pará, como a Vila do Caeté e a Vila de Bragança, e a possibilidade de formar matrimônios entre os colonos e os índios da terra.<sup>303</sup>

Esses povoadores deveriam cultivar a terra, com a ajuda de mantimentos da Fazenda Real. Por conseguinte, houve o direcionamento de uma parcela deles para uma Vila próxima a um braço de rio que se comunicava quase com o Guamá, estabelecendo-os adjacentes ao porto do rio *Caeté*, onde teriam canoas para facilitar o transporte e a comunicação com a cidade. Permaneciam, portanto, situados em terras fertilíssimas, perto do oceano, abundantes de peixes e caça. A outra parte dos casais manteve-se na Vila no rio *Xingú*, na qual já havia povoações de indígenas e brancos. Lá poderiam ir se comunicando e assim “civilizando-se”. Uma das formas sugeridas pelo governador para que isso fosse executado foi induzir os casamentos de índios e colonos, concedendo-lhes benesses, pois segundo ele este era o único meio de povoar esse largo Estado e de aproximar os nativos, trocando o ódio que nutriam pelos colonizadores e o mau tratamento e desprezo que recebiam, por amor e boa-fé.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>302</sup> “Recomendo-vos muito que procureis atentamente os meios de segurar o Estado, como também os de fazer florescer o comércio, para se conseguir o primeiro fim, além do que fica dito a respeito de se aldearem os índios, especialmente nos limites das Capitânicas e tereis o cuidado quanto for possível, que se povoem todas as terras possíveis, introduzindo-se novos povoadores” (Instruções régias, públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 77).

<sup>303</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 35, D. 3251.

A relevância dos vínculos interétnicos estava constantemente sendo pautada entre as autoridades. A reboque disso, outras medidas foram tomadas. Dessa maneira, em 4 de agosto de 1755, o bispo D. Fr. Miguel de Bulhões, escreveu uma carta em resposta para D. José I, a respeito da provisão de 28 de abril e sobre a publicação do alvará em forma de lei de 4 abril, ambos daquele mesmo ano.<sup>304</sup> Este alvará régio foi o primeiro instrumento legal a autorizar o casamento entre portugueses e indígenas na América, deixando de considerar esse tipo de enlace como infame, para assim, atender as necessidades de povoamento e fixação dos colonos nas terras daquele Estado. Entretanto, é válido frisar que isso não se estendeu a negras e negros escravizados, uma vez que, esses sujeitos eram impedidos de casar com os súditos da Coroa (no reino e nas colônias), ou de serem escolhidos para se tornarem padrinhos e madrinhas de confirmação e batismo.<sup>305</sup> Além do mais, foi proibido o emprego do termo *Caboucos* aos filhos mestiços. Essa prole estaria apta para desempenhar qualquer ofício, honra, ou dignidade sem a necessidade alguma dispensa. Dessa forma, segundo Vânia Moreira, essa foi uma tentativa de enfrentamento da mestiçagem entre índios e não índios, feita pelas reformas pombalinas. Consequentemente, “o objetivo era homogeneizar, do ponto de vista étnico, cultural e das lealdades políticas, a população colonial, especialmente os descendentes dos casamentos mistos”.<sup>306</sup>

Arelada a esta lei, em 6 de julho de 1755, a declaração da liberdade dos índios restituía a sua autonomia, a dos seus bens e a do comércio.<sup>307</sup> Esta deliberação fazia parte do discurso colonial de transformação dos ameríndios em súditos. No livro, *Quando os índios eram vassalos*, Ângela Domingues sustenta que essa transição formalizou-se em duas vertentes: “por um lado, nas medidas legislativas que promoviam o índio pessoa livre, tendendo a equipará-lo a qualquer vassalo luso-brasileiro; e, por outro, nas medidas civilizacionais e educativas, que visavam transformá-lo em verdadeiro vassalo luso-brasileiro”.<sup>308</sup> Ressaltamos que, do outro lado do Império, a equiparação de direitos também

<sup>304</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 38, D. 3568.

<sup>305</sup> SANTOS, Francisco Jorge de; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Op. Cit.*, p. 84.

<sup>306</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>307</sup> José Souza acrescenta ao nosso entendimento, ao registrar: “transformar o índio em colono implicava reconhecer-lhe a condição de pessoa, portanto vê-lo como portador de direitos naturais, situação esta incompatível com a condição de escravo. Por isso, o primeiro passo seria transformá-lo em homem livre, estabelecendo proibições legais à sua escravização pelos colonos ou por quem quer que fosse. Além disso, os índios-colonos deveriam estar isentos da tutela das ordens religiosas que os aldeavam em missões, para que pudessem ser deslocados para outras áreas, de acordo com as necessidades da nova política estabelecida pela Coroa para a Amazônia” (SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Op. Cit.*, p. 125).

<sup>308</sup> 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, p. 38.

foi dada aos nativos e súbditos indianos e macaenses, objetivando claramente fidelizar e cativar os autóctones locais à Coroa lusitana, bem como enfraquecer o poderio das ordens religiosas.<sup>309</sup> Esse ano contou ainda com a Carta-régia de 3 de março, que criou a Capitania de São José do Rio Negro. Em 6 de junho houve a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão; e por último o Alvará com força de Lei, de 7 de junho, que retirou o poder temporal dos índios, das mãos dos regulares, em especial dos que pertenciam a Companhia de Jesus. Por essa razão, Francisco Santos e Patrícia Sampaio, consideram especificamente o ano de 1755 como um ponto de virada na política da Amazônia colonial.<sup>310</sup>

No bojo destas mudanças, o *Diretório dos Índios* (1757), nos parágrafos 87 a 91, regulamentava a política de incentivos aos enlaces matrimoniais interétnicos. O parágrafo 87 extinguiu a “totalmente odiosa, e abominável distinção” entre brancos e índios. Em tese, esta resolução facilitaria a aproximação entre tais sujeitos, para efetivar mais facilmente o que instituiu o parágrafo 88, isto é, as uniões mistas. Assim, afirmava-se que: “por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção”. Esses casamentos seriam o mais “virtuoso, útil e santo fim”, sendo o mais eficaz meio para os planos geopolíticos para a Amazônia. O parágrafo 89 instaurou que os diretores das vilas facilitassem e persuadissem todas as pessoas brancas, que assistissem nas suas povoações, a envolverem-se com os ameríndios. Para isso, o governo determinou honras e privilégios às pessoas que aderissem aos ditos consórcios e então, “desterrando-se por este modo as prejudicialíssimas imaginações dos moradores deste Estado, que sempre reputaram por infâmia semelhantes matrimônios”. A fim de impedir que tais providências se voltassem contra eles mesmos, tornando os esposórios motivo de discórdia e desprezo entre seus adeptos, o parágrafo 90 recomendava aos diretores que logo informassem ao governador do Estado, se tivessem conhecimento, os casos em que pessoas casadas com indígenas, desprezavam os seus cônjuges, por serem nativos, para que assim fossem castigados secretamente, como “fomentadores das antigas discórdias, e perturbadores da paz, e da união pública”. Em vista disso, o parágrafo 91 deixava patente o quão estimado eram os ameríndios e as alianças que construíam com os portugueses, razão pela qual desejavam “cordial, e

---

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>310</sup> SANTOS, Francisco Jorge de; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Op. Cit.*, p. 80. Os autores nos lembram de que as leis de liberdade dos nativos foram recorrentes durante o período da colonização, salientando os seguintes pontos: “o Alvará de 10 de novembro de 1647, que dispôs que os índios pudessem servir e trabalhar com quem lhes parecesse e melhor lhes pagasse pelo seu trabalho, estabelecendo, dessa forma, um mercado livre de trabalho; a Lei de 1.º de abril de 1680, que mandou processar os que cativassem índios e pôr em liberdade os índios cativos; o Regimento das Missões de 21 de dezembro de 1686, que fixou o tempo de serviço dos índios fora das aldeias, no Maranhão e no Pará, e definiu critérios para o pagamento do salário dos índios retirados das aldeias” (*Ibidem*, p. 88).

sinceramente conservar com que aquela recíproca união, em que se firma, e estabelece a sólida felicidade das Repúblicas”.<sup>311</sup> Sendo assim, destacamos a clara intenção do Estado português de consolidar a aproximação para com os indígenas, através destas diligências normativas.

Havia nesse período, não apenas na Amazônia, mas em outras partes da América portuguesa, como apontou Maria Beatriz Nizza Silva, uma correlação entre o tripé: agricultura, casamento e povoação. A agricultura dependia de braços, que poderiam ser obtidos “gratuitamente” através dos casamentos e de seus descendentes. O aumento da mão de obra familiar reverberaria, de igual modo, no crescimento populacional da região. Diante disso, ressaltamos que o povoamento almejado pelas autoridades, em particular por Pombal, não estava relacionado apenas ao quantitativo de habitantes, pois isso não dependeria somente das maridanças, nem mesmo de possíveis uniões ilegais. O avolumamento dos habitantes deveria ser formado essencialmente por famílias sedentarizadas, voltadas à produção de suas roças.<sup>312</sup> Isso só seria viável, na visão do colonizador, a partir da política indigenista proposta pelo Diretório, que buscou modificar aspectos religiosos, culturais, econômicos e administrativos.<sup>313</sup>

Esse instrumento normativo indicou, enfaticamente, o quão prejudicial seria considerar os indígenas seres de “inferior qualidade”, ou encarar os laços afetivos tidos com eles como infames. Com isso, “ao mesmo tempo em que negava a inferior qualidade dos índios e garantia honra e privilégios aos que contraíssem matrimônio com eles, reconhecia-se igualmente que os índios eram tidos e tratados de fato como inferiores no cotidiano da vida social colonial”. Desta maneira, seria possível a assimilação dos índios e de seus descendentes, por meio da mestiçagem, frisando que o casamento deveria ocorrer com cônjuges “brancos”, contudo, o que de fato vigorou foram os casamentos de indígenas com “portugueses” que, embora livres, eram indefinidamente “pardos” e “brancos”.<sup>314</sup>

<sup>311</sup> Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (orgs.). *Op. Cit.*, p. 109-111.

<sup>312</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Sistema de casamento no Brasil colonial. *Op. Cit.*, p. 49.

<sup>313</sup> Para termos dimensão das intervenções que este instrumento propunha, salientamos uma divisão proposta por Patrícia Sampaio, dividindo-o em quatro partes: I) Quanto ao governo dos índios (§§ 1-4); II) Quanto à civilização dos índios (§§ 5-15); Quanto à agricultura, dízimos, comércio e mão-de-obra (§§ 16-59); Quanto à administração das povoações indígenas (§§ 74-95). Dentro desta estrutura haviam subdivisões, que abarcariam algumas particularidades, como a política de mão de obra, os povoamentos das aldeias etc. A autora apresenta uma versão mais detalhada em: SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011, p. 138-139.

<sup>314</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa. *Op. Cit.*, p. 45.

A mestiçagem, como resultado dos casamentos interétnicos, é um tema amplamente discutido na historiografia. Nádia Farage, por exemplo, assevera que “a população indígena haveria que se diluir em meio à sociedade colonial, sua singularidade engolfada pela nova ordem que o período pombalino impôs com vigor maior”.<sup>315</sup> Essa tentativa de “embranquecimento” ou apagamento, com auxílio de uma “fórmula” pré-definida, não obteve resultados eficazes, quando nos referimos à miscigenação, uma vez que novas clivagens de cor e de mistura de sangue apareciam na prática e no discurso social.<sup>316</sup> Assim, os resultados obtidos poderiam ser muito distintos do esperado. Em outros termos, “podiam engrossar o ‘pool reprodutivo’ de ‘brancos’, ‘pardos’ ou ‘índios’, pois dependiam, naturalmente, dos tipos de cônjuges envolvidos e das relações de poder onde ocorriam as uniões e os casamentos interétnicos”.<sup>317</sup> Frisamos ainda que, pardo e mulato não se equivalem no mundo colonial.<sup>318</sup>

Os efeitos gerados por essas uniões poderiam afetar outros setores do cotidiano amazônico. O matrimônio entre indígenas e escravizadas, por exemplo, engrossaria as fileiras de escravizados, dado que na colônia lusitana deste período, a condição civil do filho estava ligada à mãe, pelo princípio do *partus sequitur ventrem*, que foi mantido mesmo após as reformas pombalinas. Sendo assim, com a Lei das Liberdades e a decorrente proibição do cativo aos nativos, a única alternativa restante para restringir os indígenas à condição de escravizados legalmente seria por meio de uma prole que fosse proveniente de uma mulher escrava.<sup>319</sup> Observando e se adaptando a esse novo cenário, os senhores que já possuíam cativos da Guiné adotaram essa diretriz para que, por intermédio dos casamentos, pudessem prender os nativos aos cativos africanos, que eram diminutos e custosos nesta região.<sup>320</sup>

Em função disso, pesquisadores como Santos e Sampaio inferem que esta política não surtiu o efeito esperado pela Coroa lisboeta, posto que mesmo após vinte anos de sua instauração, ao invés dos brancos ensinarem seus costumes e “lusitanizar” a população nativa da Amazônia, estavam adotando as culturas indígenas. Além do que, os laços dos ameríndios que assumiam as uniões interétnicas, ou mesmo os seus filhos, não necessariamente eram

<sup>315</sup> FARAGE, Nádia. *Op. Cit.*, p. 62.

<sup>316</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>317</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa. *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>318</sup> Ver: VAINFAS, Ronaldo. Apresentação. In: VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

<sup>319</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa. *Op. Cit.*, p. 46. Ainda sobre esses himeneus, a autora destaca o seguinte: “o casamento de índios com africanos e afrodescendentes livres não produziu, por exemplo, uma nova geração de “brancos”, tal como desejava a política assimilacionista de Pombal”.

<sup>320</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Sistema de casamento no Brasil colonial. *Op. Cit.*, p. 145.

quebrados com as suas comunidades originárias. O que significa dizer que eles não se tornavam “menos índios”, ou “mais brancos”, ao se submeterem aos novos casamentos, mas que conseguiam fazer os colonos adotarem e partilharem de seus costumes.

A existência dos enlaces interétnicos é inegável, principalmente após terem sido estimulados na colônia como um todo. Essa política, como vimos acima, perdurou por algumas décadas, o que, em teoria, seria tempo suficiente para atingir, pelo menos parcialmente, as suas metas iniciais. Um desses objetivos era a miscigenação social. Porém, na Amazônia, por exemplo, seus efeitos foram modestos, dado que não se chegou aos altos índices almejados pela Coroa, na verdade, nem perto disso. Na Capitania do Rio Negro, nos anos finais do século XVIII, seu número estava em torno de apenas 10%.<sup>321</sup> Além do mais, a miscigenação biológica não foi um infortúnio para os ameríndios, tampouco motivo para perderem suas identidades e especificidades frente aos portugueses. Pelo contrário, esses sujeitos celebravam seus conúbios mistos assentados em seus próprios costumes e interesses, sem que perdessem a sua indianidade.<sup>322</sup>

Portanto, acreditamos que a tentativa de homogeneização cultural, criada a partir das políticas pombalinas não pode ser analisada rasamente como epifenômenos oriundos de casamentos mistos. Moreira indica que havia muito mais complexidades do que isso. Os sucessores de tais relações foram classificados como “pardos” e “caboclos”. Contudo, experiências concretas analisadas por essa autora apontam que: “apesar da miscigenação e de uma clara política institucional visando a absorção dos indígenas à população colonial, índios aldeados e/ou vilados permaneceram como grupo étnico e social específico e diferenciado até o final do período colonial”.<sup>323</sup>

Em fevereiro de 1759, o governador Mendonça Furtado escreveu um ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Corte Real, relatando sobre as uniões que tinha realizado entre os europeus e índios.<sup>324</sup> Ele informou que, na Vila de Barcelos, no Rio Negro, conseguiu formar 53 matrimônios interétnicos. Na povoação de Solimões, ele ainda não dispunha da relação dos casais, pois ainda lhe seriam entregues, mas que remetia uma lista dos que já haviam se recebido no laço sagrado e de acordo com os párocos, ficaram alguns poucos soldados para casarem. Já na Vila de Silves, ficava para casar um cabo de esquadra com a filha de um dos principais, e um soldado com outra indígena.

---

<sup>321</sup> SANTOS, Francisco Jorge de; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Op. Cit.*, p. 87.

<sup>322</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa. *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>324</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4002.

A documentação apresenta-nos inclusive uma relação de soldados e paisanos que tinham se casado com mulheres ameríndias nas povoações do Rio Negro. Dentre estes salientamos o seguinte levantamento: Vila de Moura: 7 casais; Vila de Thomar: 12 casais, sendo 3 paisanos; Lugar de Carvoeiro: 6 casais; Lugar de Moreira: 7 casais, sendo 2 paisanos; Vila de Barcelos: 16 casais, sendo 1 paisano; Lugar de Poiães: 4 casais; Vila de Silves: 1 casal; no Rio Solimões, Lugar de Alvéolos: 2 casais; lugar de Nogueira, 1 casal; e Vila de Ega: 5 casais. Observando tal quadro, Mendonça Furtado declarou que em poucos anos eles teriam “aquelas povoações civilizadas, por mais este meio, e seguras para repelirem qualquer violência que intentem fazer-lhe os bárbaros dos sertões”. Apontamos que, aqueles que aderissem a esse tipo de conúbio estavam aptos para receber um dote, que consistia em: um machado, uma foice, um ferro de cova, uma serra ou enxó ou até peças de Bretanha, de acordo com a necessidade dos contraentes, também uma saia de ruão.

Em 31 de julho daquele mesmo ano, Tomé Joaquim recebeu outro ofício do governador e capitão general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo de Casto, noticiando a respeito dos casamentos mistos entre soldados europeus e índias.<sup>325</sup> O governante afirmava que, no período de 3 de março a final de julho, ele havia casado 32 soldados com indígenas das povoações da capitania do Pará (excetuando os da capitania de São José do Rio Negro). Alguns dos soldados receberam suas baixas e ganharam as mesmas ferramentas dadas aos povoadores para o cultivo da terra, enquanto outros continuaram atuando nas suas funções nas respectivas praças.

Não apenas militares de baixa patente figuravam entre os que se casaram com as indígenas. É-nos revelado o nome de três oficiais: o capitão José Antônio Salgado, o tenente José Correa de Lacerda, o ajudante engenheiro Henrique Wilkens. Além destes, outros estariam às portas da realização de suas cerimônias. Sendo assim, observamos que o desenho de tais himeneus poderia gerar interesse, em certos momentos, naqueles que já se encontravam em uma situação melhor do que a dos soldados. Algo que, em nossa visão, despertava o interesse das famílias ameríndias, dado que seriam aliados ainda mais fortes e bem-vindos aos elos de parentesco. Em diálogo com a nossa interpretação, Maria Martins sustenta que os laços matrimoniais viabilizavam a formação de uniões estratégicas, que poderiam renovar ou solidificar novas ou antigas relações sociopolíticas e comerciais. Isso proporcionaria a diversificação das redes de negócios familiares, entrelaçando métodos modernos, com comportamentos e sociabilidades tradicionais daqueles sujeitos. Além disso, a

---

<sup>325</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 45, D. 4100.

autora afirma que “ao desenvolver e fortalecer as redes familiares, o casamento poderia também promover o enobrecimento e a ascensão social, a partir da aquisição de terras, ou mesmo o favorecimento de aspirações políticas no nível central ou local – por meio da união com famílias que possuíam fortes ligações com os cargos burocráticos e administrativos”.<sup>326</sup>

Nesse jogo de poder, torna-se patente que os portugueses não foram os únicos a enxergar nesses casamentos um meio crucial para garantir seus objetivos. As lideranças indígenas, representadas pelos *Principais* e seus descendentes utilizaram-se desse veículo em variados contextos e situações, desde a maior inserção na sociedade colonial até a ascensão dentro dela. Contudo, não somente aqueles que ocupavam posições de chefia instrumentalizaram o matrimônio, pois foram principalmente as indígenas que buscaram achar aí um meio de sobrevivência.

Em 15 de outubro de 1760, o mesmo governador enviou um ofício para o então secretário de Estado da marinha e ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, tratando da possibilidade do regresso ao reino de alguns oficiais militares, após servirem seis anos na capitania do Pará.<sup>327</sup> A única exceção a esses seriam aqueles que contraíram matrimônio com mulheres nativas. Os que eram casados com outras colonas poderiam continuar morando no Estado, com seus descendentes, voluntariamente. Isso nos permite conjecturar que os ganhos obtidos através dos casamentos interétnicos eram válidos apenas no território da América lusitana, não podendo ser ostentados na metrópole. Aqueles que se submeteram a esse processo provavelmente estavam cientes das suas potencialidades e restrições.

Três dias depois, em 18 de outubro, o governador escreveu outro ofício ao mesmo destinatário. Dessa vez abordando a aprovação régia concedida aos matrimônios contraídos entre colonos e nativos e os dotes que lhes foram concedidos.<sup>328</sup> Segundo ele, estava desempenhando essa tarefa recorrentemente, pois sabia que dependiam das ditas alianças o aumento das povoações, bem como, os graus de parentesco estabelecidos principalmente com os povos e grupos originários os fariam mais estimáveis a sociedade portuguesa.

No mês seguinte, em 10 de novembro de 1760, foi à vez do provedor da Fazenda Real e ouvidor-geral do Estado do Pará, Feliciano Ramos Nobre Mourão, escrever para Mendonça Furtado, discutindo sobre as relações sociais envolvendo os esposados mistos da capitania.<sup>329</sup> Ele declarava que as leis buscavam extinguir as diferenças entre europeus e naturais, com a

---

<sup>326</sup> MARTINS, Maria Fernanda. Família, estratégias e redes de poder em Minas Gerais (sécs. XVIII/XIX). *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, 2017, p. 125-127.

<sup>327</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 47, D. 4302.

<sup>328</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 47, D. 4312.

<sup>329</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 48, D. 4362.

intenção de transformá-los em vassallos da Coroa. Para isso era necessário que houvesse a civilização desses sujeitos e com as indígenas o meio mais útil eram os casamentos com europeus. Ele afirmou que na frota em que veio para o Grão-Pará, também estavam 200 soldados, sendo muitos deles casados e assim eram mandados para os destacamentos por se livrarem da obrigação do serviço e ficarem com a liberdade de povoadores. Os soldados, por sua vez, poderiam ter desposado as ameríndias, enxergando nessa condição um meio oficial para ter baixa de suas atividades militares, já que o Estado via nisso a oportunidade de “civilizar” e povoar aquelas largas regiões.

Algumas vertentes historiográficas apontam para o imperativo demográfico da falta de mulheres brancas (portuguesas) como um fator determinante para esse tipo de casamento. Prado Junior é um dos autores que endossavam esta interpretação. Contudo, acreditamos que esse modelo explicativo não é suficiente para dar conta da realidade amazônica, em virtude de muitos viverem aí amancebados, mesmo tendo suas esposas junto deles, como analisou Londoño.<sup>330</sup> Desse modo, sustentamos que, ao optarem pelo enlace com as índias, os colonos viam-no como um meio para determinado fim, como benefícios sociais ou econômicos.

O governador do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, escreveu um ofício para Francisco Mendonça Furtado, em 4 de maio de 1761, informando sobre os excessivos emolumentos cobrados pela Câmara Eclesiástica do Pará, não apenas aos indígenas que pretendiam sua liberdade, mas igualmente aos portugueses que se casaram na capitania.<sup>331</sup> Afirma-se que, os custos com essas partes eram descomedidos, pois os índios eram homens pobres, e o pouco que conseguiam por meio de seu trabalho e negócios do sertão não era suficiente para o sustento de suas mulheres e filhos. Alguns destes encontravam-se presos por crimes que pertenciam à jurisdição eclesiástica e, para garantirem a liberdade desses sujeitos, os procuradores faziam requerimentos indispensáveis. Mas, faltando a piedade, eles não moderavam as exorbitantes despesas das custas.

A partir dessas reclamações, destacamos dois aspectos. O primeiro, ao que parece, o governo estava injetando frequentemente investimentos na tentativa de efetivação dos casamentos e no suporte aos nativos, o que descontentava Melo e Castro. Observamos também que a caracterização dos indígenas como “pobres” estava imbuída do “olhar do colonizador”, posto que esses indivíduos viviam uma realidade que não se baseava na lógica comercial dos portugueses. O segundo aspecto diz respeito às prisões, e aqui entendemos que

---

<sup>330</sup> LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 33.

<sup>331</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 49, D. 4442.

o incentivo aos casamentos mistos pode ter sido uma espada de dois gumes para a Coroa portuguesa, dado que com o encorajamento a essas uniões e as ressignificações feitas pelos povos e grupos originários, pode ensejado mais condutas delituosas, o que explicaria (em parte), por exemplo, o alto índice da bigamia deste período.

Apoiamos esse argumento em uma realidade comumente vista na Amazônia. Os homens vindos do reino contraiam casamentos com fiança de banhos, ou seja, não havia as denúncias necessárias para que se comprovasse a isenção de outros conúbios, algo recorrente entre os bígamos. As extensas distâncias facilitavam a perda de diversos documentos, algo que se tornou uma preocupação constante entre os sacerdotes que presidiam as celebrações matrimoniais. Eles tentavam contornar esse complexo problema solicitando à Coroa ao menos os nomes e locais de origem para que fizessem as devassas.

Lembramos que a prática de dispensas matrimoniais era muito rígida, segundo os termos do Concílio de Trento. Todavia, Maria Nizza da Silva apontou que tal protocolo rígido não foi observado no Brasil.<sup>332</sup> Na Amazônia, pelo menos no que tange a facilitação dos desposórios mistos, observamos essa maior flexibilização das dispensas, muito possivelmente em decorrência das intervenções dos agentes estatais, que estavam mais preocupados em conseguir formar eficazmente as uniões e atingir o objetivo de estreitamente de laços de vassalagem com os índios e com a consolidação do domínio lusitano na América, do que seguir todas as regras matrimoniais.<sup>333</sup>

Além disso, faz-se necessário frisar que as regras de conduta, moral e de casamento impostas aos autóctones não foram uma tarefa de simples aceitação. Veremos isso mais detalhadamente na próxima seção, por meio dos transgressores do matrimônio. Muitos deles estavam à margem destas normas, outros se utilizavam do percurso institucional arbitrária ou estrategicamente para benefício próprio ou de sua família. Moreira nos lembra de que tanto o matrimônio cristão quanto os intercasamentos se tornaram uma política de longa duração. A *Carta Régia* de 1798 aboliu o Diretório, mas deu continuidade a tais políticas, incentivando os

<sup>332</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Sistema de casamento no Brasil colonial. *Op. Cit.*, p. 131.

<sup>333</sup> Entre os motivos mais frequentes de pedidos de dispensa, no Brasil setecentista estão: “1 – se uma donzela pobre quer um parente seu receber por mulher, e não a recebendo, ficará ela sem tomar estado; 2 – o conservar em uma família sucessão, ou a muita riqueza, como se a mulher ficou por herdeira e é conveniente para este fim, que case com consanguíneo; 3 – o bem comum da paz entre províncias, ou reinos, ou alguma república, ou família grande; 4 – não achar-se na pátria da mulher outra pessoa igual, senão um parente seu; 5 – o ser benfeitora da Igreja a pessoa, que pede, ou para quem se pede a dispensa; 6 – o dar-se alguma soma de dinheiro; 7 – o revalidar matrimônio contraído invalidamente, por evitar escândalos, ou perigo de incontinência; 8 – o ser pedida a dispensa por grandes príncipes, pelos quais se entendem algumas pessoas notáveis, ou opulentas” (LARRAGA, Frei Francisco. *Prontuário da teologia moral*. Libreria religiosa: Barcelona, 1866, p. 101).

casamentos mistos. Essa mesma conduta reaparece ainda no período da independência e pouco tempo depois se torna política oficial do indigenismo no Brasil imperial.<sup>334</sup>

Em 16 de maio, Melo e Castro escreveu novamente a Mendonça Furtado. Desta vez para tratar dos casamentos realizados naquela capitania, entre os reinóis e os naturais daquele lugar, bem como da contribuição destes para o aumento da população do Estado.<sup>335</sup> Dentre os que haviam casado estavam: o ajudante Manoel Joaquim Pereira de Souza Feijó, com uma moça que veio da corte, filha de Antônio Gomes Cordeiro; o alferes Carlos Gemaque, com a filha do sargento-mor Manoel José de Lima; e o alferes Diogo Luiz Rebelo com uma das filhas de Domingues da Cruz. Estes últimos desejavam o aumento de seus postos e por isso se sujeitaram a estes estados. Por sua conta, Melo e Castro facilitou isso, fazendo com que se estimulasse tal prática entre demais solteiros que estavam servindo nos regimentos. A incitação para que outros colonos aderissem a essas uniões poderia se dar de várias maneiras. Destacamos um trecho da obra do padre João Daniel que nos permite imaginar o contexto em que esses sujeitos eram atraídos aos novos casamentos:

Vão os europeus, e forasteiros, para aquelas terras [Amazonas], e talvez famílias inteiras, chegam àquele delicioso clima onde sempre é verão, e nunca se vêem invernos, e atraídos de seus saudáveis ares desejam estabelecer-se para sempre; porém vendo aquelas tão grandes e espessas matas pasmam e se desanimam, vêm por outra parte que os antigos moradores se servem de muitos escravos para lhes roçarem semelhantes matas, e que usam nelas do cultivo da maniva, e como se vêem sem este socorro desmaiam e lhes falta a resolução de entrarem por suas mãos a fazer algum roçado; e nesta desesperação se dão a uma total calaçaria, e se põem a mendigar pelos sítios dos ricos, e pelas portarias das religiões algum bocado de farinha-de-pau para matara fome; ou se ajustam por feitores e por cabos das canoas dos ricos para terem que comer; e só os que nesta vida acham algum bom casamento (o que é fácil, porque ordinariamente aqueles moradores buscam para suas filhas esposos europeus), e que a esposa lhe traga para casa alguns escravos (que é o seu principal dote), são os que se estabelecem na terra.<sup>336</sup>

Compreendemos, portanto, que o sucesso da política de homogeneização e expansão populacional dependia, em larga medida, dos interesses políticos e locais dos próprios indígenas, bem como de seus descendentes. Sabendo disso, eles atuaram como sujeitos de sua própria história, desenvolvendo um conjunto singular de táticas, ora se aproximando e ora se afastando dos portugueses, sem perder suas características identitárias, em outros termos, não deixavam de ser ameríndios por casarem ou compartilharem trocas culturais com os

<sup>334</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa. *Op. Cit.*, p. 46-47.

<sup>335</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 49, D. 4462.

<sup>336</sup> DANIEL, João Padre. *Op. Cit.*, v. 2, p. 191.

colonizadores. Os “novos” laços deveriam proporcionar a civilização, educação e ocupação que, naquele momento eram fundamentais para os planos do Estado. Contudo, podemos constatar que, em mais de uma ocasião, foram os “brancos” que aderiram aos costumes dos ameríndios.

Nesta seção, abordamos como temática central as formas com que as relações familiares dos indígenas foram objeto de intervenções que incluíam, entre outros, os intercassamentos e os mundos do trabalho, assim como as conexões desses sujeitos com a cultura do trabalho lusitano e, de modo particular, a participação das famílias nesse processo. Tentamos trazer à lume experiências de homens, mulheres e crianças em todo o processo de construção econômica das sociedades nativas e colonial. Entendemos, portanto, que mesmo muitas vezes negados ou invisibilizados pela documentação, a família indígena esteve fortemente presente na sociedade do Grão-Pará, atuando em vários setores e, em certos momentos, utilizando das políticas coloniais, como os casamentos mistos, a seu favor, baseados nas suas próprias práticas e costumes.

## II. *IN FACIE ECCLESIAE*: MORALIDADES, SEXUALIDADES E HERESIAS NA AMAZÔNIA PORTUGUESA DA SEGUNDA METADE DO SETECENTOS

Nesta seção objetivamos abordar a relação entre a Igreja, a família e os transgressores do matrimônio, nos detendo principalmente nas conexões com a vida cotidiana. Desse modo, nos localizamos nas balizas espacial e temporal do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII. Esse decurso temporal é conhecido por ser marcado pela racionalização administrativa da Coroa portuguesa, a fim de adquirir e garantir maior controle do reino e das possessões do ultramar. Dentre outras mudanças políticas, econômicas e sociais chefiadas pelo então primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, durante o reinado de D. José I (1750-1777), destaca-se a criação do *Diretório dos Índios* (1757-1798).<sup>337</sup> O Diretório foi um conjunto legislativo abrangente, composto por 95 parágrafos, vindo para substituir o *Regimento das Missões* (1686) e levar a cabo várias transformações inicialmente no Estado do Grão-Pará e Maranhão e posteriormente também ao Estado do Brasil.

Por efeito do Diretório, ocorrem, por exemplo, mudanças na catequização dos índios, o combate às moradias coletivas ou malocas em prol de casas separadas para cada família, a imputação de um modelo de família mononuclear ou patriarcal arraigado ao estilo português. A padronização das vestimentas em favor do fim do nudismo dos ameríndios, a pressão pelo ensino e adoção da língua portuguesa como língua oficial da colônia e o incentivo ao trabalho agrícola, estimulando o cultivo das roças de mandioca. Um dos principais artifícios visando à posse e a colonização de áreas fronteiriças foram os casamentos interétnicos ou mistos, entre colonos e nativos, altamente estimulados por meio de honrarias e privilégios.<sup>338</sup>

Arelada a essas medidas, em 6 de junho de 1755, foi promulgada a Lei de Liberdade Geral dos Índios, apregoando o fim da escravização dos indígenas, os diferenciando dos negros africanos, elevando assim o seu *status* jurídico, além de tutelar o controle da mão de obra nativa aos Diretores, retirando esse domínio das mãos dos missionários inacianos. Essa e as demais medidas tinham um objetivo bem delineado, o de transformar o nativo em um “índio colono”, em outras palavras, um vassalo da Coroa portuguesa. Abordamos alguns

<sup>337</sup> Importante destacar que, concordamos com a tese de Mauro Coelho, a qual aponta que o *Diretório dos Índios*, surgiu a partir de demandas e inflexões dos habitantes da colônia portuguesa na América, e não uma política imposta de cima para baixo, a partir das necessidades da metrópole. Ver: 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). 2005. 433 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

<sup>338</sup> Ver: Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (orgs.). *Em linhas tortas: os regimentos tutelares e os indígenas amazônicos* (séculos XVII-XIX). Ananindeua-PA: Cabana, 2021.

desses aspectos na seção passada. Por agora, o que nos interessa mais são as medidas estatais voltadas à construção de um tipo de família idealizado pelos colonizadores e os sujeitos que burlavam esse processo.

Para além dessas medidas, cabe acentuar a realização da última Visitação do Tribunal Inquisitorial na América lusitana, ocorrida no Grão-Pará entre os anos de 1763 e 1769, ocasião em que foram feitas diversas denúncias, confissões, apresentações e processos sobre os mais variados crimes, delitos e heresias pertencentes à alçada desta instituição, tais como: feitiçaria, bigamia, sodomia, solicitação e blasfêmia.

O fio condutor dessa seção são as relações conjugais e extraconjugais que fugiram ou estavam à margem da referência oficial de família cristã imposta tanto pelo Estado, por meio do Diretório, como pela Igreja, que passou a perseguir esses transgressores através do Tribunal do Santo Ofício português (nesse período, a instituição Inquisição já havia perdido grande parte de sua força, atuando de forma subordinada ao Estado lusitano). Para tanto analisaremos, de forma transversal, processos inquisitoriais, denúncias e confissões referentes aos crimes de bigamia e sodomia, oriundos do *Arquivo Nacional da Torre do Tombo* (ANTT). Além disso, analisamos ofícios e requerimentos concernentes às práticas de adultério, concubinato e defloramento, retirados do *Arquivo Histórico Ultramarino* (AHU). Também colocamos em exame relatos de viajantes que navegaram por essa região, descrevendo diversas práticas sociais dos indígenas, tal qual alguns documentos impressos como: legislações, escritos de clérigos e doutrinadores da época. Tudo isso atrelado à bibliografia especializada, que serviu de suporte para o diálogo com as fontes.

## **2.1 Os delitos da carne: a bigamia e a sodomia nas teias do Tribunal Inquisitorial**

Abordaremos nesta primeira subseção dois dos tipos de crime sexual mais perseguidos pela Santa Inquisição Lusitana: a bigamia e a sodomia.<sup>339</sup> A bigamia (casar-se mais de uma vez, estando ainda vivo o primeiro cônjuge) foi um crime recorrente em toda a colônia graças, entre outros motivos, a movimentos transcontinentais, dentro ou não do eixo metrópole-colônia, e a deslocamentos internos. Essa constante migração concorreu para a desestruturação familiar, resultando em episódios onde tanto as mulheres, como os homens recorriam à bigamia. As mulheres recorreram em virtude da ausência dos maridos por longos

---

<sup>339</sup> Ambos os crimes foram de foro misto, isto é, pertencentes à alçada da Justiça Eclesiástica e do Tribunal do Santo Ofício Português. Contudo, este último, sem dúvidas, foi o que mais atuou na perseguição desses criminosos, reverberando em um alto índice de processados.

períodos. Estes as deixavam muitas vezes sem notícias, ou mesmo supondo sua morte. Os homens não raramente contraíam novas núpcias no novo local de destino, aderindo a um novo estado civil, muitas vezes, passando-se por solteiros ou viúvos. Nesse atinente o vale amazônico não diferia de outras regiões, haja vista o seu grande número de migrações e de casos de bigamia. Todavia, há particularidades muito importantes, as quais apontaremos.

Pretendemos demonstrar que as sociedades ameríndias viam a bigamia ou a poligamia diferentemente dos colonizadores, o que será exposto por meio, principalmente, de diversos processos inquisitoriais. Outro objetivo é evidenciar quem eram esses bígamos, e aqui argumentaremos que, em sua maioria, eram os sujeitos subalternizados, considerando que em alguns documentos podemos observar, por exemplo, que o oficialato militar trazia consigo a família, ou se deslocava para encontrá-la, distintamente daqueles vindos para se aventurar na colônia, ou mesmo, no trânsito colônia-colônia, em busca de trabalhos. Além disso, os homens foram os que mais recorreram a esse crime. Apesar de existirem mulheres bígamas (e evidenciaremos isso), não há o que negar a predominância dos bígamos, dada a multiplicidade de casos masculinos.

Já a maior parte das ocorrências de sodomia, o “pecado nefando”, era protagonizada por indígenas, mulheres viúvas e sujeitos escravizados. Há casos nos quais essas relações aconteceram entre padres e mulheres indígenas, senhores e escravos, em um trato de dominação (nesse caso, não há o que se falar em homossexualismo, pois é um conceito contemporâneo, não aplicável a época).<sup>340</sup> Mesmo sendo estigmatizada desde *Levítico*, não há para a sodomia uma definição clara, justificando ser um crime nefando, isto é, o que não pode ser nomeado.<sup>341</sup> Desta forma, seu conceito oscilava entre práticas sexuais realizadas pelo “vaso não natural” ou *vaso preposterum* (cópula anal) e relações entre pessoas do mesmo sexo, principalmente entre homens, considerando que o Conselho Geral da Inquisição, ao consultar a instituição, concluiu que não deveriam tomar notas das práticas femininas, devido à incerteza da definição, a partir do século XVII.<sup>342</sup> Poderia, ainda, ser entendida como

---

<sup>340</sup> “Given that homosexuality did not exist as a sexual category during this period, the inquisitors were solely interested in consummated anal sex, or sodomia perfeita, and not any form of romantic or intimate relationship between men. A number of elite and even common white men, believing themselves to be powerful and unpunishable, lured young enslaved and free black men and boys by offering them food, alcohol, lodging, and even opium in exchange for anal intercourse, masturbation, or oral sex” (AIDOO, Lamonte. *Slavery unseen: sex, power, and violence in Brazilian history*. Durham: Duke University Press, 2018, p. 34).

<sup>341</sup> VIDE, D. Sebastião. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 482.

<sup>342</sup> MERCÊS, Filipe Santos das. *Inquisição, bigamia e sodomia no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1757-1780)*. 155 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2018, p. 119. Filipe Mercês, aprofunda a discussão em relação a sodomia feminina ao observar que entre o gênero feminino, esse crime foi aproximado do crime de molície (tipo de pecado “contra natura”, que não ensaja a cópula, ou um sinônimo de sensualidade), menos

“sodomia perfeita” (penetração anal com ejaculação consumada, entre homens) ou a “sodomia imperfeita” (entre homens e mulheres, sem ejaculação ou fora do ânus). Lamonte Aido, em *Slavery unssen*, avança nessa caracterização ao afirmar:

Sodomy referred to highly sinful and heretical acts, offenses that encapsulated a host of nonprocreative sexual practices condemned by the Catholic Church. The category of “sodomy” included anal and oral sex between a man and a woman or between two men, masturbation, the penetration or stimulation of a woman with the hands by either gender, sex between women, and sex or sexual stimulation using objects. Any form of sex in which conception was not possible was deemed sinful and heretical in the eyes of God by the Catholic Church.<sup>343</sup>

Evidenciamos que diferente da bigamia, onde a maior parte das relações se dava entre sujeitos de uma mesma camada social, a sodomia ocorria, via de regra, numa relação desigual, com um corte de classe, quase sempre entre senhores e escravizados/subordinados. Relação na qual, o agente (senhor) tem controle sobre o sujeito paciente (subordinado). Essa questão também passa pelo corte de gênero e raça, uma vez que, os que sofriam a ação eram majoritariamente mulheres indígenas e homens negros.

A Inquisição lisboeta realizou o seu primeiro auto de fé em 1536. Os inquisidores portugueses, num primeiro momento, direcionavam os seus julgamentos contra os cristãos-novos, ou seja, judeus recém-convertidos ao catolicismo. Porém, ainda no século XVI, por meio da expansão desta instituição para as possessões coloniais, como Brasil, Goa e Cabo Verde, a Igreja passou a exercer influência sobre quase todos os aspectos das sociedades lusa e colonial, atuando como um tribunal religioso, investigando e julgando casos de violação dos princípios do catolicismo romano ortodoxo até 1821. D. João III estendeu a atividade dos tribunais para cobrir determinados delitos morais, desvios de conduta familiar ou sexual, passando a perseguir crimes como sacrilégios, adivinhações, feitiçarias, bigamias e sodomias.<sup>344</sup>

Na América lusitana, não existiu um Tribunal específico, isto é, foram realizadas Mesas de Visitações, as quais estavam ligadas ao Tribunal de Lisboa.<sup>345</sup> Dentre as várias

---

gravoso do que a sodomia. Ainda sobre esse assunto, ver o seguinte texto: VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, Mary Del (org.). *História das mulheres no Brasil*. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

<sup>343</sup> AIDOO, Lamonte. *Op. Cit.*, p. 31.

<sup>344</sup> GONZAGA, João Bernardino. *A Inquisição em seu mundo*. Editora Saraiva, 1994, p. 222-237.

<sup>345</sup> Convém destacar que, as Visitações não se caracterizavam por manter uma regularidade na sua atuação, pelo contrário, a necessidade e/ou a oportunidade formavam a organização de uma nova Visitação. Para o caso do Brasil, há diversas interpretações historiográficas diante do que de fato teria motivado cada visitação, porém, esses pontos de vista não se anulam. O consenso é afirmar que as razões tanto para a primeira, como para as demais Visitações são de origem econômica, política e religiosa.

Visitações que ocorreram entre os séculos XVI e XVIII, a última foi a feita no Grão-Pará, mais de um século depois da sua antecessora e sob a direção do visitador Geraldo José de Abranches. Nesse período esta instituição vivia um processo de declínio, isso significa dizer que a Inquisição, quando estabelecida no vale amazônico, já havia perdido grande parte de sua força, não sendo a mesma de séculos anteriores. Isso se traduz na perda do seu caráter religioso (sem dissipá-lo por completo), em prol de uma ação mais politizada, tornando-se evidente sua submissão ao poder régio, que a utilizava como instrumento de controle social, impondo-se pelo terror.<sup>346</sup> Portanto, “sob o comando de Paulo de Carvalho e Mello (irmão de Pombal), o agora domesticado Tribunal Inquisitorial passa a caçar seus desafetos [da Coroa], dentre eles, um dos principais alvos foram os inacianos”.<sup>347</sup>

Em *Trópico dos pecados*, Ronaldo Vainfas faz um balanço das visitas inquisitoriais pelo Brasil. O autor ressalta que a bigamia na América portuguesa teve seu alcance máximo, em número de casos denunciados, no século XVIII, apesar de não rivalizar com a metrópole e com a Inquisição Espanhola.<sup>348</sup> Todavia, quando tratamos da visita ao Grão-Pará, percebemos a indiferença de Abranches no que tange aos crimes morais e sexuais, ao reunir apenas três confissões de sodomias imperfeitas (entre homens e mulheres) e uma nefanda (entre homens). Ele registrou somente cinco acusações de bigamia.<sup>349</sup> Isso demonstra que os alvos principais do clérigo não eram esses sujeitos, mas sim aqueles que realizavam magias eróticas e orações amorosas. Dos 24 confessos ou acusados pela Visitação, ele remeteu apenas nove para Lisboa, ficando omissos perante várias “imoralidades”.<sup>350</sup> Vainfas conclui a sua argumentação apontando a clara dissonância entre a primeira e a última visita na colônia, evidenciando as mudanças não somente do Tribunal, mas também da sociedade da época.

Em vivo contraste com a primeira visita inquisitorial, a visita do Pará indica-nos quão apartados estavam a heresia e a moralidade popular no entender dos últimos inquisidores. O que antes era (ou podia ser) “crime de fé” tornara-se delito de costumes em nada interessante para a Inquisição.

<sup>346</sup> Essa discussão é feita de modo mais profundo no livro *A última inquisição*, onde o autor defende a argumentação de uma Inquisição mais enfraquecida diante do poder da Coroa portuguesa. Ver: MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

<sup>347</sup> AGUIAR, Hugo Matheus Rocha. *Arranjos familiares no Grão-Pará da segunda metade do século XVIII*. 2021. 72 f. Monografia. (Graduação em História) – Universidade Federal do Amapá, Macapá, p. 48.

<sup>348</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 367.

<sup>349</sup> Amaral Lapa faz o seguinte balanço dos seis anos da Visita: “a colheita resultou em 12 feiticeiros, 9 feiticeiras, 6 blasfemos, 5 curandeiros, 4 curandeiras, 4 sodomitas, 5 bigamos sendo uma mulher, 2 hereges sendo uma mulher e um caso apenas de um senhor denunciado por prática de castigos corporais em seus escravos” (LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro de Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 32).

<sup>350</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*. *Op. Cit.*, p. 372-373.

Desejos nefandos e moralidades populares pareciam desprovidos dos antigos conteúdos heréticos que neles vira a Inquisição doutrora – ao tempo em que pontificava no temido Palácio dos Estaos.<sup>351</sup>

Nesse sentido, apesar do pouco crédito dado por Abranches aos crimes sexuais, frisamos que, mesmo fora do período das visitas, as engrenagens da instituição continuavam a funcionar, em função da vasta malha de bispos, familiares e comissários que estavam na ativa. O que explica a alta quantidade de casos fora do decurso da Visitação.

Indo de um prisma macro para o micro, faremos uma breve comparação entre a atuação do Santo Ofício na metrópole e na colônia. José Torres aponta o quantitativo de 25.389 pessoas sentenciadas pelo Tribunal ibérico.<sup>352</sup> Referindo-se ao hiato entre os séculos XVI e XVIII, ele registra, respectivamente para cada século: 3.063, 16.120 e 6.206 presos. No último caso foram 5.411 na primeira metade do século XVIII e 795 na segunda metade. No tocante a esse mesmo íterim, Anita Novinsky apresenta a soma 662 pessoas processadas na colônia luso-brasileira. Desse número, 555 pessoas foram conduzidas ao cárcere na primeira metade e 107 na segunda metade do setecentos. Foi nesse intervalo temporal que o Tribunal mais efetivou prisões na colônia. Não obstante, como podemos perceber, apesar da volumosa soma de ocorrências, há uma diminuição de casos processados pelo Santo Ofício a partir de 1750. Dentre outros motivos para a queda, observamos que sob a administração de Pombal, especificamente em 1774, houve a extinção da diferença entre cristãos-velhos e cristãos-novos. Esses que, outrora foram os principais perseguidos pela Inquisição, agora não serão mais alvo de tais diligências.

Durante o tempo de sua atuação na América lusa, o Santo Ofício teria efetuado, segundo Novinsky, 1076 prisões, e dessas 51 aconteceram do Pará.<sup>353</sup> Ainda daquele total, 778 pessoas eram do sexo masculino (sendo 12 naturais e 40 de pessoas que moravam no Pará) e 298 do sexo feminino (6 pessoas nascidas e 12 que habitavam no Pará).<sup>354</sup> Dos 778 homens, 76 foram presos por bigamia (9,77%) e 44 por sodomia (5,66%). Já entre as 298 mulheres, 11 foram presas por bigamia (3,69%) e 6 por sodomia (2,01%). Durante o século XVIII, 59 homens foram presos por bigamia, entre os quais, 27 na segunda metade. Quando

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 373.

<sup>352</sup> TORRES, José Veiga. Da repressão religiosa para a promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 40, Coimbra, out. 1994, p. 135. Contudo, ressalta-se que os dados obtidos por Torres não mencionam sentença alguma emitida a partir de 1771 a 1820.

<sup>353</sup> Os dados apresentados pela autora, não aferem os processos ocorridos na região Sul do Brasil.

<sup>354</sup> NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 30.

Lembrando que nesta estimativa incluem-se 102 brasileiros, dos quais não foi possível estimar as datas das prisões. Sublinhando que para o século XVI foram 223, para o XVII 87 e para o XIX apenas 2.

falamos de sodomia esse número cai para 9, sendo 6 da segunda metade. Já as mulheres condenadas como bigamas são 7 para o século XVIII, sendo 3 da segunda metade, e há apenas 1 único caso de sodomia para todo o século, localizado na segunda metade. Percebemos, a partir desses dados, que a argumentação iniciada nesta seção, sobre a predominância masculina nesses crimes se comprova. Igualmente, os dados corroboram a nossa afirmação de que a bigamia e a sodomia foram crimes sexuais demasiadamente perseguidos, mesmo durante a fase de decadência da Inquisição.

Dentro desse escopo, as detenções por bigamia do século XVIII representam aproximadamente 61,5% do todo, ou seja, a maioria absoluta. Novinsky complementa essa estatística ao destacar que, durante o período de 1750 a 1774 ocorreram 68 prisões no Brasil (56 homens e 12 mulheres), e que 22 pessoas foram presas pelo crime de bigamia, um universo de 32,3%.<sup>355</sup> Quanto à sodomia, salientamos que Vainfas identifica 49 sujeitos processados no período colonial, desses 73% eram “somítigos e fanchonos envolvidos em relações homossexuais”. Número ínfimo se comparado aos da metrópole (411 indivíduos) e de outros lugares como Saragoça (132 pessoas) e Valência (259 pessoas), no mesmo período. A quantidade diminuta de ocorrências pode ser explicada pela dessacralização do nefando no século XVIII.<sup>356</sup>

Em contrapartida, José do Amaral Lapa nos assegura que: “entre vivos e mortos a Visitação no Pará atingiu, direta ou indiretamente, cerca de 485 pessoas que vêm citadas no Livro de Confissões e Denúncias”.<sup>357</sup> Yllan de Mattos traz um quantitativo de 556 denunciados nas capitanias do Pará, Maranhão e Rio Negro, no período de 1617 a 1805.<sup>358</sup> Marcia Eliane Mello<sup>359</sup> e Maria Olindina<sup>360</sup> discordam desta contagem, calculando que o número exato de denunciados neste recorte seja de 516. Mattos e Olindina destacam que deste total, 102 eram delitos de bigamia, perdendo apenas para feitiçaria e práticas mágicas, que somavam 197.

Perante as informações apresentadas, ainda não mencionamos quem de fato eram os sujeitos perseguidos. Destacamos que, em sua pluralidade, eram predominantemente indivíduos pertencentes às camadas mais humildes. Amaral Lapa corrobora essa hipótese, ao

<sup>355</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>356</sup> VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos pecados. *Op. Cit.*, p. 362-363.

<sup>357</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>358</sup> MATTOS, Yllan de. *Op. Cit.*, p. 159.

<sup>359</sup> MELLO, Marcia Eliane e. Inquisição na Amazônia Colonial: reflexões metodológicas. *História Unisinos*, v. 18, n. 2, 2014, p. 263.

<sup>360</sup> OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII – XIX)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010, p. 82.

aduzir que esses sujeitos desempenhavam trabalhos como: “pequenos funcionários públicos e artesãos, oficiais mecânicos, criados, índios e escravos negros, domésticas e um ou outro profissional liberal”.<sup>361</sup> Vainfas adensa essa discussão ao retratar a porcentagem dos condenados a bigamia durante o período colonial: “17% de gente abastada; 31% de pobres e dependentes, inclusive forros e escravos; 52% de licenciados, pequenos burocratas e, sobretudo, negociantes miúdos e trabalhadores manuais”.<sup>362</sup> Confirmando que majoritariamente os menos afortunados foram os que mais sofreram com a ação persecutória da Igreja Católica.

Um dos sujeitos que fazia parte das camadas populares era José Felizardo, um soldado da Praça de São José de Macapá denunciado pelo crime de bigamia no ano de 1764.<sup>363</sup> Natural do Pará e morador na fazenda de Manuel Pereira, no Rio Capi, matrimoniou-se pela primeira vez com Horência de Sousa, descrita como mameluca, desconhecendo-se o nome da suposta segunda esposa, sabendo-se apenas que seria uma indígena. Segundo o Capitão José dos Santos Pinheiro (denunciante), o querelado estaria em um “trato pecaminoso” com uma negra da terra que trouxera do sertão<sup>364</sup>, mesmo estando viva a sua primeira mulher. Dissera que Felizardo fora obrigado a largá-la, para se “evitarem as ofensas que com ela fazia a Deus”. Sendo assim, teria realizado a união na igreja matriz da Praça de Macapá. Entretanto, ninguém apontou o nome do pároco que celebrou a solenidade da tal união. Não encontramos nenhum processo que tenha levado essa denúncia adiante. Depreendemos, portanto, que isso ocorreu devido a falta de provas do suposto crime cometido pelo indiciado, o que talvez não passasse de um boato disseminado entre a população local.

O indício de nossa conclusão vem, também, do que não está descrito na denúncia, mas de algo relacionado a ela. Diz respeito ao mesmo Capitão do regimento de infantaria que efetivou a queixa acima. Poucos dias antes, o homem teve sua esposa, Izabel Maria da Silva, acusada de práticas diabólicas. Após três dias, a acusada, se apresentou à Mesa para confessar seus crimes, alegando que “aprendera de outra pessoa certas práticas mágicas, mas que repreendida pelo marido não mais as repetiu, confessando-se agora muito arrependida”.<sup>365</sup>

<sup>361</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>362</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. Op. Cit.*, p. 136.

<sup>363</sup> PT/TT/TSO-IL/028/12884.

<sup>364</sup> Patrícia Sampaio define o conceito de Sertões como algo que: “poderia estar ao alcance da vista, imediatamente próximo aos imprecisos limites das vilas e povoados espalhados nas solidões das Capitânicas ou mesmo a léguas de distância desses mesmos núcleos; o que definia o sertão não era apenas sua maior ou menor proximidade, mas algo mais fluido que poderia incluir variáveis diversas ou fronteiras mais permeáveis” (SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011, p. 37).

<sup>365</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Op. Cit.*, p. 33-34.

Portanto, acreditamos que a denúncia apresentada por Pinheiro poderia ser uma ferramenta para tirar do seu encaço e de sua companheira a desconfiança do Santo Ofício. Do mesmo modo que, pode ter servido para demonstrar a sua devoção as normas e dogmas religiosos e que estava desempenhando seu papel como fiscalizador do cumprimento das regras pela sociedade.<sup>366</sup> Lamonte Aidoo corrobora com o nosso argumento, ao comentar como a atmosfera inquisitorial impulsionava essas denúncias entre conhecidos, vizinhos, amigos. O autor escreve: “the inquisitorial edict on denunciations incited an atmosphere of extreme distrust and espionage. Neighbors, relatives, friends, wives, husbands, siblings, and slaves all spied on each other and would not hesitate to inform the church of any perceived wrong doing by others, no matter how insignificant”.<sup>367</sup> Semelhante a Felizardo, outros soldados tornaram-se bínubos e nesse quesito, consideramos que entre as razões estava a contínua movimentação desses sujeitos, decorrente do trânsito das companhias militares, ou que era fruto das constantes deserções. Distintamente do que ocorria com o oficialato das companhias. Esse geralmente recebia melhores soldos e tinha condições de movimentar a família junto dele, ou de encontrá-la.

Marcelino Ferreira (ou Marcelino José ou Marçal)<sup>368</sup> avoluma as fileiras dessas ocorrências, em 1761, quando fora feito um sumário de testemunhas contra ele. Mameluco (filho de índia com branco), natural da Vila de Portel, era alistado na companhia do Capitão Domingos da Silva Pinheiro. Casou-se na Vila de Portel, em abril de 1748, com a igualmente índia Petronilha, com quem teve dois filhos, José e Silveria Ferreira. Partindo para a Vila de Alvéolos (Rio Solimões), conheceu e se esposou pela segunda vez com a índia Oriana de Carvalho, em novembro de 1759. As testemunhas moradoras deste lugar que ouviram falar ou assistiram a solenidade, mencionaram não ter o conhecimento de que Marcelino já era comprometido, haja vista, que o próprio soldado quando inquirido sobre ser casado ou solteiro, respondera que “julgava que fosse solteiro”. Todavia, passados alguns meses da cerimônia, fora revelado para as testemunhas e publicamente a respeito do casamento que Marcelino havia deixado para trás, em Portel, onde desamparou sua família. A testemunha, ao

---

<sup>366</sup> De acordo com Ronaldo Vainfas o delator típico era: “branco português bem posicionado na sociedade, homem casado e cristão-velho, que muito tinha a perder se virasse réu do Santo Ofício” (VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. Op. Cit.*, p. 302). Por sua alta patente militar e seu destaque na sociedade Pinheiro teria muito a perder caso sua esposa fosse processada e condenada pelo Santo Ofício. Conjuntaras como essas nos permitem concordar com o seguinte trecho escrito por José Lapa: “o indivíduo tem, porque quer ter ou porque precisa ter, uma maneira de ser perante a sociedade, perante si mesmo e perante a autoridade que vai julgá-lo e que pode puni-lo. Assim, perante esta o indivíduo condena as práticas que ele e a comunidade muitas vezes têm como normais” (LAPA, José Roberto do Amaral. *Op. Cit.*, p. 76).

<sup>367</sup> AIDOO, Lamonte. *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>368</sup> PT/TT/TSO-IL/028/12885.

relatar isso, afirmou ter tido conhecimento dessa informação pelo próprio cunhado do soldado (irmão de Petronilha), o qual havia chegado à Vila havia pouco tempo, juntamente com outros indígenas, e ele se admirava por Marcelino estar casado, pois já tinha uma união em outro lugar. Sabendo disso, Marcelino fugiu temendo represálias, abandonando a segunda mulher. Desse modo, como resultado das informações obtidas por intermédio das testemunhas, o soldado foi preso e remetido a cadeia pública do Pará em 1764, a fim de ser julgado pelo crime que cometera.

Alicerçado nos eventos transcorridos, podemos analisar alguns aspectos do fenômeno. Primeiro, o abandono familiar por parte dos homens é visível neste e em inúmeros outros casos, tornando a mulher um fator de estabilidade dentro da relação, provendo o necessário para a sobrevivência, por meio de ofícios e trabalhos. Esse cenário quebra a ideia de domínio da família patriarcal (das instituições dominantes), desviando as funções de provedor e mantenedor do pai para a mãe. As mulheres não só não desassistiam sua prole, como a levavam de um matrimônio a outro, sendo viúvas ou bigamas. Segundo e concernente ao primeiro ponto, a mulher em outros casos, será a “cabeça de família”, não apenas provendo a subsistência desta, pois muitas viúvas prosperam em negócios familiares, principalmente em fazendas e engenhos. Por último, a emblemática fala de Marcelino: “julgava que fosse solteiro”, traz para nós uma interpretação que ainda será detalhada adiante, algo que indica que alguns indígenas viam o abandono de seus antigos lares como um caminho para se desfazer o casamento.

Cabe frisar que, não há um consenso entre os historiadores sobre a quantidade exata de sujeitos processados pelo crime de bigamia na colônia durante os séculos XVI e XVIII. Isabel Braga contabilizou ao todo 97, em contraponto, Anita Novinsky e Marcia Eliane de Souza e Mello calcularam 87, enquanto Ronaldo Vainfas identificou 92 casos para os homens e 13 para as mulheres, sendo disparado o crime mais perseguido. Esse não é um fenômeno apenas da colônia, mas da metrópole e de outros lugares como os domínios espanhóis de Cuenca e Toledo, que chegaram a índices assombrosos de 1.010 registros contra bigamos entre os anos de 1560 e 1700, bem como, na América espanhola chegando a 241 casos nos anos de 1560 a 1750.<sup>369</sup> As sodomias perfeitas e imperfeitas seguem em segundo lugar, com 42 casos para os homens e sete para as mulheres.<sup>370</sup>

O historiador Mark Harris aponta algumas estatísticas para a Amazônia colonial ao retratar apenas cinco ocorrências de bigamia durante a Visitação ao Pará e alguns outros fora

---

<sup>369</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. Op. Cit.*, p. 364.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 424.

desse intervalo. Segundo o autor, esses episódios podem ter surgido motivados por uma crença local, na qual os casamentos seriam anulados caso um dos cônjuges não estivesse mais vivendo com o outro.<sup>371</sup> Por seu turno, a Igreja Católica tenta combater essa crença, ao assegurar, no cânone V do sacramento do matrimônio, que: “Se alguém disser que se pode dissolver o vínculo do Matrimônio pela heresia ou coabitação desgostosa ou ausência fingida do consorte, seja excomungado”.<sup>372</sup> A autora, Maria Beatriz Nizza da Silva amplia esse debate no livro *Sistema de casamento no Brasil colonial*, ao tratar do conceito de “casamento pela lei da natureza”. Para tanto, ela afirma que no tocante ao Brasil colonial, esse tipo de casamento se colocava em dois contextos específicos: “perante as práticas matrimoniais indígenas, que deviam ser abolidas em favor da instauração do verdadeiro matrimônio; perante a prática do concubinato, que tinha de ser punida, quer pelas leis eclesiásticas, quer pelas leis civis”.<sup>373</sup> A luta contra os casamentos *in lege naturae* vem dos missionários inicianos, a fim de abolir práticas como a poligamia e relações incestuosas, em detrimento do matrimônio cristão.

A fala de Marcelino, no exemplo anterior, corrobora o argumento de Harris (sobre como os casamentos poderiam ser anulados, de acordo com a crença indígena), o que se soma à preocupação da Igreja ao reafirmar seus cânones entre os nativos. Podemos, igualmente, exemplificar a assertiva acima, através do caso de Miguel, ocorrido entre os anos de 1766 e 1769.<sup>374</sup> Ele fora um indígena, natural do lugar de Carvoeiro e morador no distrito da vila de Cameté. Uniu-se pela primeira, *in facie ecclesiae*, com a também indígena, Januária. Vivendo juntos por algum tempo, sem gerar filhos, Miguel se ausentou e estabeleceu laços matrimoniais novamente, dessa vez com a índia Ana, na mesma vila onde morava. Segundo testemunhos, eles já estavam vivendo conjugalmente havia oito anos e tinham três filhos. Há alguns aspectos deste processo que chamam a nossa atenção. Em primeiro lugar, quando se casou com Miguel, Ana já era viúva e, como veremos a seguir, essa não será a única vez na qual uma viúva aceita um novo enlace. Isso nos leva a supor que existe uma ligação muito recorrente entre a viuvez e as práticas à margem da oficialidade, como a bigamia, o concubinato, o adultério e a sodomia. As viúvas estavam empenhadas em garantir seus meios de sobrevivência, e enfrentavam mais dificuldades para construir uma relação “tradicional”, algo decorrente dos legados de relações pretéritas: filhos de outros casamentos; falta de dotes

<sup>371</sup> HARRIS, Mark. *Rebelião na Amazônia: cabanagem, raça e cultura popular no Norte do Brasil, 1798-1840*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2017, p. 116.

<sup>372</sup> *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*. Sessão XXIV, Doutrina do Sacramento do Matrimônio.

<sup>373</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T. A. Queiroz: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 30-31.

<sup>374</sup> PT/TT/TSO-IL/028/05184.

e da virgindade etc. Em segundo lugar, a sentença, além de branda, deixava claro que os casamentos constantes dos nativos era prática gerada pela “má instrução na fé” e seus costumes.

Porém, em outro panorama, baseados na literatura especializada e nas fontes, constatamos a generalidade do recebimento de batismos, por parte dos nativos e as mínimas instruções de catequese.<sup>375</sup> Além do mais, apesar da heterogeneidade étnica dos indígenas, Vânia Moreira acredita que, por meio dos casamentos, foram estabelecidas “novas solidariedades e alianças entre famílias, linhagens, parentela e aldeias ou fortaleciam-se e consolidavam-se laços tradicionais de colaboração”.<sup>376</sup> Por isto, entendemos que as maridagens dos ameríndios, principalmente, com os colonos brancos, apresentavam um significado maior em seu convívio social.

A Santa Inquisição era um Tribunal de Fé, com o propósito de sondar e desvendar os “desvios da alma” e as “fragilidades do corpo”, perseguindo “supostos hereges, ‘suspeitos na fé’, indivíduos que conscientemente, e não por tentação demoníaca, defendiam ideias ou praticavam atos contrários aos preceitos do catolicismo”.<sup>377</sup> Assim, a bigamia se apresenta em nosso caleidoscópio diferenciando-se de outros crimes relacionados à “fraqueza da carne”, como o adultério, a sodomia, o defloramento, pois ela não se dava no “calor do momento”. Como uma ação arquitetada previamente, a bigamia era considerada pelos doutrinadores a “mais grave afronta ao sacramento do matrimônio”.<sup>378</sup>

Encontramos um exemplo singular dessa percepção no processo de Pedro Braga.<sup>379</sup> Ele era um cristão-velho, de 47 anos, casado com Lizarda Maria, natural de Belém, que exercia havia 16 anos a função de “capitão de descimentos de gentios do mato” a serviço da Coroa, condenado, em 1758, pelo crime de poligamia.<sup>380</sup> Por isso, em seu auto de fé foi

<sup>375</sup> A problemática surge quanto ao reconhecimento, por parte do governo pombalino, da instrução na fé cristã desses sujeitos, pois na maioria das vezes os ensinamentos foram transmitidos por missionários jesuítas. Lembramos que, na década de 1750 há uma grande animosidade entre a Coroa portuguesa e os inacianos, em virtude do grande poderio desses missionários, quanto à alçada espiritual e temporal, diante do controle sobre a mão de obra indígena. Essa disputa é encerrada a partir do Diretório e da expulsão da Companhia de Jesus do Reino e de todas as suas possessões em 1759. Contudo, outra hipótese que não poderíamos descartar seria uma ressignificação destas orientações por parte dos indígenas, entendendo os princípios a sua maneira. Mantendo-se ligados fortemente a seus parâmetros culturais. Para uma abordagem mais detalhada, ver: SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. Belém: UFPA, 2012.

<sup>376</sup> MOREIRA, Vânia Maria Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Op. Cit.*, p. 21.

<sup>377</sup> TRUGILHO, Michelle. Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial. In: *Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-RIO*. Rio de Janeiro: ANPUH-RIO 2010, p. 29.

<sup>378</sup> VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos pecados. *Op. Cit.*, 263-264.

<sup>379</sup> PT/TT/TSO-IL/028/05169.

<sup>380</sup> Não, necessariamente, precisaria compartilhar de muitos matrimônios *in facie ecclesiae*, batava que o homem ou mulher estivessem como vivendo com seus muitos parceiros, como era o caso do réu.

sentenciado a abjurar de leve e ser açoitado publicamente. Além de cumprir o degredo de três anos para as Galés e penitências espirituais.

Já nas primeiras páginas do documento é apregoada uma clara inquietação vinda do bispo do Grão-Pará, Dom Miguel de Bulhões, quanto às “práticas incultas” dos nativos. O religioso enfatizou a “diabólica praxe” dos indígenas cultivarem um grande número de mulheres, num formal desprezo às leis cristãs, pois eles entendiam ser lícito ter muitas mulheres e devendo a Igreja combater tal costume, sendo os cristãos “obrigados a aplicar todas as forças para desterrar e extinguir aqueles abusos”. Com o desígnio de exterminar essa prática, o frei impôs medidas punitivas como: jura de excomunhão maior, seis meses de prisão no aljube e pagamento de mil réis na primeira transgressão, o dobro na segunda vez, além do degredo por dois anos para fora do bispado e em caso de reincidência, além das penas mencionadas, três anos de degredo para Angola. Contudo, mesmo divulgando tais sanções nas portas das igrejas, essas condutas não cessaram, haja vista a continuidade destas práticas condenadas percebida através dos processos.

A recorrência dessas ações (andar com muitas mulheres) torna-se mais notória quando, no dia 2 de janeiro de 1755, no hospício de Nossa Senhora do Carmo, as testemunhas interrogadas declararam o emprego dos “erros dos gentios” por copiosas pessoas, como Pedro de Braga, Francisco de Mello e Manoel Dias Cardoso. Com provas legais, eles foram acusados de, com o subterfúgio de descer indígenas dos sertões, trazerem consigo muitas mulheres e de com elas viverem ou celebrarem uniões ao “modo gentílico” (sem a presença de um pároco, apenas amasiando-se), mantendo-se, assim, apartados da fé católica. Essas figuras femininas eram as filhas dos *principais*<sup>381</sup> com quem os réus firmavam acordos de descimentos para as aldeias, nas quais seriam catequizados. Mesmo casados, quando iam aos sertões, voltavam com essas mulheres as fazendo de suas mancebas.

A relação construída entre os traficantes e os principais se torna mais clara quando examinamos o interrogatório de Pedro de Braga. Nesse momento, o réu detalha que, nas suas andanças pelo sertão estreitava a amizade com os principais, para a sua segurança e firmeza dos acordos. Assim, nos é apresentado o termo *Cunhammenas*. Era uma norma utilizada para formalizar as alianças políticas, comerciais e militares celebradas com os principais e foi um fator decisivo para reforçar um poder que também se media pelo número de aliados e de

---

<sup>381</sup> Conforme escrevem Coelho e Santos, os *principais* detinham duas funções basilares: “a política de povoamento e ocupação da região por meio dos descimentos; e a arregimentação e distribuição da mão de obra indígena em acordo com as demandas do Estado, dos colonos e da subsistência das povoações” (COELHO, Mauro Cezar; SANTOS, Rafael Rogério Nascimento dos. “Monstruoso systema (...) intrusa e abusiva jurisdição”: O Diretório dos Índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). *Revista de História*, São Paulo, n. 168, 2013, p. 107).

homens de armas que essas lideranças indígenas controlavam. Neste tratado, os chefes ameríndios, por sua vez, em sinal de paz e boa vontade, lhes prometiam os descimentos para as aldeias e por esse trabalho, o traficante receberia uma de suas filhas como forma de selamento do compromisso.<sup>382</sup>

Miguel de Bulhões, vendo o acusado com várias mulheres ordenou que se casasse com uma e o advertiu para não aceitar mais as filhas dos nativos, a menos que explicasse que não seriam suas esposas. Braga, por seu turno, já estava amancebado com as mulheres havia um ano e, após o batismo de Lizarda Maria, filha de um dos líderes autóctones, casou-se com ela. Porém, ele se recolheu na cidade por temer que os principais o matassem, caso recusasse suas filhas. Acreditamos que, neste processo, a entrega de uma filha, pelo pai principal, simbolizava a condição de chancela de um contrato, indicando que a recusa poderia causar um mal estar ou significar um desrespeito. Distintamente de como a Igreja Católica interpretou, isto é, como um ato promíscuo de ceder mulheres para concubinar-se sem o compromisso do casamento cristão.

O padre João Daniel<sup>383</sup>, na obra *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, corrobora nossa hipótese ao escrever que os nativos ofereciam suas filhas em “sinal de paz e amizade”, não apenas uns aos outros, mas de igual modo, aos brancos que iam às aldeias e povoações para realização de algum negócio. O jesuíta aponta que a justificativa dada para essa prática era “porque se os recebem de paz para sinal de que estão persuadidos das suas razões lhes entrega o cacique, ou principal alguma filha, e é necessária boa retórica nos tementes a Deus para não o ofenderem, nem irritarem aos pais, que têm por ponto de honra e avaliam por desprezo e desdouro o não aceita-las”.<sup>384</sup> Baseados nos relatos do clérigo, podemos afirmar que isso não era uma prática de todos os povos indígenas, pois, segundo ele: “algumas nações que criam as filhas com resguardo, de sorte que em chegando a ser casaduras as metem em uma casa, como seminário, ou recolhimento, donde não as deixam

<sup>382</sup> Devido a tal situação o padre João Daniel insinua que graças aos comportamentos inadequados e antagônicos de muitos brancos frente a essa tradição, os indígenas geraram uma aversão contra esses indivíduos, culminando na maior vigilância sobre as suas mulheres e filhas (DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v. 1, 2004).

<sup>383</sup> Vivendo na região amazônica entre os anos de 1741 e 1757, o João Daniel escreveu sobre muitos assuntos, dos quais destacamos a terra, o homem e a cultura na Amazônia. Segundo Maria Celestino de Almeida, em sua obra, o religioso conseguiu evidenciar com riqueza de detalhes: “a organização e o funcionamento das missões religiosas, os hábitos e costumes das populações indígenas locais e expressa a ideologia jesuítica que preside as formas de pensar e agir do autor, mas evidencia também uma série de contradições que permitem refletir sobre a complexidade das relações de alteridade” (ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Um tesouro descoberto. Op. Cit.*, p. 2). Os escritos deixados pelo padre podem ser considerados uma peça de resistência, já que foram elaborados enquanto ele era mantido preso em Lisboa, devido à perseguição aos jesuítas instaurada por Pombal. Em cárcere privado nos anos de 1757 a 1776, o missionário produziu mais de 766 páginas manuscritas que se dividiram em seis partes.

<sup>384</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v.1, p. 283.

sair, senão quando casam”. Nesse ambiente, essas mulheres recebiam educação, sob os cuidados, não se sabe ao certo se dos pais ou de idosas. A essa condição de reclusão, o missionário fazia uma crítica, ao apontar que: “louvável seria se nos tais seminários ou recolhimentos as [mulheres] tivessem ocupadas em algum ministério que as conservasse igualmente castas no corpo, e no ânimo, e não desse lugar à ociosidade, que é origem e seminário de todos os males”.<sup>385</sup>

Ainda na sua inquirição, o arguido mencionou que não teve nenhuma relação sexual com as indígenas antes de batizá-las e quando questionado pelos motivos que o levaram a tomar essa atitude, ele alegou que foi por serem pagãs e satisfazia seu apetite carnal apenas com uma católica que o acompanhava. Contudo, a justificativa usada por ele não nos convenceu, pois tudo indica que ele fazia descimentos havia quase duas décadas, recebendo muitas vezes filhas de principais e vivendo com elas por anos. Para além disso, ele estava diante do inquisidor, tinha ciência de sua inevitável condenação (ante os crimes que cometeu) e sabia, portanto, que a sua única alternativa era tentar amenizar as suas culpas quanto a certos aspectos.

A respeito dos costumes ameríndios, Pedro de Braga sustentou, por exemplo, que seu sogro tinha duas mulheres, outros detinham três e que o principal Cahâ possuía sessenta. Os principais foram um grande entrave para a instauração da monogamia cristã, pois fica patente na fala do réu que, tradicionalmente possuíam mais de uma companheira, isso “como meio de configuração e consolidação do seu status dentro do próprio grupo”.<sup>386</sup> Assim, a poligamia para eles estaria mais atrelada à política do que propriamente questões sexuais (como pensava a Igreja), isto é, um meio de afirmação do poderio daqueles sujeitos, um privilégio concedido apenas aos que chefiavam.

No que concerne a esse assunto, Karl Heinz e Stefanie Gaia ao analisarem os escritos deixados pelo padre jesuíta João Felipe Bettendorff, no século XVII, destacam certas estratégias dos religiosos em face da multiplicidade de mulheres indígenas relacionando-se com apenas um homem. Sugeriam, por exemplo, que cada chefe escolhesse apenas uma companheira como sua “favorita” (conhecida como *xerimirêcô-atê*) e que ficasse apenas com ela. Os autores acreditam que “as demais mulheres seriam declaradas desimpedidas a contraírem matrimônio com outro homem, sem lhes impor as sanções previstas no direito

---

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>386</sup> ARENZ, Karl Heinz; GAIA, Stefanie Leão. *Op. Cit.*, p. 402.

canônico”.<sup>387</sup> O padre João Daniel indicou que ordinariamente os nativos casavam-se somente com uma mulher, com quem viviam até a morte. Os únicos que detinham quantas esposas queriam eram os caciques ou principais e por isso esses sujeitos foram mais relutantes em “abraçar” a fé cristã, uma vez que perderiam seus privilégios e ficariam obrigados a escolher apenas uma companheira.<sup>388</sup>

Após entregar as suas filhas para os traficantes, os pais ainda permaneciam em contato, por algum tempo. Conforme as falas de Pedro Braga eram as mães que iam frequentemente visitá-las e os principais apareciam com menos regularidade. Contudo, mesmo com os encontros, no fim da sua inquirição, o capitão de descimentos confessou os “tratos ilícitos” mantidos por ele com as filhas dos principais que não eram verdadeiramente suas mulheres. Cabe mencionar, ainda, que alguns desses tratos, apesar da negação do réu, aconteciam com meninas ainda muito jovens, haja vista a prática comum dos estupros e outros abusos sexuais por esses sujeitos nas suas expedições. Destacamos que o padre Antônio Vieira recomendou como “solução” para esse problema, que se realizassem casamentos precoces, “para que as meninas indígenas cedo se vissem livres dos assédios por parte dos homens brancos que, de qualquer forma, respeitariam mais as índias casadas”.<sup>389</sup> A partir da concepção teológica-moral desse eclesiástico e da mentalidade cristã da época, somos capazes de compreender a visão deturbada que se tinha, pois ao invés da tentativa de suprimir tais práticas, a resposta seria facilitar ainda mais a aproximação entre as meninas indígenas e os brancos.

Sobre essa questão acrescentamos o relato escrito por Alexandre Rodrigues Ferreira e destinado ao governador da capitania do Mato Grosso João de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, em 5 de maio de 1791, envolvendo os *Guaikuru*. Essa etnia apesar de poligâmica, não mantinha laços estreitos com os traficantes como vimos acima, o que significa dizer que essa prática não poderia ser generalizada e estendida para todo e qualquer contato envolvendo os grupos ameríndios e os colonizadores. Apesar de familiarizados com os “brancos”, a ponto do seu cacique (chamado de Caimá entre os indígenas e de João Queima de Albuquerque entre os portugueses) receber um bastão dos colonizadores que simbolizava a sua “liderança” frente ao seu grupo, os homens *Guaikuru* não se apartavam de suas mulheres, demonstrando grande zelo e fidelidade conjugal. Alexandre Ferreira afirmou que os maridos levavam suas

---

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 402. Ver a obra: BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698]. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves. Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

<sup>388</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, v.1, p. 284.

<sup>389</sup> ARENZ, Karl Heinz; GAIA, Stefanie Leão. *Op. Cit.*, p. 403.

esposas para toda parte, nas caçadas, nas pescarias, nos passeios, em poucas palavras, para qualquer lugar, fazendo delas um “fiel satélite”.<sup>390</sup>

Além disso, o naturalista detalhou como os *Guaikuru* procediam entre si nas relações familiares. Diferentemente do que a Igreja Católica discursava, alegando que a poligamia era uma prática desordeira, baseada na luxúria e na libido carnal, os ameríndios desse grupo seguiam com grande zelo uma ordem que ditava essas conexões. Ferreira registrou que esses sujeitos normalmente viviam em “tijupares de esteiras de piripiri” estendidas horizontalmente, onde dormiam no chão, sobre couros de boi ou peles de animais selvagens (onças, veados, porcos-do-mato, ariranhas) e se cobriam com um grande pano de algodão listrado de branco, vermelho-escuro e negro. Ao se recolherem a esses alojamentos (tijupares) dividiam-se em dois grupos: os casados e os solteiros, conservando-os em partes distintas.

Segundo o naturalista apenas os homens desse grupo eram polígamos, sendo cada um deles possuidor, em média, de três a quatro mulheres. Todavia, os maridos não as levavam para o seu tijupar, uma vez que elas permaneciam morando com seus pais, enquanto seus companheiros se deslocavam entre os aposentos de suas mulheres para dar-lhes mantimentos como carnes provenientes de caça ou pesca. Esse movimento é definido pelo viajante como “fidelidade conjugal”, ou seja, entendemos que havia uma organização e que a poligamia neste caso não pode ser considerada uma traição ou um adultério, algo puramente lascivo, mas fruto de vínculos que carregam junto de si diversos deveres a serem cumpridos.<sup>391</sup>

Outro processo é o do índio Timóteo Monteiro, de 1761 e findado sem sentença.<sup>392</sup> Morador de São Miguel de Melgaço, ele foi casado com Claudina (índia). As testemunhas do seu processo contam que Monteiro estava rumando ao sertão, na canoa do comércio da Vila, quando aportaram no sítio de Remualdo (ou Romualdo) Correa, nos distritos da Vila de Borba. Chegando lá, havia uma índia os esperando no porto, a qual vendo Timóteo Monteiro, disse publicamente ser seu legítimo marido, afirmando terem se casado na freguesia de Nossa Senhora do Rosário, no Pará. Essa mulher era Claudina. Em face disso e com o propósito de esclarecer o que estava acontecendo, ambos foram chamados na presença do dono do sítio. Na conversa, Timóteo negou ser casado com Claudina, haja vista já ter esposado Iria das Caldas. Porém, Claudina insistiu, declarando que na ocasião do seu recebimento, ele estava bêbado e naquele tempo a desejava por ser jovem. Agora, já idosa, dizia que não era sua mulher e, por querer enganá-la, casou-se novamente nesta Vila. Segundo ela, após o casamento ele sumira e

<sup>390</sup> Códice B. N. 21.1.22. In: FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica pelas capitâneas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. *Op. Cit.*, p. 229-232.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>392</sup> PT/TT/TSO-IL/028/12887.

havia tempos não tinha notícias, achando-o somente naquele momento. Feitas as diligências, comprovou-se o casamento entre Timóteo e Claudina.

Não obstante a habitual negação do primeiro enlace, pelos bigamos, destacamos as circunstâncias em que foi realizada essa união. Ao que nos parece, Timóteo teria usado a escusa de estar alcoolizado para se esquivar de Claudina após conseguir consumir o matrimônio, desaparecendo em seguida. Essa, em contrapartida, sentindo-se lesada, procurou seu marido, até finalmente encontrá-lo. Provavelmente Claudina, teria perdido sua “honra”, o que justificaria a perseguição por seu consorte durante tantos anos, vendo como única a alternativa de recuperá-la por meio do retorno ao seu casamento.

É preciso acentuar a preocupação crescente do *Concílio de Trento* (1545-1563) com o matrimônio. Essa questão, que teve sua gênese no século XVI, a partir da expansão de uma nova vertente do cristianismo (o protestantismo) reverberou no século XVIII. Logo, a Igreja Católica, com o intuito de reafirmação dos seus dogmas e sacramentos, instituiu uma nova roupagem aos casamentos, disciplinando-os por meio de normativas sacras. Neste sentido, criou-se uma série de diretrizes e regras para a sua realização, bem como, houve o endurecimento na perseguição àqueles que burlassem as novas exigências. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, no Livro I, Título LXII, declaram em relação ao casamento que: “[...] para que o celebrem com fim santo, e honesto, se disponham para receber seus efeitos, que são causar graça, com os mais sacramentos, e dar especiais auxílios para satisfazer cristãmente as obrigações de seu estado. E advirtam os contraentes, que quanto recebem este sacramento, devem estar em graça, porque se o recebem em pecado, pecam mortalmente”.

Estas mesmas *Constituições*, no Livro I, título LIV, parágrafo 269, prescreveram o que era preciso para a feitura dessas uniões. Dessa maneira, aqueles que pretendiam casar, deveriam fazê-lo perante um pároco, informando-o antes se tinham algum impedimento para a celebração do mesmo. Estando certos de que não havia restrição alguma, os noivos passariam pelo processo de denúncias ou banhos, durante três domingos, ou dias santos de guarda contínuos à estação da missa do dia. Assim, as queixas ou acusações poderiam ser feitas a qualquer tempo do ano, incluindo o Advento e a Quaresma, com o claro objetivo de tornar pública a realização da cerimônia, para que aqueles que soubessem de algum empecilho, englobando os parentes mais próximos, como pais e irmãos, logo se manifestassem. Aqueles que, por ventura acusassem os nubentes visando prejudicá-los sofreriam a pena de excomunhão. Desse modo, “na prática, a prescrição dos impedimentos significava que, muitos casais não regularizavam suas uniões através do casamento sacramentado, pela existência de

algum impedimento. Nesse sentido, essas uniões eram consideradas ilícitas aos olhos da Igreja, somente podendo receber a legitimação através das dispensas matrimoniais”.<sup>393</sup> Veremos mais adiante que, essas dispensas foram dadas mais facilmente na colônia, mas sempre mediante algumas condições.

Além do regramento acima, exigia-se a idade mínima de 14 anos para os homens e de 12 anos para as mulheres que fossem casar. Outrossim, era preciso que cada um apresentasse a sua devida “papelada”. Contudo, como frisou Maria Beatriz Silva, as *Constituições* não esclareciam quais os documentos que de fato deveriam ser levantados pelos contraentes, deixando aberto para a suposição que seriam: certidões de batismo, atestados de residência, certidões de óbito do primeiro cônjuge (em caso de viuvez) e no caso de São Paulo no século XVIII, estudado pela autora, os bispos exigiam as “provisões”.<sup>394</sup> Portanto, transgredir o matrimônio significava, entre outros, desrespeitar tais prescrições.

Em fevereiro de 1767, o inquisidor Geraldo José de Abranches, mandou vir perante si o preso Bernardo Pereira.<sup>395</sup> Índio de “nação” *Membaquena*, natural do Sertão do Rio *Vixia*, que confessou fazer morada na Vila de Melgaço havia algum tempo, atuando na atividade de remador de canoas, quando ali chegou um religioso jesuíta, o padre Manoel dos Santos, com o objetivo de fundar um novo aldeamento em Javaris. Esse vigário levou um grupo de indígenas para a localidade, incluindo Bernardo. Instalado na nova comunidade, o confidente estreitou relações com a índia Joana (viúva), com a qual se casou no mês de junho, não sabendo o dia nem o ano. Vivendo juntos por seis meses, Joana concebeu uma filha, que já carregava em seu ventre no momento do casamento e Bernardo muito bem sabia não ser sua, provavelmente fruto do relacionamento com o cônjuge anterior que teria falecido.

Conforme o índio Martinho (testemunha), o confidente fugiu do lugar por “não se dar bem no clima da nova povoação ou por desconfiar de doenças”, indo outra vez para esta cidade deixando a dita sua mulher no aldeamento, e demorando-se alguns tempos depois na Vila de Gurupá, passando para Porto de Mós, ali tendo notícia, por um índio chamado Gabriel, que a sua esposa era falecida. Sem fazer mais averiguações para atestar a veracidade da informação, casou-se outra vez, na igreja matriz da Vila de Porto de Mós, com Hilária da Franca (ou Hilária Vieira), índia de “nação” *Chumana*. Com ela coabitou até o tempo de sua prisão, possuindo um filho de apenas três anos. Na outra face dessa história, Joana vendo-se

<sup>393</sup> LEANZA, Deborah D’Almeida. *Entre a norma e o desejo: os filhos ilegítimos na sucessão patrimonial (Vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba século XVII)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000, p. 52.

<sup>394</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. *Op. Cit.*, p. 115.

<sup>395</sup> PT/TT/TSO-IL/028/02700. Nesse processo é interessante notar que os nomes “gentílicos” são trocados por nomes próprios portugueses, assim que chegam as missões religiosas.

desamparada e abandonada na nova povoação, sem marido e sem parentes, voltou para sua terra natal, a aldeia de Santo Ignacio (depois Vila de Buim), em busca de melhores condições. Nos meses finais 1768, enquanto aguardava o seu julgamento na prisão, Bernardo faleceu, findando o processo sem sentença.

Há de se considerar alguns elementos aqui. Primeiro, a assunção da bastardia pelo réu, dado que ele entendia não ser seu o descendente no ventre de Joana, porém esse poderia ser um dos fatores, além do já mencionado, para a sua fuga. Não se sabe ao certo, há quanto tempo Joana estava grávida quando encontrou Bernardo, e ele poderia não ter conhecimento de sua gestação naquele momento (devido às poucas semanas). Segundo, a rápida união de Joana com outro homem após a morte de seu marido, possivelmente foi ocasionada por sua gravidez, na medida em que precisaria de alguém para lhe ajudar e prover os meios necessários para a sua sobrevivência e de sua prole, principalmente após o parto, posto que não tinha outro amparo naquela povoação. Isso é comprovado, após o retorno ao seu lar, quando se viu desassistida.

Trabalhadores escravizados, da mesma forma, fizeram parte do rol de transgressores do matrimônio, como foi o caso de Cafuz Florêncio.<sup>396</sup> Filho de sujeitos escravizados, ele era natural e morador de Melgaço, parte do bispado do Pará, e escravizado por Manuel Portal de Carvalho, na fazenda de Utinga. Casou-se primeiramente com a índia Antônia, moradora da mesma fazenda, e por ela fora denunciado em julho de 1787, na cidade de Belém do Pará. Casados havia muitos anos, Cafuz decidiu fugir daquela fazenda, indo para a Vila de Cintra, na qual encontrara Mariana (índia), com quem logo se concubinou. Saindo desta Vila, foi para Cameté e por último Melgaço, onde de fato se casaram perante a Igreja, diante da notícia dada por um preto, de que passados dois anos desde a sua fuga, sua legítima esposa estaria morta.

Assim como nesse caso, há outros, em que o contraventor não assume um novo enlace logo que deixa o primeiro, optando pelo concubinato ou o amancebamento, haja vista serem delitos menos gravosos que a bigamia e passarem despercebidos mais facilmente no convívio social, por não nascerem de um evento formal de união, com párcos, padrinhos e testemunhas. Portanto, os transgressores, em geral, somente contrairiam um novo matrimônio, após a obtenção da informação da suposta morte do primeiro cônjuge. Essa comunicação era quase sempre estabelecida por uma pessoa que já conhecia o casal. A questão a ser levantada é, diante da delonga da contração de um novo conúbio, o segundo cônjuge saberia do casamento passado? Nossa hipótese é que, muito possivelmente sim, considerando a demora e

---

<sup>396</sup> PT/TT/TSO-IL/028/06694.

a realização da cerimônia se dar coincidentemente logo em seguida do recebimento da tal notícia, quase como um aval. Esses consortes, geralmente mulheres, se submetiam a essa situação justamente por não terem muitas opções, pois a vida marginal era um ponto de inflexão para muitos, enxergando como única alternativa a vida na ilegalidade, que lhes colocava na delinquência, mas oferecia condições para a sua existência.

Apesar de num primeiro momento, os cristãos-novos serem os alvos principais dos inquisidores, para a Amazônia, pelo menos no que tange aos processos de bigamia, os cristãos-velhos parecem-nos mais frequentes, como é o caso de Francisco Manoel da Cunha.<sup>397</sup> Natural de Couto de Alentim, bispado de Braga, onde foi casado com Maria de Freitas, por sete anos, lhes rendendo um filho, chamado José Manoel. Segundo ele, essa união ocorreu após sair da prisão (onde ficou ao longo dois anos e alguns dias), por não ter condições de pagar o valor estipulado pelo pai de Maria, a fim de reparar a honra e a virgindade de sua filha, tiradas pelo réu. Sem o horizonte do pagamento da dívida, Francisco da Cunha só via uma saída, casar-se com a dita, tentando quitar o débito. Com temor de ser novamente preso, se ausentou da Vila de Guimarães para Lisboa e de lá embarcou para o Grão-Pará, chegando a cidade Belém em 1753, atuando como um soldado na campanha do Coronel Cipriano Coelho de Azevedo.

Em terras amazônicas, declarou-se solteiro e desimpedido para o clérigo que celebrou a sua segunda união na forma do Concílio Tridentino, na freguesia de São João de Passa, com Francisca Lopes, com quem viveu conjugalmente no decurso de três anos. Vendo o mal que havia cometido, resolveu buscar remédio procurando o Colégio da Companhia de Domingos Antônio, no qual se confessou, e em seguida embarcou de volta ao reino para admitir suas culpas perante o Tribunal Inquisitorial. Assim, em julho de 1758 recebeu sua sentença para fazer abjuração de leve, por ser suspeito na fé, deveria ser instruído na fé católica e pagar as penas e penitências espirituais, além das custas processuais.

Esse é um retrato singular, pois ainda não tínhamos visto, neste texto, alguém cuja dívida fosse paga com casamento. Isso nos leva a considerar a honra feminina um fator chave nas relações familiares. Em outros casos, vimos irmãos tomarem as dores de mulheres abandonadas e buscarem satisfação com o marido ausente, na tentativa de reaver a dignidade da irmã e conseqüentemente da família. Para além dessa discussão, notamos que, chegando a Amazônia o réu declarava-se solteiro (como muitos bigamos migrantes). Essa ação nos parece não ser uma exclusividade dos costumes indígenas, o que, numa primeira vista, poderia

---

<sup>397</sup> PT/TT/TSO-IL/028/11725.

parecer. Amaral Lapa aborda essa questão ao afirmar: “no interior da Amazônia, vivendo praticamente isolados ou em meio dos índios, os colonos dificilmente mantinham seus padrões de costumes”.<sup>398</sup>

É impossível falar sobre a bigamia sem nos atermos aos ritos e dogmas matrimoniais católicos e a importância deste sacramento para a Igreja. Cabe então ressaltar que os doutrinadores eclesiais apontavam três fins específicos para o casamento: “o primeiro é a propagação humana, ordenada para o culto, e honra de Deus. O segundo é a fé e a lealdade, que os casados devem guardar mutuamente. O terceiro é o da inseparabilidade dos mesmos casados, significativa da união de Cristo Senhor nosso com a Igreja Católica”.<sup>399</sup> Diante disso, percebemos que os matrimônios carregavam o peso da sacralidade e da indissolubilidade, isto é, uma união monogâmica, santa, com fim de procriação e lealdade ao Divino.<sup>400</sup> Logo, aqueles que transgrediam esse caminho (os “suspeitos na fé”) desonravam diretamente a Deus, sendo, por isso, considerados hereges e deveriam ser punidos.<sup>401</sup> A perseguição à bigamia era fundamentada também na tentativa de preservação e gestão de heranças e alianças parentais. Na perseguição e condenação havia um claro recorte de classe, considerando que os nobres ou mais abastados deveriam ser degredados para a África ou para o Brasil, onde cumpririam suas sentenças de cinco a oito anos. Já os subalternizados além do degredo, nesse caso para as Galés, seriam punidos com açoites em ruas públicas.

Os que agiam dessa forma colocavam em cheque a sacralidade da união e cometiam uma gravíssima afronta à moral cristã. Isso possuía um peso ainda maior para os cristãos batizados e catequizados, tendo em vista, o conhecimento dos dogmas do catolicismo. Para fugir dessa alçada de delinquentes, os únicos meios de se adquirir um novo casamento, com a

<sup>398</sup> LAPA, José do Amaral. *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>399</sup> VIDE, D. Sebastião. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal, 2007, p. 107.

<sup>400</sup> “O primeiro Pai da linhagem humana declarou, inspirado pelo Espírito Santo, que o vínculo do matrimônio é perpétuo e indissolúvel, quando disse: ‘Já és osso de meus ossos, carne de minhas carnes: assim, deixará o homem seu pai e sua mãe e se unirá a sua mulher e serão os dois um só corpo’. Ainda mais abertamente ensinou Cristo nosso Senhor que se unem e se juntam com este vínculo duas pessoas, apenas quando aquelas últimas palavras são proferidas como se fossem pronunciadas por Deus, disse: ‘E assim já não são dois, mas apenas uma carne’; e imediatamente confirmou a segurança deste vínculo (declarada muito tempo antes, por Adão) com estas palavras: ‘pois o que Deus uniu, não separe o homem’. O próprio Cristo, autor que estabeleceu e levou à sua perfeição os veneráveis Sacramentos, nos brindou com sua posição, a graça com que haveria de ser aperfeiçoado aquele amor natural, confirmar sua indissolubilidade e santificar os consortes” (In: *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*. Sessão XXIV, Doutrina do Sacramento do Matrimônio).

<sup>401</sup> Em Portugal, a bigamia é punida desde o século XV. As *Ordenações Afonsinas* (1446), *Manuelinas* (1521) e *Filipinas* (1603) condenavam os criminosos à morte, fossem homens ou mulheres. No entanto, havia precedentes que acabaram evitando muitas mortes. Se porventura o “[...] condenado à morte pelo dito malefício for menor de vinte e cinco anos, ou for fidalgo, e a segunda mulher, com que casou, for de baixa condição, ou se o condenado, sendo-lhe fugida a primeira mulher, casou com segunda, sem saber certo, que era a primeira morta, ou em outros casos semelhantes, não se fará execução, sem primeiro no-lo fazer saber” (In: *Ordenações Manuelinas*. Liv. V, tit. XIX).

anuência da Igreja e de Deus, era através da viuvez ou anulação do primeiro casamento pela Justiça Eclesiástica, que poderia ocorrer diante da impotência sexual, laços de parentesco e casamentos anteriores. Nem mesmo o adultério poderia justificar uma nova união, como podemos ver no cânone VII do sacramento do matrimônio:

Se alguém disser que a Igreja erra quando ensina, segundo a doutrina do Evangelho e dos Apóstolos, que não se pode dissolver o vínculo do Matrimônio pelo adultério de um dos consortes, e quando ensina que nenhum dos dois, nem mesmo o inocente que não deu motivo ao adultério, pode contrair outro matrimônio, vivendo com outro consorte, e que cai em fornicção aquele que casar com outra, deixada a primeira por ser adúltera, ou a que deixando ao adúltero se casar com outro, seja excomungado.<sup>402</sup>

Acreditamos que mesmo com as dificuldades impostas pelo colonialismo e em decorrência do alto número de relacionamentos amorosos ilícitos, bastardia, concubinatos, amancebamentos, o casamento ainda se mantinha em alta, tanto na península ibérica, como na sociedade luso-brasileira colonial. Assim, o casamento se tornou um ideal a ser perseguido, contudo, tornou-se tão popular que passa ser usado de maneira arbitrária.<sup>403</sup> No caso singular da Amazônia podemos constatar esse fato pelo alto número de bínubos. Acreditamos que isso pode ser explicado a partir dos incentivos feitos pelo Conde de Oeiras aos intercasamentos. Segundo o artigo 88 do Diretório, “entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união”<sup>404</sup>, isto é, a maneira mais eficiente de unir dois polos (índios e colonos) e garantir a adesão dos nativos ao serviço do poder régio. Logo, entendemos que esse incentivo e facilitação ao casamento, bem como, sua valorização pode estar associado ao alto índice de bigamia nesta região.

Graças a essa difusão, havia recomendações por parte da Igreja para que tivessem cautela nas celebrações envolvendo homens vagantes (“vagamundos”), sem domicílio fixo, como os que realizavam trabalhos itinerantes, como artesãos e mascates.<sup>405</sup> Além de homens e mulheres pertencentes às camadas mais humildes, representantes da mobilidade na colônia, ditada por diversos imperativos, como: cumprir penas de degredo e buscar melhores condições de vida por meio de trabalhos quase sempre periódicos, aventuras, perseguições, dívidas e fugas. Para o vale amazônico, isso é agravado em razão das dificuldades em

<sup>402</sup> *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*. Sessão XXIV, Doutrina do Sacramento do Matrimônio.

<sup>403</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*. *Op. Cit.*, p. 129.

<sup>404</sup> Diretório, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (orgs.). *Op. Cit.*, p. 110.

<sup>405</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Bigamia indígena nas malhas da Inquisição – apropriações e mediação cultural. *Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais*, Salvador, 2011, p. 5.

encontrar os antecedentes dos nubentes e pela vastidão da região, formada por vilas, lugares e núcleos populacionais espaçados, o que complicava a comunicação.<sup>406</sup> Destarte, esses sujeitos ludibriavam não apenas os clérigos, ao burlar as determinações régias e canônicas, mas muitas vezes os seus próprios cônjuges, familiares, vizinhos, fraudando uma vida passada. Para isso se utilizavam de estratégias. A respeito dessa questão, Isabel Braga assevera:

Casar segunda ou terceira vez, estando o primeiro cônjuge vivo, implicava tomar certas precauções para tentar não ser descoberto, o que por vezes acontecia durante alguns anos. Dentre as estratégias apontadas pelos bigamos, temos atitudes diversas, como mentir acerca do estado religioso, passando por solteiro ou viúvo e, em alguns casos, apresentando testemunhas – as quais mentiam propositalmente ou pensavam estar a dizer a verdade em resultado de desconhecerem o passado do candidato a matrimônio –; mudar o nome e o apelido, dizer ter tido notícia de que o cônjuge falecera e ainda dizer-se natural de uma outra terra que não a sua e apresentar documentos falsos.<sup>407</sup>

Este é o caso de Luiz André (ou Luiz dos Santos), que foi alfaiate e mais tarde carpinteiro de naus, cristão-velho, de 44 anos, natural de Fiães, freguesia de São Miguel, bispado de Visco e morador de Arrabalde do Grão-Pará.<sup>408</sup> Ele caiu nas malhas da Inquisição por duas vezes. Na primeira vez, foi acusado e sentenciado pelo crime de bigamia. Casou-se pela primeira vez em Cercosa, com Domingas Rodrigues. Fazendo vida marital por pouco mais de um ano com ela, gerou uma filha chamada Maria. Ainda casado, partiu em uma frota naval para o Brasil, com a intenção de “poder adquirir naquelas terras algum cabedal com que melhor pudesse passar a vida”. Chegando a América, esteve primeiro em Pernambuco, depois no Maranhão e finalmente no Pará. Neste último lugar contraiu novos laços matrimoniais, em Belém, com Catharina de Oliveira, com a qual viveu em Santa Cruz do Cameté e teve cinco filhos.

Graças a isso, instaurou-se um inquérito contra Luiz André. No dia 31 de agosto de 1750, ouviram-se as testemunhas na cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará. Assim como em outros casos, nesse os declarantes não sabiam do primeiro consórcio do réu. Além disso, a troca de sobrenomes pode ter sido uma artimanha usada por ele, pretendendo não deixar vestígios de seu passado em Portugal. Algo que, conforme destacamos acima, não era algo incomum entre os bigamos.

---

<sup>406</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>407</sup> BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. O Brasil Setecentista como cenário de bigamia. In: *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 304.

<sup>408</sup> PT/TT/TSO-IL/028/00516.

As testemunhas apontaram que o celebrante da união foi o próprio irmão de Catharina, o frei carmelita Antônio de Sá, no altar portátil de seu pai, Manuel Correa. O réu não revelou que fora casado anteriormente no reino, para sua nova esposa, por temer que seus parentes o matassem uma vez de posse dessa informação, o que corrobora a nossa hipótese da mudança de sobrenomes a fim de manter em sigilo seu passado. Sendo assim, casou-se como solteiro, sem que fosse necessário justificar ou investigar, bastando apenas confirmar essa informação perante o clérigo.

Alguns meses depois, no dia 5 de maio de 1751, ouviram-se os depoentes nas residências do reverendo José Rodrigues Ferreira, comissário do Santo Ofício e abade da Igreja de São João Batista do lugar e freguesia de Souto Concalho. Algumas dessas informações nos interessam. A primeira vem de Domingas Rodrigues que, ao ser interrogada, afirmou que sabia o paradeiro de seu cônjuge. Essa averiguação veio de seu irmão, Manoel Rodrigues, que desconfiando de um provável novo enlace de Luiz André, contatou alguns marinheiros que foram do Pará para Lisboa, os quais relataram que Luiz André não era casado, porém tinha filhos na América. As outras testemunhas arroladas nesse processo, apenas confirmaram a veracidade do primeiro casamento e a filha gerada na união, a qual continuava morando junto da mãe. A figura materna, em claro contraste com as relações passageiras formadas durante as constantes migrações ou deslocamentos rápidos do período colonial, se apresentava cada vez mais como esteio da estabilidade doméstica. Diferente do que poderia parecer a uma primeira interpretação apegada ao ideal de homem provedor e protetor da família tradicional patriarcal, a mulher assumia com muita frequência esse papel, conforme podemos observar nesses processos, quebrando o paradigma mandatório a época.

Diante da ameaça de sua prisão e condenação, o réu confessou seus crimes. Em sua genealogia, Luiz André nos é apresentado como um “modelo de cristão”, batizado e apesar de não ser crismado, devido suas constantes andanças por terras remotas, era um frequentador assíduo das missas, realizando, inclusive as demais obras de um cristão. Por isso, como atesta, ele muito bem conhecia o mal que obrava ao casar pela segunda vez, estando ainda viva a sua primeira e legítima mulher. Mas, ele alegou que somente o fez por miséria e fragilidade sua, e também por o haverem ameaçado os parentes da dita segunda mulher, dizendo-lhe que o haviam de matar, se não casasse com ela. A essa altura, notamos como a interferência familiar foi frequente na vida conjugal, isto é, em certas ocasiões, invadia o âmbito sexual, forçando casamentos na busca da manutenção do *status* familiar. No contexto desse caso, por exemplo, nos é permitido deduzir a provável relação pré-matrimonial entre Luiz e Catharina, levando em conta a fala de testemunhas que os viram juntos, porém não casados. A forma como foi

preparada a união é outra comprovação disso, pois se sucedeu no altar da casa do pai da noiva, pelo seu filho, nos levando a crer que tudo foi feito para que não houvesse “escapatória” para o acusado.

Em função disso, ele foi sentenciado a abjuração de leve, açoites em público, degredo por cinco anos para as Galés, instrução na fé, penas e penitências espirituais e pagamento de custas processuais em setembro de 1752. Pode-se perceber um claro exemplo de como os menos afortunados sentiam mais fortemente o peso dos tentáculos inquisitoriais.

No ano seguinte, em janeiro de 1753, após iniciar o cumprimento de sua pena, Luiz André caiu novamente nas malhas inquisitoriais, por fugir das Galés, sem que o guarda e seu companheiro de cela percebessem.<sup>409</sup> Foi achado no porto de Borra, em Portugal, um ano depois. Após ser denunciado e encontrado, o réu confessou ter uma condenação por bigamia no Pará. Disse que, cumprindo sua sentença e encontrando-se em um estado miserável, viu a oportunidade de escapar e assim fez. Seu caso findou após um requerimento de revisão de sua pena, processo que aguardou em liberdade, devido o terremoto de 1º de novembro de 1755.

Do mesmo modo que Luiz André, o cristão-velho de 48 anos, Miguel Rodrigues Curto<sup>410</sup> (preso em setembro de 1761) cruzou o Oceano Atlântico em busca de melhores condições de vida.<sup>411</sup> Natural de São Martinho, um subúrbio de Funchal, na Ilha da Madeira, onde se casou com Rosa da Silva, em novembro de 1738, com quem morou por dois anos e teve duas filhas. Dessas, apenas uma estava viva e residia na casa de Antônio Matheus.<sup>412</sup> Rosa da Silva faleceu no hospital da Ilha da Madeira – algo constatado pelo livro de óbitos do hospital de Funchal – no dia 28 de junho de 1751. Assim, partindo para a América, o lavrador e “moço de navios” sofreu um naufrágio nas proximidades de Vigia, no Pará.<sup>413</sup> Após quase perder uma perna na tragédia, foi assistir neste lugar, no qual se hospedou em uma casa por nove meses, onde conheceu Margarida Genebra Ferreira. Com o passar dos dias de convivência, logo concubinou-se como solteiro e viveu “portas adentro” com Margarida por alguns anos. Em julho de 1744 contraiu o sagrado matrimônio, devido a um boato que, de acordo com certas testemunhas, corria pela Vila, aludindo a suposta morte de Rosa da Silva,

---

<sup>409</sup> PT/TT/TSO-IL/028/00516-1.

<sup>410</sup> PT/TT/TSO-IL/028/07135.

<sup>411</sup> Outras versões pautadas pelas testemunhas declaram que ele teria feito cópula ilícita com a sua cunhada e por isso desertara da dita sua pátria. Diziam outros que na verdade ele havia casado com a tal mulher e que depois de casado se retirara logo sem confirmar matrimônio, pela mesma causa do impedimento que havia.

<sup>412</sup> Provavelmente era o homem com que ela iria se casar.

<sup>413</sup> Na versão retirada da confissão do réu, ele afirma que neste navio (chamado Bragança), soube da morte de sua esposa por um vizinho que estava fazendo a mesma viagem. Esse vizinho era João Motta que comunicava ter visto a morte de Rosa da Silva. Segundo o querelado, sem receber notícias do reino, sobre sua esposa ao longo de um ano e imaginando que de fato havia falecido, se “ajuntou” com Margarida para casar, sem, todavia, fazer mais investigações.

com quem havia gerado cinco filhos (dois meninos e três meninas). Todavia, é bem sabido que o tal rumor não passava disso, estando Rosa da Silva viva (faleceria apenas sete anos depois) e devido a isso, o irmão de Margarida denunciou seu cunhado.

O próprio Miguel Curto confessou para seu cunhado estar casado na Ilha da Madeira e que não podia casar em Vigia, vivendo assim concubinado com a irmã do denunciante. Essa declaração certamente irritou-o a ponto de delatar Miguel como uma medida de pressioná-lo a assumir de fato um compromisso com sua irmã, haja vista já morarem juntos e constituírem família. Algo que de fato só ocorreu após a presunção do falecimento da primeira esposa. A sentença foi dada em um auto de fé no dia 27 de outubro de 1765, na qual o réu deveria abjurar de leve, ser açoitado publicamente, sofrer degredo por cinco anos para as Galés, fazer penitências espirituais e pagar as custas processuais.

Os que praticavam esse crime nos levam a pensar em um paradoxo, no qual esses sujeitos ao mesmo tempo em que desprezavam a sacralidade do matrimônio ao contraí-lo repetidas vezes, também tinham esse sacramento como um ideal a ser atingido, devido as benesses que ele geraria no âmbito social, como respeito, segurança, ascensão social, entre outros. A despeito das constantes transgressões do modelo idealizado de casamento e família, por meio de uniões ilícitas e práticas delituosas como o adultério, defloramento e concubinatos, não se pode negar a relevância da instituição do casamento realizado pela Igreja Católica para a sociedade luso-brasileira. Assim, a bigamia inseria seus praticantes numa vida familiar à margem da normativa estruturada pelas instituições dominantes, mas sob a égide aparente dessas mesmas instituições.<sup>414</sup>

As mulheres bígamas da Amazônia colonial também foram denunciadas, ainda que em menor número se comparadas aos casos masculinos.<sup>415</sup> Para elas a bigamia era uma tática de sobrevivência e/ou de ascensão social. Neste atinente, apresentaremos três exemplos de mulheres indígenas processadas pelo Santo Ofício. São elas: Felícia Ana, Rosaura e Florência Perpetua.

É-nos apresentado em 1756 o caso de Felícia Ana, uma ameríndia de 25 anos, natural da aldeia de Topaiús, sertão do Rio Negro e bispado do Pará, moradora na fazenda de

<sup>414</sup> BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. *Op. Cit.*, p. 311.

<sup>415</sup> A respeito dessa temática, Michelle Trugilho complementa a nossa pesquisa, ao trazer a lume as mulheres bígamas da primeira Visitação (século XVI) no Brasil. Ela chegou à conclusão de que, naquele período, por exemplo, as “mulheres vítimas da bigamia, cuja honra e reputação haviam sido comprometidas quando se uniram em matrimônio sem saber que os maridos já eram casados. Entretanto, depois de revelada a farsa, muitas delas não aceitavam o destino que lhes havia sido imposto, e, sabendo da nulidade de suas uniões conjugais, casavam-se novamente” (TRUGILHO, Michelle. *Mulheres bígamas: a busca por novas trajetórias*. In: CALAINHO, Daniela Buono (org.). *Caminhos da intolerância no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012, p. 37).

Bojarús, termo de Belém, escravizada por Manuel Esteves da Costa.<sup>416</sup> Era considerada suspeita na fé, por ter contraído matrimônio com José, escravo negro do mesmo senhor, estando ainda vivo seu legítimo marido, o índio Tomé, oriundo da aldeia do Rio Negro, missionada pelo padre frei José da Magdalena, religioso do Carmo. Após enviuar do casamento que tinha na aldeia de Jáu, o dito índio fora trabalhar na mesma fazenda onde Felícia era escravizada e lá realizou-se a união entre os dois. Habitando a mesma residência, o conúbio perdurou tempo suficiente para gerar três filhos.

Contudo, por intermédio do padre Magdalena e por ordem do governador e Capitão General Francisco Pedro, o índio Tomé fora tirado da fazenda de Manuel Esteves e entregue aos religiosos do Carmo. Levado de volta para os sertões do Rio Negro, o indígena foi acometido de graves enfermidades originadas pelo sarampo, passando muitos anos sem dar notícias. Ausentou-se várias vezes da aldeia na qual estava, para dentro do sertão, habitado por “gentios bárbaros”. Na abstenção por muitos anos de seu primeiro marido e obtendo a notícia, pelo seu patrão, de que ele teria morrido, Felícia concubinou-se com José. A relação de pré-casamento lhes legou dois filhos (Luís e Josefa), nascidos na fazenda. De acordo com algumas testemunhas, o desejo de realizar a união aos moldes do Concílio de Trento veio de Manuel Esteves, que desejava assim evitar “ofensa de Deus e escândalo público”. Declarando que a índia era solteira, casou-se com ela na paróquia da nova freguesia de São Domingos no rio Guamá.

O padre André Fernandes Pinheiro, sem ter feito as devidas diligências e tomando como certa a palavra de Manuel Esteves, realizou a cerimônia. Porém, apesar de suas enfermidades e da notícia corrente de seu falecimento, o índio Tomé encontrava-se vivo. Fica claro no processo que sempre foi uso e costume naquele bispado os párocos aceitarem as declarações de senhores e patronos de escravizados, sem fazer a necessária averiguação daqueles que pretendiam casar. Neste caso, Manoel Esteves nem mencionou que Felícia já havia sido casada, apenas atestou que era solteira. Essa atitude se torna ainda mais grave para os inquisidores devido a obrigatoriedade de se avaliar as certidões dos contraentes do matrimônio, por força das leis dos padres. Isso comprova que, em muitos casos a última palavra era a do senhor e esse detinha o poder sobre a vida privada de quem escravizava. Apesar de o ocorrido ter afrontado gravemente não apenas ao sacramento do matrimônio, mas, igualmente, à administração eclesiástica, a sentença dada em novembro de 1761 foi

---

<sup>416</sup> PT/TT/TSO-IL/028/02911.

branda, sendo necessário apenas a instrução nos mistérios da fé e o pagamento das custas legais.

Outra indígena bígama foi Rosaura, que vivia no Grão-Pará, onde se casou por três vezes.<sup>417</sup> A acusada era índia natural de Jupurais, no Rio dos Solimões, e moradora na fazenda de São Lourenço, do Igarapé grande, no bispado do Pará. A testemunha Thomaz Teixeira disse ter resgatado alguns indígenas do sertão, no tempo em que eram escravos, dentre eles estava Rosaura, a quem levou consigo para sua fazenda no Rio Capim, onde fora batizada e catequizada na povoação Tefé, no Rio Solimões.

Na ocasião do casamento de sua filha, Porcina Maria de Gusmão, Thomaz ofereceu Rosaura como dote após a cerimônia. Ela casou-se pela primeira vez, a contra gosto, com Vicente (também índio), escravizado pela mesma senhora depois de uma celebração realizada em um oratório no rio Capim, pelo padre Custódio Pereira. Vivendo conjugalmente por três anos com Vicente, a ré fora levada para Belém, junto de Porcina. A índia então percebeu a oportunidade de fugir da casa de seus patrões. Depois de sua fuga, ela se refugiou na fazenda do Val de Cães, dos religiosos mercedários.<sup>418</sup> Lá fora obrigada casar mais uma vez (mesmo informando já ter um conúbio)<sup>419</sup>, agora com Francisco Xavier, indígena, oficial ferreiro, trabalhador da mesma fazenda e administração, com quem viveu de “portas adentro”. Antes dessa união, a índia já estava grávida, porém a filha não era de Francisco, mas sim decorrente de uma relação extraconjugal que tivera quando ainda estava casada com ele. Quando a menina nasceu, foi chamada de Martinha, todavia, pouco tempo mais tarde, faleceu.

Transcorrido algum tempo, Francisco faleceu, levando Rosaura ao terceiro e último enlace, dessa vez com o índio Paulino, vaqueiro da fazenda de São Lourenço dos mesmos religiosos. É preciso salientar que, quem celebrou o casamento de Rosaura tanto com

---

<sup>417</sup> PT/TT/TSO-IL/028/00222.

<sup>418</sup> A versão de Tomaz Luiz Teixeira fora de que ela havia sido “praticada” por um mameluco a serviço dos religiosos das Mercês e depois levada para a fazenda onde se casou novamente.

<sup>419</sup> Sobre a questão de padres decidirem por casamentos indígenas em suas povoações, Francisco Xavier de Mendonça Furtado afirma o seguinte: “Finalmente, porque não tinham liberdade em coisa alguma, até os casamentos são a arbítrio dos padres, porque devendo casar todos, não está na sua mão o chegarem à pessoa, mas há de ser com aquela que lhes nomear o padre missionário, ainda que aliás seja contra sua vontade; e estejam ajustados com outra mulher, ou elas com outro marido” (1ª CARTA de F. X. M. F. para o irmão Sebastião José de Carvalho e Melo. Pará, 21 de novembro de 1751. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751 – 1759*. 2ª ed. Tomo I. Brasília: Senado Federal, conselho editorial, 2005, p. 116). Almir Diniz complementa essa discussão no seguinte trecho: “No mundo amazônico, a prática de casar indígenas era usada comumente pelos missionários e pela população colonial para garantir a permanência dos seus escravos, uma vez que os conflitos entre as partes pelo domínio do trabalho indígena eram constantes. O que de novo há é a análise dos processos de apropriação implementados por estes índios e os usos criativos das normas e dos discursos de seus senhores em benefício de sua sobrevivência física e simbólica” (CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Bigamia indígena nas malhas da Inquisição*. *Op. Cit.*, p. 12).

Francisco como com Paulino fora o frei Lourenço de Vasconcelos, embasando o argumento de Rosaura de que teria sido forçada pelo religioso a se casar com Paulino sob ameaças de castigos. Dessa união, adveio um casal de filhos, desses o menino morreu. Sua prisão ocorreu em janeiro de 1764, e ela permaneceu em cárcere até setembro de 1768. No mês seguinte foi-lhe ordenado que fosse asperamente repreendida na mesa por termo que assinara, bem como admoestada para fazer vida com o seu primeiro e legítimo marido, declarando-lhe por nulos os dois matrimônios contraídos. Se fizesse o contrário seria castigada mais severamente, mas por hora a aliviaram “atendendo a sua grande rusticidade, total falta de instrução, a qual se lhe fará nos mistérios de Nossa Santa Fé Católica” (embora ela tenha alegado ser batizada e haver sido catequizada por um religioso de Santo Antônio). Depois disso Rosaura foi solta da prisão em que se achava.

Neste exemplo, os enlaces contraídos podem indicar uma tentativa de enquadramento público, ao mesmo passo que uma estratégia de mobilidade social dentro hierarquia da sociedade colonial, isto é, um entendimento ao seu modo do matrimônio cristão tão cobrado aos povos originários. Acreditamos que os indígenas, em certos momentos, conseguiram utilizar esse sistema a seu favor. Cabe destacar que Rosaura, após suas fugas, maridou-se com ameríndios que tinham profissões, ou seja, condições de lhe prover sustento, assim como aos seus filhos. Isto para ela, já seria uma posição melhor do que aquela em que se achava, sendo escravizada por Porcina. No concernente a essa questão, Almir Diniz escreve:

A tentativa de regulamentação e normatização dos afetos e da sexualidade construída pela Igreja Católica provavelmente tinha pouco ou nenhum sentido entre estes índios cristãos. O casamento cristão poderia ter outros significados e usos entre eles. Muito provavelmente, eram estratégias que, contraditoriamente, ofereciam a eles espaços de liberdade. Poderiam também ser passaportes de inserção no mundo novo. Neste sentido, o afeto e a sexualidade não estavam normatizados, a norma não subjugava a prática. O casamento foi estratégia manipulada por quem foi primeiramente vítima de sua manipulação.<sup>420</sup>

Investigando experiências de mulheres bigamas, chegamos ao processo Florência Perpetua, índia de “nação” *Baré*, de 28 anos, natural da Vila de Tomás, capitania do Rio Negro, bispado do Pará.<sup>421</sup> Ela casou em julho de 1757, com Julião Coelho, também indígena, na Vila de Borba, onde viveram conjugalmente na casa de Leandro Gemaque (tio da ré) e lá geraram duas filhas. Mesmo com frutos da união, há tempos, segundo Florência, seu marido não estaria “usando do matrimônio”, devido uma grave enfermidade que o acometera e uma

<sup>420</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Bigamia indígena nas malhas da Inquisição. *Op. Cit.*, p. 11.

<sup>421</sup> PT/TT/TSO-IL/028/00225.

“chaga cancerosa e horrorosa que lhe tem corroído quase todo o rosto”. Nesse tempo, chegou a Vila de Borba o índio António da Maia de Lima, morador de Poiares, que acabara se hospedando na casa de Leandro. Diante do estado em que se encontrava seu marido e por estarem convivendo diariamente sob o mesmo teto, Florência e António logo estreitaram laços. Assim, em um curto intervalo, iniciaram uma relação de concubinato. Nessas circunstâncias, Maia de Lima persuadiu a indígena a fugir com ele para sua povoação, proposta que foi aceita.<sup>422</sup>

Florência fugiu então para Poiares levando consigo suas filhas, das quais uma acabou não resistindo ao percurso, falecendo naquela localidade. Chegando lá, a ré contraiu um novo matrimônio com António, em 5 de janeiro de 1766, diante do reverendo Vicente Ferreira e de outras testemunhas.<sup>423</sup> Todos sabiam que viera fugida de outro lugar, porém não tinham certeza se era casada. Ambos viveram casados, até que, em maio, os nativos soldados e outros populares disseminaram o boato de que Florência estava casada em Poiares, enquanto seu primeiro marido ainda estava vivo, sendo delatada na Vila de Borba, presa em setembro do mesmo ano e enviada a Lisboa, onde foi encarcerada em setembro de 1768.

Interessante destacar que, quando foi inquirida sobre o porquê de se casar pela segunda vez achando-se ainda vivo seu primeiro marido, a acusada asseverou: “por ficar o dito seu marido doente com uma chaga cancerosa no rosto e haverem muitos anos que não usava do matrimônio com ela”. O “não usar do matrimônio” (relações sexuais) poderia ser um pretexto para o abandono de um casamento. Maior peso pode ter sido dado à dificuldade de cuidar do marido acamado e de criar as filhas sem a ajuda de um homem saudável que pudesse prover meios de sobrevivência e dividir o fardo das tarefas. É lícito supor que nessas condições, Florência e suas filhas viviam “de favor” na casa do tio, ou que ela sustentava a sua família (ambos aspectos não ficam evidentes no processo). Logo, desafiada pelas dificuldades, ela avista em uma nova união com António a oportunidade de se “livrar” de um consorte enfermo e de ir para outro lugar com suas filhas, em busca de uma situação melhor.

---

<sup>422</sup> Para Trugilho a bigamia feminina se deu, na maioria das vezes, em consequência da atitude do marido em abandonar o lar, algo que discordamos, em partes em nossa argumentação. A autora aponta: “no que tange propriamente às mulheres bígamas, a maior parte das que foram encontradas na documentação cometeu o delito após ter sido abandonada havia anos pelos maridos, dos quais deixavam de receber notícias. Dessa maneira, acreditando terem ficado viúvas, mas sem poder verdadeiramente comprová-lo, elas forjavam documentos ou testemunhas para que pudessem voltar a se casar” (TRUGILHO, Michelle. *Mulheres bígamas. Op. Cit.*, p. 36). Nós acreditamos que ação feminina, não era exclusivamente uma reação ao que seu cônjuge havia feito, pelo contrário, constatamos que mesmo sem serem abandonadas, as mulheres escolhiam deixar casamentos infrutíferos em busca de novos enlacs matrimoniais que lhes oferecessem o que precisavam, como fez Florência.

<sup>423</sup> Percebemos mais uma vez a tese levantada no início desta seção, sobre as dificuldades em conhecer o passado dos réus, ainda mais se tratando de Amazônia.

Antônio Lima, em seu interrogatório, ratificou algumas das afirmações de Florência. Porém, negou ter conhecimento do seu casamento quando se encontraram pela primeira vez. Segundo ele, nunca vira o marido de Florência na casa de Leandro e essa apenas lhe dissera que outrora fora casada, mas soubera só depois de comprometido com ela, pelo soldado João Pedro, que seu marido havia falecido no Pará. No decorrer dos autos inquisitoriais, prova-se a fraude criada pelo interrogado, por em vários momentos titubear quando respondia a essa questão, além de comprovadamente frequentar a casa de Leandro, na qual Julião morava com sua esposa e filhas. Quando interpelado sobre o motivo de roubar a índia, afirmou que ela o havia persuadido a fugir, dizendo-lhe ter neste Rio Negro muitas pessoas de sua nação e em Poiares ter um sobrinho, chamado Lucas, que lhes daria abrigo, onde poderiam ficar.

Depreendemos tanto deste caso, quanto do de Rosaura que a mulher comumente permanecia junto de seus filhos, não obstante viver no mundo volátil da colônia. Podemos observar que mesmo saltando de casamento a casamento, a prole nunca era por ela deixada para trás. Distintamente dos homens, que abandonavam a família como um todo, em busca de um novo enlace. Outro aspecto importante é que o espaço doméstico era usado para o cultivo de novos romances. Parece-nos que em ambos os casos, a divisão da mesma residência pela família e agregados foi condição propícia para a formação de novos arranjos familiares, provenientes tanto da bigamia, como do concubinato. O processo findou em 11 de novembro de 1768, quando o Conselho Geral do Santo Ofício ordenou que a ré fosse solta da prisão, mas asperamente repreendida e admoestada a viver com o seu primeiro marido.

Portanto, ao analisarmos os processos dessas mulheres percebemos que agindo por contra própria, ou por intervenção de senhores, abandonadas por seus maridos, ou protagonizando os seus caminhos, elas reescreveram suas próprias histórias. Fizeram isso usando de diferentes artifícios, aproveitando-se do casamento cristão e o ressignificando ao seu modo.

Um processo diferente dos que vimos até então é o de Inácio Joaquim e de Escolástica Benta.<sup>424</sup> Inácio Joaquim foi um trabalhador escravizado de 50 anos, natural do sertão do Rio Negro, preso em outubro de 1771 acusado de cumplicidade de bigamia. Ele morou com sua primeira esposa, a índia Nazária, no sítio de seus senhores, Antônio Gaspar e Catharina Leal da Fonseca<sup>425</sup>, em São Domingos da Boavista, bispado do Pará. Neste lugar, à semelhança do casal, outros indígenas foram escravizados, como foi o caso de Escolástica e de seu marido

---

<sup>424</sup> PT/TT/TSO-IL/028/02703.

<sup>425</sup> No decorrer da leitura do processo, constatamos que Antônio Gaspar faleceu e Catharina assumiu o comando do sítio, encabeçando e administrando os negócios.

Agostinho. Destarte, após o falecimento de Nazária, o réu afirmou ter se afeiçoado pela índia Escolástica, já sabendo de seu conjúgio. Escolástica, natural do Rio Negro, tinha 55 anos e trabalhava como criada no dito sítio. Ela foi presa na mesma data que Inácio, acusada de bigamia.

Até o momento, o que observamos foram sujeitos que ludibriaram seus próprios parceiros para contraírem novos conúbios, relatando serem solteiros ou viúvos, quando na verdade já estavam casados, diferentemente do que aconteceu neste caso. O compartilhamento do espaço domiciliar<sup>426</sup> foi novamente o fio condutor para uma relação que, já nasceu claramente ilícita para os dois, dado que ambos decidiram de fugir para o Maranhão, deixando seus senhores e, no caso de Escolástica, seu marido.<sup>427</sup>

Inquirido novamente, no dia 16 de mês de dezembro de 1772, Inácio Joaquim declarou ter fugido com Escolástica para um mocambo nas cabeceiras do Rio *Turiasú*, onde vivera com ela muitos anos. Não sabemos o tempo exato que permaneceram ali, mas os autos apontam que houve uma grande discórdia entre Inácio e outros índios do mocambo, fazendo com que ele saísse dos matos, indo para o lugar de Serzedelo, do bispado do Maranhão, no qual permaneceu com Escolástica até o momento da prisão. Nesse lugar Inácio Joaquim fez sua roça e estava vivendo com ela como se fosse sua mulher (concubinados ou amancebados). Vendo que não eram casados, o vigário deste lugar insistiu para que se maridassem. Nesse mesmo período, um índio do dito lugar, chamado José Viera, disse ao acusado que o índio Agostinho, primeiro marido de Escolástica, estava morto.

Crendo nisso sem efetuar nenhuma averiguação, Inácio Joaquim e Escolástica se casaram na igreja matriz do dito lugar, perante o vigário Antônio Tavares (carmelita), fazendo-se presentes vários índios da mesma região, como testemunhas. Somente após o transcurso do casamento, Inácio Joaquim encontrou com a índia Andreza (moradora da mesma fazenda de onde fugiram). Na ocasião perguntou-lhe se Agostinho estava vivo ou morto. Ela não soube responder, mas supunha estar morto, por ser velho e dele não ter mais

---

<sup>426</sup> Leila Algranti nos lembra que, apesar de não ser uma regra fechada, a construção de residências mais humildes no período colonial pouco proporcionava de intimidade ou privacidade para aqueles que ali viviam, se comparada as moradas mais ricas. As habitações populares consistiam em casas de um ou poucos cômodos, o que neste caso, facilitava, ainda mais, o convívio entre os réus. Além disso, como somos capazes de perceber, o espaço domiciliar era compartilhado por várias pessoas em diferentes relacionamentos, isto é, alguns solteiros, casados, viúvos etc. Essa diversidade, frequentemente, gerava novas formas familiares. Ver mais em: ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

<sup>427</sup> Apesar do processo se passar na década de 1770, esses acontecimentos remontam tempos de 20 anos atrás, antes da lei de Liberdade dos Índios, instituída em 1755, por isso era um período em que os indígenas foram escravizados legalmente.

notícias. Algum tempo depois, o padre celebrante da união descobriu o engano que havia cometido, prendeu o casal e os remeteu para o inquisidor.

Quando os inquisidores perguntaram a Escolástica quais as razões a levaram a se casar pela segunda vez, mesmo já sendo casada com o índio Agostinho, ela respondeu que, por intermédio do diretor do lugar, José Albino, que ouviu de um branco que seu primeiro marido era falecido, e por andar com o segundo havia muitos anos, resolveu com ele se casar. Suspeitando da morte de seu legítimo esposo e achando-se com um filho e três filhas, todos já grandes, com idade suficiente para casar, não se viu impedida de unir-se pela Igreja. Disse que apenas na prisão chegou-lhe a informação contrária. É válido ressaltar o peso dado pela indígena a seus filhos, pois considerando já estarem com idade suficiente para se manterem sozinhos, viu isso como menos um obstáculo para se aventurar em uma união ilícita.

Na sentença assinada pelo Visitador Geraldo Abranches, Inácio Joaquim confessou seus crimes “com sinais de arrependimento”, e em janeiro de 1773 foi asperamente repreendido, admoestado a não reincidir, sob pena de ser gravemente castigado, instruído na fé católica e posto em liberdade. Isso porque segundo os inquisidores ele era “um pobre e miserável índio que nasceu e se criou nas trevas da gentildade e do paganismo e ainda que foi [sic.] conduzido dos incultos sertões como escravo para permanecer entre cristãos, não teve instrução alguma na Doutrina e Mistérios da Fé”. Já Escolástica, faleceu no cárcere, em dezembro de 1772, sem ter sido sentenciada.

A Amazônia setecentista foi palco para vários processos de bigamia ímpares, nos apresentando situações que foram características desta região. Ao contemplarmos o todo da documentação examinada até este ponto do texto, somos capazes de inferir que, por exemplo, a condição efêmera de muitas relações ilegais, atrelada aos constantes deslocamentos realizados majoritariamente pelos homens, foi um importante fator para o alto volume de bigamos. Isso explica o fato dos homens recorrerem mais à bigamia se comparados às mulheres. A elevada movimentação é protagonizada pelos sujeitos mais pobres, que buscavam trabalhos, melhores condições de vida ou mesmo aventuras. Esses indivíduos apareceram recorrentemente entre os processados pelo Santo Ofício. Ao que nos parece, o mar de instabilidades proporcionado pelo mundo colonial abalou as estruturas familiares. Nesse contexto, as mulheres figuram como importantes fatores de estabilidade para seus filhos, visto que seus cônjuges geralmente os abandonavam em buscar de novos enlaces. Assim, essas mulheres não apenas criaram sua prole, mas igualmente foram responsáveis pela formação de novos arranjos familiares, tornando-se “chefes de família”.

Observamos certos padrões quanto aos procedimentos da bigamia. Pelo que vimos, antes de realizarem uma nova cerimônia de casamento perante a Igreja, os bínubos se amasiavam, isto é, viviam juntos, porém só realizavam o matrimônio quando eram informados da morte do legítimo cônjuge. Isso nos chamou a atenção, pois nos leva a crer que em muitas ocorrências os novos parceiros sabiam que estavam se aventurando em uma relação ilícita, em outras palavras, os que se juntavam aos contraventores entendiam que eles haviam deixado o legítimo companheiro ilegalmente e só poderiam se casar no caso de falecimento. Esse padrão não foi uma regra sem exceções, pois muitos infratores enganaram seus novos companheiros afirmando serem desimpedidos.

Fazemos menção, igualmente, a diferenciação do conceito de casamento para os povos indígenas e para a Igreja. Como vimos, o “andar com muitas mulheres” foi algo comum, principalmente, para chefes ameríndios, por práticas que não necessariamente se orientam pela sexualidade ou devassidão, algo que para Igreja era visto como uma indecorosa afronta aos seus dogmas e sacramentos. Diante da tentativa dos religiosos de implantarem um conjunto de mudanças sociais, morais e familiares, os nativos ressignificaram a sua forma, por exemplo, o matrimônio, utilizando-o como uma possibilidade de inclusão e ascensão nos níveis sociais (principalmente as mulheres). Assim, frisamos a subversão dos valores impostos pelas camadas altas, sob o manto de suas próprias instituições, como o casamento cristão.

Ao nos voltarmos às ocorrências de sodomia, nos deparamos com o processo movido contra o dono do Engenho Boavista e senhor de escravos, Francisco Serrão de Castro.<sup>428</sup> A partir desse caso conseguiremos abordar o sadismo e a face mais violenta da escravidão na seara das relações sexuais. No dia 10 de junho de 1767, Joaquim Antonio, de 20 anos, aportou no cais da cidade de Belém, com um grupo de negros escravizados por Francisco Serrão, para se apresentar a Mesa da Visitação ao Grão-Pará. Negro de “nação” Angola, viúvo e natural do Maranhão, ele foi escravizado primeiro por Domingos Serrão de Castro e depois por seus filhos Francisco e Manuel Serrão de Castro, no dito Engenho da Boavista, localizado na freguesia da Sé.

No Colégio de Santo Alexandre, perante a Mesa, Joaquim Antonio expôs que havia seis anos, no engenho onde morava, por volta do meio dia, ele estava sentado no sobrado da casa de seu senhor, quando Francisco Serrão lhe chamou para entrar. Após Joaquim entrar, Francisco Serrão trancou a porta do quarto e tirou a chave, mandando que o escravizado se

---

<sup>428</sup> PT/TT/TSO-IL/028/12894.

sentasse na cama em que costumava dormir, porém o negro teria se negado a obedecer, resultando em Serrão jogá-lo com força em cima da cama, dizendo para se deitar de rosto para baixo e costas para cima, descendo-lhe logo os calções.<sup>429</sup> Diante dessas circunstâncias, Joaquim Antonio já esperava o que iria se desenrolar a seguir, pois ouvira vários relatos de seus companheiros escravizados no engenho, que foram violentados pelo “vaso prepostero”.<sup>430</sup> Considerando essa situação e “vendo que a porta estava fechada, e que não tinha por onde fugir cheio também de medo de algum rigoroso castigo conveio no que ele quis”.

Ao ser penetrado e sentindo muita dor, Joaquim se sacodiou como pode, o que fez com que Francisco Serrão não consumasse o nefando dentro do “vaso não natural”. Finalizando o ato, deu-lhe quatro vinténs, prometendo dar-lhe mais dinheiro se não contasse a ninguém sobre o ocorrido. Após abrir a porta, Joaquim fugiu dali o mais rápido possível, temendo que isso se repetisse outras vezes. Frente à ação de Joaquim e por não ter consumado a ejaculação como gostaria, Serrão de Castro em outras ocasiões mandou-lhe surrar perante outros pretextos. Depois do ocorrido, o negro escravizado se utilizou da desculpa de vender lenha na cidade para se apresentar a Mesa para confessar e descarregar sua consciência do que havia acontecido, mediante aconselhamento de outras pessoas no sentido de que levasse esse episódio ao conhecimento do Santo Ofício. Depois de confessar, foi admoestado para que não cometesse mais esse crime.

Acentuamos que, na sua apresentação e confissão, Joaquim declarou conhecer Francisco Serrão havia 10 anos aproximadamente e que este sempre manteve as aparências de bom cristão, frequentando missas aos domingos e nos dias santos. Porém, chamamos a atenção para a falta de preocupação dos irmãos Serrão Castro em ensinar a doutrina cristã aos sujeitos escravizados de seu engenho, tendo em vista a sua aparente devoção a fé católica.

<sup>429</sup> Veremos nos casos de sodomia utilizados neste texto a não prática da nudez durante os atos sexuais, uma vez que frequentemente apenas “abaixava-se os calções”. Permitindo-nos lançar a hipótese de que era incomum as relações íntimas, de sodomia, ocorrerem sem roupas.

<sup>430</sup> A constância da sodomia praticada por Francisco Serrão fica clara no trecho: “E por tal é tido, havido, e representado entre quase todos, ou a maior parte das pessoas, que se acham no serviço do dito Engenho. E de que com eles se tem cometido, e consumado se tem queixado, e queixão os pretos João Mixicongo, Gracia da mesma nação todos três solteiros, e Domingos Joze da mesma nas são casado com a preta Francisca e um destes Se queixão mais Joze; Domingos; Manoel Bexiga; Florêncio Domingos Antônio; Miguel Joze; Miguel da Costa todos da mesma nação e do Reino de Angola; João Digo da Angola todos solteiros João da mesma – hoje casa do não sabe o nome da mulher escravo da Fazenda do Cabresto dos Religiosos de Nossa Senhora do Monte do Carmo, e na mesma fazenda assistente. E se queixaram enquanto vivos os pretos João Gomes, Domingos Beicinho; Afonso e Pedro; E atualmente seguiram os rapazes Florêncio, e Antônio Moleques de nação Angola do Serviço do mesmo engenho” (LAPA, José Roberto do Amaral. *Op. Cit.*, p. 261-265). Além disso, seus companheiros chegaram a mostrar suas “partes traseiras”, as quais estavam em carne viva e jorrando sangue, segundo o testemunho de alguns. Chegando ao extremo de morrerem, após os inchaços e sangramentos, esse seria o caso dos negros escravizados João Gomes, Domingos Beicinho, Afonso, Manoel Fagundo e Pedro. Sendo, por isso, o motivo de fugirem sempre de podem de Francisco Serrão.

Longe disso, Francisco Serrão por meio da sodomia violentava seus escravos. Mas, ao negligenciar o batismo e o ensino dos preceitos cristãos aos escravizados que possuía, o acusado tornava seu pecado algo “menor” aos olhos do clero. Nesse atinente, Lamonte Aidoo argumenta: “unbaptized slaves had less visibility in the eyes of the Catholic Church, and the church was less inclined to protect them. White masters may have intentionally denied their slaves baptism and prayer in order to render them less moral, less deserving of the church’s protection, and therefore more sexually available to the master”.<sup>431</sup>

Lembramos que, batizar o escravizado estava na lista dos deveres e obrigações de um bom senhor cristão (na visão da Igreja), indicados pelo jesuíta Jorge Benci em seus sermões.<sup>432</sup> Esse religioso apontou algumas das incumbências do senhor, como: a alimentação ou meio necessário para a sobrevivência, vestuário, cuidados em casos de enfermidades, o castigo (esse como uma medida disciplinarizadoras, não podendo ser utilizado arbitrariamente como fez Francisco Serrão contra o negro Joaquim Antonio) e a ocupação do tempo com o trabalho, para que se evitasse o ócio. Em contrapartida, os escravos deveriam ser obedientes. Dentre as atividades ao encargo do proprietário, a que mais nos chamou atenção, diante do processo de Serrão de Castro, foi a da provisão do alimento material e espiritual ao escravo, isto é, zelar pela catequização ou pela educação na fé católica. A este respeito, Sezinando Menezes escreve: “o tratamento que os senhores reservam aos escravos não seria, para Benci, nem cristão nem racional”.<sup>433</sup> A escolha do processado, de não tomar as providências arroladas acima, evidencia que ele sabia de sua má conduta como senhor devoto, porém a tomava mesmo assim, provavelmente com a intenção de apartar cada vez mais aqueles a quem violava da condição de um “igual”, ou seja, de cristão e conseqüentemente de ser possuidor dos mesmo direitos frente a Inquisição.

No dia seguinte, 11 de junho, instaurou-se um processo contra Francisco Serrão de Castro. Entre as testemunhas chamadas para depor perante os inquisidores estava João Marimba (tinha por alcunha, volteiro), um negro de “nação” Moxeiongo do reino de Angola, onde fora também batizado. Era escravo de Domingos Serrão de Castro, que após a morte de seu senhor, passou a ser escravizado pelos seus filhos. Essa testemunha alegou ser uma das vítimas de Francisco Serrão. Havia alguns anos, enquanto seu primeiro proprietário ainda era vivo, Francisco o teria violentado nas roças de mandioca do engenho. João Marimba relatou

<sup>431</sup> AIDOO, Lamonte. *Op. Cit.*, p. 36.

<sup>432</sup> BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

<sup>433</sup> MENEZES, Sezinando Luiz. Escravidão e educação nos escritos de Antônio Vieira e Jorge Benci. *Diálogos*, DHI,PPH/UEM, v. 10, n. 3, 2006, p. 220. Neste artigo, o autor detalha mais profundamente a relação senhor-escravo, demonstrando por meio dos escritos de missionários os deveres e obrigações de cada um, bem como a visão da escravidão que os religiosos católicos tiveram ao longo do período colonial.

que enquanto trabalhava na dita roça com outros companheiros, fora chamado para dentro do mato, em um lugar onde ninguém os podia ver, ocasião em que o senhor abaixou as calças, dizendo-lhe para pegar no seu pênis e para ele não temer, nem fugir. Após algumas caricias, o senhor mandou que se virasse, colocando o rosto no chão e virar para ele as partes traseiras. Com grande dor, foi penetrado, e querendo fugir, algum tempo depois o senhor retirou o membro de dentro dele, não sabendo se havia seminado dentro ou não.

Transcorridos alguns meses, menos de um ano, enquanto João Marimba estava na porta da residência do Lombigna, foi chamado pelo dito senhor para que entrasse na casa onde morava. Eram aproximadamente três horas da tarde quando atendeu à ordem e entrou no quarto do senhor. Observou uma garrafa de água ardente (cachaça) e um pedaço de tabaco de fumo (artimanhas usadas pelo proprietário para “pagar” e calar aqueles a quem violentava), quando o senhor lhe disse que lhe desse o seu ânus, ao que respondera que “não era negra para pecar com ela, mas que era homem ainda que escravo, e que da primeira vez lhe tenha feito doer muito a dita parte, e não queria aturar mais dor”.<sup>434</sup> Diante da rejeição, Francisco Serrão violentou a testemunha, satisfazendo a força o seu sádico apetite sexual.

Ao que parece, era um consenso entre os escravizados do engenho ir até o Santo Ofício denunciar os constantes estupros e práticas do nefando de Francisco Serrão. Uma alternativa para se livrar daquela situação, o que indica o uso que os dominados fizeram desse Tribunal, em geral identificado como um instrumento dos dominantes. Nesse sentido, Luiz Mott, no livro: *Escravidão, homossexualidade e demonologia*, assevera: “um escravo que acusasse com provas seu senhor do execrável pecado, poderia levá-lo às barras do tribunal, quiçá mesmo à fogueira”.<sup>435</sup> Contudo, não observamos isso na segunda metade da Amazônia setecentista, em particular neste processo. No que tange à sentença branda aplicada pela Igreja, acreditamos que foi uma forma de licenciar tais práticas. A respeito dessa questão Lamonte Aidoo ressalta:

This confirms the involvement of the Catholic Church in slavery and places the church at the center of legitimating sexual abuse inflicted on enslaved men and women. Sex was considered the duty of slaves or justifiable use by the master of property, and thus the church chose not to intervene when it became aware of the sexual violation of slaves. In this sense, confessions made by male rape victims were little more than a pornographic display in which the slave related his violation and humiliation, only to realize that there would be real punishment of the perpetrator.<sup>436</sup>

<sup>434</sup> PT/TT/TSO-IL/028/12894.

<sup>435</sup> MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1998, p. 35.

<sup>436</sup> AIDOO, Lamonte. *Op. Cit.*, p. 33.

No Brasil, a discussão a respeito da família patriarcal e das relações escravistas, ganha forma a partir da década de 1930, com Gilberto Freyre e sua obra *Casa grande e senzala*.<sup>437</sup> O autor introduz essa temática afirmando que, o convívio de senhores e escravos transcorria harmoniosamente. Entre outros autores, Emília Viotti da Costa, na sua obra *Da monarquia à república*, constrói uma crítica contundente ao estudo de Freyre, caracterizando-o como nascedouro do “mito da democracia racial” (apesar desse termo não ser usado por Freyre, o autor o endossa de forma velada). A ideia de democracia racial parte de uma concepção na qual a combinação ou miscigenação harmoniosa das ditas três raças (brancos europeus, índios da América e negros africanos) geraria o brasileiro<sup>438</sup>, que atualmente está superada por não explicar a complexidade da sociedade brasileira em formação.<sup>439</sup>

Nessa romantização da formação nacional brasileira, práticas como estupros, extermínio de povos indígenas, violência sexual, escravidão são minimizadas. Além disso, Freyre, ao focar a família tradicional, acaba eclipsando vários outros arranjos formados as margens desse modelo, como bem evidenciamos ao longo destas páginas. Ronaldo Vainfas crítica o olhar complacente diante do racismo europeu para com os africanos e nativos.<sup>440</sup> Winthrop Jordan descortina essas relações predatórias, principalmente, no que tange aos crimes de sodomia. No caso acima, podemos ver a extensão dos poderes do senhor para com os seus escravizados, os objetificando, “sexually, as well as in every other way, Negroes were utterly subordinated. White men extended their dominance over their Negroes to the bed,

---

<sup>437</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006. Além desse autor, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior formam a tríade clássica que discutem relações familiares e escravistas. Esse debate é mais bem visto no primeiro capítulo do seguinte trabalho: AGUIAR, Hugo Matheus Rocha. *Arranjos familiares no Grão-Pará da segunda metade do século XVIII*. 2021. 72 f. Monografia. (Graduação em História) – Universidade Federal do Amapá, Macapá.

<sup>438</sup> Dessa forma, segundo Costa, “o Brasil superaria seus problemas raciais, sua inferioridade, através da miscigenação. A população tornar-se-ia crescentemente branca” (COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Fundação UNESP, 1999, p. 371). Aído acrescenta: “the relatively benign term *miscegenation* has often served in Brazilian history to mask the true aims of racial mixing, which was engineered by whites to fulfill their purposes for power, control, pleasure, economic gain, reproduction, humiliation, and annihilation. This term has kept us from discerning the often violent mechanisms that structured racial mixing and how sex between the races served as a catalyst for other forms of racial violence” (AÍDOO, Lamonte. *Op. Cit.*, p. 9).

<sup>439</sup> Podendo ser melhor entendida a partir do conceito de criouliização de Edouard Glissant que não encara a formação do povo brasileiro a partir de uma equação matemática simplificada, na qual basta-se desenvolver da maneira correta que o resultado sempre será o mesmo. Pelo contrário, ele leva em consideração a imprevisibilidade do choque cultural. O autor assevera: “ao contrário da mestiçagem, a criouliização rege a imprevisibilidade; ela cria nas Américas microclimas culturais e linguísticos absolutamente inesperados, lugares nos quais as repercussões das línguas umas sobre as outras, ou das culturas uma sobre as outras, são abruptas” (GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de fora: UFJF, 2005, p. 22).

<sup>440</sup> VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasileiras: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

where the sex act itself served as a ritualistic enactment of the daily pattern of social dominance”.<sup>441</sup>

É necessário sublinhar, do mesmo modo, que na sociedade escravista, condutas como a sodomia forjavam o caráter sexual do senhor e dos escravizados desde a infância, lhes mostrando qual “deveria” ser o lugar de cada um na hierarquia social. A este respeito, Aidoo ressalta: “the master and slave boy assumed their places in the hierarchy of slavery through rape. Under slavery, white male supremacy was dependent on the existence of a male sexual and racial inferior, and male rape served as a way of manifesting the supremacy physically beginning in childhood”.<sup>442</sup>

Outro aspecto é a definição de quem eram os sodomitas “ativos” e “passivos” nas relações inter-raciais senhor-escravo. Luiz Mott aponta casos ocorridos no Nordeste (Bahia) dos séculos XVI e XVII, em que os “de cor” encontravam artifícios para serem os donos do poder, dentro deste universo. O autor indica uma leve superioridade dos brancos frente a índios, negros e mestiços, mas não considera algo absoluto. Mott afirma: “o certo é que ser ‘agente’ no pecado nefando não implica em privilégio de raça, classe ou idade. Prova disto é que há brancos que são ‘pacientes’ de negros, índios, mamelucos, mulatos etc. Mais ainda: são exatamente os brancos que mantêm com mais frequência relações de ‘reciprocidade equilibrada’, fazendo ‘troca-troca’ com dois mamelucos, com um mulato e outro mourisco”.<sup>443</sup> Entretanto, a argumentação desse autor, não se aplica aos casos da Amazônia colonial da segunda metade do século XVIII com os quais até então nos deparamos. Em nossos estudos não encontramos nenhum caso em que o sujeito escravizado assumisse o papel de “ativo” durante a relação sexual. Pelo contrário, em todos eles esse era um papel reservado ao senhor.<sup>444</sup> Diante disso, inferimos que, ao assumir essa posição, o senhor também reafirmava sua posição hierárquica de “superior”, dominador. Aidoo coloca a questão nos seguintes termos:

The White master who sodomized his male slaves not only did not compromise his masculinity or heterosexuality but also elevated his

---

<sup>441</sup> JORDAN, Winthrop. *White over Black: American attitudes toward the negro, 1550-1812*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968, p 141.

<sup>442</sup> AIDOO, Lamonte. *Op. Cit.*, p. 55.

<sup>443</sup> MOTT, Luiz. *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>444</sup> Todavia, precisamos ressaltar que a amostragem de processos de sodomia disponibilizada pelo Santo Ofício e usada neste texto pode não representar a realidade majoritariamente vivida nesta região. É muito provável que houvesse outros casos que não foram levados aos tribunais, indicando que negros escravizados tenham atuado como “ativos” nessas relações, por exemplo. Contudo não há base empírica para embasarmos essa afirmação. Seja como for, somente é possível abordar essa questão a partir de exígua documentação, pois, como mencionamos anteriormente, os crimes sexuais não foram a prioridade do Visitador Geraldo José de Abranches, que não se ateve a combater tais delitos.

masculine gender status in the ultimate performance of masculine power and domination while emasculating his slave victims. He escaped stigmatization because the sexual role he performed with another man conformed to and enhanced his socially constituted gender role while repudiating and usurping the masculinity of the male slave.<sup>445</sup>

O caso do frei Manuel do Rosário<sup>446</sup> (de outubro de 1763) carrega consigo uma relação de dominador/autoridade e dominado muito parecida com a da prática de sodomia anteriormente analisada. O acusado era professo na Ordem de Nossa Senhora do Carmo dos Calçados, natural da freguesia de São Romão de Nogueira, termo da vila de Ponta da Barra, arcebispado de Braga. Era ainda morador no convento de Nossa Senhora do Carmo, da cidade de Belém do Pará, e cristão-velho de 60 anos.

Aproximadamente 14 anos antes deste processo, na fazenda Camarã, do convento da cidade do Pará, localizada na ilha do Marajó, se achava o confidente com Micaela (26 anos), indígena solteira à época, atualmente casada com Manoel, índio servente da comunidade. Ela era moradora da mesma fazenda que o frei, e por ocasião de chamá-la ao seu quarto, o denunciante a persuadiu a consentir que ele cometesse o pecado nefando, no que ela conveio e consentiu. Segundo o processo, “estando ela deitada de costas em uma esteira, ele confidente lhe levantou as pernas e desta forma lhe introduziu o seu membro viril pelo vaso prepostero da mesma, porém não derramou dentro dele o sêmen porque para si, só ia já de acordo e nessa ocasião não passaram a mais”. Passados alguns dias, tornou a chamar a dita Micaela e com o mesmo *modus operandi* realizou o mesmo ato, porém desta vez, a índia não consentira.

Micaela não foi a única a ser sodomizada pelo dito frei. No mesmo período, na mesma fazenda, se achava a índia Ana (no tempo do processo já era defunta) e Manuel do Rosário. Utilizando-se do mesmo procedimento empregado para com Micaela, o acusado induziu Ana a permitir o ato. A descrição é feita da seguinte forma: “e posta ela de costas, ele confidente lhe levantou as pernas e meteu o seu membro viril dentro do vaso prepostero, e esta lembrado que nele não seminou, mas sim o fez dentro do vaso natural no que tudo a dita índia consentiu e nessa ocasião não passaram a mais”. Pouco tempo depois, realizou as mesmas ações mais duas vezes, nas quais Ana autorizou e, segundo o frei, não houve violência.

A partir desse caso devemos notar que a relação de dominação sexual não era restrita ou exclusiva aos senhores e seus escravizados. Isso poderia acontecer fora do sistema escravista, como demonstrado. Apesar de consentir em alguns momentos, as indígenas foram procuradas pelo religioso a fim de satisfazer o desejo sexual desse sujeito. Vê-se que a Igreja

<sup>445</sup> AIDOO, Lamonte. *Op. Cit.*, p. 60.

<sup>446</sup> PT/TT/TSO-IL/028/02695.

buscava combater práticas efetuadas dentro de seus muros e corpo sacerdotal. Outro aspecto importante é que ausência de ejaculação no ânus tornava a sodomia um “pecado menor” para essa mesma Igreja, o que bem sabia o padre, e talvez por isso o fazia no “vaso natural” (vagina). O réu apresentou-se voluntariamente, confessando seus atos de “luxúria e devassidão”. Ele foi apenas advertido de que se tornasse a pecar seria castigado com todo o rigor, sendo admoestado na Mesa em novembro de 1763. Um dos casos do início da Visita, que começou em setembro daquele mesmo ano.

Há duas denúncias correlacionadas no *Livro de Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*, que posteriormente desembocaram nos processos de Felipe Jacob Batalha<sup>447</sup> e Feliciano de Lira Barros.<sup>448</sup> No dia 29 de outubro de 1763, Felipe Batalha se apresentou a Mesa de Visitação para confessar suas culpas de sodomia, pecado em que caíra, segundo ele, por sua miséria e fragilidade. Batalha era um cristão-velho de 32 anos, viúvo de Margarida Victoria de Lira, com quem não teve filhos. Vivendo de suas roças no Marajó (de onde era natural e morador), era um homem letrado. Segundo ele, cerca de 9 anos atrás, no sítio do rio Marim, em que morava, andava com a índia Marcela (solteira), em um “trato ilícito”, a persuadindo que consentisse em cometer o nefando pecado da sodomia com ele. Marcela aceitou, depois de grande relutância, “e tendo-a na sua cama com as costas para cima ele confidante a penetrou com seu membro viril introduzindo o no seu vaso prepostero aonde não seminou, mas fora dele, e dentro do vaso natural”. Passados alguns dias do ocorrido, ambos repetiram a heresia, seminando novamente no “vaso natural”.

Os caminhos de Felipe Jacob e Feliciano de Lira se cruzaram aproximadamente dois anos antes da dita apresentação, no rio Caracara, da ilha do Marajó. Feliciano Barros era uma mulher branca de 36 anos, cristã-velha, batizada, crismada, viúva de Gregório Ferreira da Silva e vivia de suas agências (fazendo costuras), morando na mesma Rua de Felipe Batalha (Rua do Pacinho). Ela teve dois filhos (Manoel de 15 anos e Francisco de 5 anos) e uma filha (Antônia de 11 anos) com o seu falecido marido. Havia ainda outra filha, agora falecida, Margarida Victoria de Lira, que fora casada com Felipe Jacob.

Feliciano apresentou-se voluntariamente a Mesa inquisitorial no dia 31 de outubro de 1763, ocasião em que afirmou que havia dois anos, no sítio de Felipe, quando já era noite, estando ambos a sós na varanda da casa do sítio, o dito sujeito a convenceu de praticar a sodomia, o que ela inicialmente repugnara, mas no fim consentiu. Na descrição processual, encontramos o seguinte trecho: “ele ultimamente o veio a conseguir pondo ela confidante as

---

<sup>447</sup> PT/TT/TSO-IL/028/02694.

<sup>448</sup> PT/TT/TSO-IL/028/02707.

suas mãos sobre os seus joelhos, e virando para ele as costas, e desta forma lhe introduziu o dito Filipe Jacob Batalha o seu membro viril dentro do vaso *preposterum* dela confidente; porém não seminou dentro dele, mas sim fora sem ser no vaso natural”. Aproximadamente cinco meses depois, às 21 horas da noite, na casa da confidente, se achando com ela o dito Felipe Jacob e por ocasião de atos lascivos passados, convenceu-a a praticar novamente os mesmos atos, ejaculando mais uma vez fora do seu ânus, não vendo exatamente lugar, pois na ocasião, o ambiente onde se encontravam estava muito escuro. Ela estava muito arrependida de suas culpas e, por esse motivo, pedia perdão e misericórdia.

É interessante notar como os laços familiares se teciam de maneiras diversas. Feliciano era sogra de Felipe e o “romance” entre eles, possivelmente se deu após a morte da filha, durando pelo menos um ano e meio, antes de suas confissões. Podemos inferir que, a partir da viuvez de ambos e pelo desejo sexual que tinham, aproveitaram por já se conhecerem e se relacionaram no dito nefando. Por sentirem-se culpados, posteriormente, aproveitaram-se do *tempo de graça*, acontecido imediatamente após a instalação da Mesa, em outubro de 1763 (durando 30 dias), para confessar suas culpas. Acreditamos que, por isso, a sentença de ambos (admoestação e pagamento de custas) foi tão branda, tendo em vista que esse crime teoricamente deveria ser punido até mesmo com a morte na fogueira. Durante esse tempo 20 pessoas compareceram perante o visitador para confessar suas culpas e esses indivíduos precisariam abjurar de leve, sob penas espirituais e não públicas.<sup>449</sup>

Notamos, desse modo, que a sodomia no Grão-Pará colonial foi responsável por nos apresentar ocorrências *sui generis*, nas quais senhores foram responsáveis por perpetrar agressões contra seus escravizados, enquanto vestiam a indumentária do bom cristão. Até mesmo membros do corpo clerical foram responsáveis por esses atos torpes. Porém, devemos lembrar das resistências dos que se utilizaram dos instrumentos dos dominadores (Santo Ofício) para lutar contra o que estavam sofrendo. Para, além disso, a sodomia também esteve presente na esfera das relações familiares, empregada de maneira velada, em relações consensuais ou não, em circunstâncias que não estavam atreladas a uniões oficiais. Por fim, entendemos que a sodomia circulou nos mais diversos ambientes da sociedade colonial, atrelada ao recorte de raça, classe e gênero predominantemente em ocasiões de abuso sexual, mas não exclusivamente.

---

<sup>449</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Op. Cit.*, p. 64-65.

## 2.2 A Igreja e os transgressores do matrimônio: adultérios, concubinatos e defloramentos

Nesta segunda subseção nos debruçaremos sobre algumas transgressões matrimoniais, formadoras, muitas vezes, de novos arranjos familiares. Elas foram amplamente difundidas na sociedade colonial amazônica, sem, contudo estarem ligadas especificamente ao Tribunal Inquisitorial. Esses são os crimes de concubinato, adultério e defloramento. À vista da vida doméstica consideramos o fator coabitação como um gatilho para muitos destes episódios. Diferentemente do que se poderia pensar em uma primeira análise, os tratos extraconjugais não necessariamente davam-se fora ou longe dos domicílios dos infratores. Destacamos igualmente, os modos como essas ocorrências apresentavam-se no interior de algumas sociedades indígenas, tendo em conta a pluralidade de etnias e de formas de organização social, conjugal e política.

No mês de março de 1769, o vigário capitular do bispado do Pará, Geraldo José de Abranches, escreveu um ofício direcionado a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, relativo à tranquilidade vívida naquele bispado, apesar de, segundo ele, haver quem quisesse averiguar os incidentes de adultério, concubinato e uniões ilegais. O clérigo afirmou não admitir nesta região a partilha da sagrada comunhão com as “pessoas públicas” ou aquelas escandalosamente concubinas e outras unidas em matrimônio, vivendo sem “causa legítima”, dentre as quais, a “adulterina incontinência”.<sup>450</sup>

Considerando as relações íntimas e o casamento neste continente, a historiadora Muriel Nazzari declara o seguinte: “marriage in colonial Brazil was mostly endogamous. In a previous study, I found that within that system, men were expected to marry women who were either their equals or their superiors, especially in wealth”.<sup>451</sup> Isto é, as uniões matrimoniais deveriam ser realizadas, via de regra, entre pessoas de mesmo *status* ou classe social, fundamentalmente, quando nos referimos a riqueza. Todavia, a distinção hierárquica social não estava subordinada apenas às posses, pois o caráter racial somava-se a um conjunto de atributos dos indivíduos. Sobre as “assimetrias sociais” a autora destaca: “these racial asymmetries were not necessarily correlated to wealth or income, for scholars have demonstrated that not all Europeans were wealthy nor all persons of color poor”.<sup>452</sup> Logo, não necessariamente um sujeito branco seria abastado, ou um negro desafortunado e por isso, para

<sup>450</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 64, D. 5530.

<sup>451</sup> NAZZARI, Muriel. Concubinage in Colonial Brazil: the Inequalities of Race, Class, and Gender. *Journal of Family History*, v. 21, n. 2, 1996, p. 107.

<sup>452</sup> *Ibidem*, p. 108.

compor uma relação endogâmica havia uma série de critérios, para que apenas os “dignos” se casassem com os “honrados”.

Contudo, consideramos que esses tipos de himeneus tornaram-se um fator para a proliferação de conúbios ilegais e desiguais na Amazônia setecentista. Exemplo disso seria a bigamia, explorada anteriormente, que apesar de em alguns casos darem-se entre sujeitos de uma mesma camada (normalmente a popular) e raça (entre indígenas ou brancos), em outros foi utilizada apenas como uma estratégia de ascensão e/ou sobrevivência, que só seria viável através de uma união desigual, em outras palavras, um necessitaria estar em melhores condições que o outro e oferecer alguma vantagem. Logo, as relações assimétricas poderiam ocorrer entre raças, classes e gêneros diferentes, e não necessariamente seriam não consensuais, ou seja, muitos sujeitos optaram pela ilegalidade e viveram assim por longos períodos. A respeito dos consórcios desiguais, Nazzari aponta: “the logical corollary of such a marriage system was that any sexual relationship with a woman who had no property or dowry or who was of an inferior race tended to be carried out outside legal marriage”.<sup>453</sup> Evidenciando a hipótese já mencionada por nós, que aduz que muitas mulheres, por diversas conjunturas, como viuvez, filhos de outros casamentos, perda da virgindade e nesta passagem, a falta de dote, foram “levadas” para ao caminho das “imoralidades”.

Neste percurso delituoso, muitos enlaces nem ao menos chegavam a ser oficializados perante a Igreja, como o concubinato. Essa foi uma transgressão prevista nas *Constituições Primeiras*, no seu Livro quinto e Título XXII, que expõe: “o concubinato, ou amancebamento consiste em uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável”.<sup>454</sup> A primeira medida para conter essa prática seria a separação, todavia, caso os concubinos procurassem uma paróquia com a intenção de oficializar a união, essa solenidade deveria ser realizada como se fossem solteiros. A Igreja costumava controlar a moralidade e os pecados da população por meio da confissão, considerando esta prática obrigatória pelo menos uma vez ao ano. Aqueles ou aquelas que, por ventura, não se confessassem poderiam sofrer a penalidade de excomunhão.

Enquanto passava longos doze anos na prisão, D. Francisco Manoel de Mello, escreveu a *Carta de guia de casados, para que pelo caminho da prudência se acerte com a casa do descanso*. Nesta obra, dentre outros tópicos, o autor aborda a proporcionalidade do

---

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>454</sup> VIDE, D. Sebastião. *Op. Cit.*, p. 338. “a palavra concubinato acaba significando, no século XVIII, muito mais do denotava inicialmente. A coabitação e a publicidade das relações ilícitas deixam de ser as suas características básicas e a continuidade dessas relações passa a constituir seu aspecto principal.” (SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial. Op. Cit.*, p. 40).

casamento, ao declarar: “uma das coisas que mais assegurar podem a futura felicidade dos casados, é a proporção do casamento”.<sup>455</sup> Segundo ele, as diferenças, em vários níveis e graus causariam discórdias e conseqüentemente a perda da paz no casamento. Isso demonstra como a isonomia era importante, inclusive no prisma da Igreja. Porém, segundo o religioso, poderia haver uma pequena desvantagem entre o casal, mas deveria partir sempre do marido<sup>456</sup>, conferindo a ele o caráter de provedor maior da família, pelo menos quando aludimos ao protótipo ansiado pelas camadas dominantes da sociedade. Na prática, para a maior parte da população essas regras não estavam na ordem do dia.

Um exemplo de como a concubinação poderia ser observada de diferentes ângulos, nos é relatado pelo naturalista luso-brasileiro Alexandre Rodrigues Ferreira<sup>457</sup> e pelo ouvidor Francisco Xavier Ribeiro Sampaio. Ambos descrevem suas andanças através das “estradas líquidas” da Amazônia, em seus diários. Eles contam o caso do índio Domingos, do lugar de Lamalonga, o qual se escandalizou por seu missionário o ter separado de sua concubina.<sup>458</sup> Para esse sujeito e para vários povos ameríndios, a poligamia ou a concubinação não estavam atreladas a um significado sexual ou libidinoso, mas sim a um poder pessoal e por essa razão, figuras como os chefes indígenas possuíam muitas mulheres consigo.

Em consequência do afastamento, o nativo e outros principais que estavam na mesma situação buscaram vingança contra o clérigo. Logo, no primeiro dia do mês de junho de 1757, eles “acometeram a casa do missionário, que não acharam nela, arrombaram-lhe as portas e saquearam os seus móveis, investiram depois a igreja, aonde cometeram o desacato de derramar por terra os santos óleos, pisaram os vasos sagrados, arruinaram a capela-mor e lançaram fogo à povoação”.<sup>459</sup> O viajante informa ainda que, esses indivíduos não se

<sup>455</sup> MELLO, D. Francisco Manoel de. *Carta de guia de casados, para que pelo caminho da prudência se acerte com a casa do descanso*, 1747. Porto: Typ. Pereira da Silva, 1873, p. 67.

<sup>456</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>457</sup> Fragmentada em três partes, a expedição “percorreu aproximadamente 39.372 km pelos sertões da Amazônia portuguesa, em caráter demarcatório do território, acompanhado de Agostinho Joaquim do Cabo (botânico), José Joaquim Freire e Joaquim José Codina (desenhistas). (...) Ferreira foi nomeado em 1778, pelo ministro e secretário de Estado dos Negócios e Domínios Ultramarinos, para conduzir a viagem que se tornou o seu maior legado literário: *a Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*, ocorrida entre os anos de 1783 e 1792. Durante esse longo período de quase uma década, a equipe liderada pelo naturalista catalogou um vasto quantitativo de informações, dentre as quais mais de cinco dezenas de memórias sobre a natureza e as populações das regiões por onde passaram. Foram, também, diversos os registros com dados astronômicos, descrição de rios, grutas, minas e povoados. De igual modo, redigiram inventários e relatórios a respeito de povoações, vilas, lugares e empreendimentos comerciais, bem como, compilaram mais de mil desenhos de profusos tipos, desde plantas, animais e vilas, até máquinas, engenhos e indígenas” (AGUIAR, Hugo Matheus Rocha. *A Amazônia imaginada: relatos de viajantes no século XVIII*. In: PEREIRA, Marcos; CASTRO, Valdiney; CALDAS, Yurgel (orgs.). *Literaturas do Norte: vozes e escritas da Amazônia*. Macapá: UNIFAP, 2022, p. 174-175).

<sup>458</sup> FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Diário da viagem filosófica pela capitania de São José do Rio Negro*. *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>459</sup> *Ibidem*, p. 9.

arrependendo do que haviam feito, firmaram alianças com os principais Manacaçari e Mabé, de Poiares e no dia 24 de setembro assassinaram o missionário Raimundo Barbosa, religioso carmelita. Além disso, roubaram e queimaram a igreja depois de ceifar a vida do principal Caboquena e outras pessoas. Transcorridos dois dias, invadiram a guarnição da Vila de Thomar (antiga aldeia de Bararóá), capitaneada por João Teles de Menezes. Naquele momento, o local estava desguarnecido e lá roubaram móveis da igreja e degolaram a imagem de Santa Rosa, colocando a cabeça na proa da canoa, após queimar o corpo da imagem sobre o altar.

Em sua descrição, Sampaio anotou que, em seguida, confederaram-se com mais indígenas, com o fito de aumentarem seu arsenal humano para atacar a capital da capitania, aproveitando-se do suposto enfraquecimento de forças desse lugar, devido a ausência de soldados do seu destacamento.<sup>460</sup> Esse episódio de rebelião, que teve seu estopim a partir de relações conjugais, é findado em 1758, quando Francisco Xavier de Mendonça Furtado levou consigo ao ouvidor geral, o desembargador Pascoal de Abranches Madeira, para formarem processos legais contra a conjuração dos indígenas e enfim sufocá-la. Para isso formalizou os corpos de delito nos mesmos lugares e iniciou uma devassa, sentenciando os responsáveis, conforme seus graus de culpas, enforcando no lugar de Moreira três ameríndios das principais “cabeças”, como castigo exemplar.<sup>461</sup> Para nós, chama à atenção a maneira como tudo foi iniciado, a partir de uniões despudoradas, na concepção religiosa, no entanto, comuns dentro da cultura e dos costumes nativos. Parece-nos que mesmo a tensão indígena-missionário, que frequentemente, eram atenuadas por concessões de ambas as partes, foram, neste caso em particular levadas ao limite.

As práticas e costumes indígenas esbarravam constantemente nas normativas impostas pelas instituições dominantes, considerando que quando nos referimos a concepção de família no processo de colonização, apenas os europeus brancos foram incluídos nesta definição, enquanto todos os demais habitantes, envolvendo ameríndios e negros escravizados foram excluídos, de acordo com Arlene Kelly, em sua tese *Family, church, and crown*. A autora evidencia que no movimento emanado da Contrarreforma da Igreja Católica, o casamento monogâmico foi reforçado e adstrito a interpretação legal de família, em que o pai ou chefe regia todos outros integrantes do núcleo familiar. Porém, como os “Amerindians did not respect the institution of monogamous carriage, and the slaves, as chattel, were property of the

---

<sup>460</sup> Segundo o ouvidor, havia pouco tempo esses soldados tinham sublevado contra o sargento-mor que os comandava, Gabriel de Souza Figueiras, e por tal ação, muitos desertaram para Castela (SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Op. Cit.*, p. 107).

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 108.

head householder, both groups remained outside the legally interpreted domain of the family”.<sup>462</sup>

Esse afastamento de grupos subalternizados, como os indígenas se tornam evidentes em alguns ofícios, como o grafado pelo Bispo Miguel de Bulhões, destinado ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa, no início do ano de 1759. O documento em questão retratou a nomeação do padre José Monteiro Noronha para efetuar visitas às povoações de índios estabelecidos nos rios Amazonas, Tapajós e Xingu e averiguar os “abusos” verificados ali.<sup>463</sup> Dentre as “insolências”, o eclesiástico fez copiosas referências à bigamia indígena, destacando ser usual entre eles casarem em aldeias diversas, sem a prudência da devida averiguação da morte dos cônjuges. Verificou-se isso na Vila de Pombal, onde a índia Maria da Cruz, já casada com o índio Francisco, teve o seu sacramento realizado pelo padre Loreunço Kaulen com o índio João, depois de receber a notícia do falecimento de seu primeiro cônjuge. Este último, não obstante, estava vivendo na casa de João de Frotas, comprovado por testemunhas, razão pela qual a ameríndia foi separada do seu segundo marido e mandada para a Vila de Souzel. Condutas como essa foram rotineiras em várias Vilas da Amazônia, tanto adotadas por homens, como por mulheres nativas.

Concordamos com a tese de Fernando Londoño, na obra *A outra família*, de que o concubinato estaria na gênese da constituição de outras formas de família, além da “tradicional” família patriarcal extensa, sempre presente no cotidiano social, porém negada pelos registros oficiais. Para o autor, “as famílias geradas pelo concubinato surgiam na sombra do casamento como resultado de adultérios ou se organizavam paralelamente ao matrimônio, a partir de arranjos, consentimentos ou mesmo como resultado de raptos e violências”.<sup>464</sup> Partindo desta premissa, tomamos a liberdade de incorporar nossas argumentações a essa teoria. Acreditamos que muitas relações como o concubinato, o adultério, a bigamia, entre outras, ocorriam simultaneamente, ou mesmo em série, na qual uma se ligava a outra, gerando múltiplas formas de relação, dificultando a caracterização do que de fato seria a família. Por isso, reconhecemos diversos “tipos” de famílias e não apenas um único modelo.

Embasamos esse pressuposto, igualmente, no cenário dos matrimônios contraídos pelos ameríndios: Gabriel, Pedro, Mariana e Bárbara. Esta última, casada primeiramente com

---

<sup>462</sup> KELLY-NORMAND, Arlene M. *Family, church, and crown: a social and demographic history of the lower Xingu valley and the municipality of Gurupá, 1623-1889*. 1984. 510 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade da Flórida, Flórida, p. 8-9.

<sup>463</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4033.

<sup>464</sup> LONDOÑO, Fernando Torres. *Op. Cit.*, p. 14.

Gabriel, cometeu adultério com Pedro, com quem logo se casou e fez vida marital. Gabriel por sua vez, passando pela Vila de Pombal, casou-se com Mariana e sentindo-se incomodado pela traição, queixou-se ao missionário João de Souza, inaciano, de que sua mulher lhe faltava com a fidelidade.<sup>465</sup> Outrossim, uma de nossas hipóteses é a pertinência de se atentar à distinção de faixa de idade dos indígenas descidos. Consideramos que os adultos ou mais velhos eram mais difíceis em aceitar a normatização de família imposta pelos missionários, isto é, a demonização da poligamia, dos concubinatos e de relações incestuosas, em alguns casos. Distintamente, daqueles nascidos nas aldeias ou descidos ainda muito jovens, esses não eventualmente, poderiam assimilar a doutrina cristã mais facilmente, aderindo a ela, não significando, porém, que seguiriam a risca ou não a resinificariam a seu modo. Estamos convencidos de que essa diferença se aprofunda ainda mais quando nos referimos aos “selvagens” ou “bárbaros”, se comparados com os aldeados. Sendo, por isso, uma tentativa de combater a “infâmia” dos nativos recém-descidos logo batizá-los para distingui-los dos “outros”.

Os concubinatos indígenas, da mesma maneira, ocorreram em uma série de eventos apresentados pelo religioso, inclusive como aludimos, relações incestuosas, ocasionadas, segundo José Noronha, porque os ameríndios não reconheciam laços consanguíneos de parentes por parte paterna.<sup>466</sup> Enquanto nas sociedades ameríndias, o concubinato detinha um sentido, na sociedade colonial, poderia assumir outros. No caso dos homens, por exemplo, estavam “obviously aware of the inequality of their partners but may have chosen such relations not only as way stations toward legal marriage but also as sexual relationships in which, as distinct from marriage, they had the most power and freedom of action”.<sup>467</sup> Já para muitas mulheres, o campo de possibilidades poderia ser diferente, não lhes dando muitas opções de escolha, principalmente para aquelas que haviam sido escravizadas. Apesar de algumas delas praticarem o concubinato como uma estratégia para se beneficiarem da proximidade com seus senhores, assim como, seus filhos. Portanto, Muriel Nazzari conclui que “all women in such unequal relations would necessarily have to submit to their male partner’s every whim if they wished to preserve the stability of the relationship”.<sup>468</sup> Desta forma, o concubinato seria uma relação de dominação para o homem e de submissão consciente para a mulher, com o fim de alcançar objetivos imediatos, em que fatores como as

---

<sup>465</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4033.

<sup>466</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4033.

<sup>467</sup> NAZZARI, Muriel. *Op. Cit.*, p. 119.

<sup>468</sup> *Ibidem*, p. 119.

desigualdades de classe, raça e gênero entre os parceiros eram determinantes. Neste atinente, Londoño acrescenta:

No passado colonial, mulheres e homens deram respostas a suas vidas em termos de relações consensuais, que não eram as sonhadas ou as consagradas pelos padrões de moralidade impostos pela Igreja. Porém, estas respostas foram geradoras de famílias, que, em muitos casos, cumpriram as mesmas funções do casamento, assegurando a sobrevivência física e social de mulheres e homens, mães, pais e filhos.<sup>469</sup>

No início da década de 1760, o Bispo D. Fr. João de São José Queiroz, realizou uma viagem ao interior da Amazônia conhecida como *Viagem e visita do Sertão em o bispado do Grão-Pará em 1762 e 1763*. Nos seus diários, o clérigo nos deixou abundantes informações sobre os costumes das civilizações indígenas por onde passou. Ele por exemplo, atribuiu a “prodigiosa multiplicação da gentildade” à falta de eclesiásticos, freiras e do voto de castidade, ocasionando com que os nativos andassem com muitas mulheres.<sup>470</sup> Em outro momento, ele relatou o caso de uma família com a moral corroída devido ao “miserável estado a que se achava reduzido pelo inveterado concubinato”.<sup>471</sup> A fim de remediar esta situação, o presbítero batizou os dois filhos do casal e encontrou depois a incestuosa mãe, deixando patente na nossa concepção o embate que havia entre o religioso e os costumes que observava entre os nativos.<sup>472</sup>

Em outro trecho da viagem, encontrando-se com o vigário da Vila de Pinhel, José Queiroz recebeu uma carta remetida pelo diretor daquela Vila, esclarecendo a causa de não poder comparecer ao encontro dos expedicionários pessoalmente. Pelo que ele notificou, os índios de Pinhel em sua maioria eram descidos dos matos, sendo um deles casado, porém levava consigo a amiga com quem andava concubinado. Diante do que observou, o diretor mandou-o prender no fortim do Tapajós para que aí fosse instruído na fé. Separando-o de sua concubina, enviou-lhe para a cidade a fim de servir nas obras do rei. Este, segundo ele, seria o remédio mais eficaz de corrigi-los. Vimos, há pouco um caso semelhante, nos levando a supor que tais práticas não foram raras na Amazônia.<sup>473</sup> Como a historiografia tem demonstrado, a tentativa ostensiva de cercear esses costumes não logrou êxito, considerando a constante proliferação desses casos.

<sup>469</sup> LONDOÑO, Fernando Torres. *Op. Cit.*, p. 18.

<sup>470</sup> QUEIROZ, Bispo D. Fr. João de São José. *Op. Cit.*, p. 98.

<sup>471</sup> *Ibidem*, p. 352.

<sup>472</sup> As observações de relações incestuosas não foram raras nesta expedição. Chegando ao Lugar de Boa Vista, devassaram e encontraram um mameluco com um “público escândalo”, o qual retirado na igreja fugiu para o mato onde se achava em laços incestuosos com sua própria filha. Após a emissão das ordens para prisão desse sujeito, Queiroz chegou à conclusão de que “este vício grassa entre os índios” (*Ibidem*, p. 477).

<sup>473</sup> *Ibidem*, p. 85-86.

Na ocorrência acima, o dito indígena era cunhado de um principal, o qual vendo sua irmã sem marido fugiu para o mato, levando junto de si outros quarenta autóctones de Pinhel. Isto significa uma perda imensa de mão de obra para aquele lugar. Além do mais, antes de saírem a Vila, os índios esculpiram em madeira a figura de um soldado com “armas e patronas” cheio de “setas” (flechas), como uma maneira de “deixar um recado” e atemorizar os soldados para que não os seguissem. Com temor de represálias a Vila, o diretor decidiu não abandonar o seu posto. Entendemos, portanto que a relação com os principais deveria ser mantida por meio de um delicado equilíbrio, pois cada um desses líderes detinha sob seu comando vários outros indivíduos.

O adultério, por seu turno, igualmente fez parte da vida colonial. Logo, em novembro de 1757, Miguel de Bulhões apontou a situação de algumas missões do Pará.<sup>474</sup> Nesse documento há certos retratos importantes, tecidos pelo sacerdote. O primeiro nos mostra como a bigamia e o adultério poderiam se entrelaçar, quando a índia Dorothea, casada com o índio Sebastião, uniu-se pela segunda vez com um índio piloto de canoas, também chamado de Sebastião, com quem fez vida marital. Já o seu primeiro marido Sebastião, teria se casado com Dorothea, após ter práticas “desonestas” com a esposa do índio Lepo (neste caso, pelo que nos parece, a esposa dele era sua própria irmã). Na Vila de Pombal, alguns “índios” se achavam em situação miserável, pois o diretor os estaria ocupando continuamente com trabalhos fora daquele lugar, além de enviar suas mulheres e filhos para as casas dos “brancos”, onde viviam como trabalhadores escravizados.<sup>475</sup>

Nos seus escritos, o padre João Daniel expõe como a castidade conjugal fora interpretada dentro de algumas sociedades ameríndias. O adultério, por exemplo, deveria ser castigado com a morte. Mas, não se sabe ao certo se esta penalidade fora aplicada a ambos os consortes, ou exclusivamente para as mulheres, como acontecia com muitos brancos, que zelavam por suas esposas, ao passo em que eram infiéis a elas. O eclesiástico nos lembra de que a execução por adultério era prática louvável em poucas nações indígenas, assim como o recolhimento das filhas até o casamento. Havia lugares em que maridos repudiavam as mulheres virgens e inativas sexualmente, pois entendiam que mais ninguém as havia

<sup>474</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 43, D. 3926.

<sup>475</sup> O Bispo João Queiroz nos deu um breve panorama das relações domésticas envolvendo as mulheres indígenas, através do caso ocorrido em São José (distante de Belém um quarto de légua). Neste local havia um homem rico que fora casado com uma indígena. A sua esposa, ao ouvir dizer que seu marido tinha “bons olhos” a uma rapariga que criavam a assassinou e mandou que as partes de seu corpo fossem assadas e servidas a mesa, na qual estavam os hóspedes de seu companheiro, que por sua vez ficaram todos assombrados. Depois do ocorrido, a indígena “foi se meter entre suas escravas índias despida com elas, e fiando algodão”. Após isso, a sua união foi esfacelada e ela permaneceu sozinha até se afogar algum tempo depois (QUEIROZ, Bispo D. Fr. João de São José. *Op. Cit.*, p. 63).

desejado, razão pela qual o cônjuge também não iria querer. As mulheres, por sua vez, tinham como desdouro não serem buscadas pelos homens.<sup>476</sup>

Ao que nos parece, as uniões entre membros da mesma família não eram incomuns nas sociedades não indígenas. Posto que, em março de 1766, o desembargador Feliciano Ramos Nobre Mourão, redigiu um ofício para Francisco Xavier de Mendonça Furtado (secretário de estado da Marinha e Ultramar), sobre o comportamento do vigário capitular Geraldo José de Abranches, ao notificar com pena de excomunhão o almoxarife Bento de Figueiredo Tenreiro, por este ter autorizado o casamento de sua sobrinha com o primo, o alferes Raimundo de Figueiredo, recém-chegado da capitania do Rio Negro.<sup>477</sup> Eles teriam se casado em uma igreja de Barcelos e após a notificação de Abranches, o dito alferes tinha apenas seis dias para se apresentar portando os títulos de dispensa do matrimônio realizado, explicando se havia alguma razão para não se separar de sua mulher.

Somos capazes de perceber a clara distinção, ao menos nesse quesito das “regras” nas diferentes sociedades (indígena e colonial). Enquanto para a Igreja os casamentos entre consanguíneos era uma prática inconcebível, visto o seu regramento (apesar disso, na vida cotidiana, o Clero flexibilizou esse tipo de união em vários momentos, o que demonstra um descompasso entre a letra da lei e a prática social), para os ameríndios os incestos estavam atrelados a costumes e formas interpretativas próprias do que representava um parente ou não.<sup>478</sup> Nos escritos de Rui Gonçalves, o clérigo afirma: “a mulher que tem ajuntamento com parentes posto que tenha graves penas conforme aos graus de parentesco. Se é mulher menor de treze anos, ou sendo maior, se for logo queixar, e descobrir as justiças, segundo ordenanças do Reino fica relevada de todas as penas”.<sup>479</sup>

Em maio de 1768, Manuel da Silva de Carvalho, preso na cadeia do Pará, fez um requerimento para o rei (D. José I), solicitando provisão para poder apelar sobre a sentença que recebeu pelo Tribunal de Belém.<sup>480</sup> Ele acusou sua esposa, Luiza Josefa, de ser adúltera e motivado por isso, deu-lhe uma surra. Com essa acusação, querelou Anna Gomes de lenocínio (ação de explorar, estimular ou favorecer o comércio carnal ilícito, ou induzir ou constranger

<sup>476</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, p. 282-283.

<sup>477</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 58, D. 5257.

<sup>478</sup> “Incesto é o crime que se comete pelo ajuntamento ilícito entre pessoas, que são parentes, ou afins dentro dos graus proibidos pelas leis da Igreja. Verifica-se o incesto, tanto mediante o adultério, como o estupro; e assim no matrimônio solene, como no clandestino” (SOUZA, Joaquim José Caetano Pereira e. *Classes dos crimes, por ordem systematica, com as penas correspondentes, segundo a legislação actual*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1803, p. 218).

<sup>479</sup> GONÇALVES, Rui. *Privilegios e Prerogativas que o genero feminine tem por direito comum, e Ordenaçoes do Reino, mais que o genero masculino*. Lisboa, 1785, p. 255.

<sup>480</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 61, D. 5447.

alguém à sua prática). Entretanto, a Junta da Justiça do Pará, ordenou a soltura delas, pela falta de provas. Mesmo sem muitos detalhes no manuscrito, atentamos para o homem acusando mulheres de adultério e isso se imbrica com o conceito de honra.

Para falarmos da concepção de honra feminina, precisaremos ter em mente que padrões de condutas femininas sempre existiram no decorrer da história, mesmo antes de serem compiladas em códigos de postura ou cânones. Quando formalmente normatizados, na maior parte das vezes, o comportamento feminino fora ditado por homens, moralistas, sacerdotes, entre outros. A respeito desse tema, a historiadora Leila Algranti traça em sua tese, *Honradas e devotas*, o perfil dessas mulheres.

A honra, no imaginário do passado colonial, configurou-se como algo vinculado à sexualidade e erotização da mulher, em outras palavras, estava relacionado ao controle ou recato que ela deveria ter sobre os impulsos e desejos do próprio corpo. Essa questão variava, ainda, conforme o estado civil da mulher. Para as solteiras, honra e castidade eram sinônimos, já para as casadas, ser honrada estava atrelado à fidelidade ao marido. Assim, haveria igualmente, uma equivalência entre a honra e a virtude, quando nos referimos a comportamentos sexuais femininos. Esta última (virtude) seria “a maneira como a honra se manifesta nas mulheres e a sua principal justificação”. Nessa perspectiva, a honra feminina não seria (em tese) um privilégio de classe, mas um bem que as mulheres tinham e precisariam preservar virtuosamente pelos meios apontados.<sup>481</sup>

Todavia, devemos ser cautelosos, pois segundo a autora havia uma grande distância entre a moral da Igreja e a moral dos homens e nesse contexto o ideal da mulher honrada não se aplicava a todas elas. Por exemplo, havia uma clara distinção entre as mulheres livres e escravas. Em uma sociedade, na qual a escravidão se intricava com as relações sociais, a honra era um bem atribuído por códigos e valores dos grupos dominantes.<sup>482</sup> Concordamos com Algranti quando ela argumenta que “as escravas eram consideradas mulheres sem honra, e com as quais um homem branco podia se relacionar sem levarem conta as normas de

---

<sup>481</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste – 1750-1822)*. 1992. 389 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 124-126.

<sup>482</sup> Para esses grupos, lembramos que havia todo um conjunto de mulheres que não teriam honra como: as escravizadas, as indígenas, as negras, as prostitutas. O trabalho exercido por estas últimas era visto como a salvaguarda dos casamentos modernos, isto é, um mal necessário, pois “servia (e ainda serve) como limite entre os territórios da sexualidade, como fronteira entre o que era permitido e o que era condenado. O que explica não só a importância da prostituição para o colonizador, enquanto instituição preservadora da honra das mulheres tidas como virtuosas, mas também o local onde esse sexo ilícito, porém permitido tacitamente, era (ou é) exercido: nos confins da cidade, em zonas nitidamente delimitadas e até junto às muralhas, no caso das cidades medievais” (*Ibidem*, p. 139).

conduta que regiam as relações entre os sexos”.<sup>483</sup> O que causava uma disparidade com o que acontecia com as mulheres livres, pois as escravizadas não poderiam apelar aos privilégios concedidos ao sexo feminino ou nas instâncias legais, nos casos de violência sexual. Por isso, nessas circunstâncias a mulher escravizada vivia em um universo diferente daquele vivido pelas demais mulheres, no qual além de ser subjugada por seu gênero, em um mundo predominantemente masculino, ela ainda era dominada por um homem que “não era nem seu pai, nem seu marido, mas sim seu senhor. Suas experiências eram marcadas dessa forma, pela sua identidade feminina, mas também pelo estatuto da escravidão, vigente na sociedade e presente em todas as relações que assumia com os indivíduos livres”.<sup>484</sup>

Em outra mão, o mundo masculino também dispunha de sua virtude, porém, nesse caso, ser virtuoso era considerado um atributo cívico, já a honra era um valor moral. Isto é, um homem virtuoso deveria ser “forte”, não imperiosamente casto, mas deveria controlar suas paixões, especialmente em público.<sup>485</sup> Nesse quesito, seria o oposto do *homem cordial*, de Sergio Buarque de Holanda, um sujeito passional, movido essencialmente por suas emoções, sejam elas boas ou ruins.<sup>486</sup>

Supomos que, em algumas conjunções, acusar a esposa de infidelidade, até sem provas como vimos há pouco, poderia ser para o homem uma forma de reafirmar sua própria honra. Algranti acrescenta neste atinente: “verdadeira ou falsa, a acusação de adultério resultava numa boa forma de se livrar de uma companheira indesejada”. Contudo, como narrado pela historiadora, esse recurso poderia ser usado por ambas as partes, haja vista que as mulheres “utilizavam-se da clausura para se livrarem de um marido extremamente dominador ou de um casamento fracassado”.<sup>487</sup> Sobre como essas ações refletiriam na sociedade a autora assevera:

A desonra da mulher, por outro lado, vinculava-se à impudícia; tratava-se de uma ação desencadeada no âmbito da vida privada. Para ambos, porém, a desonra os cobria de vergonha e os excluía de uma comunidade de iguais, tomando-se um estigma até que fosse possível livrar-se dele. Dessa forma, não era apenas a honra masculina que se construía em relação à vida pública, mas também a da mulher. Era o olhar do outro, sempre penetrante, e o grau de estima que a sociedade atribuía a uma pessoa que determinava se ela era ou não honrada. Em função dessa exterioridade, as pessoas criavam sua autoimagem. (...) A opinião pública funcionava como árbitro sobre a honra individual que era preciso defender para se manter a reputação. Manter a honra significava antes de mais nada manter as aparências.<sup>488</sup>

---

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>484</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>485</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>486</sup> HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1984.

<sup>487</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. *Op. Cit.*, p. 171.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 126.

O caso de Manuel da Silva Carvalho não foi isolado, levando em conta que no dia 2 de março de 1771, José Feijó de Melo e Albuquerque (ouvidor geral da comarca do Pará), escreveu um ofício para Martinho de Melo e Castro, remetendo cópias das sentenças de absolvição dada pela Junta da Justiça do Estado do Pará a Maria Rosa das Necessidades, no processo de adultério instaurado por seu marido Gonçalo José da Costa.<sup>489</sup> O marido a acusou de traí-lo com o soldado Manuel João, dois escravos seus (João Felipe e João de Sousa) e com um feitor, além de cometer outros adultérios.<sup>490</sup>

A comprovação da inocência da querelada veio com o auxílio de algumas testemunhas arroladas que declararam não terem presenciado nenhum dos atos pela qual foi acusada. Apesar de outras, como Felipe José da Costa, afirmarem terem visto a mulher e uma preta chamada Joanna Maria batendo na porta do dito soldado e depois adentrando na casa do suspeito. Porém, a Junta da Justiça chegou à conclusão de perjúrio neste depoimento, por descobrirem que o querelante havia subornado não apenas essa testemunha, mas o mulato Ambrósio e sua esposa Joaquina Maria (escravizados por Gonçalo da Costa) para jurarem contra a embargada. Contudo, analisando este manuscrito, nos perguntamos quais as vantagens o querelante teria ao “manchar” a sua honra assumindo publicamente estar sendo traído por sua esposa. Segundo o depoimento de Maria Rosa, o seu marido solicitou aos seus sogros que fizessem uma escritura de renúncia da herança dos bens da filha, para efeito de não acusa-la de adultério. Aduzimos deste modo, que a honra da mulher e da família se entrelaçavam e tinham tanta relevância ao ponto de servir como moeda de troca em uma chantagem. Além, é claro, dos prováveis desdobramentos judiciais pela infração cometida.

Os homens, da mesma forma, estiveram no rol de acusados por infidelidade. No mês de março de 1792, João Rodrigues fez um requerimento eloquente para a rainha (D. Maria I), ao mencionar sua idade avançada e graves moléstias adquiridas no decorrer de seus dois anos na prisão, solicitando perdão da sentença de sete anos de degredo na vila de São José de Macapá, pelo crime de adultério, segundo as acusações de José das Neves.<sup>491</sup> A traição ocorreu com a esposa de seu acusador, a qual também estava presa. Contudo, em agosto de 1791 o denunciante viu o estado em que ambos padeciam na cadeia e resolveu dar-lhes o seu perdão. Essa escusa foi utilizada por João Rodrigues como um atenuante para que a rainha o retirasse de seu degredo. Este caso apresenta a sua singularidade, pois foi o único encontrado por nós, no qual o ofendido perdoou os seus ofensores e como não achamos mais informações

---

<sup>489</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 66, D. 5726.

<sup>490</sup> Destacamos que esse era um crime de difícil comprovação por ocorrer quase sempre às escondidas e exigiria do denunciante a certeza do lugar onde ocorreu, em que ano, mês e dia.

<sup>491</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 101, D. 8040.

acerca do que aconteceu depois do requerimento, nos resta questionar se após isso José das Neves aceitou de volta sua esposa? Ou um novo laço formou-se a partir dos condenados?

Sobre a punição desta transgressão, frisamos, a partir de palavras de Nazzari, algumas diferenças entre a Igreja e o Estado: “the Portuguese state mainly condemned female adultery, allowing men to kill their unfaithful wives and lovers with impunity, whereas the church condemned the adultery of both women and men. Furthermore, because of the possibility that a man might kill or physically punish his adulterous wife, the church also protected the latter by not publishing her name”.<sup>492</sup> Ao que nos parece, o Estado português foi misógino quanto às suas intervenções, permitindo inclusive a morte da esposa e do infiel.<sup>493</sup> A Igreja, por outra via tentou defender o “nome” da mulher, e com isso devemos ler nas “entrelinhas” um meio de preservar a dignidade e honradez familiar, já que ao ocultar a identidade da adúltera protegeria seus parentes de um escândalo social. Esse argumento se torna ainda mais claro quando a autora declara: “moreover, even if the woman was single, but had not already lost her good reputation, she was also to be protected from publicity, especially if she belonged to a Family of good status, and/or there was fear that her father or brother would punish her”.<sup>494</sup>

Passamos, por fim, aos defloramentos. Em janeiro de 1770, no Pará, José Ferreira Ribeiro escreveu um ofício para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, queixando-se do ouvidor geral do Estado do Pará, José Feijó de Melo e Albuquerque, por este ter seduzido sua sobrinha, e solicitou que se tomassem as providências necessárias para que o dito ministro a recebesse por mulher.<sup>495</sup> O documento informa que Feijó de Melo era a causa do descrédito da moça, filha do defunto Felix Joaquim Souto Maior. A jovem morava com a mãe na casa da tia (mãe de José Ferreira), viúva de Guilher Bruhem.<sup>496</sup> José Feijó teve o desembaraço de se introduzir com a dita tia de José Ferreira, empregando a desculpa de lhe fazer as “partilhas amigáveis”. Assim, já no interior da residência, o querelado estendeu sua rede, segundo José Ferreira com o fundamento de

<sup>492</sup> NAZZARI, Muriel. *Op. Cit.*, p. 115.

<sup>493</sup> Nas *Ordenações*, no Livro V, Título XXXVIII, lemos o seguinte: “Achando o homem casado sua mulher em adultério, licitamente poderá matar assim a ela, como o adúltero, salvo se o marido for peão, e o adúltero fidalgo, ou nosso Desembargador, ou pessoa de maior qualidade”. Nizza da Silva agrega a essa discussão evidenciando que os moralistas viam a reclusão feminina como a melhor garantia para a sua honestidade e boa fama (SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial. Op. Cit.*, p. 197).

<sup>494</sup> NAZZARI, Muriel. *Op. Cit.*, p. 115.

<sup>495</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 65, D. 5585.

<sup>496</sup> Elas foram morar com esta mulher por ser tia e madrinha da mãe da deflorada, que além da viuvez, já estava com idade avançada e sofria com moléstias.

casar com sua tia, e ela por sua vez se deixou cair “como mulher”, permanecendo neste “ilícito trato”.<sup>497</sup>

Diante de tal situação, José Ferreira assistiu ao “descrédito” de seu sangue e para ele viver sem honra era como estimular sua morte continuada. Por isso, pediu providências urgentes para que Feijó de Melo recebesse sua sobrinha por mulher, pois segundo ele, como concubina ela certamente não serviria, além do mais, caso este casamento não ocorresse, o temor do tio da donzela era que ela ficasse inábil para encontrar outros maridos. Dentre as consequências para essas mulheres, Nizza da Silva destaca que: “em muitos casos os pais preferiam aceitar um casamento menos conveniente a verem as filhas desonradas”.<sup>498</sup> Antonio Otaviano dialoga como o tema e acrescenta: “o defloramento e o rapto eram problemas que poderiam ser solucionados com o casamento, pois garantia à mulher um novo status social, e pontuava o cumprimento da obrigação masculina de conduzi-la até essa nova situação”.<sup>499</sup> Todo esse caos no interior da família desse sujeito, de acordo com ele, serviria de exemplo para que outros não fizessem isso com famílias que zelavam muito por sua honra e reputação.

Um assunto levantado neste manuscrito nos chamou a atenção. É o fato de ser mencionado que José Feijó tinha um filho, entretanto a sua criação se dava na casa de Bento Pires Machado (presumimos que este não poderia ser um familiar próximo, pois não compartilhava do mesmo sobrenome de José Feijó, nos levando a crer que fosse um amigo, um vizinho ou até um conhecido), em outros termos, longe de seu pai biológico. Essa atitude deixa mais uma vez patente à tese levantada por nós na primeira parte desta seção, a qual afirmamos a massiva preponderância de homens apartando-se de seus filhos para assumirem novos enlaces.

Esse caso se arrastou por mais dois anos, quando no mês de dezembro de 1772, o governador e capitão general do Estado do Pará e Rio Negro, João Pereira Caldas, escreveu um ofício direcionado ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, tratando de uma queixa apresentada por Dona Teresa Antónia Ferreira, contra o dito

---

<sup>497</sup> Neste caso, o sujeito pode ser enquadrado como um sedutor, que é caracterizado por: “sem violência, mas com afagos, e promessas, com dolo mau, e para fim libidinoso, tirarem algum mulher virgem ou reputada tal, capaz de sedução de casa de seu pai, mãe, tutor, curador, senhor, ou outra pessoa, debaixo de cujo poder, ou guarda ela estiver, levando-a para lugar diverso” (SOUZA, Joaquim José Caetano Pereira e. *Classes dos crimes, por ordem systematica, com as penas correspondentes, segundo a legislação actual*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1803).

<sup>498</sup> Havia também outras possibilidades como: receber uma espécie de indenização, que poderia ser um dote para um futuro matrimônio ou para entrar em um recolhimento. Caso não recebessem verbas, ficavam solteiras cuidando do filho resultante da sedução, se houvesse (SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil Colonial*. *Op. Cit.*, p. 80).

<sup>499</sup> VIERA JUNIOR, Antonio Otaviano. *Família, violência e gênero: cotidiano familiar no Ceará (1780-1850)*. *Projeto História*, São Paulo, n. 85, 2012, p. 116.

José Feijó de Melo e Albuquerque, por ter entrado em sua casa e deflorado sua filha menor, Catarina Micaela Souto, devendo por isso seguir a vontade do bispo daquela diocese, D. frei João Evangelista, casando-se com a mesma jovem.<sup>500</sup>

Em conformidade com Dona Teresa, neste segundo documento, o deflorador entrou na sua residência com o pretexto de “arranjar-lha”, devido o falecimento do seu marido e com essa finalidade ele haveria de achar o caminho pavimentado para sua atuação, ao deflorar Catarina. Neste ato, ela acaba engravidando e posteriormente dá à luz a uma menina. Parece-nos que a falta da figura paterna como uma autoridade, em tese, zeladora da família, deixou uma lacuna propícia para José Feijó. Otaviano Viera corrobora essa hipótese ao apontar a “defesa da honra e da integridade física das mulheres da família”, como uma das funções idealizadas para o gênero masculino, o que contribuiria para o fortalecimento dos laços da trama familiar.<sup>501</sup>

A gravidade do crime é ampliada, pois a vítima pertencia a uma das famílias mais distintas da cidade. Com essa proeminência, o reconhecimento social foi uma consequência e junto a isso há o burburinho, as conversas de esquina, as “fofocas” e comentários a respeito do que estava acontecendo. Para a família era a ruína da sua honra que precisaria ser restaurada com urgência. Esta premência se torna ainda mais notória quando vemos o próprio governador do Estado intercedendo para que o casamento se consolidasse e a honra fosse reatada. O que demonstrou a influência da família dentro do Estado, salientando sua rede capilar de contatos nos altos estratos do corpo social, além do incômodo sentido pela família, para requerer pela segunda vez que o casamento fosse realizado. O documento menciona que Feijó se achava resoluto em receber a dita moça (esquivando-se do compromisso matrimonial), e por isso, o ministro, em pessoa pediu licença para logo casá-los.

A historiadora Leila Algranti nos ajuda a compreender um pouco mais de como a sociedade pode ter visto Catarina, pois pelas leis do Concílio de Trento, a mulher que não estivesse em um matrimônio e se entregasse a um homem, ou fosse infiel ao cônjuge, era antes de tudo uma pecadora, recaindo-lhe o maior dos castigos, o divino.<sup>502</sup> Dessa forma, nem a condenação eclesiástica, nem os moralistas distinguiam as mulheres por seu *status* social. Então, a autora conclui que a honra feminina não dependeria de sua posição na hierarquia social, mas sim da “relação que estabelecia com a sua sexualidade. E uma vez que esta era tida na época como algo incontrolável nas mulheres, pode-se compreender o porquê de tantos

---

<sup>500</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 69, D. 5917.

<sup>501</sup> VIERA JUNIOR, Antonio Otaviano. *Op. Cit.*, p. 118.

<sup>502</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. *Op. Cit.*, p. 129.

conselhos aos maridos e pais para as manterem sob vigilância constante”.<sup>503</sup> No entanto, esse pensamento atingiria em maior escala aquelas mulheres que pertenciam a famílias distintas. Como mencionamos anteriormente, as escravizadas, fundamentalmente, eram tidas como naturalmente sem honra.

A questão da honra, embora não fosse exclusiva de uma classe social, poderia pender para um ou outro estrato algumas vezes. Posto isto, para nós é lícito supor que, para as camadas dominantes o escândalo envolvendo a perda de virgindade fora de uma união oficial, com um homem que se negava ao casamento, “pesava” mais do que para as camadas dominadas, pois como vínhamos constatando, esses sujeitos caminhavam com suas relações a margem da legalidade.

Outro caso de defloramento veio a público no mês de janeiro do ano de 1783, quando Ângela Maria Francisca de Góes, viúva do capitão Bartolomeu Ferreira e moradora na cidade de Belém do Pará, fez um requerimento para a rainha, D. Maria I. Nesse documento, ela solicitou a intervenção régia para resolver o delito praticado por Manuel Cabral Coutinho de Vilhena e Nápoles, ajudante de Ordens e sobrinho de José Nápoles Filho e Menezes (governador e capitão general da capitania do Pará), que pretendia desencaminhar sua filha legítima e menor de idade, Victória Maria Ferreira Góes, sugerindo-a que fugisse de casa.<sup>504</sup>

Com uma estratégia muito parecida com a constatada anteriormente, Manuel Nápoles começou a praticar visitas na casa da solicitante, com o “ar de civilidade” e “atenção”. Pelo que ela contou o acusado não fazia isso somente com a sua filha, longe disso, o sujeito utilizando-se do mesmo subterfúgio, fez as disfarçadas visitas a outras famílias. Amparado pelos créditos e prepotência da autoridade governamental, ele conseguiu convencer a menina a fugir de casa em sua companhia.

Há algumas informações que precisam ser postas em destaque, para entendermos melhor o cenário e a conjuntura deste caso. É-nos indicado, em várias passagens, por testemunhas que naquele Estado a tirania era praticada pelo governador e por seu sobrinho. O uso do poder de forma autoritária se tornou patente quando, após a escapada, a jovem, mesmo em idade insuficiente para a emancipação, o fez por meio de uma “execrável provisão” concedida pelo governador em forma de decreto ou alvará, sem embargo da confirmação, isto é, de forma ilícita, tirando-a da tutela materna e favorecendo o concubinato entre ela e seu sobrinho.

---

<sup>503</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>504</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 89, D. 7284.

Essas ações repercutiram de forma desastrosa no interior da família, que era a propósito uma das “melhores” estabelecidas naquela região. Diante do que estava acontecendo, devemos lembrar-nos dos casamentos endogâmicos, levantados algumas páginas atrás. Nessas circunstâncias, acreditamos que houve, num primeiro momento, a facilitação da aproximação entre Victória e Manuel, por dois grandes motivos. O primeiro a falta do pai/marido como uma figura masculina na casa. Percebemos que o progenitor poderia funcionar como uma “barreira” ou “unidade de defesa”, filtrando aqueles que se aproximavam de suas filhas, resguardando a honra e a virgindade de sua prole, mesmo que não morassem juntos.<sup>505</sup> O segundo motivo é a posição social de ambos, aparentemente “iguais”. Victória proveniente de uma família distinta e Manuel era pertencente à família do governador do Estado. Ele seria um “bom partido” para uma “donzela honrada e virtuosa, sem mancha na reputação e como o recate e recolhimento devidos ao seu estado”, como a mãe a descreveu.<sup>506</sup> Contudo, a má fama de Manuel e os abusos proporcionados por ele, nos levam a crer que essa união nunca foi a vontade da mãe ou dos parentes que já estavam injuriados por perderem a honra e a reputação. A representatividade da honradez feminina como sinônimo de honra familiar é evidente no trecho abaixo:

Mas se a honra com conotação sexual era exclusiva da mulher, no período que estamos estudando ela atingia também os homens. [...] Um homem poderia ser desonrado se viessem a público atividades sexuais de sua filha, ou esposa, que não fossem legitimadas pelos códigos morais da sociedade. Mais especificamente, isso significava a perda da virgindade antes do casamento ou, para as casadas, o adultério. A preservação da honra feminina não era portanto assunto que dissesse respeito apenas às mulheres, mas por extensão também aos homens. A honra da mulher era antes de mais nada algo sobre o qual se empenhavam todos os homens e também as instituições por eles representadas: a Igreja e o Estado. A honra feminina configurava-se então como um bem pessoal de cada mulher, uma propriedade da família, porque poderia atingi-la, e também um bem público, porque estava em jogo a preservação dos bons costumes exigida pelo código moral.<sup>507</sup>

A nossa hipótese se torna mais verossímil, quando no seu requerimento, a viúva apontou que mesmo tentando evitar encontros entre sua filha e Manuel, não podia os impedir,

<sup>505</sup> VIERA JUNIOR, Antonio Otaviano. *Op. Cit.*, p. 119.

<sup>506</sup> Carlos Bacellar aborda o peso que esses casamentos tinham nas elites: “o casamento de filhos de famílias abastadas não era nada simples. Cada cônjuge tinha por trás de si uma ampla carga de responsabilidades, sobre as quais devia prestar contas à sua família. Carregava consigo um patrimônio econômico, político e social, herdado dos pais, e que não poderia ser dispersado, mas sim acrescido a outro, pelo matrimônio. Assim, um casamento poderia significar o reforço de uma aliança política ou econômica, ou mesmo criação de uma nova aliança” (BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Os senhores da terra: família e sistema sucessório entre senhores de engenho no Oeste paulista, 1765-1855*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987, p. 114).

<sup>507</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. *Op. Cit.*, p. 127.

ante o despotismo dele e de seu tio. Segundo o manuscrito, por meio de seu desejo libidinoso e inspirado pela paixão insinuou seus depraváveis instintos na inocente criação da filha da suplicante. Nessa medida, esse caso nos revela uma questão até o momento inexplorada, a vigilância doméstica. O documento evidenciou que a constante e “invencível” vigilância na casa da suplicante minou, ao menos temporariamente, o ímpeto de Manuel Cabral. Buscando alternativas para consolidar suas vontades, o querelado aliciou a donzela para que fugisse de casa e da tutela maternal. Portanto, interpretamos que o ato de fugir, não foi uma ação oriunda de uma paixão proibida entre dois jovens, como pode parecer a uma olhar superficial. Pelo contrário, foi uma tentativa do querelado ter mais autonomia, haja vista que na casa da querelante os olhares e as proibições o cercavam.

Ângela Góes fez a sua justificação a Majestade, expressando quatro aspectos. Dentre eles sobrelevamos três. Ela reclamava que Manuel Cabral, com o poder e despotismo que tinha na cidade, adentrava a noite na sua casa, abrindo violentamente as janelas de suas escravizadas e seduzindo sua filha. Além disso, ela declarou que retirada de sua casa, sua filha foi alocada na casa da avó do infrator, para que todas as noites pudessem falar sem a interferência de ninguém. Por fim, mesmo a justificante pertencendo a umas das principais famílias da cidade, ela não usou de sua influência contra o dito Manuel, pois em razão do parentesco com o governante, os magistrados estavam impedidos de tomarem alguns procedimentos contra ele. Então, somos capazes de perceber o embate no interior da classe dominante, isto é, de um lado uma família renomada e com reputação a zelar e de outro uma família que tinha em suas mãos o poder administrativo e governamental.

Isto posto, em 4 de fevereiro de 1784 foi feita uma inquirição no Pará, com vistas a averiguar os fatos relatados pela querelante. Dentre as testemunhas arroladas, a primeira a ser chamada para depor foi Josefa Maria de Aragão, que confirmou as informações prestadas por Ângela Maria, afirmando que esta última cuidava de sua filha com honra, recato e virgindade, atributos tirados por Manuel Nápoles. Reiterou, ainda, que por ela morar na casa da justificante, mesmo em um quarto separado, mas com comunicação para a casa principal (provavelmente era uma agregada ou empregada), presenciou na noite da véspera do dia de São Pedro que estando Ângela Maria dormindo, depois da meia noite, Manuel Cabral entrou pelo quarto da donzela filha dela, abrindo-lhe a porta uma escravizada, com a ajuda de uma mazaganista chamada Dona Ighes. A testemunha percebendo o mal e desconfiando, escondeu-se para observar por uma rachadura ou buraco na porta, e vira Manuel Cabral na cama com a dita moça em ato torpe. Ele continuou nesse escândalo, segundo ela, outras vezes mais, com a ajuda das criadas. Essa conduta só terminou com a fuga e emancipação da jovem. Esta

depoente e outras, como Ângela Luiza de Freitas, declararam terem sido ameaçadas de degredo junto com suas filhas caso falassem algo contra o querelado. Isso nos faz crer que tais atitudes eram corriqueiras.

Pode-se inferir também que, mesmo com a alta vigilância, os atos ocorreram na casa da justificante, ou seja, diferente do que se pode esperar, muitos casos de defloração se deram interior das próprias moradias, não em lugares daí afastados. Algo que, ao nosso olhar, torna o domicílio uma das peças chave na construção das relações íntimas. É oportuno frisar, a cumplicidade das escravizadas com o infrator. Resta-nos a dúvida do que de fato as levou a ajuda-lo? A primeira hipótese levantada é a da chantagem apontada pelos depoimentos das testemunhas, algo que não era um artifício novo de Manuel Nápoles. A segunda hipótese gira em torno do suborno, haja vista que apenas as criadas da casa principal se submeterem a tais cumplicidades.

Parece-nos que os olhares vigilantes não estavam atuando apenas dentro da residência, pois a vizinhança da casa da viúva sabia dos acontecimentos. Possivelmente pela fama da família naquela terra. Anna Bárbara (outra testemunha), por exemplo, declarou ter visto Manuel Cabral adentrando escondido na casa da jovem, altas horas da noite, tendo como colaboradoras as negras escravizadas daquela casa que abriam a porta para o sujeito. Além dela, outras pessoas confirmam tais ações, inclusive o rapto às escondidas da mãe, em uma das madrugadas mencionadas, na qual o querelado levou a jovem para casa de sua avó.

Quando abordamos tais relacionamentos ilícitos, temas correlatos vêm à tona, um deles é a castidade. Nesse quesito, o eclesiástico Rui Gonçalves, na sua obra *Privilégios e Prerrogativas que o gênero feminino tem por direito comum, e Ordenações do Reino, mais que o gênero masculino*, destaca a “força” da castidade para a Igreja.<sup>508</sup> Para ele: “a castidade é tão singular virtude, & tão aceita a Deus, que ela somente lhe pode apresentar as almas. E por isso afirmam os doutores sagrados que com nenhum pecado folga tanto o inimigo do gênero humano depois da idolatria, como com o pecado da incontidência e sensualidade”.<sup>509</sup>

O autor exemplifica como a castidade e a honra eram importantíssimas para a ordem familiar, ao mencionar o que sucedeu com Virgínio Romano. Um homem plebeu que ao

---

<sup>508</sup> Esta obra nos ajuda a revelar um pouco das condutas e mentalidades da época, “pois nos esclarece o porquê das reticências e cuidados dos moralistas quando redigem seus conselhos sobre a conduta feminina e sobre a forma de proceder quanto à escolha da esposa. O que se percebe é que eles reconhecem a importância da maternidade e valorizam o papel social da mulher enquanto mãe e esposa, defensora da nova função que a família assume na civilização ocidental. Por outro lado, a casa é também o melhor lugar para se preservar a honra da mulher, pois, bastante sensíveis ao discurso aterrorizador sobre a natureza feminina, acreditam ainda que ela é suficientemente frágil e lasciva para sucumbir às tentações e cobrir de vergonha todos os que a cercam” (ALGRANTI, Leila Mezan. *Op. Cit.*, p. 135).

<sup>509</sup> GONÇALVES, Rui. *Op. Cit.*, p. 48-49.

descobrir a intenção de Appio Claudio de desonrar sua filha, a matou publicamente, pois preferia uma filha casta, a ser o pai de uma filha desonesta e, apenas ceifando a vida dela, apartaria de si a injúria e a ofensa da torpeza cometida por Appio Claudio.<sup>510</sup> Mediante exemplos como esse e na tentativa de salvaguardar a honra da família nasce “a razão porque o direito permite ao pai matar sua filha juntamente com o adúltero, quando os acha cometendo adultério em sua própria casa, ou do genro marido da mesma filha e não em outra parte”.<sup>511</sup>

Para esse religioso, algumas mulheres levavam sua castidade “a ferro e fogo”, pois defronte de situações nas quais seriam defloradas, optavam por medidas extremas. Como Hippo, uma mulher grega, que vendo-se tomada por homens do mar e entendendo que a violariam, optou por se matar, “deitando-se” no mar, por preferir morrer casta do que viver incontinente.<sup>512</sup> Contudo, há histórias de mulheres que se voltaram contra seus estupradores, esse é o caso de Cianne (uma siracusana) e Medulina (uma romana) que assassinaram seus próprios pais, quando “entregues aos vinho” e alienados da sobriedade as violentaram.<sup>513</sup>

Na região amazônica, uma mulher indígena, chamada Esperança, moradora na Vila de Colares (outrora aldeia do Cabu), viu-se em uma situação semelhante às mencionadas acima. Todavia agiu de forma distinta, quando aportaram na sua aldeia índios vindos das ilhas do Cabo do Norte. Naquele lugar, os sujeitos encontraram Esperança, suas filhas e outras mulheres, cujos maridos estavam ausentes, a serviço dos “brancos”. Os piratas, observando a falta dos homens sequestraram-nas e saquearam tudo mais que fosse possível levar para as ilhas onde costumavam ficar. Na viagem, abusaram de várias mulheres, exceto de Esperança, que resistiu aos maus-tratos e humilhações declarando ser casada e cristã. Após várias investidas sem êxito, os “selvagens” tiraram sua vida.<sup>514</sup> O relato escrito pelo padre João Daniel, indica o caráter “edificante” (comum nos escritos jesuítas), ao enaltecer a conduta da ameríndia como exemplarmente cristã, pois era de alguém que deu vida para preservar suas virtudes, morrendo como uma mártir. Esperança evidencia os limites das condenações das instituições religiosas à conduta moral e sexual dos indígenas.

No dia 18 de fevereiro de 1782, Anastácio Domingos Pontes Lobo da Silveira (cidadão da cidade Elvas e advogado nos auditórios da cidade de Belém do Pará) fez um requerimento para a rainha, solicitando provisão para apelar de uma sentença que o matinha preso, sob as acusações de defloramento violento de uma de suas escravizadas e por erros no

---

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>511</sup> *Ibidem*, p. 52-53.

<sup>512</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>513</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>514</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, 284-285.

exercício de seu ofício, quando serviu de tesoureiro do juízo dos absentes.<sup>515</sup> Ele foi detido no início do mês, quando se iniciaram as devassas a fim de averiguar o que de fato havia acontecido. Passados cinco meses, em 20 de julho, foi solto, devido ultrapassar os 30 dias de detenção, permitidos para testemunhas. Ele alegou estar preso sob a vontade e acusações de seus inimigos em processá-lo.

Nesse documento em particular, concerne a nossa pesquisa a queixa de defloramento violento de uma mulher escravizada pelo acusado. Sobre esse viés dialogamos com Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior, visto que ambos abordam a escravidão, contudo, sob óticas distintas. Este último, diferentemente da visão idílica freyriana, observada anteriormente, desvela uma escravidão violenta e voltada fundamentalmente à exploração comercial, à lavoura e à *plantation*. Ele indica que diversamente do mundo antigo, no mundo moderno, especialmente nas Américas, os indivíduos explorados foram objetificados/coisificados e nas relações com o senhor não houve benevolência, como o assentado por Freyre, não dando espaço para o “espetáculo das raças”, nem para a “democracia racial”.<sup>516</sup>

Acreditamos que o suposto defloramento violento ou o estupro dessa escravizada estava intimamente relacionado à ideia de posse, como acontecera, por exemplo, em algumas das ocorrências de sodomia expostas previamente. Prado Júnior acredita que o caráter patriarcal do senhor tornou a escravidão portuguesa, em certos momentos e contextos, mais “branda” do que a vivida na Inglaterra ou na França. O autor discute a respeito da constituição de um conjunto de relações distintas entre o grande domínio (senhor) de uma simples propriedade escravista e exploração econômica. Ele afirma: “relações mais amenas, mais humanas, que envolvem toda sorte de sentimentos afetivos. E se de um lado estas novas relações abrandam e atenuam o poder absoluto e o rigor da autoridade de proprietário, doutro elas a reforçam, porque a tornam mais consentida e aceita por todos. Ele já será ouvido como um protetor, quase um pai”.<sup>517</sup>

Contudo, em contraponto ao entendimento freyriano, para Caio Prado as relações comedidas são percebidas como um recurso a ser utilizado dentro da dominação. Assim, por meio deste olhar, podemos compreender a outra faceta desse sistema, pois as supostas “amenidades” do senhor visavam perpetuar a exploração do homem coisificado e escravizado. Hebe Mattos destaca neste sentido: “essa face paternalista não se opunha à violência necessária da instituição escravista. Ao contrário, o paternalismo só se fazia possível em

<sup>515</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 88, D. 7184.

<sup>516</sup> PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>517</sup> *Ibidem*, p. 306.

contraponto à pedagogia da violência, que instituía a desigualdade essencial sobre a qual as relações pessoais poderiam desenvolver-se”.<sup>518</sup> Logo, é evidente que por mais “amenas” que fossem se comparadas a outros lugares, as características cruéis da escravidão se perpetuavam e sempre vinham à tona, por meio, inclusive, dos estupros e dos defloramentos.

A propósito do que temos elucidado, é importante lembrar os escritos deixados pelo padre José de Anchieta. Na obra *Informação dos casamentos dos Índios do Brasil*, ele faz alusão ao casamento dos principais, destacando o líder dos *Araguaçu* que se uniu a uma moça *Tomoya*, tomada em guerra. As suas outras duas mulheres e seus filhos não se sentiram afrontados por tal atitude, o que poderia ser algo “comum” naquela sociedade. Porém, isso não quer dizer que todas as mulheres agiriam assim. Nesse atinente, o clérigo menciona: “se algumas mulheres mostram sentimento disso, é pelo amor carnal que lhe tem e pela conversação de muito tempo, ou por eles serem principais; mas logo se lhes passa, porque ou se contentam com os filhos que têm, ou se casam com outros: e algumas há, que dizem aos maridos que as deixem, que lhe bastam seus filhos, e que eles tomem outra qual quiserem”.<sup>519</sup>

As mulheres poderiam abandonar seus maridos, mesmo aqueles em papéis de destaque dentro do corpo social, como fez a principal mulher de *Cunhãbêba* (um principal muito estimado entre os *Tomoyos*) na comarca de Yperuig. Segundo Anchieta, essa nativa tinha um casal de filhos já crescidos, fruto de seu matrimônio e isso não a impediu de deixá-lo, por ele ter outras mulheres ou porque ela quis e juntou-se com outro.<sup>520</sup> A aceitação da poligamia não era uma regra para todas as sociedades indígenas da Amazônia, pois apesar de ser prática comum, poderia ser contestada pelas mulheres. Nos escritos deixados pelo religioso, não se acham casos de nativos matando suas esposas por adultério, porém as espancavam se pudessem. Esse quadro se agravava ainda mais se fosse um grande principal e a mulher não tivesse um pai ou mesmo irmãos valentes para amedrontar o sujeito.<sup>521</sup> Essa perspectiva, corrobora com o nosso argumento de que a figura masculina no viés familiar torna-se, em tese, um escudo moral frente a outros homens.

<sup>518</sup> CASTRO, Hebe Maria Mattos de. Laços de família e direitos no final da escravidão. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da vida privada no Brasil 2: Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das letras, 1997, p. 359.

<sup>519</sup> ANCHIETA, Padre Jose de. Informação dos casamentos dos Indios do Brasil (Manuscripto offerecido ao Instituto pelo socio correspondente o Sr. Francisco Adolpho de Varnhagen). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB), Rio de Janeiro, Tomo 8, 1867, p. 256.

<sup>520</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>521</sup> “Como me contaram de *Ambirem*, um grande principal do Rio de Janeiro, naturalmente crudelíssimo e carniceiro, e grande amigo dos franceses, o qual de algumas vinte mulheres que tinha, por lhe fazer um adultério, a mandou atar a um pau, e abrir com um manchil pela barriga; e o adultero que era um seu sobrinho, andou algum tempo ausentado dele com medo de ser morto; mas isto bem parece que foi lição dos franceses, os quais costumam dar semelhantes mortes, porque nunca índio do Brasil tal fez, nem tal morte deu” (*Ibidem*, p. 257).

Devemos ter prudência ao estender o entendimento deixado por Anchieta para a região do Grão-Pará, pois as suas observações se direcionavam aos *Tupinambá* do século XVI. O padre João Daniel nos mostra outro ângulo, pondo em foco a Amazônia setecentista. Ele declara ser notável a sujeição de muitas mulheres indígenas aos seus maridos, pois, mesmo lhes dando má vida e agredindo-as, elas não se queixavam ou fugiam. Quando interpeladas pelo clérigo sobre a razão de aceitarem tal tratamento, elas responderam que “seus maridos lhes dão [pancadas] e as maltratam por lhes quererem bem; outras vezes: se eles são nossos maridos, de que nos havemos de queixar?”.<sup>522</sup> Isto não significa, entretanto, que não houve resistência das mulheres ameríndias, como vimos em outros casos.

O missionário menciona que os “índios” *Nheengaíba* se distinguiam de outras “nações”, a começar pelo dialeto, e que eram muito ciosos e tenazes ao usá-lo em detrimento da língua geral. Ainda que soubessem esta última, apenas os homens a praticavam mais, pois as mulheres não falavam se não na sua própria língua. Quando elas iam para as confissões anuais, confessavam primeiro para um intérprete e esse traduzia o que haviam dito para a Língua Geral. Essa atitude era uma recomendação dos maridos, que não queriam que elas se comunicassem em outra língua para que não pudessem dialogar com brancos.<sup>523</sup> Com práticas e castigos, como a palmatória, os missionários conseguiram diminuir em certa medida o uso dos intérpretes. No entanto havia aqueles que “nem a pau querem largar este abuso”.<sup>524</sup>

As mulheres *Nheengaíba* não poderiam se apartar do lado ou da vista de seus maridos, não podendo nem ir ao rio próximo de suas moradias, sem a expressa licença deles. Enquanto os homens, por sua vez, poderiam ir para onde quisessem. Um inaciano novato, não sabendo deste costume saiu de madrugada para visitar alguns doentes e achando uma mulher idosa, já no seu leito de morte, quis confessá-la. Sabendo que ela não se falaria sem um intérprete, solicitou a um índio vizinho que mandasse sua mulher para mediar a conversa. O indígena, entretanto, não consentiu em apartar-se de sua companheira, mesmo que por um curto período e retirou-se com ela para o mato, muito injuriado com o pedido do religioso, voltando apenas no outro dia a noite para a sua casa.<sup>525</sup>

---

<sup>522</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, p. 347. “Lembra-me sobre esta matéria o que respondeu uma vez um índio ao seu missionário. Foi este pela povoação segundo o seu bom costume de visitar os doentes, e sentindo em uma casa algum estrondo e gemidos, entrou para ver o que era, e viu que um índio estava enforcando sua mulher, esta já agonizando com língua de palmo fora da boca. Que fazeis? (lhe disse o padre) Isto faz-se? A que repôs o índio: pois por que não, não é minha mulher? Como se em ser seu marido fora o mesmo que ter poder para a matar! E ela muito paciente deixando-se matar, só por ser sua mulher, como sucederia, se o seu missionário a não livrasse” (*Ibidem*, p. 347).

<sup>523</sup> *Ibidem*, p. 370.

<sup>524</sup> *Ibidem*, p. 370.

<sup>525</sup> *Ibidem*, p. 371.

A comunicação dessas mulheres era negada também quando seus maridos não estavam na aldeia. Em outros termos, elas não poderiam falar com outros índios, menos ainda com os brancos. João Daniel afirma que, por estes e outros abusos com que se tratavam as mulheres indígenas algumas delas chegavam ao suicídio, quando não, andavam amofinadas, tristes e macilentas.<sup>526</sup> Essas informações, nos ajudam a compreender parcialmente algumas das nuances de cada povo indígena. Os *Nheengaíba* adoram um trato mais “fechado” com os colonizadores, sobretudo no contato das mulheres com esses sujeitos. Distintamente de outras etnias, que mantinham o canal de negociação mais acessível, permitindo inclusive a entrega das filhas dos principais aos traficantes, como vimos anteriormente.

Nem todas as uniões eram necessariamente poligâmicas no interior das sociedades indígenas. De acordo com João Daniel, os indígenas viviam ordinariamente só com as suas mulheres e em sua maioria tinham apenas uma, à exceção dos chefes (caciques ou principais). Sobre a repartição da herança, apenas o primogênito era beneficiado. O pai, em geral, deixava o arco e as flechas, a sua maquirá, o cachimbo e o pouco que mais tivesse. Em algumas nações, nem isto restava, pois o patrimônio era enterrado junto com o corpo do defunto, deixando para os filhos a terra, matos e roças.<sup>527</sup>

Pelo que já vimos no decorrer desta seção, o ato do batismo sempre trouxe consigo alguns ônus para as relações amorosas ilícitas. Para os líderes indígenas, por exemplo, esse sacramento carregava consigo o “pesar” da obrigação de escolher apenas uma esposa, pois como cristãos, deveriam ser monogâmicos. Porém, algumas mulheres utilizaram o batismo para alcançar determinado fim. Em seus escritos, o padre João Daniel conta que em determinada missão, um religioso, após descer alguns nativos, os catequizou e batizou com certa rapidez. Entre os que ainda restavam receber o sacramento estava uma moça que foi ao encontro do dito sacerdote pedir-lhe com instância que a batizasse logo, pois “se envergonhava de estar ainda gentia no meio de tantos cristãos, e que se não a julgava ainda bem instruída, se dignasse a doutrinar com a brevidade possível, que ela corresponderia com igual cuidado e diligência em tomar as suas instruções, quanto permitisse a sua fraca capacidade”.<sup>528</sup> O missionário, surpreso com aquela súplica e julgando ser efeito de especial auxílio, logo a atendeu.

Passado algum tempo, o clérigo deparou-se com a mesma mulher e questionou-lhe sobre o que a levou com tanta urgência ir ao seu encontro em busca do batismo. Ela

---

<sup>526</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>527</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>528</sup> *Ibidem*, p. 283.

respondeu que muitos brancos haviam aportado naquela missão e com eles as suas parentes tinham “boas entradas”, mas ela fora rechaçada e mal vista, pois eles sabiam que ainda era “gentia” (naquele Bispado era pecado o coito com pagãos) e o único meio de mudar a sua condição era sendo batizada. O vigário surpreso com a motivação que havia guiado aquela ameríndia a se tornar cristã, afirmou que “bem merecia a Índia que logo a crismasse com bons açoutes”.<sup>529</sup> Isso nos permite inferir que, os batismos, assim como os matrimônios, foram ressignificados pelos nativos, sendo utilizados com diferentes intenções e objetivos. Este exemplo comprova que, as mulheres entendiam exigências da sociedade colonial e se apoderavam dos instrumentos dos dominantes para atingirem os seus propósitos.

Visando combater tais práticas amorosas e cultivar cada vez mais o matrimônio cristão dentro das populações autóctones, os missionários catequisavam esses sujeitos, com o intuito de ensiná-los o caminho “correto”. Isso era feito sob uma organização em turnos (perguntas e respostas) para facilitar a memorização das lições pelos indígenas. Sobre como era feito o ensino do sacramento do matrimônio, por exemplo, o frei Bernardo de Nantes, na obra *Katecismo indico da lingva kariris, acrescentado de varias praticas doutrinaes, & Moraes, adaptadas ao gentio, & capacidade dos Indios do Brasil*, evidencia alguns dos “turnos”:

- Que coisa é o matrimônio? É um consentimento do homem, e da mulher, para se receberem por marido, e por mulher, em presença do Pároco por toda a vida.
- É grande pecado o casar-se quando o pároco está ausente? É. Quem isto faz não está casado, está amancebado.
- Para que é o matrimônio? Para a procriação dos filhos, e cria-los na religião cristã, para ao depois irem povoar o céu, e assentarem-se nos lugares que perderão os diabos.
- Poderão casar os cristãos com os pagãos? De nenhuma maneira.
- Poderão casar os irmãos com as irmãs, os tios com as sobrinhas? Não podem.
- Os casados podem se deixar depois de feito o casamento? Não podem; porque o casamento dos cristãos é diferente do casamento dos pagãos.
- É licito ao casado, casar com segunda mulher? É grande pecado, a semelhantes delinquentes castiga o Santo Ofício.<sup>530</sup>

Com base nos princípios do catecismo, somos capazes de chegar a algumas interpretações. Quando não havia um pároco presente na celebração do casamento, este não era considerado oficial, ou seja, muitas uniões realizadas entre os povos indígenas na segunda metade do século XVIII jamais seriam consideradas legais, em especial aqueles grupos mais

<sup>529</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>530</sup> NANTES, Fr. Bernardo de. *Katecismo indico da lingva kariris, acrescentado de varias praticas doutrinaes, & Moraes, adaptadas ao gentio, & capacidade dos Indios do Brasil*. Lisboa: na officina de Valentim da Costa. Deslandes, Impressor de sua Magestade. 1709, p. 90-92.

afastados das aldeias missionárias. Sendo assim, para a Igreja essas relações já continham em sua gênese a ilicitude. Na visão do clero católico, o matrimônio carregava um objetivo bem delineado: a procriação e a criação dos filhos para que “povoassem o céu”. Todavia, acreditamos que essa não foi a motivação principal para a formação da maior parte dos cônjuges, mas sim fatores como: interesses familiares, táticas de sobrevivência, maneiras de ascensão social.

A não aceitação de casórios entre cristãos e pagãos, nos fez compreender a relutância de muitos senhores em batizarem seus escravos, pois dessa forma conseguiriam atenuar, em parte a gravidade dos pecados (principalmente os morais e sexuais) cometidos, visto que não seria algo feito contra outro cristão. Claramente o frei Bernardo Nantes tentou combater as relações incestuosas entre indígenas, bem como a poligamia. Esta última juntou-se ao entendimento de alguns nativos de que bastava deixar o cônjuge para que a união se dissolvesse. Essa conduta gerou vários processos de bigamia para o Santo Ofício nesse período.

Não apenas o casamento sofreu medidas disciplinarizadoras. As residências indígenas (*malocas*) ou habitações comunitárias foram alvo do Diretório. O parágrafo 12 dessa legislação indigenista determinava a extinção dessas moradias multifamiliares.<sup>531</sup> Alexandre Rodrigues Ferreira descreveu como se dava a composição da vida doméstica de casas ameríndias que viu, considerando cada maloca uma pequena povoação. Com paredes entijucadas, para poder resguardá-los das injúrias do tempo, essa habitação tinha repartições interiores, em que habitavam separadamente os casais. Logo, cada espaço não possuía mais do que dez até doze palmos de capacidade, sendo suficiente para cada casal armar sua rede. Havia uma praça no centro, comum a todos, utilizada para diferentes trabalhos como: ralar a mandioca; amassar e cozer os beijus; promover danças, fazendo tudo com muita luz proveniente das aberturas superiores do outão.<sup>532</sup> Tal estilo de habitação utilizado por certas nações autóctones caminhava na contramão do que o Estado português tentava implantar,

---

<sup>531</sup> Parágrafo 12 do Diretório dos Índios: “Sendo também indubitável, que para a incivilidade, e abatimento dos Índios, tem concorrido muito a indecência, com que se tratam em suas casas, assistindo diversas Famílias em uma só, na qual vivem como brutos; falando àquelas Leis da honestidade, que se deve à diversidade dos sexos; do que necessariamente há de resultar maior relaxação nos vícios; sendo talvez o exercício deles, especialmente o da torpeza, os primeiros elementos com que os Pais de Família educam a seus filhos: Cuidarão muito os Diretores em desterrar das Povoações este prejudicialíssimo abuso, persuadindo aos Índios que fabriquem as suas casas a imitação dos Brancos; fazendo nelas diversos repartimentos, onde vivendo as Famílias com separação, possam guardar, como Racionais, as Leis da honestidade, e polícia” (Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestadenaõ mandar o contrário. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto. *Op. Cit.*, p. 71-72).

<sup>532</sup> Códice B. N. 21.1.38. In: FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica pelas capitâneas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. *Op. Cit.*, p. 173-174.

considerando que elas quebravam a idealização de moradias monofamiliares, com divisões bem delineadas, dando privacidade para os integrantes das famílias e os separando de outros parentes.<sup>533</sup> Teríamos, nesse contexto, não apenas um padrão familiar a ser seguido, mas também um padrão residencial.

Outra questão que foi alvo da disciplinarização dos colonizadores foram as vestimentas dos nativos, fundamentalmente das mulheres. Sobre isso, o padre João Daniel narra o seguinte: “prova mais esta bondade de clima do modo de vida nos seus naturais, porque nunca sentem frio, e sempre andam nus; nus nascem, nus vivem, nus dormem, e nus morrem”.<sup>534</sup> Reprovando a nudez, os agentes do Estado, com base no parágrafo 15 do Diretório dos Índios, incentivaram o uso de roupas.<sup>535</sup> Os diretores das povoações deveriam estimular aqueles sujeitos a trabalharem para receberem seus pagamentos com varas de panos, pois assim seriam capazes de produzir suas vestimentas e trazer mais pudor aos corpos. Todavia, João Daniel nos lembra que os europeus não andavam despídos, mas se aproximavam da nudez “porque nos povoados só trajam librés ligeiras, vestidos leves, e fresco ornato, e nos seus sítios andam sempre muito a fresca, e frescos também dormem em suas maquiras, ou redes, sem mais lençóis, ou cobertores, camas muito usadas dos brancos à imitação dos naturais tapuias, e na verdade para aquele estado são ótimas por frescas e ligeiras”.<sup>536</sup>

As tentativas de padronização cercavam várias vertentes da vida conjugal, por isso evidenciamos alguns aspectos no interior da vida matrimonial e doméstica que deveriam ser tomados pelo casal, mas especialmente a mulher. No relativo aos criados e criadas da casa, D. Francisco Manoel acreditava que muitas mulheres se vendiam como filhas bastardas de “fulano”, as quais “sendo mal criadas ao bafejo das mais, são pouco a propósito para boas criadas; algumas que se introduzem por descasadas; algumas que se lhes foram bastantes anos

<sup>533</sup> Na interpretação estereotipada de José Veríssimo, aos residentes faltava “os aconchegos da vida da família regularmente organizada”, o que os levava a uma “repugnante” e promiscua mistura de homens e mulheres no espaço onde atavam suas redes para dormir (VERISSÍMO, José. *Op. Cit.*, p. 371).

<sup>534</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, p. 79.

<sup>535</sup> Parágrafo 15 do Diretório: “Finalmente, sendo a profanidade do luxo, que consiste na excessiva, e supérflua preciosidade das galas, um vício dos capitães, que tem empobrecido, e arruinado os Povos; é lastimoso o desprezo, e tão escandalosa a miséria, com que os Índios costumam vestir, que se faz preciso introduzir neles aquelas imaginações, que os possam conduzir a um virtuoso, e moderado desejo de usarem de vestidos decorosos, e decentes; desterrando deles a desnudez, que sendo efeito não da virtude, mas da rusticidade, tem reduzido a toda esta Corporação de gente à mais lamentável miséria. Pelo que ordeno aos Diretores, que persuadam aos Índios os meios lícitos de que adquirirem pelo seu trabalho com que se possam vestir à proporção da qualidade de suas Pessoas, e das graduações de seus postos; não consentindo de modo algum, que andem nus, especialmente as mulheres em quase todas as Povoações, com escândalo da razão, e horror da mesma honestidade” (Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto. *Op. Cit.*, p. 73).

<sup>536</sup> DANIEL, Padre João. *Op. Cit.*, p. 79.

seus maridos para as Índias, e nada daquilo é seguro, e apenas é certo”.<sup>537</sup> A respeito dessa afirmação destacamos que, havia a necessidade de inspecionar quem iria servir na casa e segundo o autor muitas mulheres que se propunham a esse trabalho estavam em situações de bastardia, abandono do marido, a procura de um trabalho seguro e estável etc. Essa perspectiva é somada as conclusões de Londoño a respeito da ilegitimidade passada de geração a geração, isto é, “universos femininos em que a ilegitimidade era transmitida da mãe para filha e desta para a neta”.<sup>538</sup>

Quanto às atitudes em público e ao recato das mulheres, outras medidas deveriam ser tomadas. A quantidade e o que se falava, via de regra, deveria ser monitorado. Segundo o doutrinador, as mulheres não poderiam falar sempre ou muito, principalmente em lugares públicos. Isso não queria dizer, segundo ele, que precisariam ser melancólicas, pois isso induziria ao pensamento de pouca satisfação de sua vida. A mulher tinha autorização para sorrir, alegrar-se, porém “em sua casa, á sua mesa, e na conversação de seu marido, filhos, e familiares, deixe o riso em casa, quando for fora, a modo da serpente que vomita a peçonha primeiro que vá beber, e depois que bebe, torna outra vez a recolher a sua peçonha. Venha para casa, e tome a sua boa graça”.<sup>539</sup>

Por isto, na concepção de D. Francisco de Mello, a mulher que zelava por sua honra era reclusa ao interior de seu lar, ocupada com os afazeres de uma “dona de casa”, longe dos espaços públicos. As saídas deveriam ser tuteladas pelo marido, que administrava o tempo e a frequência sempre em doses pequenas, inclusive as visitas na casa dos pais, pois a esposa deveria viver inteiramente para o seu cônjuge.<sup>540</sup> É notório que tais medidas pretendiam apartar a mulher da convivência social e familiar (paterna principalmente), restringindo-a aos muros de sua residência e às pessoas que ali habitavam. Com isso, construía-se a imagem estereotipada de uma mulher incapaz de dirigir sua própria vida e de “conviver numa sociedade sempre ameaçadora, cujos perigos inevitáveis redundariam em perdição, desonra e humilhações. Um ser fragilizado e ao mesmo tempo infantilmente influenciável, que até a leitura de leves romances poderia pôr a perder”.<sup>541</sup>

O autor aborda também as ausências. Nesse atinente, ele enfatiza as “viagens e jornadas”, as quais geralmente foram protagonizadas por homens, “deixando as mulheres moças, e ás vezes bem desamparadas de todo o resguardo que lhes é devido. Estes costumam

<sup>537</sup> MELLO, D. Francisco Manoel de. *Op. Cit.*, p. 89-90.

<sup>538</sup> LONDOÑO, Fernando Torres. *Op. Cit.*, p. 60.

<sup>539</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>540</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. *Op. Cit.*, p. 131.

<sup>541</sup> *Ibidem*, p. 132.

dizer, que por buscar pão, e honra se ausentam”.<sup>542</sup> Nesses movimentos, como vimos muitos não voltavam, ou mesmo constituam outras famílias em suas andanças, como vários indígenas indo de aldeia a aldeia. O autor assevera ainda que “as mulheres casam para serem casadas”, isto é, para manter o matrimônio e coabitar. Nesse contrato cada um teria o papel pré-definido, o que obviamente nem sempre foi efetivado. Para exemplificar D. Francisco Manoel nos conta a situação em que se encontrava uma viúva. Esta mulher contou para um homem, que sabia de sua suposta viuvez, que ela nunca havia casado de fato, questionando-o como poderia ser uma viúva? O homem, então replicou que o era, pois ele chegou a conhecer o seu marido. A mulher tornou a falar explicando: “senhor, digo-vos porque eu casei por procuração, e fui casada por carta; e isto não é ser casada. E era assim, que pelas ausências de seu marido apenas o conhecera”.<sup>543</sup> Esse caso particular nos mostra como as uniões poderiam se dar nas mais diversas situações. Esta mulher nunca havia visto ou estado com seu marido, o qual provavelmente falecera antes mesmo de contatá-la. Acreditamos que, essa prática era uma forma de “arranjar” o casamento e garantir uma união que beneficiaria ambas as famílias.

A respeito dos vícios e impulsos sexuais que as mulheres teriam, segundo Rui Gonçalves, eles aconteciam graças aos impulsos masculinos, isto é, se quisessem “reformular e converter” as mulheres precisariam primeiro fazer “castos, honestos, e bons a todos os homens”. Em sua obra, o religioso explora esse tema e cita outros doutrinadores ao tratar o amor conjugal como algo que deveria ser guardado conforme os preceitos do apóstolo São Paulo, que dizia: “Amai vossas mulheres como Cristo amou a Igreja” e em outra parte: “amai vossas mulheres, e não sejas tristes para elas”.<sup>544</sup> Já as mulheres ao se casarem deveriam seguir a estas palavras: “filha ouve e vê, e inclina tuas orelhas, e perde a memória de teu povo, e da casa de teu pai, para amares a teu marido: o qual nenhuma outra coisa deseja se não tua formosura”.<sup>545</sup> Nessa perspectiva, somos capazes de concluir que a figura feminina deveria passar a vida sob a tutela masculina. Do seu nascimento até o casamento, o respeito e a submissão deveriam ser direcionados ao pai. A partir da vida a dois, essa tutela era passada para as mãos do marido. Desse modo, elas jamais poderiam pensar ou agir por si mesmas. Contudo, acreditamos que apesar de tais convenções, as mulheres seguiram caminhos diferentes. Aquelas pobres, que viviam nas periferias e precisavam trabalhar para sustentar sua família, muitas vezes sem um pai ou marido, já viviam sua independência há muitos anos.

---

<sup>542</sup> MELLO, D. Francisco Manoel de. *Op. Cit.*, p. 126.

<sup>543</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>544</sup> GONÇALVES, Rui. *Op. Cit.*, p. 58.

<sup>545</sup> *Ibidem*, p. 59.

Desse modo, abordamos ao longo dessa seção os múltiplos arranjos familiares concebidos e dissolvidos a partir dos sujeitos que transgrediam os modos de: casar, morar, vestir, se portar etc. Levando-nos a concluir que para a Amazônia setecentista, as camadas populares, fundamentalmente as famílias indígenas e mestiças, foram um braço forte de resistência frente as tentativas de regulamentação social e cultural.

### III. O ESPETÁCULO DA VIDA COTIDIANA: LEGITIMAÇÕES E VIUVEZ NAS TRAMAS DA SOCIEDADE GRÃO-PARAENSE

Discutiremos nesta seção dois aspectos da vida cotidiana que nos mostram quão multifacetada foi à sociedade do Grão-Pará da segunda metade do século XVIII. Analisaremos, nas próximas linhas, eventos envolvendo tanto as solicitações de legitimação de filhos bastardos quanto de viúvas pedindo para administrar os bens de suas famílias, ou clamando para regressar ao reino, ou ainda protagonizando várias outras situações do meio familiar e social em que viviam. Ao abordarmos esses temas poderemos compreender como as relações familiares que fugiam do padrão estabelecido pelas instituições dominantes foram muito diversas. Isso significa dizer que nas transgressões não encontramos apenas um único caminho ou possibilidade realizada. Pelo contrário, existiram inúmeras idiossincrasias que foram arranjadas e rearranjadas a partir dos laços familiares experienciados pelo corpo social grão-paraense, que também não era uníssono. Dessa maneira, retomaremos a imagem de uma família com forma pouco fixa.

Em face do exposto, levantamos alguns questionamentos, tais como: por que filhos oriundos de relações ilícitas foram legitimados? Qual o impacto disso nas famílias “oficiais”? De que maneira as uniões delituosas que deram origem a esses filhos se associam com outras, como a bigamia? Assim como, de que forma as viúvas tiveram um papel de destaque, dentro de suas famílias e socialmente? Elas já desempenham algumas funções administrativas, estando os maridos ainda vivos? As mulheres casadas e as viúvas tiveram autonomia para decidir sobre questões financeiras, de vida doméstica e de criação dos filhos? Essas e outras indagações estarão presentes nas próximas duas subseções norteando as nossas linhas investigativa e analítica.

Com o intuito de levar a cabo essas inquietações e de fundamentarmos nossa escrita, teórico e metodologicamente, nos debruçamos sobre os manuscritos referentes à capitania do Pará, retirados do *Arquivo Histórico Ultramarino* – Projeto Resgate – como: requerimentos, cartas e solicitações. Bem como, cruzamos essas informações com doutrinas, legislações e registros eclesiásticos da época, conjuntamente com a bibliografia especializada a respeito de cada uma das temáticas. Desse jeito, nos aproximamos com mais precisão dos sujeitos que estamos examinando.

Portanto, o que o leitor encontrará nas próximas páginas serão algumas das outras facetas e sinuosidades que estiveram presentes no passado desta sociedade amazônica

setecentista e que nos permitem hoje compreender, mesmo que parcialmente, de que forma as pessoas que viveram nesse tempo se conectavam no âmbito do cotidiano familiar e social, diante de vários desafios, como a própria sobrevivência, sem esquecer de problemas outros, que nem sempre passaram pelo crivo das relações de vida e morte, mas que tiveram seu grau de importância no interior desses arranjos familiares.

### **3.1 De bastardos a herdeiros: a legitimação dos filhos**

As legitimações de filhos bastardos ou agregados das famílias serão nosso objeto de análise nesta primeira subseção. Nesse quesito, versaremos sobre casos de sujeitos que não tinham herdeiros “forçados” (filhos legítimos) e optaram por perfilhar alguns dependentes para serem legitimados e herdarem seus bens ou, em outras situações (mais numerosas), de indivíduos que tiveram filhos bastardos com escravas, concubinas (nessa circunstância em particular, geralmente mulheres ameríndias), ou fruto de adultérios, e que por algum motivo procuraram legalizá-los e os tornaram seus herdeiros. Logo, acreditamos que os laços de parentesco analisados no contexto da Amazônia colonial eram reconhecidos (ou não) à luz de um conjunto movediço de interesses que tentaremos esquadrihar, ainda que não exaustivamente. Isso nos permite colocar em evidência que neste contexto também não se enraizara a ideia da família como um grupo bem delineado, apresentado com contornos estáveis e nítidos.

Ao abordarmos essas questões, conseguiremos construir um paralelo com os transgressores do matrimônio (tema central da seção anterior). Evidenciamos que alguns infratores assumiam a paternidade de filhos ilegítimos, diferentemente do ocorrido em diversos processos de bigamia, nos quais os pais abandonavam a família por completo (cônjuges e filhos) e constituíam uma nova. As pessoas deixadas para trás, em tese, seriam os sucessores dos bens por direito, todavia, os bigamos ao assumirem um novo enlace, em muitos momentos sob a égide de uma nova identidade, muito possivelmente não concediam nenhum patrimônio para a primeira e legítima família. Porém, quando nos deparamos com o inverso dessa situação, ou seja, mulheres bigamas, constatamos que as mães não desamparavam seus filhos, os levando de um matrimônio a outro, permitindo com isso que fossem herdeiros legais, visto que o esposório perante a Igreja os dava esse atributo.

Cabe então indagar: o que levou alguns pais a optarem pelo reconhecimento de seus sucessores? Para tais famílias, a honra teria sido posta de lado em favor desses sujeitos? Ou teria apenas ocorrido a falta de um legatário? O processo de reconhecimento e posterior

concessão da herança foi amistoso entre os parentes? Ou cercado por querelas? Podemos considerar isso, também, como uma última tentativa remediar atos ilegais durante a vida ou uma maneira de conseguir a salvação da alma? Estes são apenas alguns questionamentos levantados e que tentaremos levar em conta no decorrer das próximas páginas. Veremos ainda que, o processo de legitimação não garantiria de fato a partilha dos bens entre os filhos ilegítimos.

No mês de novembro de 1768, o cônego magistral e vigário da Vara da Vila de Nossa Senhora de Nazaré da Vigia, Frutuoso da Costa Sousa fez um requerimento para D. José I, solicitando a legitimação de seus quatro filhos. Com a intenção de poder indicá-los como seus herdeiros.<sup>546</sup> Essa prole adveio de um relacionamento entre o clérigo e uma indígena solteira, chamada Laura da Costa Soares. Parece-nos que ambos sustentaram uma relação de concubinato<sup>547</sup>, isto é, em nenhum momento o requerente oficializou a união. Eles teriam mantido contato ao longo dos anos (acreditamos que por um tempo razoável, baseados na quantidade de filhos que geraram juntos), sempre a margem da lei.<sup>548</sup> Fortalece nosso argumento a vida sacerdotal desse sujeito, algo que o impossibilitaria de manter publicamente qualquer trato amoroso, uma vez que deveria cumprir seus votos de celibato. Apenas com a sua aposentadoria ou com a desvinculação da vida religiosa ele finalmente poderia legitimar seus filhos. No documento escrito pelo tabelião, a pedido de Frutuoso da Costa, fica registrado que este deixava para seus descendentes todos os seus bens e fazendas, assim como, todas as horarias e privilégios que lhe provinham de seus antepassados (indicando que ele vinha de uma família nobre). Desse modo, seu desejo era habilitar todos como se tivessem nascido no interior de um legítimo matrimônio.

Esse caso nos permite supor que estava nos horizontes de possibilidade dos sujeitos a flexibilização dos marcos da ilegalidade, no sentido da aceitação dos diversos arranjos

---

<sup>546</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 63, D. 5493.

<sup>547</sup> “Por concubinató se entende em geral o estado de um homem, e de uma mulher, que vivem juntos, como casados, sem terem preenchido as solenidades legais para dar a esta união a qualidade de casamento legítimo. O simples comércio carnal de um homem com uma mulher não constitui propriamente o concubinato; e não se chamam concubinas as mulher públicas, ou prostitutas, nem aquelas que admitem clandestinamente algum homem estranho, com quem não vivem fora dos momentos em que a paixão, e o gozo do prazer os unem” (SOUZA, Joaquim José Caetano Pereira e. *Op. Cit.*, p. 207-209). Além disso, do ponto de vista civil, a coabitação era uma condição necessária para o concubinato, entretanto, para a Igreja havia um sentido mais abrangente, isto é, de desprezo dos concubinos ao sacramento do matrimônio, sem necessariamente estarem vivendo juntos.

<sup>548</sup> Maria Beatriz Nizza da Silva retrata o seguinte: “os filhos ilegítimos resultavam de uma situação de concubinato, mas neste ponto, como em tantos outros, a legislação canônica não coincidia com a civil. Enquanto o direito canônico punia o concubinato com admoestação e, quando estas não surtiam efeito, com a proibição de os concubinatos assistirem à missa por desprezarem o sacramento do matrimônio, as *Ordenações* e a legislação subsequente mostravam-se mais tolerantes” (SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Família e herança no Brasil colonial*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 121).

familiares visíveis ao “radar” das instituições punitivas ou de, no mínimo, amenizar algumas das sanções a essas práticas (a documentação permite entrever que se condenava com mais veemência os casos “públicos e escandalosos”). Uma relação tão duradoura como essa, capaz de gerar quatro filhos, não passou despercebida aos olhos da Igreja. Mas, parece plausível pensarmos que era algo que não gerava escândalo porque Laura e Frutuoso não moravam juntos, uma vez que a coabitação daria ampla visibilidade ao caso entre eles. Não é vedado supor que o vigário tenha ajudado a sustentar os filhos ao longo dos anos. A mulher ameríndia apresentada como solteira no manuscrito, possivelmente viu nestas circunstâncias uma oportunidade de segurança e sustento para si e seus filhos.

João Soares Cerqueira, natural da freguesia de São Martinho de Castro (termo da Vila da Barca), no arcebispado de Braga e estabelecido no Pará havia mais de 40 anos, requereu ao rei, em maio de 1773, a autorização para poder perfilhar<sup>549</sup> duas meninas: Ana Maria e Maria Teodora, que teve com a falecida Teresa de Jesus.<sup>550</sup> Cerqueira não tinha herdeiros “forçados”, isto é, legítimos e seus pais já estavam mortos, o deixando sem beneficiários diretos. Acreditamos que, mesmo sem títulos de nobreza, ele fez o requerimento com a intenção de amparar suas filhas, pois estavam sem a mãe. Vimos na seção anterior que a figura materna foi com frequência um esteio nas fragmentadas e movediças famílias coloniais. Assim esta perda provavelmente deixou um vazio em muitos aspectos na vida das jovens, inclusive, o financeiro. Apesar de não sabermos a idade delas, ou qual a condição social de Teresa de Jesus, consideramos que essa foi uma relação entre sujeitos da mesma camada social, a dos subalternizados, uma vez que não houve indicativos do recebimento de títulos ou honrarias, ou da existência de um parente próximo à mãe com recursos e fundos que fosse capaz de arcar com o custeio da criação das meninas. O mais provável é que essa família já coexistisse junta e o pai, após enviudar tornou-se o único provedor das filhas.

Maria Nizza da Silva nos lembra de que o processo para legitimação dos filhos não foi tão simples no Antigo Regime. O monarca decidiria a favor ou não, nos casos envolvendo de indivíduos nobres, clérigos e adúlteros. As variáveis para torna-se herdeiro eram muitas, como: posição social dos progenitores, configuração ou não de adultério, incesto ou sacrilégio, a existência ou não de sucessores forçados ascendentes ou descendentes, o volume de bens herdados, a certeza da paternidade, bem como, outros que poderiam ser levados em

---

<sup>549</sup> A perfilhação foi o ato, pelo qual os pais poderiam reconhecer seus filhos ilegítimos, de modo espontâneo. Tornando-se ao mesmo tempo um favor conferido aos filhos, e uma alternativa, ofertada aos pais para eximi-los da culpa e de melhorar a sorte dos inocentes oriundos de seus erros.

<sup>550</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 70, D. 6001.

consideração a partir da especificidade de cada cenário.<sup>551</sup> Na tese *Unidos pelo sangue, separados pela lei*, Ana Luíza Pereira aborda essa temática, afirmando que os filhos naturais de plebeus tinham maior flexibilidade no tratamento e acesso à herança. A autora sustenta também que o reconhecimento desses sujeitos, “na maior parte das vezes, poderia ser feito por meio de testamento ou qualquer outro instrumento público. Na ausência de herdeiros legítimos (ascendentes ou descendentes) o testador poderia dispor livremente dos seus bens atribuindo-os, inclusivamente, aos filhos naturais”.<sup>552</sup> As *Ordenações Filipinas* apontam o que ocorreria nos contextos envolvendo as camadas populares:

E se o pai for peão, suceder-lhe-ão, e virão à sua herança igualmente com os filhos legítimos, se o pai os tiver. E não havendo filhos legítimos, herdarão os naturais todos os bens e herança de seu pai, salvo se ao pai tomar, da qual poderá dispor, como lhe aprouver. E isto mesmo haverá lugar no filho, que o homem solteiro peão houver de alguma escrava sua, ou alheia se por morte de seu pai ficar forro.<sup>553</sup>

Os casos por nós apresentados, no contexto do Grão-Pará da segunda metade do século XVIII, se distinguem de outros, posto que os pedidos de legitimação não vieram através de sucessões testamentárias, sucessões abintestadas (também chamadas de legítimas) ou inventários *post-mortem*. No quadro do nosso estudo, nos deparamos com sujeitos que enviavam requerimentos ou cartas em busca da legitimação de seus filhos. Ou seja, não encontramos testamentos expressando claramente a vontade do progenitor ou, na falta deste, a intermediação das autoridades judiciais, convocando os herdeiros. Nesses meandros, alguns recorreram aos depoimentos de testemunhas, para a confirmação do que já era “público e notório”. Frisamos, da mesma maneira, que havia diferenças reconhecidas pela legislação entre filhos naturais e os filhos provenientes de “danado e punível coito”, oriundos de delitos matrimoniais (adultérios ou sacrilégios). Nesse último caso era “imprescindível uma carta ou provisão de legitimação passada em nome do monarca pelo Desembargo do Paço ou pelo Conselho Ultramarino, no caso do Brasil”.<sup>554</sup> O que encontramos nos manuscritos foram ocorrências que se aproximaram muito mais desta descrição, onde o sujeito, geralmente homem, ainda vivo, solicitava a legitimação ou perfilhação de seus herdeiros, instigado por inúmeros motivos, como por exemplo, o falecimento da mãe dos filhos.<sup>555</sup>

<sup>551</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Família e herança no Brasil colonial. *Op. Cit.*, p. 124.

<sup>552</sup> PEREIRA, Ana Luíza de Castro. *Unidos pelo sangue, separados pela lei: família e ilegitimidade no Império Português, 1700-1799*. 2009. 284 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Minho, Braga, p. 109.

<sup>553</sup> *Ordenações Filipinas*, Livro IV, título XCII, p. 939-940.

<sup>554</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Família e herança no Brasil colonial. *Op. Cit.*, p. 124.

<sup>555</sup> Além disso, através dos pedidos de legitimação podemos analisar vários aspectos, tais como: estatuto social ou legal do pai (nobre, plebeu ou religioso) e da mãe (condição étnica e social), em que circunstância ocorreu à

Nas *Ordenações Filipinas* havia distinções no interior da categoria de filhos ilegítimos, criadas para garantir ou vetar o acesso à herança. Nesta divisão, a prole ilícita poderia ser de naturais (*naturales liberi*) ou espúrios (*spurii, vulgo quaesiti, vulgo concepti*) e as variações deste último se dava em: sacrílegos, adúlterinos e incestuosos. Os naturais provinham de ligações não regularizadas, mas consensuais e estáveis, entre pessoas desimpedidas (solteiros ou viúvos), através dos amancebamentos ou concubinatos de “portas adentro”. Desse modo, eram fruto de relações onde nenhum dos progenitores estava casado, distinguindo-os do bastardo. Porém os naturais permaneciam nesta condição até que a união de seus pais fosse oficializada. Nesse caso, eles tinham maior possibilidade de integração à vida familiar legítima e não sofriam restrições legais na distribuição da herança, que poderia ser repartida em sucessíveis e insucessíveis, equiparando-se aos filhos legítimos, pelo menos quando nos referimos aos plebeus.<sup>556</sup> Os nobres herdariam os títulos de seus pais, desde que antes fossem legitimados.

Já os espúrios eram definidos pelo padre Raphael Bluteau como aqueles que nasciam de uma mulher pública, não possuindo estado de filiação (ignorados pelo pai).<sup>557</sup> Por mais que esses filhos não pudessem participar da divisão do patrimônio, estavam aptos a receber legados e esmolas retirados da terça, contanto que fossem devidamente reconhecidos em testamento, por escritura pública ou declaração no termo do nascimento.<sup>558</sup> Os sacrílegos por sua vez, eram provenientes de intercursos carnais entre um eclesiástico (regular ou secular) e uma leiga, ou de religiosos entre si. As ligações eventuais ou consensuais, em que pelo um dos envolvidos era casado e o conseqüente impedimento de futuras núpcias, caracterizavam os adúlterinos. Por fim, os incestuosos se davam nos casos de uniões entre parentes consanguíneos e/ou por afinidade, até o quarto grau.<sup>559</sup>

Dentro deste panorama, Deborah Leanza, em *Entre a norma e o desejo*, sustenta que os filhos naturais não se sobrepujam aos espúrios, dado que se enquadravam na mesma

---

concepção do filho, a existência (ou não) de ascendentes ou descendentes, herdeiros forçados, os tipos de bens a serem herdados pelos legitimados, as testemunhas convocadas pelo legitimador, da mesma maneira que a relação entre eles e seu *status* na hierarquia social.

<sup>556</sup> BLUTEAU, Padre Raphael. “Filho Natural”. In: *Vocabulário Portuguez e latino, áulico, anatômico, bellico, botânico, brasílico, comico, crítico, dogmático, dialético, dendrológico, eclesiástico, etimológico, econômico, hydrographico...* Oferecido ao Rei D. João V. Colégio das Artes da Companhia de Jesus: Coimbra, vol. V, 1712, p. 684.

<sup>557</sup> “O autor da Nobiliarquia Portuguesa com razão, fundada na Ordenação pag. 177, mostra que os filhos espúrios pela mesma razão que bastardos gozão da nobreza de seus pais e avós” (BLUTEAU, Padre Raphael. “Espúrio”. In: *Vocabulário Portuguez e latino, áulico, anatômico, bellico, botânico, brasílico, comico, crítico, dogmático, dialético, dendrológico, eclesiástico, etimológico, econômico, hydrographico...* Oferecido ao Rei D. João V. Colégio das Artes da Companhia de Jesus: Coimbra, V. III, p. 191).

<sup>558</sup> LEANZA, Deborah D’Almeida. *Op. Cit.*, p. 130.

<sup>559</sup> PEREIRA, Ana Luíza de Castro. *Op. Cit.*, p. 107. Ver também: *Ordenações Filipinas*, Livro IV, Títulos XXXVI, XCIII e XCIX.

categoria legal dos filhos legítimos e ascendentes diretos, como herdeiros em sucessão, excetuando a prole vinda de homens, pois nesse caso era necessário o casamento entre os pais ou o reconhecimento formal. Diante disso, o modo de participação dos ilegítimos no processo de sucessão ia para além da vida familiar, envolvendo a posição social das futuras gerações. Vista a partir da situação e não da transgressão, a bastardia, segundo Leanza, abrangia mais os interesses familiares do que uma demanda religiosa. Assim, quando incorporados à família, seja por meio da herança ou pelo apoio paterno, os filhos não-legitimados retiravam de si mesmos o estigma da ilicitude.<sup>560</sup>

Havendo a inabilidade da sucessão dos bens, em casos como dos filhos adúlteros, alguns procedimentos poderiam ser esboçados, como inserções que excluía o abandono ou o desamparo, podendo ser resguardados pela parentela paterna, por exemplo.<sup>561</sup> As *Ordenações Filipinas*, no Livro IV, reconheciam a participação nos bens dos espúrios, apoiada em algumas exigências. Dentre elas estão: o reconhecimento do pai, tanto para herdar com ou sem testamento; para os filhos de livres com escravizadas, deveria haver legitimação e alforria; aqueles que vinham de mães solteiras não só concorriam diretamente aos seus bens, como aos de parentes mais próximos dessa linhagem. Para aqueles que nasciam no ceio do concubinato, ou de uniões consensuais não sacramentadas, o Código Filipino garantia o direito das *teúdas e manteúdas*.<sup>562</sup> Deste modo, em caso de falecimento de um homem ou uma mulher sem que deixasse um testamento e não havendo parentes até o décimo grau, o companheiro poderia herdar seus bens, desde que vivessem como casados e comprovando que vivia em casa *teúda e manteúda*.<sup>563</sup> Esse conjunto normativo demonstra que, em vários momentos, os enlaces ilícitos consensuais foram reconhecidos, permitindo inclusive que tanto os transgressores quanto o fruto de suas relações tivessem acesso e direito à herança. Todavia, esse reconhecimento não se estendia a todos os delitos da carne, como o adultério e a bigamia.<sup>564</sup>

Nesse jogo familiar entre pais e filhos, ambos tinham deveres a cumprir. No que concerne às incumbências do *pater-familias* para com os seus descendentes, destacamos duas. A primeira era a educação, que abarcaria ensinamentos espirituais, morais, civis e das letras. O filho aprenderia ainda um ofício, correspondente às qualidades da família e as suas

<sup>560</sup> LEANZA, Deborah D'Almeida. *Op. Cit.*, p. 130-132.

<sup>561</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>562</sup> “[...] Outrossim serão meeiros, provando que estiveram em casa *teúda e manteúda*, ou em casas de seu pai, ou em outra, em pública voz e fama de marido e mulher per tanto tempo, que segundo direto baste para presumir matrimônio entre eles, posto que se não provem as palavras de presente” (*Ordenações Filipinas*, Livro IV, Título XLVI).

<sup>563</sup> *Ordenações Filipinas*, Livro IV, Título XCIV.

<sup>564</sup> LEANZA, Deborah D'Almeida. *Op. Cit.*, p. 59.

aptidões. No caso das mulheres deveria assegurar-se de um bom casamento. Na busca por essa garantia do futuro, os pais poderiam antecipar parte da herança aos filhos. Os homens aplicariam esse recurso em alguma profissão ou bens, e as mulheres empregariam em bons dotes (geralmente bens de produção como: terras, ferramentas, escravos etc.), para conseguirem contrair suas uniões conjugais com mais facilidade. Caso esse adiantamento ocorresse, deveria ser declarado na colocação de bens, para que após a morte de um dos pais a divisão fosse igualitária aos outros filhos.<sup>565</sup>

Na dissertação *Os senhores da terra*, Carlos Bacellar sustenta que entre os casais da elite havia três formas de transmissão da fortuna aos herdeiros: o dote, a terça e a partilha final dos bens. O autor destacou que, embora o dote fosse predominante entre as mulheres, também poderia ser destinado aos filhos homens, onde o valor do repasse não seguia uma regra pré-definida, variando conforme a necessidade ou o desejo dos pais.<sup>566</sup> Enquanto a terça detinha outro caráter, o de privilegiar algum sucessor, conforme a vontade do testador, visando alterar a igualdade no direito sucessório imposto pela legislação.<sup>567</sup>

O segundo encargo do progenitor estava relacionado à sobrevivência e participação social. Logo, o pai sustentaria seus filhos quanto aos alimentos e à moradia, além de dar-lhes a vestimenta completa e de cuidar de suas enfermidades. Na experiência cotidiana, ele deveria prepará-los para a vida matrimonial ou religiosa.<sup>568</sup> Quando a prole ilegítima estava envolvida, o Código Filipino, no Livro I, Título LXXXVII, também dava garantia de cuidados:

Filhos de alguns homens casados, ou de solteiros, primeiro serão constrangidos seus pais, que os criem, e não tendo eles por onde os criar, se criação à custa das mães. E não tendo eles, nem elas por onde os criar, sejam requeridos seus parentes, que os mandem criar. E não querendo fazer, ou sendo filhos de religiosos, ou de mulheres casadas, os mandarão criar á custa de hospitais, ou albergarias, que houver na cidade, vila, ou lugar, se tiver bens ordenados para criação dos enjeitados; de modo que as crianças não morram por falta de criação.

Os filhos, por sua vez, entram nesta equação com o dever de obediência, gratidão e obséquios. Manuel Hespanha ressalta que o *dever de gratidão* determinava aos sucessores, mesmo os ilegítimos (como naturais ou espúrios), que ajudassem os pais com as suas

<sup>565</sup> *Ibidem*, p. 108-109.

<sup>566</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Os senhores da terra*. *Op. Cit.*, p. 172-180. Ainda referente a este tema, o pesquisador conclui: “Apesar de estar perdendo a sua importância, o dote continuava sendo entregue aos filhos. Seu papel original, no contexto da transmissão das fortunas entre as gerações, foi diminuindo desde meados do século XVIII até meados do século XIX. A princípio, o ato de dotar passava aos filhos bens em volume mais expressivo, mas aos poucos foi encolhendo para níveis mais reduzidos” (*Ibidem*, p. 200).

<sup>567</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>568</sup> HESPANHA, António Manuel. *Op. Cit.*, p. 958-959.

necessidades, quer seja em vida, ou após o falecimento. Além do mais, impedia-os de acusar o pai em juízo, ou matá-lo, ainda que para proteger um terceiro inocente. O *dever de obediência* instituía o respeito e o cumprimento das ordens e decisões dos pais. Por último, o *dever de obséquio*, obrigava os filhos a prestarem assistência aos seus pais, através de trabalhos gratuitos. Isso poderia variar a partir de algumas circunstâncias. Caso o filho estivesse sob a *pátria potestas*, o dever era irrestrito (*ad libitum, qui totum dicit, nihil excipit*). No entanto, se fosse emancipado, o compromisso não se estendia a trabalhos que exigissem arte ou indústria.<sup>569</sup> Diante dessas considerações, acrescentamos que, enquanto estivesse sob a tutela do poder pátrio, o jovem só regeria seus bens perante três situações: laços matrimoniais; a maioridade, com 25 anos; ou por meio de uma provisão de suplemento de idade, adquirida pela Mesa do Desembargo do Paço, variando a idade mínima para essa obtenção entre 18 anos para as moças e 20 anos para os rapazes.<sup>570</sup>

Em janeiro de 1775, o ouvidor geral da capitania do Pará, Francisco José António Damásio, escreveu uma carta direcionada a D. José I, tratando do requerimento de Manuel da Silva de Carvalho (morador na vila Viçosa de Santa Cruz do Cametá). Nesta missiva, ele solicitava licença de legitimação do seu filho Manuel José, nascido de uma relação que manteve com Maria Madalena,<sup>571</sup> de modo que pudesse declará-lo como seu único herdeiro, apesar do seu casamento com Luísa Josefa, do qual não teve filhos e nem havia esperança de tê-los. Os bens adquiridos durante a sua vida foram decorrentes de seu trabalho, não ostentando certidões de nobreza. Nessa conjuntura destacamos duas hipóteses: a) Manuel José foi fruto de um adultério; b) Antes de se casar com Luísa Josefa, o requerente manteve uma relação de concubinato com Maria Madalena (no documento não há menção a um casamento pretérito), a qual teve por resultado a concepção deste filho. Seja qual for a real causa para a feitura desse requerimento, acreditamos que a falta de um descendente do matrimônio regular pode ter sido um dos principais fatores para a legitimação de filhos bastardos. Conjecturamos isso, pois como veremos mais adiante, na documentação analisada, vemos a recorrência de homens que estavam em uniões oficiais, mas por falta de herdeiros, resolveram legitimar seus filhos de relações passadas.<sup>572</sup>

<sup>569</sup> *Ibidem*, p. 959-962.

<sup>570</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizzada. Legislação e práticas familiares no Brasil colonial. In: NEDER, Gizlene (org.). *História & direito: jogos de encontros e transdisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Revan, 2007, p. 18.

<sup>571</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 73, D. 6181.

<sup>572</sup> Lembramos que essa hipótese nos leva ao caminho oposto do tomado pelos bigamos. Enquanto uns optavam pela ilegalidade e consequentemente a ilegitimidade, outros traziam o seu passado a tona para tornar herdeiros filhos de “vidas passadas”.

É preciso acentuar como todo esse processo se desenvolveu no interior de ambas as famílias. Como as duas faces de uma mesma moeda, tínhamos de um lado, uma união oficial sem perspectivas para gerar um descendente, e do outro lado, a mãe e o filho ilegítimo, todos conectados por Manuel Carvalho. Tudo pode ter decorrido amistosamente, embora acreditemos na alta possibilidade de ter havido querelas, principalmente na aceitação de Manuel José, como beneficiário legal, por Luísa Josefa. Ela teria, ante o transtorno de não poder gerar filhos, sido impelida a aceitar um membro proveniente de relação ilícita, que não dividia nenhum tipo laço sanguíneo com ela.

Em julho daquele mesmo ano, os três filhos naturais de Jerónimo Luís Freire e os moradores da cidade do Pará escreveram um requerimento para o rei, solicitando carta de legitimação e confirmação da escritura de perfilhação e instituição dos suplicantes como herdeiros únicos de seu falecido pai (não tinha descendentes ou ascendentes legais). Isso de modo que pudessem tomar posse dos bens por ele deixados.<sup>573</sup> Cada um deles fora oriundo de mães distintas. Baltazar da Costa de Brito era filho de Maria Feitosa Freire, João Crisóstomo da Costa foi proveniente de Theresa de Jesus, e Ana Maria da Costa era descendente de Agostinha Mendes. Esta última já estava casada, com um cabo de esquadra chamado Manoel Pires.

O desprendimento masculino é revelado por esta situação, onde um único indivíduo formou várias famílias, todas ilegais. Em contraponto, as mães permaneceram atuando no cuidado das crianças, até a fase adulta. O comportamento dos filhos também foi passível de destaque, haja vista que mesmo com diferentes progenitoras, eles se uniram em prol da herança. Não sabemos se já haviam se conhecido enquanto o pai estava vivo, ou se isso ocorreu somente após o seu falecimento. Tal movimento entre os herdeiros, provavelmente sucedeu devido à possibilidade da obtenção dos bens através de uma solicitação conjunta ser maior do que reivindicações individuais.<sup>574</sup>

Apresentamos algumas interpretações possíveis quanto à composição e organização desses arranjos familiares. Em um primeiro quadro, as mães morariam próximas umas das outras e saberiam da existência de cada uma, posto que Jerónimo não propôs o matrimônio a elas e os filhos rapidamente se congregaram para garantir a herança. Usualmente, um bigamo, por exemplo, aguardava a notícia do suposto falecimento de seu cônjuge legítimo, para assim assumir um novo compromisso. Nesse caso, a assunção de uma união oficial nunca aconteceu

---

<sup>573</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 74, D. 6241.

<sup>574</sup> Não encontramos detalhes sobre a faixa etária de cada um dos filhos, mas podemos inferir que Ana Maria já não era uma criança, por estar casada. Acreditamos que os três apresentavam idades aproximadas, por montarem o requerimento juntos.

para qualquer uma delas. Além disso, aceitar essa condição era uma maneira de garantir o sustento para os filhos e, nessa posição, dar-lhes a chance para herdar os bens do pai, dado que as mulheres não detinham algum tipo de vantagem legal uma sobre a outra.

Um segundo cenário é montado a partir da ideia de que as mulheres não se conheciam, podendo Jerónimo Luís ter concebido cada um de seus frutos em localidades e tempos diferentes. Algo pouco provável, pelo tipo de solicitação que foi efetuada (de forma conjunta entre os filhos) e com o aval da população local. Nos chama a atenção o fato do pai não ter procurado legitimar seus filhos ainda em vida. O manuscrito não nos revela uma união legal entre Jerónimo Freire e alguma outra mulher. Ele também não exercia um tipo de profissão que lhe impedisse de contrair o laço matrimonial, então, em tese, não haveria motivos para não legitimá-los e lhes ofertar a devida herança. A causa para isso pode ter sido uma morte repentina, não dando chances para que ele enviasse esse pedido. Outro caminho viável está ligado ao não conhecimento das companheiras, isto significa que, se ele optasse pela legitimação de algum deles, enquanto estava vivo, todos os seus relacionamentos viriam à tona.

Apesar de não termos mais detalhes, a peculiaridade deste caso, em que filhos da união de um mesmo homem com mulheres distintas, aproximam-se para garantir a herança, nos faz crer que Jerónimo Luís possuía uma quantidade razoável de haveres. Isto porque a disputa legal não estava em torno da garantia de títulos de nobreza, logo, acreditamos que o patrimônio acumulado pelo falecido pai era suficientemente grande para que houvesse toda essa mobilização e trâmites em busca da oficialização dos filhos.

Dom Francisco Manoel amplia o nosso entendimento da bastardia, ao abordá-la a partir da vida doméstica. Ele afirma que existia nas esposas uma maior dificuldade na aceitação dos bastardos. Várias cuidavam e “agarravam com muita galantaria” os filhos de seus maridos. No entanto, outras não podiam os ver e os maltratavam.<sup>575</sup> Um exemplo disso, segundo o autor, foi o caso envolvendo os reis vigentes da França nos séculos XVI e XVII. A rainha Margarida de Valois estava no leito com seu marido Henrique IV, “o grande”, quando percebeu que algo o incomodou, após receber um recado secreto. A informação transmitida ao monarca fora de que a *mademoiselle* de Foseuse (uma das criadas do palácio) estava dando a luz a um filho seu. Observando aquela situação, a rainha tomou suas roupas e vestindo-se fora assistir ao nascimento da criança. Tratou a serva com regalo e os demais cuidados, todavia ameaçou, sob pena de sua desgraça, todas as pessoas que ajudaram a mulher, caso alguém

---

<sup>575</sup> MELLO, D. Francisco Manoel de. *Op. Cit.*, p. 149-150.

descobrisse o ocorrido. Isso demonstra que, o filho adulterino poderia viver, desde que não soubessem de sua ligação com a realeza, algo que deveria ser encoberto. Mas não é absurdo supor que muitos sabiam, sem, contudo, expor esse conhecimento, pelo menos não claramente. Além do mais, a ligação de sangue deixaria sempre uma porta aberta para o herdeiro bastardo. Como foi destacado pelo autor: “os naturais, e que não devem nada a fé do matrimônio, são dignos de conservar enquanto não há legítimos”.<sup>576</sup> O casamento real, por sua vez, provavelmente não se viu abalado, haja vista as comuns traições tanto de reis, como de rainhas em monarquias ao redor do mundo. O essencial era que se mantivessem as “aparências”.

No livro *A colônia em movimento*, Sheila de Castro Faria ressalta que a exposição das crianças representava a própria manutenção da estabilidade doméstica. Em outras palavras, da moralidade familiar. Ela traça uma clara distinção entre o que ocorria com os bastardos no interior de cada esfera da hierarquia social. Para os mais abastados, esconder filhos naturais ou provenientes de adultérios poderia significar manter os bens e a herança dentro da legalidade e da moral cristã.<sup>577</sup> Além do mais, abandonar as proles não desejáveis era um caminho para as pessoas solteiras retornarem sem impedimentos ao mercado matrimonial. Já no que tange aos casais mais pobres, o afastamento dos seus filhos, provável mão de obra no futuro, não era preferível.<sup>578</sup>

Em suas pesquisas, Carlos Bacellar salienta a exposição de crianças como produto da falta de condições econômicas dos pais. A pobreza e as enfermidades enfrentadas pelos pais e atreladas aos filhos ilegítimos poderiam gerar as exposições. Nas análises voltadas para o interior de São Paulo, o autor chegou à conclusão de que filhos de mães solteiras foram enjeitados pela condição de miséria vivida por essas mulheres que, em uma conjuntura menos adversa, recuperaram suas proles. Isso, contudo, não representava a realidade enfrentada pelos pais. O reconhecimento tardio da paternidade fora a exceção à regra, demonstrando que abandonavam seus filhos definitivamente. Desta maneira, o pesquisador esclarece: “isso provavelmente significa que a exposição não era uma solução temporária para um casal ou uma mãe solteira contornar um momento de crise de subsistência ocasional no lar. Quem abandonava o fazia para se livrar da criança, mas sempre buscando sua sobrevivência em casa

---

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>577</sup> A historiadora acredita, igualmente, que o pensamento de um Brasil bastardo, excetuando os filhos da elite, foi produzido por meio do “olhar europeu”. Houve uma mudança na Europa, a partir de meados do século XVIII, na qual a ilegitimidade se avolumou, interpretada, segundo a autora, como um relaxamento moral. Contudo, a América portuguesa, apresentou índices de bastardia bem menores do que os encontrados na Espanha ou em Portugal (FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento*. *Op. Cit.*, p. 54).

<sup>578</sup> *Ibidem*, p. 71.

alheia”.<sup>579</sup> A casa em que as crianças ficariam, não imperiosamente seria pertencente a uma família de posses, pois buscava-se domicílios em que as pessoas pudessem dar as condições necessárias à sobrevivência que os pais não eram capazes de ofertar.

Ainda sobre esse tema, cabe lembrar que era acordado que as mulheres se encarregariam de criar os “filhos que chamam de ganância”, não apenas fora de casa, mas no lugar em que se vivia e as filhas em conventos. Ambos não poderiam ser desamparados nunca e que enfim soassem como filhos do amor, a quem se devia uma boa correspondência. Por fim, se achando “cheios da obrigação de seus nomes, se acham em mil aflições, que todas resultam em dano da honra, e da consciência de seus pais”.<sup>580</sup> Apesar das advertências de boa conduta com os frutos de outros relacionamentos, não há comprovação de que esse caminho fosse seguido com afinco. Depreendemos que, em muitos quadros, o oposto foi o mais comum, em virtude da representação daquele sucessor como uma mancha na honra, especialmente nas famílias pertencentes às camadas mais altas da sociedade.

Leila Algranti corrobora com o nosso entendimento, ao se referir às práticas corriqueiras de legitimação de filhos tidos em adultério ou fora do casamento e até de se mantê-los no convívio doméstico. A autora baseou seu pressuposto ao analisar uma série de testamentos, chegando à conclusão de que: “nos quadros mais altos das sociedades ibéricas a bastardia podia trazer um profundo sentimento de vergonha, a ponto de se desejar escondê-la”.<sup>581</sup> Na tentativa encobrir tal humilhação, os conventos e recolhimentos da colônia foram grandes aliados, levando em conta que a ilegitimidade não era um obstáculo para a da entrada de uma jovem nesses espaços. Os empecilhos para aqueles que eram bastardos vinham na maioria das vezes de estatutos, os quais estabeleciam restrições dedicadas a “limpeza de sangue” e a condição legal.<sup>582</sup>

No mês de abril de 1778, José Ribeiro de Carvalho escreveu um requerimento para a rainha D. Maria I.<sup>583</sup> Ele solicitou a legitimação de seu filho, João Ribeiro de Carvalho, o qual nasceu de um intercurso carnal tido com a sua negra escravizada, chamada Rosa do Espírito Santo. José Carvalho era natural do Couto de Mancelos, termo da vila de Meando, arcebispado de Braga e foi morador no distrito da vila de Bragança no Estado do Pará e Rio Negro. No seu local de domicílio declarou ter conseguido juntar bens, independendo de sucessões ou heranças deixadas por parentes. Mesmo permanecendo solteiro e desembaraçado

<sup>579</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. A criança exposta nos domicílios de Sorocaba, séculos XVIII e XIX. In: *Anais do X Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Belo Horizonte: ABEP, v. 3, 1996, p. 1740-1743.

<sup>580</sup> MELLO, D. Francisco Manoel de. *Op. Cit.*, p. 150.

<sup>581</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. Honradas e devotas. *Op. Cit.*, p. 140.

<sup>582</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>583</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 79, D. 6569.

por grande parte de sua vida, certa vez “cedeu” à fragilidade da carne, deitando-se com Rosa. Por não ter outros descendentes, tratou o garoto com amor paternal, desejando instituí-lo como herdeiro universal de seus bens.

Diante disso, acreditamos que o menino pode ter sido decorrente de uma violência sexual. Baseamos esse argumento na situação de escravização em que a mulher se encontrava, porém o manuscrito não deixa clara a condição em que ela se encontrava, isto é, se era uma escrava doméstica ou da lavoura, levando-nos a essa generalização. Nesse contexto ela era uma das posses de Carvalho, que provavelmente não se importava se ela matinha ou não um matrimônio ou mesmo uma união informal com outro homem. Isso não necessariamente era um impedimento para os senhores, como constatamos ao longo deste trabalho. Contudo, também não podemos excluir a suposição alternativa em que Rosa se utiliza da aproximação com o seu amo, e do consequente fruto desta ligação, como um meio de melhorar a sua qualidade de vida. Essa hipótese tornar-se-ia mais provável caso conseguíssemos provar se tratar de uma trabalhadora do domicílio, pois isso explicaria a maior conexão com José Carvalho (e, posteriormente, dele com seu filho), já que os escravizados da lavoura, via de regra, não mantinham um contato tão estreito com os seus senhores. Logo, ainda que não conseguisse sair da condição em que se encontrava, ela poderia aderir aos mecanismos que estavam sob seu controle e, assim, ao menos, contornar em parte o estado em que se achava.

Lembramos, do mesmo modo, que a falta de sucessores pode ter motivado José Carvalho a gerar um com aquela mulher escravizada, fundamentamos essa hipótese na maneira como ele criou o filho, com “amor paternal”, algo que condiz com a suposta aproximação entre José Carvalho e Rosa. Talvez fosse o produto de um ato momentâneo, sem essa intenção, mas que “acidentalmente” ocorreu. De toda forma, é possível que, com a legitimação e o consequente recebimento da herança, o filho bastardo pudesse, inclusive, ter libertado sua mãe do cativo, pois como parte do patrimônio de seu pai, ele seria capaz de conceder-lhe a emancipação, por meio de uma carta de alforria.

A maior parte das mães de filhos ilegítimos vinha das camadas populares, como negras forras e indígenas. Mas, como demonstrou Vanda Praxedes, a ilegitimidade poderia romper essa “bolha”, chegando a mulheres mais abastadas, brancas e livres, que gozavam de prestígio social, muitas vezes, tratadas como donas.<sup>584</sup> Sendo assim, não podemos restringir as

---

<sup>584</sup> Sobre uma discussão mais aprofundada a respeito das “donas”, ver: FREITAS, Denize Leal; SILVA, Jonathan Fachinida. Sobre as donas, viúvas e pobres: uma contribuição para o estudo das mulheres coloniais no extremo sul (freguesia madre de Deus de Porto Alegre, 1722-1822). In: COSTA, Hilton; HAMEISTER, Martha Daísson, MARQUES, Rachel dos Santos (orgs.). *Tecendo as suas vidas: as mulheres na América portuguesa*.

ilicitudes a uma única camada social, pelo contrário, foi um fenômeno que circundou pelas hierarquias da sociedade.<sup>585</sup>

Ao longo de sua vida, o mestre de campo Custódio Barbosa Martins desenvolveu uma larga produção alimentícia e forneceu materiais de seus sítios na Ilha de Joanes, tornando-se um dos indivíduos mais atuantes para o aumento do Estado. Autodeclarado solteiro e natural da cidade de Belém do Pará, ele perpetrou um requerimento para a rainha, em fevereiro de 1780, solicitando a passagem das cartas de legitimação dos quatro filhos que teve com Ana Teresa, uma mulher desimpedida, para que pudesse nomeá-los como seus únicos herdeiros.<sup>586</sup> Casais que viviam em regime de concubinato normalmente afirmavam estar solteiros, como uma maneira de levantar menos suspeitas, ao passo em que tentavam se esquivar da perseguição estatal e eclesiástica. Sugerimos isso, dado o que é afirmado que foi Custódio quem educou e criou todos os filhos na sua casa, deixando claro o convívio de “portas adentro”. O mestre de campo gostaria que eles fossem seus herdeiros, pois além da inerente obrigação que dispunha quanto aos alimentos e de dar-lhes uma vida digna, ele não possuía nenhum outro parente que fosse apto a receber os seus bens. Dessa forma, a legitimação garantiria a continuidade de seus negócios e o futuro de seus descendentes.

Aparentemente, os casais que se encontravam em laços amorosos ilegais (como o concubinato) procuraram, em certa medida, regularizar a situação de seus descendentes para o recebimento da herança. Conjecturamos que esta ação ocorria, majoritariamente, quando havia um acúmulo razoável de patrimônio. Neste episódio, Custódio Martins era influente no Estado, ostentando, bens, honrarias, liberdades e privilégios. O seu desejo era que tais vantagens fossem transmitidas para os seus descendentes, por isso a busca pela legitimação. Inferimos que, no contexto onde a família não possuía muitos fundos, a procura pela regularização social dos filhos não foi tão alta como em outras classes, uma vez que não havia tantos bens para partilhar, ou a divisão ocorria de forma oral, como um desejo dos pais.

Até o momento, o que nós vimos parece ser o caminho inverso daquilo que constatamos na seção anterior. Os bígamos, por exemplo, não sentiam dificuldades em abandonar sua família como um todo – esposa e filhos – para assumir um novo enlace, os deixando em diversos momentos sem nenhum recurso para a sobrevivência. O que consequentemente exigia das mães a assunção de táticas para resistir, como assumir outro

---

São Leopoldo: Casa Leiria, 2017; BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. A mulher em São Paulo colonial. *Espacio Tiempo y Forma*, Série IV, História Moderna, Madrid, v. 3, 1990, p. 367-386.

<sup>585</sup> PRAXEDES, Vanda Lúcia. A teia e a trama da fragilidade humana: os filhos ilegítimos em Minas Gerais (1770-1840). In: *Anais do XI Seminário de Economia Mineira*, 2004, p. 18.

<sup>586</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 84, D. 6928.

casamento, em busca de meios para viver. Nos casos vistos até o momento, os homens, por mais que estivessem em relações delituosas ou tenham cometido algum abuso sexual, assumiram as suas proles. Requerendo que todos gozassem dos devidos direitos, como se tivessem nascido de um legítimo matrimônio. Entendemos, no entanto, que esse não foi um comportamento generalizado entre os homens e mulheres da Amazônia colonial, durante a segunda metade do século XVIII. Acreditamos que as condutas foram sendo moldadas conforme momentos e conjunturas particulares experimentadas, sem esquecer os que optaram por não expor isso nos registros oficiais ou que relegaram os nascidos do “profano” a marginalidade.

Em março de 1783, a soberana recebeu uma carta escrita pelo ouvidor geral da capitania do Pará, Matias José Ribeiro, tratando do requerimento de Maria Francisca de Sousa, Josefa Joaquina de Sousa e Ana Raimunda de Sousa, solicitando a resolução da partilha de bens, como legítimas herdeiras de Raimundo de Sousa, padre e presbítero da cidade de Belém (PA).<sup>587</sup> Elas eram filhas de Lourença Francisca de Jesus, mulher solteira e moradora da mesma cidade. Alguns depoimentos das testemunhas confirmam que as três eram autênticas herdeiras do padre. O documento não nos permite aprofundar nos meandros da vida privada desta família, porém conseguimos construir algumas conjecturas a partir das “migalhas”. Um desses vestígios é a quantidade de filhas. Manter uma relação ilícita, inserido em uma ordem religiosa era difícil. Apesar disso, Raimundo foi capaz de gerar três descendentes e de acordo com a fala dos depoentes não foi algo que passou despercebido pelos que viviam ao redor dessa família. O que nos leva a outra conclusão, dessa vez sobre a ambiguidade no interior da Igreja católica, visto que enquanto utilizavam os instrumentos e recursos da máquina inquisitorial para perseguir os hereges e transgressores do matrimônio, os membros formadores do seu corpo eclesiástico constituíam famílias ilegalmente, bem a vista de todos. Em certas ocasiões, como veremos mais a frente, de modo tão desvelado que os padres criaram seus filhos em suas próprias residências.

Outro destaque é quanto aos bens que seriam partilhados. Como vigário, o patrimônio de Raimundo Sousa estaria vinculado a Igreja, porém, acreditamos que ele manteve uma relação de concubinato com Lourença de Jesus, ajudando nos custos de manutenção e criação da prole. A origem dos fundos pode ser da família do clérigo, lembramos que normalmente em famílias nobres indicava-se um dos filhos para seguir o caminho de devoção e sacerdócio. Ele poderia, igualmente, através do suporte financeiro dado a sua família, ter construído seus

---

<sup>587</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 89, D. 7291.

próprios haveres, que não estivessem atrelados ao domínio canônico. Ou ainda, uma mescla entre as duas vias.

No início do ano de 1785, João Pais Pedroso, natural da cidade de São Paulo e morador do distrito da Vila de Santarém (PA), casado com Maria Josefa, fez um requerimento para a rainha, D. Maria I, solicitando uma carta de legitimação para sua filha Maria Pinta Pedrosa.<sup>588</sup> O suplicante era um Alferes de infantaria com idade avançada, sem nenhum filho fruto do seu matrimônio ou expectativas de tê-los. Porém, antes do seu atual casamento, quando era solteiro, teve uma filha, a qual criou e educou com estimação e honestidade, segundo ele. Chegando a casá-la com Inácio Serrão, morador do mesmo lugar. Sendo público e notório que ele sempre a tratou como sua filha e por isso fez seu testamento nomeando-a como herdeira universal de todos os seus bens. Mas, para que isso fosse possível, primeiro ela teria que ser legitimada.

Perguntamo-nos se a filha proveio de uma relação momentânea, ou de um concubinato, que durou por mais tempo? E por qual motivo essa relação teria chegado ao fim, mesmo o pai atuando na criação da menina? Salientamos ainda, para que tal configuração de família ocorresse, Maria Josefa teria que aceitar a figura da filha bastarda sempre por perto e desde o contato inicial com João Pedroso, pois a filha já existia quando se casaram. Alguns motivos podem ter levado a essa organização. Havia a possibilidade da atual companheira de Pedroso ser estéril, ou ter idade já muito avançada, ou alguma outra enfermidade que a impedisse de gerar um filho. Sabendo disso e vendo que a única alternativa era através da aceitação de Maria Pinta, ela o fez. Levando em conta que, ela não fora resultante de um adultério, mas de uma relação pretérita. Não há certeza, mas a mãe de Maria poderia já ter falecido e essa é uma possível razão para que o pai a criasse. Outra alternativa seria a entrega da filha para o pai como uma escolha, pois ele contava como uma patente de oficial, isto é, detinha uma condição financeira que podia abarcar as necessidades da filha e deixaria a mãe livre para contrair novos enlaces.

Em estudos voltados principalmente para a capitania São Paulo, Maria Nizza chegou à conclusão de que nas décadas finais do período colonial brasileiro, o desejo de transmitir algum patrimônio à prole ilegítima era mais forte nas mulheres, do que o de salvar a sua honra. A respeito daquelas que entregavam seus filhos para que outras pessoas criassem, a autora declara: “ainda que tivessem recorrido durante parte de sua vida ao subterfúgio de encaminhar as crianças ao batismo como se fossem expostas, mais cedo ou mais tarde,

---

<sup>588</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 93, D. 7481.

quando a situação das mães se tornava mais favorável à legitimação, esta ocorria, mesmo quando havia uma prole legítima, que iria ter de dividir a herança com os legitimados”.<sup>589</sup> Para a Amazônia, não encontramos indicativos de algo parecido. Em episódios de filhos ilegítimos, o mais comum parece ter sido que as mulheres os mantivessem por perto, ou no caso de abandono, não voltavam atrás.

O eclesiástico Rui Gonçalves teceu alguns comentários e apontamentos sobre a vida da *Mater* (ou mãe), nas prerrogativas LXXVI de sua obra. Em contextos nos quais a mulher enviuvasse, ela seria obrigada a criar os seus filhos de leite até a idade de três anos, sendo as demais despesas custeadas pelos bens do menor. Nos casos de separação, a mãe legítima se via compelida a cuidar de seus filhos até o desmame (ou três anos) e o restante da criação e os subsídios caberiam ao pai. A regra da idade (para as crianças) valia inclusive para aquelas que tinham filhos que não eram legítimos de seu matrimônio, pois eles também deveriam ser sustentados pelo pai. Os órfãos em caso de impedimento da mãe, onde não os pudesse criar ficavam sob a criação dos pais e das amas de leite, ou dos bens do menor se os tivesse e, em não os dispondo, os cuidados seriam financiados pela genitora.<sup>590</sup> É possível supor que, nos casos apresentados neste texto, os pais arcassem com as suas obrigações de mantenedores dos filhos. Isso significa dizer que até mesmo os bastardos receberiam as benesses que qualquer outro filho ganharia.

A documentação nos sugere que esse modelo de comportamento materno não foi o mesmo adotado pela maioria dos integrantes camadas mais humilde, que agiam e reagem a partir de um conjunto próprio de regras e padrões de condutas. Dessa forma, a idealização da mulher enclausurada, casta, encarregada dos cuidados do ambiente doméstico, da família e subserviente ao marido tão aspirado por aqueles sujeitos que teriam algo a perder no contexto social, se por ventura tais objetivos não fossem alcançados, não parece ter sido a prática corrente para aqueles e aquelas que viviam cotidianamente a busca dos meios de sobrevivência através dos seus trabalhos.<sup>591</sup> Em suas pesquisas, Sheila Faria reuniu provas de que processos de raptos, divórcio, filhos adulterinos e crianças expostas eram regularmente encontrados, constatando que as normativas coexistiam, o tempo todo, com outros mecanismos de tensão e rebeldia. Nesse atinente, Algranti atesta:

Escravas, negras, prostitutas, bastardas eram mulheres que na Colônia embaralhavam-se na teia dos valores morais de uma sociedade onde

---

<sup>589</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Mulheres e patrimônio familiar no Brasil no fim do período colonial. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1-2, 1996, p. 94.

<sup>590</sup> GONÇALVES, Rui. *Op. Cit.*, p. 233-235.

<sup>591</sup> FARIA, Sheila de Castro. *Op. Cit.*, p. 48.

condição legal, raça e ilegitimidade do nascimento classificavam e distinguiam os indivíduos de acordo com os valores dos grupos dominantes, concedendo ou negando status de honra, dignidade e virtude. Mas desde que estes atributos exteriores dependiam do olhar onipresente do outro, nada impedia que no interior de suas comunidades essas mulheres guiassem seus passos e fossem julgadas por outros códigos de comportamento, diferentes daquele que as confinava no rol das mulheres sem honra. É possível que os comportamentos sexuais das escravas, negras livres e brancas pobres não tivessem o mesmo peso e medida que assumiam na sociedade dirigida pela elite branca. Mas qual o limite de tolerância e de ação de um marido frente às relações sexuais de sua esposa escrava com o senhor? Certamente não seria o mesmo de um homem livre.<sup>592</sup>

No início do ano de 1786, Inácio Álvares de Sousa, morador na Vila de Nossa Senhora da Nazaré, distrito de Belém (PA), escreveu um requerimento para a soberana solicitando uma carta de confirmação da certidão que o legitimasse como filho de Luísa Maria de Sousa e do padre Jerónimo Álvares de Carvalho.<sup>593</sup> As testemunhas convocadas pelo vigário no traslado e escritura de perfilhação, confirmaram a paternidade do padre, depois de ser consagrado como sacerdote. Ele criou o filho em sua casa e o estimou desde o seu nascimento. Luísa Maria, além de mãe do menino, era afilhada de crisma de Jerónimo Carvalho e com ele tinha um parentesco em afinidade de primeiro grau (originou-se de relações não consanguíneas). Como ele não tinha herdeiros ascendentes ou descendentes declarou que por sua livre e espontânea vontade legitimava o seu filho e o constituía como seu único e universal herdeiro. Presente no ato da declaração, Inácio Álvares aceitou a perfilhação.

Esse episódio revela o incauto em encobrir o desvio à legislação, dado que a comunidade conhecia a existência do filho de um pároco que exercia o sacerdócio ativamente, algo usado inclusive para corroborar o pedido de legitimação. A singularidade deste documento vem da criação e convivência expressa do bastardo na residência oficial do religioso, e isto aos olhos da Igreja, que era indiferente aos acontecimentos. Comumente, nessas condições os eclesiásticos procuravam encobrir os “rastros” dos seus delitos, através do concubinato ou amancebamento, no qual a mulher permanecia responsável pelo fruto da relação, enquanto o homem custeava a vida deles. Nesta ocorrência, vemos o oposto. O documento não revela se Luísa Maria morou com Jerónimo Álvares, todavia, acreditamos que isso não tenha acontecido.

O agravante deste delito vem, igualmente, dos laços de proximidade e sagrados, que foram constituídos entre os personagens envolvidos. Entendemos isso como uma dupla transgressão: incesto e sacrilégio. Todo esse panorama envolvia dois agentes poderosos, a

<sup>592</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. Honradas e devotas. *Op. Cit.*, p. 141.

<sup>593</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 95, D. 7545.

família e a Igreja. Ambos parecem ter sido omissos. A família, por não intervir na formação deste arranjo, dado que ambos dividiam elos de parentesco com um clérigo, Jerónimo Álvares, que jamais poderia propor o matrimônio, mantendo Luísa Maria sempre como uma contraventora. Uma das possíveis respostas para essa questão foi o distanciamento da família, a fim de abafar futuras repercussões negativas. Vendo-se nesta situação, a mãe pode ter deixado a criança para viver com o pai, afastando-se a fim de recuperar sua honra e voltar à família. Levantamos essa hipótese, pois não há registros de que ela tenha vivido com Jerónimo. Já a Igreja, provavelmente a par de toda essa conjuntura, não tomou medidas punitivas. Alicerçados na documentação utilizada nesta subseção, notamos a negligência desta instituição quanto aos seus sacerdotes que estavam envolvidos em escândalos de relações sexuais ilícitas. Esta recorrência pode ser interpretada como conivência, em função do caráter público do que estava sendo praticado pelos religiosos.

Em outubro de 1786, o Alferes João Caetano de Sousa, morador na Vila de Santarém, fez um requerimento para a rainha solicitando a legitimação de seus quatro filhos.<sup>594</sup> Ele teve uma das filhas, Catarina de Sousa do Sacramento, com uma mulher indígena chamada Emerenciarna, e os outros três descendentes – Catarina de Sousa da Conceição, Lourença de Sousa do Rosário e Aprizio António de Sousa –, que o suplicante concebeu com Bárbara de Sousa. Para a comprovação dessas afirmações fizeram um termo de assentada convocando algumas testemunhas. O primeiro a depor foi Narciso Inácio Ferreira, morador daquele lugar, casado e vivia de seu ofício de sapateiro e plantações de cacau. Questionado sobre o conteúdo no requerimento, ele disse que sabia, por ouvir publicamente, que o justificante tratava de todos os quatro como seus filhos, os mantendo de tudo que fosse preciso, como vestuário, sustento e ensino. Já Francisco Dias Leão, a segunda testemunha, afirmou não ser sabido naquele lugar que os filhos mencionados no documento fossem de João Sousa, afirmando serem enteados dele. Por último, Luiz José que também vivia de suas plantações de cacau, declarou que sabia, por ser constante na Vila, que os ditos meninos e moças eram descendentes do alferes e os via recebendo os cuidados e assistência dele.

De modo geral, julgamos que o suplicante manteve relações extraconjugais com ambas as mulheres, pois solicitou a legitimação para toda a prole e não há no documento indícios do falecimento de uma delas. Contudo, no interior deste quadro, ele teria mantido vínculos simultâneos com as mães de seus filhos? A resposta afirmativa não nos parece destoante do que mais se sabe a respeito das ilicitudes do mundo colonial amazônico, uma vez

---

<sup>594</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 96, D. 7597.

que, principalmente, os concubinatos permitiam essa rotina, como vimos anteriormente neste texto. Isto posto, é plausível presumir que ele manteve uma relação mais duradoura com Bárbara de Sousa, com quem gerou três filhos. Conduto, quando ainda estava vivendo com ela, pode ter se envolvido com Emerenciarna, através de um concubinato/adultério, embora, sem convivência, mediante encontros passageiros e doação de subsídios para ela e o filho, ou mesmo o “convívio compartilhado”, dividindo-se entre as duas famílias simultaneamente.

Ressaltamos, igualmente, que este é mais um caso envolvendo um Alferes, patente que lhe atribuía uma condição financeira razoável. Vimos na seção anterior que, geralmente, quanto mais alto o cargo dentro da hierarquia militar, menor era a chance de se manter atos ilícitos, como a bigamia. Isso ocorria, pois, quando tinham de se locomover de um posto para outro, os Oficiais transportavam também suas famílias, quando não, enviavam recursos mensais. Porém, ao nos voltarmos para a situação dos soldados, por exemplo, percebemos que eles se deslocavam com maior frequência entre as Companhias, recebendo, todavia, soldos bem menores, razão pela qual muitas vezes deixavam seus familiares no local de origem e iam primeiro. Era nesse interim que muitos deles, ao invés de fixar moradia e depois transladar esposa e filhos, optavam por abandoná-los e constituir uma nova família. Pelo que se pode conjecturar à luz da documentação, a maioria dos delitos de militares era cometidos pelos soldados rasos ou por indivíduos com baixa patente, uma vez que o contexto particular em que viviam tornava-se “propício” para a bigamia. Mas, observamos aqui, uma exceção a essa teoria, na medida em que, o Alferes provavelmente manteve duas famílias concomitantemente. Para que isso fosse exequível, concluímos que as duas residiam em localidades próximas uma da outra e do trabalho de João Caetano.

Um dos casos mais emblemáticos e misteriosos encontrados por nós, no que tange a processos de ilegitimidades foi de Joaquim Isidoro da Silva.<sup>595</sup> No mês de março de 1789, ele solicitou à rainha que o ouvidor geral do Pará (Faustino da Costa Valente) observasse a Lei de 16 de janeiro de 1773, relativa a uma causa cível de seu interesse, interposta contra a oposição de Manuel de Jesus e Maria José e Macedo, impedindo-o de conceder liberdade a sua filha bastarda, Efigênia, e a Maria Antônia (uma “mulata escrava”). A referida lei dava continuidade ao Alvará de 19 de setembro de 1761, que extinguiu o tráfico negreiro na metrópole. Sendo assim, em 1773 objetivava-se substituir o trabalho escravo, pelo trabalho livre no Brasil, concedendo liberdade aos escravizados de terceira geração, ou seja, aqueles cujas avós e mães houvessem sido escravizadas. Não obstante, essa legislatura não abrangia

---

<sup>595</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 98, D. 7807.

as possessões ultramarinas da América portuguesa, e era aplicada por autoridades coloniais apenas em circunstâncias específicas.<sup>596</sup>

Isso indica que o suplicante estava a par do que significava esta lei e dos seus benefícios, quando buscou intervenção governamental para que se permitisse a liberdade de ambas as jovens. Não sabemos quem de fato foi Joaquim Isidoro, mas inferimos que ele teve um relacionamento com uma escravizada, o qual gerou Efigênia. Também não temos mais informações sobre quem era a mulata que estava presente na solicitação: seria a mãe de Efigênia? Acreditamos que sim, e que possivelmente ela nascera pouco depois da implementação do alvará e não se utilizou desse recurso para garantir sua liberdade, uma vez que muitos escravizados não eram alfabetizados. Porém, com a sua união e o posterior nascimento da filha, Joaquim buscou alternativas para conceder-lhes a liberdade. À luz da dita lei isso seria possível, pois ambas se enquadravam nos pré-requisitos, embora não tenhamos o encontrado o veredito de seu pedido.<sup>597</sup>

A bastardia, como efeito de relações ilícitas, foi algo, segundo Algranti, que privou as mulheres de certa dose de dignidade. Para a autora, “as bastardas, filhas ilegítimas ou naturais, não eram exatamente mulheres sem honra, mas, sob o olhar da sociedade, estabeleciam-se nas fronteiras entre a honra e a desonra: traziam em si a pecha do pecado, o signo da desonra”.<sup>598</sup> Nizza da Silva reforça esse entendimento, ao declarar que a ilegitimidade “não constituía um estigma que impedisse as plebeias de contrair matrimônio”.<sup>599</sup> Assim, ao que parece, pelos menos no que tange as camadas populares, a bastardia ou a ilegitimidade não afetaram demasiadamente as relações amorosas.

João Manuel Rodrigues Olla, cirurgião da cidade de Belém (PA), natural da província de Trás-os-Montes e casado com Ana Cecília da Costa Freire, fez um requerimento para D. Maria I, em março de 1790. Ele solicitou uma carta de legitimação para seu filho, Manuel Inácio Rodrigues Olla, nascido de uma relação enquanto ele ainda era solteiro.<sup>600</sup> Seu filho foi criado junto com ele, ajudando em seus negócios e dependências. Como o suplicante tinha

<sup>596</sup> ASSIS, Cátia da Costa Louzada de. Liberdade sob controle: lei de emancipação e famílias escravas. In: *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas*, 2014, p. 2-3.

<sup>597</sup> A respeito desta temática, Rui Gonçalves, tece alguns comentários: “Pelo primeiro, o que é mais favor do gênero feminino. Por isso, quando o testador deixa sua escrava livre se parir macho, e ela parir macho e fêmea, juntamente sem poderem saber qual nasceu primeiro, em favor da escrava para ficarem livres ela e sua filha, presumisse que nasceu primeiro o macho, porque haverão liberdade mãe e filha. [...] “E se a condição for que parindo fêmea seja livre, e parir macho, presumisse em seu favor que nasceu primeiro a fêmea. De sorte que sempre presume o direito que nasceu primeiro o que é mais favor da mãe” (GONÇALVES, Rui. *Op. Cit.*, p. 267-268).

<sup>598</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. Honradas e devotas. *Op. Cit.*, p. 139.

<sup>599</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Família e herança no Brasil colonial. *Op. Cit.*, p. 127.

<sup>600</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 99, D. 7882.

apenas uma única filha de seu matrimônio, recorreu à majestade para conceder uma provisão de legitimação para que Manuel Inácio pudesse herdar em concorrente porção os seus bens.

Evidenciamos que a convivência entre legítimos e bastardos, nem sempre foi sinônimo de relações harmônicas ou amistosas. Por mais que o Direito português não estabelecesse distinções entre os filhos, ou entre os primogênitos e os demais irmãos<sup>601</sup>, notamos neste caso que proximidade entre João Olla e Manuel Inácio era maior do que a que o pai tinha com a sua outra filha. Enquanto eles dividiam tarefas e administravam os bens da família juntos, a filha mantinha-se afastada desse mundo econômico. Diante disso, parece claro que havia um contraste entre a legislação e o cotidiano das famílias.

O movimento de proximidade entre o filho ilegítimo e o pai, pode ter gerado consternações em sua esposa e filha, em razão da divisão dos bens. Por mais que a letra da lei determinasse equidade entre os herdeiros, o pai poderia conceder benesses ainda em vida, a partir de suas próprias preferências.<sup>602</sup> Essa atitude poderia ser objeto de conflito judicial após a sua morte, movido pelo herdeiro “menos favorecido”, perdurando por anos.

A nossa última análise recai sobre um acontecimento sucedido em janeiro de 1795. Nesse ano, João Gonçalves de Figueiredo, morador na cidade do Pará, suplicou ao monarca, a legitimação do seu filho natural, Manuel João Gonçalves de Figueiredo, emanado de uma relação tida com a falecida Maria Domingas, quando eram solteiros e desimpedidos.<sup>603</sup> Ele tratou e cuidou de seu filho Manuel João e o habilitou pela então escritura, como seu legítimo herdeiro. Assim como, Manuel João aceitava a dita filiação e habilitação que o seu pai lhe fazia. Este pedido corrobora uma de nossas inferências anteriores: o falecimento materno foi um gatilho para a legitimação de filhos naturais. Sem o impedimento da conduta ilícita, o pai ou mãe viúvo poderia solicitar a legitimação do filho. Ou, em casos mais remotos, quando o casal buscava legalizar o seu relacionamento, o que pouco ocorria com casas que já compartilhavam de uma união estável duradoura.

Fundamentados no que foi exposto ao longo deste texto, podemos fazer algumas deduções. Testadores que estavam em algum matrimônio, em pedidos de legitimação, declararam que o filho se deu em um momento antecedente a este. Já nos casos de

---

<sup>601</sup> Só haveria algum tipo de favorecimento se um dos pais, ou ambos, após o cumprimento de todos os encargos lhe destinasse a terça. Nessa circunstância, o dote nada mais era do que um adiantamento da parte legítima que a filha iria receber (SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Legislação e práticas familiares no Brasil colonial. Op. Cit.*, p. 20).

<sup>602</sup> Os pais poderiam dar um dote ao filho, que era reconhecido como uma antecipação de sua parte legítima da herança (comumente, após a morte dos progenitores fazia-se referência no inventário aos dotes concedidos em vida). Outrossim, se um filho se casasse mais de uma vez, teria o direito de receber outros dotes (SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil Colonial. Op. Cit.*, p. 102-103).

<sup>603</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 105, D. 8280.

eclesiásticos foi diferente, pois ao que parece ocorreram enquanto desempenhavam ativamente o sacerdócio. Vimos nos casos analisados alguns indivíduos que tiveram filhos com diferentes mulheres, sem assumir casamento com nenhuma delas, deixando-as sempre na condição de infratoras, mas subsidiando a elas e aos seus filhos. Isso vale, de igual modo, para os outros pais que tinham filhos bastardos.

Percebemos que, diferentemente de outras regiões do Brasil colonial (como a Vila de São Paulo)<sup>604</sup>, onde os filhos não coabitavam com os seus pais, indicando que frequentemente criavam-se filhos de terceiros, na região da Amazônia, pelo menos nos manuscritos aqui analisados, os pais, até mesmo párocos, foram responsáveis pela formação de sua prole. Em um universo imerso em constantes casamentos e recasamentos, uniões ilícitas, relações transitórias, o sistema de herança português gerou alguns desconfortos quanto à presença de ilegítimos, enquanto que outras vezes foi por meio da união destes que a posse dos bens tornou-se possível.

### **3.2 Senhoras das casas e dos bens: as viúvas da Amazônia**

Tentaremos compreender, nesta segunda subseção, a relação das viúvas na sociedade amazônica setecentista, nos atendo aos casos em que essas mulheres passaram a administrar e controlar a criação de seus filhos, dos bens e por vezes, conseqüentemente, tornaram-se cabeças de suas famílias. Bem como, por outro lado, pretendemos analisar a relação das mulheres vindas do reino com seus maridos, por motivos diversos, como trabalho, e vendo-se sem condições para se manterem no Grão-Pará após o falecimento de seus cônjuges (geralmente a serviço da Coroa), fizeram requerimentos pedindo para regressar aos seus locais de origem, onde elas dispunham de parentes que poderiam subsidiar ou amenizar as suas moléstias. Abordaremos ainda as viúvas que permaneceram na metrópole e depois da morte de seus companheiros na colônia ficaram sem meios de subsistência, requisitando esmolas da Coroa.

Levamos em consideração, igualmente, aquelas viúvas que optaram por não tomar conta dos seus empreendimentos, os vendendo, alugando ou cedendo. As mulheres vítimas de bigamias, da mesma forma que aquelas que perderam seus consortes, chefiaram suas famílias, embora em condições distintas, pois não herdavam patrimônio ou tinham algum tipo de

---

<sup>604</sup> Ver: GODOY, Silvana; GUEDES, Roberto. Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, 2017, p. 18-33.

suporte financeiro. Tencionamos, desse modo, entender a situação dessas figuras, por meio do cruzamento de documentos manuscritos do Projeto Resgate e escritos impressos da época.

Seguimos, então, em uma linha argumentativa que se choca com a concepção de uma mulher submissa e dominada pelo sexo oposto. Entendimento que há muito tempo está enraizado numa historiografia, a nosso ver, ultrapassada. Apontaremos ao longo das próximas páginas que a mulher teve papel ativo na vida familiar, econômica (como em um pequeno comércio ou na gestão de grandes propriedades), cultural e em vários setores do cotidiano colonial na Amazônia portuguesa. Contudo, não há o que se negar das limitações jurídicas, morais e religiosas impostas à atuação delas. Voltaremos a nossa atenção às viúvas, que geralmente já exerciam alguma função prática, isto é, sem um representante masculino (ausente por deserção, divórcio ou morte), ampliavam suas independências.

Na pesquisa histórica devemos manter a cautela ao fazermos algumas generalizações, especialmente, quando se trata da história social de grupos tão diversos como os existentes no Brasil. Dessarte, as mulheres que viveram no Grão-Pará formavam um conjunto heterogêneo no que tange a composição familiar, a hierarquia socioeconômica, ao quantitativo de pessoas dependentes ou se eram indígenas, brancas, pretas, forras, escravizadas etc.<sup>605</sup> Graças a essa pluralidade, algumas delas preferiam agregar-se a familiares ou pessoas próximas, visando garantir as condições necessárias para sobreviver. Já outras, dependiam da força de trabalho de agentes externos, como sujeitos escravizados ou agregados.<sup>606</sup> Mas, houve casos em que mulheres foram levadas ou optaram por trabalhos informais, incluindo aqueles que não eram vistos com “bons olhos” pela sociedade, como a prostituição. Para além dessas, devemos nos lembrar das viúvas que conseguiram utilizar instrumentos processuais em busca de seus direitos e haveres.

Nesse quesito, concordamos com John Russell-Wood quando afirma que as práticas e atitudes das mulheres dependiam de sua cor e posição social. Ele assevera que a inacessibilidade das mulheres brancas foi socialmente aceita e que, em casos de traição ou promiscuidade determinou-se que elas fossem mortas pelas mãos de seus maridos ou pais. Já as mulheres de “cor” (indígenas, negras e mulatas) não estavam, segundo o autor, em

---

<sup>605</sup> Para uma discussão mais aprofundada a respeito da autonomia das mulheres, ver: CASTRO, Ana Luiza Barroso. Legitimação para pedir das viúvas no século XVIII: a autonomia das mulheres na América portuguesa. In: CABRAL, Gustavo César Machado; FARIAS, Delmiro Ximenes de; PAPA, Sarah Kelly Limão (orgs.). *Fontes do direito na América Portuguesa: estudos sobre o fenômeno jurídico no Período Colonial (Séculos XVI-XVIII)*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

<sup>606</sup> FREITAS, Denize Leal; SILVA, Jonathan Fachinida. Sobre as donas, viúvas e pobres: uma contribuição para o estudo das mulheres coloniais no extremo sul (freguesia madre de Deus de Porto Alegre, 1722-1822). In: COSTA, Hilton; HAMEISTER, Martha Daissou, MARQUES, Rachel dos Santos (orgs.). *Tecendo as suas vidas: as mulheres na América portuguesa*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2017, p. 105.

condição de negar investidas sexuais de seus senhores e poderiam recorrer à prostituição na busca pela compra de suas liberdades.<sup>607</sup> A respeito da vida levada pelas viúvas, Russell-Wood conclui:

The emphasis placed by colonial mores on single girls and marriage tended to conceal the inescapable fact that the majority of marriages would end in widowhood. It was more usual for the white female to outlive her spouse than vice versa. For the woman who chose not to remarry, the alternative was a struggle not only for her own survival but also as guardian of her children and frequently as owner of property. In such a role the widow was a true head of household with extensive responsibilities. Although relatives and older married children rallied round at times of need, success or failure for the widow and her family lay in her hands. The difficult role into which the widow was cast was acknowledged by husbands who made special clauses in their wills to support their widows.<sup>608</sup>

Sem desconsiderar esta diferença, Carlos Bacellar avança nessa perspectiva, ao demonstrar em suas pesquisas que a prostituição não se restringia a um único grupo feminino. O autor expõe que: “pardas, negras, forras e, por que não, brancas, todas se uniam na mesma atividade. A maioria era solteira e jovem, mas havia as viúvas e casadas que, por falta de condições de sobrevivência, recorriam à prostituição”. Dessa forma, ela estava presente na vida colonial, quase sempre “disfarçada” sob o rótulo de outros ofícios cotidianos, como lavadeiras, costureiras ou fiadeiras.<sup>609</sup>

No início do mês de dezembro de 1752, houve uma consulta do Conselho Ultramarino para D. José I, tratando a respeito do requerimento feito por Maria de Melo (moradora na cidade de Belém), solicitando provisão de impedimento da alienação, por parte de algum ministro daquela Capitania, de um engenho de açúcar herdado de seu falecido primeiro marido, Dr. José Borges Valério. Devendo, por isso, informar os ouvidores gerais das comarcas do Maranhão e Pará (Manuel Sarmento e Luís José Duarte Ferreira).<sup>610</sup>

Em uma situação como essa, quando a vida conjugal é cessada pela morte, a viúva que não tinha filhos do seu primeiro casamento, ficava com a sua meação garantida por lei. Segundo as *Ordenações Filipinas*, Livro IV, Título XLVI: “todos os casamentos feitos em nossos reinos e senhorios se entendem feitos por carta de *ametade*, salva quando entre as partes outra coisa for acordada e contratada, porque então se guardará o que entre eles for

<sup>607</sup> RUSSELL-WOOD, A. John. Women and society in Brazil colonial. *Jornaul of Latin American Studies*, v. 9, may, 1977, p. 3-4.

<sup>608</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>609</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. A mulher em São Paulo colonial. *Espacio Tiempo y Forma*, Série IV, História Moderna, Madrid, v. 3, 1990, p. 383-384.

<sup>610</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 34, D. 3158.

contratado”.<sup>611</sup> Rui Gonçalves complementa esse entendimento ao escrever: “e porque neste reino os mais dos casamentos são *ametade* e tanto que casam, e o matrimônio é consumado por cópula, ficam marido e mulher meeiros na fazenda que ambos têm, não há esta diferença de bens”.<sup>612</sup> A parte do esposo geralmente iria para os pais, ou na falta desses, para quem ele determinasse.<sup>613</sup> O Código Filipino, declara também que após a divisão, subtraindo as dívidas ativas, o restante do legado deveria ser partilhado em 3, sendo 2/3 para divisão entre os herdeiros legais e 1/3 comporia a terça parte dos “bens móveis, imóveis, disponíveis, e direitos e ações”, responsáveis por pagar despesas fúnebres e débitos passivos. Poderia ainda ser utilizadas em missas, em respeito a sua alma, esmolos para parentes, amigos, agregados ou em prol de algum filho específico.<sup>614</sup>

Maria de Melo havia contraído um novo enlace, na forma do Concílio de Trento, com o capitão Domingos da Costa Bacelar.<sup>615</sup> Essa união causou alguns entraves, quanto à repartição da herança, pois quando o ouvidor Luís José estava preparando o inventário dos bens do casal, percebeu que não havia no primeiro auto o juramento para a divisão dos bens, e o termo de encerramento estava assinado somente por Domingos Bacelar. O resultado do comprometimento do documento foi um prejuízo na avaliação dos pertences e na partilha do engenho.

Na contagem e produção do inventário, o ouvidor do Pará cometeu muitos erros, em função disso houve a suspensão temporária da divisão do lugar pelo procurador da fazenda e

---

<sup>611</sup> “Na prática, contudo, as determinações da lei encontravam algumas dificuldades, pois muitas vezes esses acordos antenupciais eram puramente verbais e, se não eram explicitados por ocasião do testamento, ou se não havia testamento, o cônjuge viúvo via-se em apuros para fazer respeitar tal acordo” (SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Sistema de casamento no Brasil colonial. *Op. Cit.*, p. 97).

<sup>612</sup> GONÇALVES, Rui. *Op. Cit.*, p. 250-251.

<sup>613</sup> “Havendo filhos maiores, procedia-se logo à partilha e à entrega das legítimas paternas, a menos que os filhos decidissem de comum acordo deixar a mãe na posse de todos os bens enquanto viesse. Sendo os filhos de menor idade, era feito obrigatoriamente um inventários pelo juiz dos Órfãos e escolhido um tutor, caso não houvesse disposição testamentária a esse respeito. A mãe podia ser tutora desde que pedisse provisão régia, a qual era emitida pelo Desembargo do Paço quando ela demonstrava viver com honestidade e ser capaz de administrar os bens dos menores. De qualquer modo, ela perdia a tutoria se contraísse segundas núpcias” (SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Mulheres e patrimônio familiar no Brasil no fim do período colonial. *Op. Cit.*, p. 88).

<sup>614</sup> *Ordenações Filipinas*, Livro IV, Título LXXXI.

<sup>615</sup> A respeito dos arranjos familiares formados pelas viúvas e as divisões dos fundos, Russell-Wood menciona: “arrangements made by the deceased for his widow and family varied. The simplest arrangement derived from the time of marriage when a 'division of properties' was made, enabling the wife to maintain legal possession of her half. Where this was not stated in so many words, the customary practice was for an inventory to be made of the possessions of the deceased. The wife received half of the proceeds derived from the sale of such possessions. Debts and legacies were made from the husband's portion and the residue subdivided. In some cases the deceased had set aside one-third of his portion for the saying of masses for his soul. In other instances this was left to a favorite niece or daughter, or even to his wife. The remaining two-thirds were usually divided among his sons and heirs. Matters could become complicated when, for example, a testator ordered that his 'third' (terça) should be divided equally between legitimate and illegitimate children, and then that the respective halves should be further subdivided so that each child would be a beneficiary” (RUSSELL-WOOD, A. John. *Op. Cit.*, p. 23).

Coroa. Logo, a Coroa mandou que se fizesse novamente a listagem, determinando claramente que o dito engenho, com todos os seus acessórios não fosse dividido como antes e que pudesse preencher sem prejuízo das partes o outro quinhão. Segundo os avaliadores, o engenho estava estimado no montante de seis contos novecentos e quarenta e oito mil e trezentos reis, importando o quinhão de cada meação em dezessete contos duzentos e sessenta e sete mil, setecentos e trinta e nove reis. Reunia também, moinhos, canaviais produtores de açúcar e aguardente, movidos por trabalhadores escravizados e forros. Não obstante, metade do que havia neste lugar deveria ser entregue à Fazenda Real com o intuito de abater dívidas pretéritas contraídas pelo primeiro marido de Maria de Melo.

É preciso salientar que, no contexto de transmissão dos bens entre as gerações nesse período havia dois grandes patrimônios, os escravizados e as terras. Todo o restante do legado (dinheiro, roupas, mobílias etc.) representava uma parcela diminuta no impacto gerado na vida socioeconômica daqueles que os herdariam posteriormente. Dito isto, o engenho representava esses dois polos unidos em um só e todo o investimento feito nesse espaço não era passível de divisão real, mas poderia sofrer uma partilha fictícia, verbalmente, sem que houvesse delimitação física.<sup>616</sup>

Por essa razão a viúva estava levando a contenda judicial até as últimas instâncias. De acordo com as leis comuns e municipais, os débitos que os cônjuges traziam consigo ao consórcio deveriam sair da meação, depois dele desfeito, não podendo fazer o contrário sem ofender a legislatura. Não sabemos ao certo quando o Dr. José Valério assumiu tais prejuízos, se antes ou durante o casamento. Levantamos a hipótese de tê-los obtido em ambos os períodos. Isso justificaria a Coroa requisitar parte dos bens a fim de quitá-los, enquanto a viúva buscava demonstrar quais dívidas foram adquiridas anteriormente ao matrimônio.<sup>617</sup>

Podemos notar que, para uma viúva, assumir novas núpcias poderia gerar problemas, em alguns casos. Vanda Praxedes, em *Segurando as pontas e tecendo tramas*, nos ajuda a compreender as circunstâncias que rondavam essas mulheres. Segundo a autora, para um homem contrair uma nova união era muito mais vantajoso do que para a mulher, pois para ele significaria, em tese, ter alguém para cuidar dos filhos do casamento passado. Para mulher em contrapartida, especialmente as que tinham certo volume patrimonial, poderia significar uma

<sup>616</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Os senhores da terra. *Op. Cit.*, p. 170-171.

<sup>617</sup> Nizza da Silva, nos ajuda a compreender a situação das mulheres e seus dotes, a partir do recorte de classes. A autora declara que: “a mulher nobre que casava por dote e arras estava bem protegida pelas leis, pois os seus bens seriam preservados sempre, mesmo que o marido fosse um perdulário, ao passo que a mulher plebeia que casava por meação não tinha quaisquer garantias de não perder aquilo com que entrara para o matrimônio. Onde se fazia comunicação de bens não havia propriamente uma antecipação da legítima a que se dava também, embora impropriamente, o nome de dote” (SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Sistema de casamento no Brasil colonial. *Op. Cit.*, p. 99).

grande perda administrativa, dos filhos e dos negócios da família. Por essa razão muitas reconheceram a viuvez como seu estado de vida e um caminho para continuar chefiando suas propriedades. Já outras, optaram pelo segundo matrimônio, seja porque buscavam segurança financeira, ou porque estava em seus planos, isto é, essas mulheres não pretendiam permanecer na condição social de viúvas.<sup>618</sup>

Em um comparativo com as legislaturas das colônias inglesas na América do Norte, a legislação portuguesa que, regulamentou a posse e transmissão dos bens pertencentes à família era mais protetora. A mulher, viúva ou separada, tinha direito ao seu quinhão dos bens no sistema português, o que não foi visto na América inglesa, onde o divórcio ou a morte do cônjuge foram sinônimos de perda total das posses e dos filhos, para as esposas.<sup>619</sup> Todavia, é necessário frisar que a administração patrimonial geralmente ocorria em um curto período de tempo entre as mulheres. Nas comuns ausências masculinas, durante o período colonial, seja por viagens ou doenças, as mulheres comandavam os recursos, quer no meio rural quer no urbano. O mais usual era quando se tornavam viúvas, embora algumas solteiras de maior idade também exercessem papel de liderança. Na prática muitas viúvas já conduziam administrativamente os negócios da família, mesmo antes do falecimento de seus maridos.<sup>620</sup> Nas camadas mais baixas da hierarquia social era comum encontrarmos mulheres lavradoras que cuidavam de suas terras, com a ajuda de filhos e agregados. O nosso objetivo com este texto é evidenciar os momentos em que essas figuras femininas experienciaram suas autonomias no gerenciamento de posses.

O conceito de trabalho, em uma sociedade escravocrata no período colonial é diferente de outros corpos sociais, em outros períodos. Além disto, o ensejo de controlar os seus bens era tirado das mulheres em algumas situações, como no casamento, a partir do que o marido passaria a controlar o dote<sup>621</sup>, ou da entrada em um convento, no qual as irmãs e outras religiosas ficariam encarregadas dessa direção. Mas, a gestão de posses, dos patrimônios e a comercialização de mercadorias foram trabalhos exercidos pelas mulheres que estudamos, quebrando os obstáculos que as apartavam deles. Assim, não podemos restringir a atuação feminina apenas ao recebimento de heranças, dotes e meações, pelo contrário, elas atuaram

---

<sup>618</sup> PRAXEDES, Vanda Lúcia. *Segurando as pontas e tecendo tramas: mulheres chefes de domicílio em Minas Gerais (1770-1880)*. 2008. 274 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 211-224.

<sup>619</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Mulheres e patrimônio familiar no Brasil no fim do período colonial*. *Op. Cit.*, p. 85.

<sup>620</sup> PRAXEDES, Vanda Lúcia. *Segurando as pontas e tecendo tramas*. *Op. Cit.*, p. 220.

<sup>621</sup> A legislação dava algumas garantias de que esses recursos não seriam depenados, impedindo, por exemplo, que o companheiro alienasse bens de raiz (casas ou engenhos e fazendas), sem a autorização assinada pela esposa.

ativamente tanto na manutenção dos patrimônios, como dos seus próprios empreendimentos. No relativo a essa questão, Maria Nizza afirma:

Portanto a todos os níveis da hierarquia social, desde as senhoras de engenho às simples roceiras, as mulheres cuidavam de seu patrimônio e faziam-no render através de uma produção agrícola destinada ao fabrico do açúcar ou à subsistência. No mundo urbano, a população feminina encontrava uma maior variedade de ocupações. Algumas viúvas ficavam à testa de empreendimentos iniciados por seus maridos. Quando um comerciante falecia, a esposa podia prosseguir com o negócio mediante autorização régia.<sup>622</sup>

Ainda sobre essa questão, Carlos Bacellar aponta que mulheres brancas, pardas ou negras exerciam diversos tipos de ocupações artesanais, como: costureiras, rendeiras e tecelãs. Aquelas que viviam no meio urbano chefiando seus domicílios realizavam “bicos”, isto é, pequenos serviços prestados ou vendas de gêneros de quitanda.<sup>623</sup> Logo, mesmo sem seus cônjuges, essas figuras mantinham-se ativas economicamente, desde as opulentas até as despossuídas. Sendo assim, “havia aquelas que permaneciam em suas roças, buscando a sobrevivência pela lavoura. Outras, em maior número, se estabeleciam no núcleo urbano, onde as possibilidades de trabalho eram mais abundantes. Outras, enfim, não obtinham sucesso em suas tentativas, e buscavam a prostituição ou a mendicância”.<sup>624</sup>

Nessa perspectiva, lembramo-nos dos escritos de Rui Gonçalves, nas prerrogativas LXXVII, referentes ao *matrimonium* e ao *partus sequitur ventrem*. Nesta parte da obra, o eclesiástico evidenciou os direitos e deveres do marido, no que tange ao governo dos bens do casal e os efeitos de uma eventual má regência. Dessarte, caso o cônjuge durante o matrimônio contraísse muitas dívidas ou usasse mal de seus bens e fazenda, não podendo arcar com o compromisso de quitar todos os débitos e o dote, a esposa poderia solicitar o seu dote de volta e quaisquer outras posses, a fim de alimentar a si mesma, seus filhos e sua família. Ao cônjuge, não poderia alienar ou vender qualquer coisa dos ditos fundos.<sup>625</sup> Diante dessa realidade, inferimos que houve uma tentativa de proteger a mãe e os filhos da negligência do marido, mesmo havendo o cerceamento dessas mulheres ao acesso das economias. Isso indica um paradoxo na lei, pois, via de regra, as mulheres não teriam cabedal suficiente para serem as responsáveis pela riqueza da família, contudo, quando os seus maridos falhavam nessa tarefa eram elas que ficavam incumbidas de gerir os bens.

<sup>622</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Mulheres e patrimônio familiar no Brasil no fim do período colonial. *Op. Cit.*, p. 96.

<sup>623</sup> BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. A mulher em São Paulo colonial. *Op. Cit.*, p. 380.

<sup>624</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>625</sup> GONÇALVES, Rui. *Op. Cit.*, p. 259.

Outro privilégio e prerrogativa concernente às esposas, segundo o religioso, se fez presente no eventual cenário do falecimento de seus esposos. Nessa circunstância, elas deveriam continuar com a posse de todos os bens que o casal detinha até o momento do óbito de uma ou outro. Logo, das mãos das viúvas os herdeiros e legatários receberiam a partilha da herança, mas se algum deles tomasse um bem contra as suas vontades, elas poderiam esbulhar e restituir o que lhes foi pego.<sup>626</sup> Há de se convir, que tal quadro já ocorria de maneira mais “orgânica” nas camadas populares, aonde a burocracia, muitas vezes, não chegava com a mesma velocidade ou vigor que nas camadas mais abastadas. Talvez porque eles não necessitassem de uma disputa financeira tão ferrenha entre os familiares, justificada pela falta de grandes fortunas, havendo, portanto, maior congruência entre os seus membros. O caso abaixo é um exemplo disso.

No dia 27 de maio de 1754, o soldado-infante, Manuel Ferreira Rosa solicitou ao rei, que desse baixa ao seu irmão e a ele do serviço prestado na Companhia do capitão João Batista de Oliveira, da guarnição da Praça e capitania do Pará.<sup>627</sup> Pediu isso a fim de socorrer a sua mãe viúva e seus outros irmãos, pois se encontrava na obrigação de sustentá-los. Ele também afirmou que era casado e vivia em condições de grande necessidade e pobreza com a sua esposa e filhos. Provavelmente se encontrava nessas circunstâncias, pois apresentou-se como voluntário e tinha baixa patente na hierarquia militar. Apesar de sua mãe por algum tempo ter encabeçado a família, criando os filhos, naturalmente com o avançar da idade e a condição financeira incerta, ela foi levada a precisar do amparo dos filhos mais velhos que já estavam atuando na seara militar.

Destacamos, neste documento, como a mãe conseguiu seguir em frente apesar da viuvez. A probabilidade de haver uma herança volumosa era mínima, já que os filhos tiveram que partir muito cedo, em busca de trabalho fora do ambiente familiar (ratificando o argumento de um universo cercado por inseguranças e instabilidades), para, dessa maneira, auxiliar a progenitora. Evidencia-se, assim, que as relações familiares poderiam ir para além da coabitação. A passagem da administração para a mãe ocorreu, como mencionado na nossa hipótese, de maneira fluída, sem a necessidade de uma lei específica para indicar esse caminho. Rodeada por uma conjuntura desfavorável financeiramente, ela foi capaz de garantir o sustento de seus filhos mais velhos até o alistamento. Contudo, havia outros descendentes

---

<sup>626</sup> *Ibidem*, p. 260-261.

<sup>627</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 36, D. 3392.

(não se sabe quantos), provavelmente ainda muito jovens para aprender algum ofício, e que, por conseguinte, precisavam de um suporte maior dela.<sup>628</sup>

Com o retorno dos irmãos mais velhos a suas famílias, é lícito supor que eles assumiram a direção da família, em parceria de sua mãe. Essa divisão de comando permitiria que o suplicante cuidasse de sua companheira e filhos, *pari passu* em que a viúva partilhava os haveres necessários para a conservação de todos. À vista disso, confirmamos que ela não teve heranças e bens fartos para sustentar os seus filhos. Dessa forma, foi imprescindível o compartilhamento de incumbências para que todos conseguissem sobreviver à escassez em que se encontravam.

Essa é uma condição diferente da enfrentada por Mariana de Sousa e Faria.<sup>629</sup> Moradora da cidade de Belém e viúva de Estevão Alvares Bandeira, ela requereu para D. José I, em junho de 1761, uma provisão para ser tutora e administradora dos bens de dois filhos e uma filha, todos provenientes de seu casamento e menores de idade. Até ser oficialmente feitora e dirigente dos rendimentos legítimos, Mariana afirmou que sustentaria e doutrinaria seus filhos a sua própria custa. Nesse caso, a pleiteante tinha pecúlios a receber e, por isso, foi ao rei reivindicá-los. Isso nos ajuda a comprovar como os subalternizados, mais especificamente as viúvas, assumiram com maior naturalidade a mudança de chefia, enquanto que no verso desta página, os mais abastados precisavam recorrer aos meios institucionais para isso. Por fim, no dia 28 de junho do mesmo ano, a majestade mandou-lhe passar provisão dos bens de seus filhos, na forma em que se previa.

É preciso salientar que, havia uma série de demandas a serem cumpridas pelas viúvas a fim de garantir a provisão da tutela, dentre as quais estavam: justificar o estado de viuvez em que se encontrava e a não pretensão de contrair um novo conúbio; comprovar que vivia honestamente; ter boa capacidade de educar e reger os bens e a prole. Caso houvesse filhos menores, as mães deveriam: “administrar a parcela dos bens que competia a seus filhos, de tal modo que estes pudessem receber a totalidade de sua herança sem nenhum prejuízo ao se emanciparem, exceto aqueles bens estritamente necessários para a criação dos órfãos”. Isso justificava algumas restrições e requisitos impostos quando se tratava da venda de determinados bens.<sup>630</sup>

---

<sup>628</sup> Quanto aos filhos de viúvas e os rumos que poderiam tomar, Russell-Wood acentua: “for boys several options were open to the widowed mother. A son could take over the estate or small-holding when he came of age. Other male offspring were induced to sign up for military service or were apprenticed to a trade” (RUSSELL-WOOD, A. John. *Op. Cit.*, p. 24).

<sup>629</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 49, D. 4471.

<sup>630</sup> PRAXEDES, Vanda Lúcia. Segurando as pontas e tecendo tramas. *Op. Cit.*, p. 214-217.

Em um estado semelhante, D. Leonarda Joaquina da Silva, solicitou ao rei uma provisão para ser tutora de todos os bens do casal (seu falecido marido era o Dr. Teotônio da Silva Gusmão, que serviu a Coroa) e dos seus filhos menores.<sup>631</sup> Segundo ela, manteria a prole em sua companhia e os alimentaria por conta própria, até a chegada do rendimento legítimo. Como veremos no desdobrar do texto, essas e outras viúvas mantiveram seus filhos e a si mesmas até o término do devido processo legal, para que então, pudessem usufruir dos bens. Mas como elas fizeram isso? Com quais meios e instrumentos viveram nesse lapso temporal? Lembrando que nem sempre o montante reservado aos descendentes era suficiente fornecer alimentação, vestuário, educação e medicamentos.<sup>632</sup>

Várias hipóteses surgem nesse atinente, uma delas está voltada ao trabalho, mas de que tipo? Isso seria determinado pela condição social da mulher, se dispunha ou não de fundos de reserva financeira, aos quais pudesse recorrer enquanto aguardava. Depreendemos que, para mulheres que tinham muitos bens a receber e dependiam exclusivamente deles, o mais provável é que procurassem apoio em outros familiares, parentes ou mesmo conhecidos, como vizinhos e amigos. Isso seria mais dispendioso para as viúvas que não dispunham de uma rede de assistência no local onde moravam. Sob outro ângulo, aquelas que não careciam tão somente da herança, poderiam recorrer a atividades comerciais, como por exemplo, a venda de mercadorias. Dentre as que trabalhavam, outra indagação que surge é com relação aos seus filhos, mesmo sendo menores de idade, ajudavam-nas na labuta? Acreditamos que sim. Esse suporte foi comum para famílias com baixa renda e um elevado número de filhos. Russell-Wood afirma que, no Brasil colonial, as crianças juntaram-se aos trabalhos (incluindo os forçados), desde a mais tenra idade e com isso, muitos pais já moribundos encontrariam consolo sabendo que quando adultos, os filhos auxiliariam as viúvas.<sup>633</sup>

Quanto aos trabalhos realizados pelas mulheres casadas, frisamos o guia elaborado por D. Francisco Manoel de Mello, alusivo ao governo doméstico. Segundo essa fonte, as figuras femininas deveriam se ocupar da vida e necessidade do ambiente domiciliar para que o marido se escusasse desta função.<sup>634</sup> Nesse *métier*, elas administrariam uma porção de dinheiro, correspondente a um pouco mais que o gasto diário da casa, que seria entregue e controlado pelo esposo. D. Francisco afirma que, essa pouca quantia não significava avareza por parte do companheiro, mas era justificada porque não convinha dar demasiado cabedal a

---

<sup>631</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 55, D. 5046.

<sup>632</sup> PRAXEDES, Vanda Lúcia. Segurando as pontas e tecendo tramas. *Op. Cit.*, p. 222.

<sup>633</sup> RUSSELL-WOOD, A. John. *Op. Cit.*, p. 19.

<sup>634</sup> MELLO, D. Francisco Manoel de. *Op. Cit.*, p. 103.

mulheres, uma vez que costumavam “gastar sem ordem aquelas que sem ordem recebem”.<sup>635</sup> Elogiada seria a esposa que chegasse ao fim do mês economizando pelo menos um terço do que lhe foi entregue.

Desse modo, as mulheres não deveriam se ater a nenhum ofício fora desse ambiente, algo que mais uma vez entra em choque com a realidade vivida cotidianamente por algumas famílias. Sobre isso, é impossível não direcionarmos os nossos olhares ao recorte de classes. Aqueles grupos familiares que necessitavam de toda a mão de obra possível para a produção de alimentos, renda e sustento, não podiam se dar ao luxo de optar por comandar apenas as tarefas domiciliares. Diante dessas considerações, inferimos que habitualmente as mulheres que estavam nessa condição dividiam uma dupla jornada de trabalho. Separada entre o governo da casa, não com os recursos dados pelo consorte, mas com o que dispunha para aplicar, assim como a criação dos filhos, enquanto auxiliava em tarefas anexas, como no plantio e colheita das roças, e serviços externos.<sup>636</sup> No livro, *Minha história das mulheres*, Michelle Perrot se junta a esta discussão e amplia a nossa compreensão do tema, apontando que as mulheres sempre trabalharam. A autora enfatiza a importância das funções domiciliares e da reprodução, desempenhados por elas sem remuneração ou valorização, reconhecendo que: “as sociedades jamais poderiam ter vivido, ter-se reproduzido e desenvolvido sem o trabalho doméstico das mulheres, que é invisível”.<sup>637</sup>

Outro aspecto a ressaltar diz respeito ao gerir, isto é, mesmo que recebessem um valor pré-determinado de seus maridos para suprir as necessidades da aquisição dos alimentos, moradia, funcionários etc., elas deveriam saber como aplicá-lo para não ultrapassar o orçamento diminuto. Logo, quando encabeçavam suas famílias após o falecimento de seus cônjuges, as mulheres já teriam alguma experiência em como lidar com a gestão de finanças. Todavia, em um âmbito maior do que aquele em que se encontravam anteriormente. Nesse atinente, Perrot destaca a cooperação entre o casal, em diversos trabalhos, como esposas ajudantes de seus maridos no artesanato, em feiras ou nas lojas. Nestes ambientes elas contribuíam, por exemplo, ao saber contar, isto é, manejavam o fluxo de entrada e saída do caixa e, por mais que isso, em certos momentos pudesse gerar algumas desavenças entre o casal, no sentido de discordância no gerenciamento das finanças, de igual modo, os equiparava nas ações, pois colocava ambos na posição de administradores do negócio.

---

<sup>635</sup> *Ibidem*, p. 104-105.

<sup>636</sup> Vimos na primeira seção como essa divisão social do trabalho também não se aplicava para a maior parte das sociedades indígenas da Amazônia.

<sup>637</sup> PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2019, p. 110.

Ainda sobre o governo e o ambiente residencial, D. Francisco de Mello discorre sobre o “trafego da casa”. Neste espaço, circulavam negras, mulatas, criadas e seus filhos, tal como ciganas, adelas, mulheres comercializando garavins, bolotas para lenços e doces, ou eram as lavadeiras, advinhas e benzedeadas. Havia também as ramalleteiras, com quem as servas da casa conversavam e armavam contas de rações. Igualmente, os chocarreiros, aqueles que pediam esmolas, negociantes e todo tipo de pessoa em busca de algum serviço.<sup>638</sup> Todos esses, segundo o autor, faziam parte de uma casta de gente que servia ao redor das casas grandes. O fluxo deles no interior do domicílio deveria ser controlado pelas senhoras.

Nesse aspecto, concordamos com Russell-Wood que afirma não ser possível analisar a mulher branca da colônia desassociada dos aspectos sociais, ideológicos e religiosos. Exigia-se delas que fossem: “virtuous as a girl, honorable as a bride, loyal as a wife, and loving towards her children”.<sup>639</sup> Logo, a maior contribuição que elas poderiam dar a sociedade viria do casamento e da assunção de suas múltiplas demandas. Michelle Perrot aborda a vida dessas mulheres, desde meninas. Elas passavam a maior parte do tempo em suas casas, sob a vigilância de seus irmãos. As que demonstrassem algum tipo de comportamento que fugisse ao apropriado eram taxadas de “endiabradas”. As que vinham de famílias humildes, geralmente de camponeses, eram postas para trabalhar logo cedo, requisitadas pelas mães nas tarefas do lar. Então, como “futura mãe, a menina substitui a mãe ausente. Ela é mais educada do que instruída”.<sup>640</sup>

Entretanto, havia um claro contraste na sociedade colonial quanto às mulheres brancas e negras, livres ou escravizadas. As negras eram responsáveis pelas: “subsistence crops, their marketing, and sale on the streets was largely controlled by such women”. As tentativas de sufocamento dessas atividades (como a venda de bebidas), colocadas pela legislação local era prova de que elas aconteciam e incomodavam. Para algumas regiões do Brasil, as trabalhadoras africanas, livres ou escravizadas, dominaram vários campos do mercado negro, como de produtos alimentícios, além de desempenhar um papel essencial na vida cotidiana estando à frente de tavernas, matadouros e lojas.<sup>641</sup>

Houve momentos, em que o habitual caminho da viúva herdeira não foi trilhado. Podemos observar isso quando Custódia Gomes, moradora de Belém, enviou um requerimento para o rei D. José I, aos 16 dias de março de 1768, pedindo-lhe confirmação da

<sup>638</sup> MELLO, D. Francisco Manoel de. *Op. Cit.*, p. 135-136.

<sup>639</sup> RUSSELL-WOOD, A. John. *Op. Cit.*, p. 16.

<sup>640</sup> PERROT, Michelle. *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>641</sup> RUSSELL-WOOD, A. John. *Op. Cit.*, p. 27.

doação de bens que fez ao seu segundo marido, José da Silva Bettencourt.<sup>642</sup> A postulante, em atenção ao desvelado afeto com que o seu companheiro a tratava e as muitas obrigações de que lhe era devedora, queria que ele fosse o responsável por todos os seus patrimônios móveis e imóveis, assim como por sua reserva de terra. Ela escreveu então uma escritura de doação em 1766, cedendo todas as suas posses ao seu cônjuge, desde os bens herdados de seu falecido marido, Sebastião Rodrigues, até os que por ventura viesse a ter, o que foi prontamente aceito por José da Silva.

Custódia Gomes informou que fez esta solicitação de livre e espontânea vontade. Entretanto, essa afirmação é no mínimo questionável. Por qual motivo ela abriria mão de tudo o que tinha, por afeição? Se assumirmos a premissa de que esse foi o real motivo, perguntamo-nos qual a necessidade de transferir, via registro oficial, o que lhe pertencia e o que eventualmente fosse lhe pertencer? Por que não apenas deixar a administração, informalmente, nas mãos de seu atual companheiro? Já que eles permaneceriam juntos legalmente e caso ela falecesse, ele seria o beneficiário legítimo, considerando que não havia filhos de ambos os casamentos. Isso nos faz refletir se tal estratégia não foi arquitetada por José Bettencourt, a fim de garantir que essas economias fossem suas. Essa opção não nos parece destoante da realidade enfrentada pelas viúvas ricas da colônia. Não sabemos quando houve a aproximação entre os dois, se foi logo após a morte Sebastião Rodrigues, em um momento de vulnerabilidade da viúva, ou posteriormente. Portanto, encaramos uma conveniência em que a requerente não queria governar seus bens e Bettencourt aproveitou-se desse desinteresse. Russell-Wood fortalece tal hipótese ao afirmar que: “some white women dodged this responsibility, and were content to delegate the administration of estates or inherited properties to sons or more distant relatives. Not infrequently such trust was abused, bringing financial downfall to the woman”.<sup>643</sup> Sendo assim, algumas mulheres, forçadas pelas condições que não poderiam evitar (como o divórcio, o abandono e a viuvez), foram compelidas a encabeçar suas famílias e tomar decisões financeiras mesmo não querendo. Talvez os momentos de debilidade gerados nessas circunstâncias lhes tenham permitido liderar suas famílias. Mas, pela falta de vontade, muitas delas consentiram que outros sujeitos, como filhos e novos companheiros, tomassem a dianteira na administração dos bens.

Discutimos muito sobre as heranças, mas como as viúvas lidavam com as dívidas? Muitos parceiros deixavam pendências financeiras quando morriam, tal qual o que ocorreu no caso de Maria de Melo, observado no início deste texto. Outro infortúnio que essas mulheres

---

<sup>642</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 61, D. 5438.

<sup>643</sup> RUSSELL-WOOD, A. John. *Op. Cit.*, p. 26.

enfrentavam eram os aproveitadores. Esses sujeitos aproveitavam-se do momento de fragilidade delas para conseguir algum tipo de vantagem pecuniária. Em ambos os cenários, as senhoras mais abastadas buscavam se blindar, recorrendo a procuradores ou requisitavam à Coroa, por meio de petições, o pagamento de honorários de advogados especializados que as representassem diante do tribunal.<sup>644</sup> Perrot destaca a ambivalência vivida pelas viúvas a partir de seus meios sociais, das situações de fortuna e os contratos de casamento. Para a realidade ambientada na França, a camponesa idosa do sudoeste francês, região onde a prática do direito do filho mais velho persistia, era obrigada à coabitação e exilada quando não apresentava mais serventia. Enquanto que, uma viúva de boa renda e idade avançada, em Paris levava uma vida social ativa, frequentando as altas cúpulas e associações. Para algumas delas esse fora um tempo de poder, apoiado no espírito de revanchismo.<sup>645</sup>

Casar-se com mulheres herdeiras, segundo os escritos de D. Francisco Mello, era um grande inconveniente. Como vimos há pouco, algumas viúvas procuravam um novo enlace. Como herdeiras de grandes dotes causariam problemas, pois seriam “senhoras do que é seu”, tomando a governança de seus bens das mãos de seus maridos. Elas deveriam proceder como se não fossem proprietárias de suas posses, consumindo e gozando com receio, jamais despojando o que logram.<sup>646</sup> Em suma, as mulheres tinham a incumbência de comedir os seus atos, com o objetivo de não ferir a “masculinidade” do companheiro, pois o homem teria de ser o provedor principal. Aquelas que não dependiam financeiramente do falecido ou do novo esposo, ainda assim precisariam se submeter, demonstrando o quão misógino e patriarcal era o pensamento deste período.<sup>647</sup> Compreendemos que esta foi a direção seguida por algumas delas, que seguiram a via da manutenção do *status quo*. Todavia houve aquelas que se rebelaram assenhorando-se de seus patrimônios, sem permitir que outros aí interferissem.

Algumas viúvas, em contrapartida, não recebiam valores pecuniários ou lotes de terras, tornando a viuvez sinônimo de desamparo. Foi o que aconteceu com Ventura Josefa.<sup>648</sup> Ela solicitou a D. Maria I uma autorização para regressar ao Reino, após ter enviuvado de João Dias, pois encontrava-se sem meios de subsistência. Ela foi para o Pará acompanhando o seu finado marido, o qual se ocupava do serviço de marinheiro na casa das canoas. Neste trabalho, ele acabou se afogando ao cair no mar, deixando a suplicante em condições

<sup>644</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas mineiras do período colonial*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 47.

<sup>645</sup> PERROT, Michelle. *Op. Cit.*, p. 48-49.

<sup>646</sup> MELLO, D. Francisco Manoel de. *Op. Cit.*, p. 105-106.

<sup>647</sup> Complementando esse pensamento, Russell-Wood sublinha como a “mulher ideal” deveria se portar: “the ideal wife should dress modestly, should not covet anything beyond her financial means or social station, and on no occasion speak disparagingly of her husband” (RUSSELL-WOOD, A. John. *Op. Cit.*, p. 5).

<sup>648</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 94, D. 7512.

econômicas precárias e com a saúde debilitada, levando-a a ficar acamada e sem nenhum suporte por anos, considerando que não tiveram filhos. Somente em Lisboa, ela conseguiria abrigo e sustento, em razão de ter todos os seus parentes morando naquela cidade, por isso pediu licença para retornar à corte.

Esse, portanto, é outro lado da história das viúvas. Sem litígios por herança, sem fortunas, ou mesmo pequenos ofícios, restava-lhes poucas alternativas à procura da solidariedade dos parentes. Nem todas tinham ocupações, ou desempenham alguma função extradomiciliar. No último caso citado, acreditamos que o companheiro era o provedor principal da casa, enquanto a esposa tomava conta do lar, o que também não foi incomum na colônia. Após a perda do cônjuge e sem outros recursos, os problemas de saúde de Ventura Josefa se agravaram, formando uma conjuntura problemática, para o dizer o mínimo. Nessa situação, ela viu como última saída o retorno à terra natal, onde os seus familiares poderiam acolhê-la e lhe dar a assistência necessária. Percebemos, igualmente, que a falta de uma prole fazia com que as dificuldades enfrentadas pela viúva fossem mais agudas. Fica patente que, depois da partida dos pais, os filhos foram uma peça primordial na garantia dos meios de sobrevivência às mães, principalmente, àquelas que já se encontravam em idade avançada.

Outras viúvas naturais da Amazônia, ou que não voltaram para o reino, requisitaram ajudas de custo. Uma delas foi Maria Inácia que, em agosto de 1789, solicitou para D. Maria I uma tença diária pela fêria da Ribeira das Naus de Lisboa, devido ao falecimento do seu marido, o carpinteiro Francisco Gonçalves Morim, que trabalhava a serviço da majestade em Belém.<sup>649</sup> Além do cônjuge, seu filho, que lhe dava amparo, também se foi, após levar uma forte pancada enquanto estava construindo uma fragata que seria entregue para a rainha. E Maria Inácia ainda precisava prover, de alguma maneira, os seus outros filhos. Ao analisarmos o contexto prévio de suas perdas, notamos que a família da solicitante era de origem humilde. A maioria das provisões, se não todas, provavelmente eram oriundas dos ofícios de seu esposo e filho mais velho, o que explica o pedido de custeio. Esta era uma das situações em que a mulher teria pouquíssimas alternativas depois de assumir a liderança do restante de sua família. A assistência governamental era incerta e, mesmo que fosse efetivada, não seria capaz de dar conta de todas as necessidades, levando Maria Inácia e sua prole a terem que obter outras fontes de renda.

D. Francisco de Sousa Coutinho escreveu uma carta em janeiro de 1794 para a rainha, remetendo uma informação do ouvidor-geral, sobre o pedido de D. Maria Rosa do

---

<sup>649</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 98, D. 7836.

Nascimento, viúva do tenente António Roberto de Maré, solicitando licença para viajar ao reino acompanhada de suas filhas, Matilde Efigénia de Japes e Inês Severina de Japes.<sup>650</sup> A requisitante veio de Lisboa com seu cônjuge, que serviu como Alferes de infantaria na tropa paga da cidade do Pará, até o seu falecimento.<sup>651</sup> Ela vivia em um estado de extrema pobreza e desamparo. Por causa dessa condição gostaria de voltar a sua pátria, a custa da real fazenda, pois assim se encontraria com alguns parentes e poderia dispor de vida menos penosa.

Quando chegaram do reino, como povoadores, esse casal tinha apenas uma filha, Matilde de Japes. O infortúnio foi ela alegar que sua vinda fora voluntária, quando na verdade fazia parte de uma leva casais que vieram para a Amazônia, por conta do Estado, com o propósito de estimular a ocupação dessa região, recebendo conseqüentemente alguns subsídios do governo como apetrechos e ferramentas. Por isso, ela tinha “obrigação de residir neste Estado para que veio sem embargo”, não tendo a sua ordem atendida. Lembramos que, no período pombalino houve um forte investimento para a colonização e ocupação do vale amazônico, através de vários incentivos e estímulos, tanto por meio de imigração de casais (como os das ilhas dos Açores), como pela formação de casamentos mistos. Logo, essa quase “prisão” a terra, nos faz crer o quão importante era a posse desse território. Talvez a alternativa para ela e suas filhas fosse subsidiar as suas próprias passagens para Portugal, ou tentar seguir a vida onde já estavam, por meio de trabalhos diversos ou, o que foi muito comum, assumir relações ilícitas. Essa última opção, não lhes daria estabilidade legal, mas permitiria que tivessem viabilidade de sustento.

Em 7 de janeiro de 1794, D. Mariana de Sousa fez uma solicitação para a rainha, pedindo autorização para continuar administrando os bens do seu falecido marido, Caetano Rufino Seabra.<sup>652</sup> A herança foi inventariada e deveria ser compartilhada entre a mulher, seu filho Manuel José Seabra e o enteado chamado José Manuel Seabra. Contudo, este último moveu várias demandas, pelas quais pretendia excluir a suplicante e seu meio irmão da quota parte que tinham por direito, visto que ele era uma pessoa influente naquela cidade. Com isso, utilizando da sua reputação social, ele conseguiu que houvesse uma demora na partilha dos bens, sem que outros tivessem alguma responsabilidade. Por um descuido, o procurador da viúva não pode perpetrar um alvará e, por esse motivo, ela solicitava à Coroa que mandasse

---

<sup>650</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 104, D. 8194.

<sup>651</sup> Segundo o capitão do regimento da Praça de Macapá (José Antonio Salgado), o Alferes Antonio Maré serviu naquele lugar no ano de 1754, quando foi destacado, até 29 de setembro de 1756, ano de seu falecimento. Vindo do reino, ele já havia passado por outros lugares, como o Estado da Índia.

<sup>652</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 104, D. 8195.

uma provisão pelo tribunal, para que a conservasse na administração e tenência dos bens do casal.

Caetano Rufino fora casado a primeira vez com D. Maria da Costa (filha de Domingas Evangelho e José da Costa, lavradores), a qual faleceu. Posteriormente ele se uniu com D. Mariana de Sousa, que era solteira na época e dispensou o impedimento de afinidade, pois ela era uma parenta de terceiro grau de consanguinidade da sua primeira esposa. Este parentesco, contudo, era empecilho para a celebração do novo matrimônio. Conseguiram se casar somente em abril de 1773, um mês após receberem a certidão de dispensa concedida pela Igreja. Todavia, enquanto viviam ilicitamente, conceberam Manuel José. Como este era um filho natural, eles tiveram que o perfilhar e legitimar, tornando-o um herdeiro por direito.

O enlace conjugal entre pessoas que tinham algum tipo de vínculo ou afinidade pode ter sido característico de famílias mais abastadas, na tentativa de fortalecer alianças.<sup>653</sup> É plausível supor que a união foi estimulada pela convivência e confiança. Talvez a relação afetiva entre eles tenha dado os seus primeiros passos antes mesmo do falecimento de D. Maria da Costa, e tenha vindo a se intensificar após esse acontecimento. O interesse em Caetano Rufino seria justificado pelos seus ascendentes de nobreza e o serviço honroso que desenvolvia na comarca da cidade. No fim, a rainha interveio em prol da viúva, permitindo que ela continuasse gerenciando o patrimônio construído com seu falecido marido. É notório, pelo exposto, como as relações familiares foram complexas e como os conflitos poderiam ser gerados a partir das ilegitimidades. O filho do primeiro casamento nasceu legitimamente, enquanto que seu irmão mais novo não. O provável favorecimento de Manuel José pela sua mãe na distribuição da herança pode ter feito com que seu enteado recorresse à sua influência para reverter este quadro, no que, porém, não logrou êxito.

Vitória Maria Teresa de Almeida, viúva de José de Lima Henriques (escrivão das fragatas da Coroa) demandou para a rainha, em outubro de 1794, uma licença para viajar ao Reino, na companhia de três filhos e uma criada.<sup>654</sup> Assim como outros pedidos vistos neste texto, o que a levou a fazer essa solicitação decorria, entre outros, da sua naturalidade, isto é, da sua origem conectada com o reino. Sendo assim, este era o lugar onde estavam os seus familiares, aqueles que poderiam dar-lhe algum suporte. Esse motivo anda lado a lado com a questão monetária, tendo em conta que a dita viúva se encontrava na pobreza. Além do mais,

---

<sup>653</sup> “A habilidade em combinar casamentos no interior do grupo familiar – além dos aspectos culturais, uma estratégia importante no sentido da proteção do patrimônio e heranças – com alianças a grupos e redes que possibilitassem a diversificação de atividades, é uma das características da família, o que parece contribuir para o enfrentamento das instabilidades e a adequação às diferentes conjunturas” (MARTINS, Maria Fernanda. *Op. Cit.*, p. 125).

<sup>654</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 104, D. 8263.

faltava para ela e uma de suas filhas o bem-estar físico, pois padeciam por conta do clima “ardente” da Amazônia.<sup>655</sup>

Entretanto, houve um empecilho ao deferimento do pedido dela, pois ao investigarem a vida da requerente, os agentes da Coroa descobriram que seu marido e ela vieram para a colônia como um casal de povoadores. Em outros termos, eles cruzaram o Atlântico à custa do Estado português. Além disso, vieram voluntariamente, sem a obrigação de residência, para “experimentar melhor fortuna”, na mesma forma que todos os outros colonizadores e tais informações não constavam no documento. As suas duas filhas (Maria Victoria de Lima e Faustina Rosa de Lima) e seu filho (Elias dos Santos Lima) já eram todos adultos, no entanto não se sustentavam ou tinham constituído suas próprias famílias, pelo contrário, a suplicante os mantinha e vestia a seu cargo. A viúva apontou ainda que gostaria de chegar ao reino de Algarve, em razão de ter naquele local uma pequena herança a arrecadar, o suficiente para lhe prover. Por fim, na suplica figura uma afilhada de Vitória Almeida, chamada de Joaquina. Acreditamos que esta moça seja a criada apresentada no início do manuscrito e provavelmente ela não recebia nenhum valor pecuniário pelos seus serviços, dado que era uma prática comum criar filhos de outras pessoas próximas, porém eles deveriam “ajudar” nas tarefas domésticas, mas na realidade tornavam-se criados da casa.

Não sabemos qual foi a decisão real diante deste caso, mas comparando-o com o que ocorreu com a viúva Maria Rosa, supomos ter sido uma negativa. Percebemos também a costumeira imigração de funcionários da corte, como José de Lima, trazendo consigo suas famílias. Ele e outros, apesar de aspirarem uma aventura em terras desconhecidas, já vinham com suas ocupações garantidos. Muito embora, como vimos, os recursos fossem escassos e a herança, quando havia, não cobrisse as demandas exigidas pela sobrevivência familiar. Vitória Maria, em particular, ainda possuía uma rede de apoio, a qual poderia recorrer, com as

---

<sup>655</sup> A respeito dessas condições, tomemos como exemplo a situação da Nova Mazagão estudada por Laurent Vidal. Nesta vila, segundo o autor, os mazaganenses transportados para a Amazônia viviam dificuldades ocasionadas pelo terreno pantanoso, atrelado a um clima permanentemente úmido, que dificultava na produção de gêneros agrícolas (como o arroz) e na conservação de alimentos (como o peixe), que em poucos dias apodreciam. Vidal afirma também que: “na estação das chuvas, as ruas e o solo de terra batida das casas ficam tão encharcados que se torna impossível manter os corpos secos: com os pés quase sempre descalços, é preciso encarar a lama para ir ao campo ou caçar algo. Em tais condições, nenhuma família pode ter a expectativa de ter o mínimo de sossego em seu próprio lar: a promiscuidade e a precariedade das condições de vida as tornam ainda mais vulneráveis. Sem falar nos mosquitos, que pululam num lugar como esse e favorecem a proliferação da malária”. Contudo, o autor destaca que o desejo de retornar ao reino ou sair para outras localidades, como para Belém, fazia com que os neomazaganenses (homens e mulheres) inventassem todos os tipos de artimanhas para deixar o local onde viviam. Nesse deslocamento, em certos casos, alguns deles abandonavam de vez as suas famílias. Portanto, as dificuldades enfrentadas por essas pessoas nesta região eram latentes. Todavia precisamos ter cautela na hora de analisar as queixas, pois muitas vezes poderiam ser exageradas, a fim de se conseguir uma autorização de transferência de moradia (VIDAL, Laurent. *Op. Cit.*, p. 193-199).

suas filhas e a afilhada. Mesmo com as dificuldades, conseguiriam desenvolver atividades que lhes pudesse dar algum retorno, incluindo os casamentos.

Essa situação se assemelha à vivida por Francisca Xavier, viúva de Sebastião Ferreira. Ela fez um requerimento em outubro de 1794, solicitando para D. Maria I uma licença para viajar ao Reino, na companhia de suas filhas, Josefa Maria e Inácia Maria, ambas menores de seis anos.<sup>656</sup> Transportados há alguns anos com as famílias de Mazagão, elas residiam no Pará.<sup>657</sup> Com a morte de Sebastião, todas estavam padecendo em calamidade pela falta de recursos e desamparo. Tal e qual vimos acima, todos imigraram com o objetivo de povoar, colonizar e fundar suas riquezas nesta terra. Não obstante, após enviuar, ela estava “sozinha”, pois não achou o mesmo suporte que Vitória Maria, nas suas filhas, uma vez que eram crianças.

Então, a única solução, segundo ela, seria ir para a comarca da cidade de Guarda (terra de origem do seu pai e seu marido), onde poderia viver com mais comodidade e livre da penúria em que se achava. Contudo, sem a resolução deste requerimento, Francisca Xavier, em agosto do ano seguinte, realizou outro pedindo solicitando novamente licença para se deslocar para a Corte acompanhada de suas filhas.<sup>658</sup> Cremos que ambos os requerimentos ou foram negados, ou não foram respondidos, pois a requerente e suas filhas vieram para esta área de livremente. Com base nisso, entendemos que o caminho seguido pelas famílias imigrantes, moradoras da Amazônia poderia levar a dois extremos: uma aventura bem-sucedida, geradora de meios e recursos para aquelas pessoas; ou a grandes incômodos, como constatamos ao logo de muitos pedidos de viúvas e seus filhos.

Produzimos nesta subseção, um leque de histórias construídas a partir de pequenos vestígios deixados, pelas fontes, ora abundantes, ora escassas. No caso da história das mulheres, esse rastro de investigação foi ainda mais desafiador, visto que a presença feminina foi constantemente invisibilizada nos escritos oficiais. Ainda assim, conseguimos observar as

---

<sup>656</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 104, D. 8265.

<sup>657</sup> Segundo Laurent Vidal, entre 4 de abril de 1770 e 13 de maio de 1772 foram aportadas em Belém 114 famílias mazaganenses. Essas famílias compunham um total de 410 pessoas, somadas a 67 escravizados africanos homens e 37 mulheres. Já entre maio de 1772 e julho de 1773 foram transportadas apenas 27 famílias. De julho de 1773 até o ano de 1776 o montante foi de 172 famílias, totalizando 747 mazaganenses e 193 escravos chegando à Nova Mazagão (VIDAL, Laurent. *Op. Cit.*, p. 154-155). A viúva possivelmente veio em uma dessas levas. Porém, a documentação não nos permitiu sondar em que ano exatamente ela aportou nessas terras. O pedido de regresso não era incomum diante da precariedade da sociedade recém-fundada na Nova Mazagão, muito embora precisemos frisar que muitas solicitações não espelhavam de fato a realidade, aumentando as lamúrias, adversidades e problemas vividos por esses sujeitos. O próprio autor observa que havia uma inflexão nos discursos dos neomazaganenses, isto é, “com o passar dos anos, reúnem-se em torno de uma linguagem identitária comum – a linguagem perdida de Mazagão”. Laurent Vidal atribui essa linguagem às crescentes dificuldades enfrentadas por essa sociedade na Amazônia e diante da lenta degradação da vila (*Ibidem*, p. 215-216).

<sup>658</sup> AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 106, D. 8357.

múltiplas facetas envolvendo as viúvas da Amazônia. Essas que por vezes gerenciaram heranças, grandes propriedades, plantações de açúcar, trabalhadores, mas que também estiveram no governo doméstico, nas suas roças e em outras tarefas, quer auxiliando seus companheiros ou sozinhas. Independente de qual ocupação tivessem, é inegável o papel vital exercido por elas na economia e na vida cotidiana da colônia e de suas famílias.

Essas informações nos permitem quebrar a matrifocalidade limitada a uma única camada social, ou seja, desde as mulheres com poder aquisitivo menor, até as mais abastadas tiveram que ser o esteio para os seus parentes e aderentes, isto é, uma figura estável, que não apenas intermediava e gerenciava os contatos entre os membros da família, mas que também tinha de criar os filhos, dando-lhes condições de sobrevivência, ao mesmo tempo em que administrava os recursos da casa e financeiros. Além disso, as lideranças femininas não foram construídas apenas a partir de outros (homens), uma vez que muitas das que figuram na documentação analisada já atuavam nas chefias de família antes da partida de seus esposos. Assim, a trajetória dessas mulheres ultrapassa dualismos erigidos em camadas altas e baixas, ou da espera por um espaço de poder dentro de suas famílias e além, pois na prática elas já estavam ocupando esses lugares, em múltiplas tarefas e frentes.

Podemos perceber que os laços formados pelas famílias da sociedade grão-paraense eram precários e precarizantes, estabelecendo arranjos familiares num terreno muito movediço, marcado por instabilidades, onde as separações e os abandonos eram constantes. As bigamias e outros delitos sexuais, vistos na seção passada, eram apenas alguns algumas das facetas dessa sociedade. Todo esse cenário levou a mulher – e não o homem como fora pregado pelas instituições dominantes no ideal de família – a ser recorrentemente um porto seguro, ou seja, um elo de sustentação e regência do núcleo familiar. A regra era o homem não mais regressar, após deixar a sua família para trás. Porém, encontramos ao longo desse texto algumas exceções, nas quais os casais se sustentaram (mesmo vivendo relações ilícitas), somando forças, por exemplo, para legitimar os filhos bastardos, dando-lhes melhores condições financeiras (tornando-os herdeiros) e sociais (através das legitimações).

No contexto do que apresentamos nesta seção, o que conseguimos observar foram homens que não desampararam suas esposas e filhos, mas optaram por seguir outro destino, ou seja, se mantiveram junto a suas famílias estabelecidas a margem da oficialidade, desempenhando um papel ativo na manutenção delas. Isso mais uma vez traz à tona a infinidade de possibilidades que essa sociedade plurifacetada veio nos mostrando ao longo de toda a dissertação. Algo que corrobora o argumento de que a família pré-determinada e

almejada pelos colonizadores não foi à norma cotidiana, mas a exceção no mundo colonial amazônico.

O que significa abordar isso pela perspectiva dos estratos sociais? Se é que podemos delimitar isso com clareza. Entramos aqui nos meandros de uma discussão espinhosa, pois afinal que sociedade foi essa estabelecida no Grão-Pará da segunda metade do século XVIII? Acreditamos que nesse período, esta sociedade pode ser caracterizada por um “movimento trôpego”, isto é, por constantes avanços e retrocessos, como fica patente no caso da Lei de Liberdades, que deveria beneficiar o indígena e o tornar autônomo, mas poucos anos depois o Diretório o tutelou, como alguém que precisava ser supervisionado e administrado. Além disso, juridicamente, esses sujeitos não eram considerados escravos, mas permaneceram sendo escravizados ilegalmente e trabalhando compulsoriamente. Eles foram, em tese, elevados ao mesmo *status* social que os outros colonos, porém, na prática observamos que eram vistos como “cidadãos de segunda classe”, ou seja, inferiores e incivilizados. Enfim, esses são apenas alguns exemplos desse movimento social que se caracterizou pela sua inconstância, por ser “manco” e indeciso, em vários níveis (social, econômico, cultural e político), e no qual a Coroa concedia “benefícios” com uma das mãos, mas tirava com a outra.

Todavia, é inegável que esse corpo social era qualificado como mais fluído, do que as estratificações encontradas em outros lugares, como na Índia (sistema de castas composto por Brâmanes, Xátrias, Vaixás, Shudras e Dalits, respectivamente do topo, ao nível mais baixo da pirâmide social). Por isso, definimos essa sociedade como sendo composta por camadas, e não por classes ou castas. Roberto Guedes dialoga com a nossa premissa ao afirmar: “ora, no que concerne a aspectos institucionais, o império português não tinha estruturas muito rígidas. Em sua moldura institucional, havia falta de homogeneidade, de centralidade e de hierarquia rígidas, o que conferia autonomia às suas partes constituintes, quer dizer, ocorriam grandes variações e o sistema não era tão fechado”.<sup>659</sup>

A partir do conjunto de reformas instituídas por Pombal, notamos uma série de incentivos, inclusive de títulos e mercês, como os que vimos sobre os intercasamentos, ainda na primeira seção deste trabalho. O que queremos dizer é, em certos momentos, aquele ameríndio, colonizado, poderia se tornar “colonizador”, guardadas as devidas proporções. Mas, isso nos ajuda a compreender que um sujeito não necessariamente nasceria e morreria nobre, por exemplo, podendo, em certos momentos vir de uma camada baixa e adquirir honrarias suficientes para se tornar um fidalgo, ou vice e versa, podendo perder *status*,

---

<sup>659</sup> GUEDES, Roberto. *Op. Cit.*, p. 383.

credibilidade e riquezas. De todo modo, isso demonstra que as camadas não eram totalmente estavam engessadas.

Quanto àqueles ou àquelas que figuraram na exceção do movimento de transgressão e abandono familiar, mesmo vivendo em condição delituosa (concubinados, por exemplo) e ajudando a sustentar e manter suas famílias, tendemos a não os agrupar nos extremos das camadas sociais. Uma vez que, os que possuíam melhores condições financeiras, normalmente mantinham-se vivendo com sua família “principal”, mesmo que houvesse traições, pois nesses casos o desmembramento familiar ocasionado por motivos extraconjugais, geraria um forte impacto econômico e moral, devido ao escândalo, pois o “nome” da família seria desonrado. O que não significa dizer que as famílias que pertenciam a esse estrato jamais cometessem tais delitos, mas a probabilidade de haver uma separação era menor, pelos custos e pelos transtornos que isso causaria, como vimos na seção anterior.

Já nas famílias das camadas populares as ocorrências de abandono foram maiores, pelo fato da alta mobilidade ser um traço dos seus membros, uma vez que esses sujeitos saíam de seus lugares de origem em busca melhorar suas condições de vida, assumindo novos trabalhos. Além disso, vimos em outras seções deste texto que, para esses sujeitos, questões como a honra eram encaradas de maneiras distintas daqueles que pertenciam a outros estratos sociais. Assim, acreditamos que a sociedade por nós estudada não se esgotava na dualidade camada alta *versus* camada baixa, pois havia aí um nível intermediário, formado por homens e mulheres que circulavam entre um e outro extremo, compartilhando características de ambas camadas, mas sem de fato assumir uma identificação perfeita com nenhuma das duas, ao passo em que possuíam as suas particularidades. Esse processo tornou esses sujeitos intermediários um estrato singular. Algo que, ao nosso ver, precisa ser melhor estudado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer das laudas desse estudo oferecemos ao leitor uma via de abordagem da sociedade grão-paraense dos idos da segunda metade do setecentos, a fim de que possa conhecer parte das histórias das famílias que aí viveram, dando atenção especial aos seus casamentos, suas transgressões e sua luta cotidiana pela sobrevivência. O passado por nós investigado, através de múltiplas fontes, bibliografias, métodos e técnicas, foi reconhecidamente singular, com várias especificidades históricas.

Ao nos aventurarmos nesta pesquisa, conseguimos chegar a diversas inferências, que foram fundamentadas no decorrer de cada uma das seções aqui apresentadas, ora confirmando nossas hipóteses, ora chegando a conclusões distintas das que esperávamos no projeto inicial. Em muitas delas ousamos questionar parte de uma historiografia nacional há muito estabelecida e, de fato, “bater de frente” com modelos explicativos que pouco ou nada representavam as vivências da(s) Amazônia(s) da segunda metade do século XVIII. No processo investigativo, sabemos o itinerário que pretendemos seguir, desde a coleta da documentação até a produção do relatório final, porém o que não somos capazes de prever é o que de fato encontraremos ao longo de nossas investigações e análises. O que inicialmente fazemos são conjecturas e, muitas vezes, ao lermos os relatos do passado nos surpreendemos com as novas direções para onde eles nos levam.

Sendo assim, a nossa contribuição para o campo historiográfico a respeito da temática abordada vem, em última análise, das múltiplas formas que as famílias poderiam assumir no espaço amazônico setecentista. Expliquemos melhor. Nós evidenciamos que as famílias ganhavam diferentes formas, desde a “ideal” ou “tradicional”, projetada pelas instituições dominantes, constituída pelos pais (unidos pelo casamento cristão) e os filhos, até os mais variados arranjos constituídos por viúvas, órfãos, concubinos, bígamos, mães e pais solteiros etc. Esses sujeitos se organizavam e agiam de modos diferentes, isto é, alguns buscaram nos delitos matrimoniais uma via de acesso aos meios de sobrevivência, de melhores condições de vida. Todavia, outros, mesmo vivendo ilicitamente com seus familiares, tentaram reconhecê-los à luz da legalidade, visando oferecer a seus filhos melhores oportunidades, tanto socialmente, por meio da legitimidade, quanto economicamente, através de heranças. Todo esse processo – de reconhecimentos de bastardos como herdeiros – foi permeado, em certos casos, por querelas intrafamiliares.

Consideramos que esses emaranhados de arranjos familiares foram a regra e não a exceção no cotidiano de mulheres e homens que viviam em um terreno social extremamente movediço e marcado pela precariedade das formas de aquisição do necessário à subsistência. Entretanto, mesmo neste cenário, repleto de instabilidades e inseguranças estruturais e estruturantes, observamos o que pareceu ser um dos poucos elos a manter, de fato, muitas famílias unidas: as mulheres. Diferentemente dos homens, elas amiúde assumiram a função de garantidoras da estabilidade familiar, tornando-se recorrentemente uma espécie de esteio para a sobrevivência de seus parentes e aderentes. A documentação analisada aponta que comumente as mulheres, mesmo mantendo enlaces ilícitos, como a bigamia, não abandonavam seus filhos, levando-os de um matrimônio a outro, o que não foi o caso de muitos de seus companheiros, que abandonavam por completo suas famílias “oficiais”, por vezes casando novamente e formando uma nova vida, sem voltar atrás. Em situações diversas, tais mulheres passaram a administrar seus bens e a encabeçar suas famílias, como no caso das viúvas, fossem elas proprietárias de grandes fortunas e engenhos ou trabalhadoras de posses mais modestas, como domésticas ou pequenas comerciantes.

Os impactos da vida “ilícita” foram sentidos de formas distintas no interior das várias camadas sociais, dado que as concepções de honra, de prestígio social, de trabalho, entre outros, também eram diferentes. Isso quer dizer que, enquanto mulheres e crianças provenientes das camadas mais empobrecidas desempenhavam atividades laborais (dentro e fora de seus ambientes familiares) para colaborar com a renda da família, as mulheres das camadas mais abastadas preocupavam-se em conseguir bons pretendentes, bons dotes e preservar a honra familiar. Em outros termos, as prioridades e necessidades delas eram distintas. Contudo, não podemos generalizar demais, pois algumas mulheres das camadas mais altas, por exemplo, também desenvolveram atividades outras, relacionadas, por exemplo, à administração familiar e comercial, como foi o caso das viúvas citadas acima.

Uma característica marcante da sociedade estudada é, portanto, a existência nela de múltiplas facetas e camadas. As camadas sociais escapam a uma rígida caracterização, justamente pela maleabilidade ou volatilidade que esse corpo social apresenta. Suas estruturas não são rígidas como ocorre no caso das castas, ao mesmo tempo em que não são totalmente fluídas. Essa condição foi em parte forjada pelo próprio Estado que, na sua relação com os indígenas, atuou ora alargando para eles os meios de ascensão social, através da concessão de mercês e honrarias, ora tratando-os como sujeitos que precisavam ser tutelados, civilizados, bem como explorados como mão de obra indispensável à colonização.

Outro aspecto importante e que permeou todo esse texto foram às relações entre os mundos trabalho e a família. Ao abordamos esse tema e uma vez mais “fomos de encontro” ao discurso hegemônico da historiografia, que tende a “esquecer” ou invisibilizar a atuação de mulheres e crianças no universo do trabalho da Amazônia colonial. Atrémos essa discussão especificamente a outro objeto, também muito caro aos estudos especializados: as famílias indígenas. Dessa maneira, mesmo caminhando em um terreno espinhoso e pouco explorado pelos historiadores da família e da história indígena, conseguimos chegar a inferências importantes. Por exemplo, percebemos que tanto as mulheres quanto as crianças ameríndias participavam da cultura laboral de seus grupos familiares, desde as tarefas mais simples, até as mais complexas. Além disso, não só os homens nativos figuraram nos mundos do trabalho da sociedade colonial grão-paraense, como muitos estudos nos fazem pensar. As mulheres, por exemplo, fabricavam e vendiam produtos como cuias, que foram altamente procuradas pelos colonizadores e viajantes. Elas também estavam na “linha de frente” da produção da farinha de mandioca, alimento importantíssimo no mercado de consumo dos moradores desta área. No interior de seus grupos étnicos elas realizavam tarefas como a feitura de bebidas, a preparação dos corpos dos prisioneiros para o ritual do sacrifício, abertura de plantações e criação dos filhos, entre tantas outras atividades que não podem ser negadas ou apagadas da História.

Direcionamos nosso foco, igualmente, às relações de alianças formadas por meio das uniões conjugais entre índios e colonos. Isso era parte de um projeto político que estava na “ordem do dia” na Amazônia da segunda metade do século XVIII, posto que o casamento entre indígenas e colonos foi estimulado por autoridades coloniais como Francisco Xavier de Mendonça Furtador e pelo próprio Marquês de Pombal, que o via como um dos meios mais propícios para povoar as largas áreas fronteiriças do Grão-Pará e “civilizar” os nativos para torná-los súditos leais da Coroa portuguesa. Porém, esses casamentos representaram mais do que isso para os povos ameríndios. Esse instrumento do projeto pombalino foi ressignificado e utilizado pelos nativos, que viram aí uma oportunidade de garantir benefícios e que, por meio dele, passaram a viabilizar negociações e acordos, visando, por exemplo, a ascensão social. Os casamentos produziam aliados: aqueles que ao aceitarem suas mulheres passavam a fazer parte das famílias dos ameríndios. Em outros termos, os intercasamentos também foram empregados como um meio político de firmar vínculos e conexões entre diferentes grupos.

Finalizamos esta jornada deixando ao leitor não apenas uma só conclusão do que de fato foram as famílias da sociedade grão-paraense dos anos de 1750 a 1798, mas sim conclusões, inquietações, lacunas a serem preenchidas, por novas possibilidades de pesquisas.

Escrevemos sobre os meandros da história das famílias, que ora observamos de modo pulverizado, ora aglutinado, sem pressa, ao analisar as singularidades dos casos, pois essas famílias não se organizavam em grandes blocos homogêneos, fáceis de serem observadas de cima, como dados demográficos frios. Nossa intenção foi nos aproximarmos o máximo possível dos sujeitos históricos, dos seus ambientes sociais, do seu cotidiano, dos seus medos e angústias, das suas lutas pela sobrevivência e, a partir disso, esboçarmos essas imagens do passado com base no rigor da pesquisa histórica, aqui apresentadas com linguagem acadêmica. Compreendemos, então, que este trabalho, assim como outros, não esgota a análise do tema abordado, e nem teve essa pretensão, mas acreditamos que, no que foi proposto, fomos capazes de oferecer contribuições relevantes, capazes de inspirar novas investigações. Logo, além de deixar nossa contribuição para o debate mais amplo da historiografia, o nosso desejo é que, a partir desse estudo outros pesquisadores tenham interesse e se debruçem sobre as histórias das famílias das Amazônias coloniais.

## FONTES

### Fontes primárias manuscritas

#### Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

PT/TT/TSO-IL/028/00222.

PT/TT/TSO-IL/028/00225.

PT/TT/TSO-IL/028/00516.

PT/TT/TSO-IL/028/00516-1.

PT/TT/TSO-IL/028/02694.

PT/TT/TSO-IL/028/02695.

PT/TT/TSO-IL/028/02700.

PT/TT/TSO-IL/028/02703.

PT/TT/TSO-IL/028/02707.

PT/TT/TSO-IL/028/02911.

PT/TT/TSO-IL/028/05169.

PT/TT/TSO-IL/028/05184.

PT/TT/TSO-IL/028/06694.

PT/TT/TSO-IL/028/07135.

PT/TT/TSO-IL/028/11725.

PT/TT/TSO-IL/028/12884

PT/TT/TSO-IL/028/12885.

PT/TT/TSO-IL/028/12887.

PT/TT/TSO-IL/028/12894.

#### Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 34, D. 3158.

AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 35, D. 3251.

AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 36, D. 3392.

AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 38, D. 3559.

AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 38, D. 3568.

AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 43, D. 3926.

AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4002.

AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 44, D. 4033.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 45, D. 4100.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 47, D. 4302.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 47, D. 4312.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 48, D. 4362.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 49, D. 4442.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 49, D. 4462.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 49, D. 4471.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 50, D. 4607.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 55, D. 5046.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 58, D. 5257.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 61, D. 5438.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 61, D. 5447.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 63, D. 5493.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 64, D. 5530.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 65, D. 5585.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 66, D. 5726.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 69, D. 5917.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 70, D. 5964.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 70, D. 6001.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 71, D. 6032.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 73, D. 6181.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 74, D. 6241.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 79, D. 6569.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 80, D. 6623.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 84, D. 6928.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 88, D. 7184.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 89, D. 7284.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 89, D. 7291.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 93, D. 7481.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 94, D. 7512.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 95, D. 7545.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 96, D. 7597.  
AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 98, D. 7807.

AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 98, D. 7836.  
 AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 99, D. 7882.  
 AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 101, D. 8040.  
 AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 104, D. 8194.  
 AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 104, D. 8195.  
 AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 104, D. 8263.  
 AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 104, D. 8265.  
 AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 105, D. 8280.  
 AHU\_ACL\_CU\_013, Cx. 106, D. 8357.

### **Arquivo Público do Estado do Pará (APEP)**

APEP, Códice 95: Correspondências de diversos com o governo, Doc. 371-373.  
 APEP, Códice 106: Correspondência de diversos com o governo, Doc. 57.  
 APEP, Códice 213: Correspondência de diversos com o governo, Doc. 43.  
 APEP, Códice 238: Correspondências de diversos com governadores, Doc. 3.  
 APEP, Códice 291: Correspondência do governo com diversos, Doc. 473.  
 APEP, Códice 306: Correspondência do governo com diversos, Doc. 207.  
 APEP, Códice 597: Correspondências de governadores com diversos, Doc. 370.  
 APEP, Códice 696: Correspondências de governadores com a metrópole, Doc. 449.

### **Fontes primárias impressas**

ABREU, Manoel Joaquim de. Roteiro da diligencia de que foi encarregado em 1791 Manoel Joaquim de Abreu, ajudante da praça de Macapá, por ordem do Governador e Capitão General do Estado. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB), Rio de Janeiro, Tomo 11, 1848.

ALMEIDA, Candido Mendes de. *Codigo Philippino ou Ordenações e Leis do reino de Portugal compiladas por mandado d'el-rey D. Phillipe I.* 14 ed. Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomathico, 1870.

ALMEIDA, Francisco de Lacerda e. *Diário da viagem do Dr. Francisco de Lacerda e Almeida pelas capitánias do Pará, Rio Negro, Matto-Grosso, Cuyaba e São Paulo, nos annos de 1780 a 1790.* São Paulo: Na Typographia de Costa Silveira, 1841.

*Anais da Biblioteca Nacional.* Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 66, 1948.

ANCHIETA, Padre Jose de. Informação dos casamentos dos Indios do Brasil (Manuscripto offerecido ao Instituto pelo socio correspondente o Sr. Francisco Adolpho de Varnhagen). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB), Rio de Janeiro, Tomo 8, 1867.

BARATA, Francisco José Rodrigues. *Diário que fez à colônia holandesa de Suriname o Porta Bandeira da Sétima Companhia do Regimento da Cidade do Pará pelos Sertões, e Rios deste Estado em Diligência do Real Serviço*. Biblioteca Nacional: C.E.H.B. nº 1.041. Loc.: 02, 1, 007. 1799.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1698]*. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves. Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

BLUTEAU, Padre Raphael. *Vocabulário Portuguez e latino, áulico, anatômico, bellico, botânico, brasílico, comico, crítico, dogmático, dialético, dendrológico, eclesiástico, etimológico, econômico, hydrographico...* Oferecido ao Rei D. João V. Colégio das Artes da Companhia de Jesus: Coimbra, 1712.

COUTINHO, Francisco Maurício de Sousa. *Ofício a Martinho de Melo e Castro, relatando-lhe todos os passos da expedição que mandou fazer na região do Oiapoque, perto da povoação Francesa na Guiana*. [S.I.], 1789-1798. Cópia Ms. Coleção Linhares. Documento 26, I-29, 16, 27. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

DANIEL, Padre João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, V. 1 e V. 2, 2004.

DIAS, Gonçalves A. Brasil e Oceania: memoria apresentada ao Instituto Histórico e Geographico Brasileiro e lida na augusta presença de Sua Magestade Imperial. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*, Rio de Janeiro, Tomo 30, 1867.

Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (orgs.). *Em linhas tortas: os regimentos tutelares e os indígenas amazônicos (séculos XVII-XIX)*. Ananindeua-PA: Cabana, 2021.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diário da viagem filosófica pela capitania de São José do Rio Negro. *Revista trimestral do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil (RIHGEB)*. Tomo XLVIII, parte I. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert & C, 1885.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Memórias I – Antropologia. Estudo histórico: Adelino Brandão. Organização: Tenório Telles. 2ª edição. Manaus: Editora Valer, 2008.

GONÇALVES, Rui. *Privilegios e Prerogativas que o genero feminine tem por direito comum, e Ordenações do Reino, mais que o genero masculino*. Lisboa, 1785.

LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro de Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

MELLO, D. Francisco Manoel de. *Carta de guia de casados, para que pelo caminho da prudência se acerte com a casa do descanso, 1747*. Porto: Typ. Pereira da Silva, 1873.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751 – 1759*. 2ª ed. Tomos I, II e III. Brasília: Senado Federal, conselho editorial, 2005.

NANTES, Fr. Bernardo de. *Katecismo indico da lingva kariris, acrescentado de varias praticas doutrinaes, & Moraes, adaptadas ao gentio, & capacidade dos Indios do Brasil*. Lisboa: na officina de Valentim da Costa. Deslandes, Impressor de sua Magestade. 1709.

Noticias da voluntaria redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786: do furriel comandante do destacamento do lugar de Santo Antônio do Maripi, no rio Jupurá. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB), Rio de Janeiro, Tomo 36, 1847.

*Ordenações do senhor rey D. Affonso V.* Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1792.

*Ordenações do senhor rey D. Manuel.* Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1797.

*O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento.* Sessão XXIV, Doutrina do Sacramento do Matrimônio.

QUEIROZ, Bispo D. Fr. João de São José. Viagem e visita do Sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB), Rio de Janeiro, Tomo 9, 1847.

Regimento das Missoens do Estado do Maranhão, & Pará. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (org.). *Em linhas tortas: os regimentos tutelares e os indígenas amazônicos (séculos XVII-XIX)*. Ananindeua-PA: Cabana, 2021.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da Capitania de S. Jose do Rio Negro fez o ouvidor, e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774-1775*. Lisboa: na typografia da academia, 1825.

SOUZA, Joaquim José Caetano Pereira e. *Classes dos crimes, por ordem systematica, com as penas correspondentes, segundo a legislação actual*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1803.

VERISSÍMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB), Rio de Janeiro, Tomo 50, 1857.

VIDE, D. Sebastião. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal, 2007.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Hugo Matheus Rocha. A Amazônia imaginada: relatos de viajantes no século XVIII. In: PEREIRA, Marcos; CASTRO, Valdiney; CALDAS, Yurgel (org.). *Literaturas do Norte: vozes e escritas da Amazônia*. Macapá: UNIFAP, 2022.

AGUIAR, Hugo Matheus Rocha. *Arranjos familiares no Grão-Pará da segunda metade do século XVIII*. 2021. 72 f. Monografia. (Graduação em História) – Universidade Federal do Amapá, Macapá.

AIDOO, Lamonte. *Slavery unseen: sex, power, and violence in Brazilian history*. Durham: Duke University Press, 2018.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste – 1750-1822)*. 1992. 389 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil I: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os vassallos d'el rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia ocidental, 1750-1798. In: *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 112, 1992, p. 63-85.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Um tesouro descoberto: imagens dos índios na obra do Padre João Daniel. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, 1998, p. 147-160.

AMARAL, Telma. *E o casamento, como vai? Um estudo sobre a conjugalidade em camadas médias urbanas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 1999.

ANDERSON, Michael. *Elementos para a História da família Ocidental 1500-1914*. Lisboa: Editorial Quercus, 1984.

ANDERSON, Robin. *Following Curupira: colonization and migration in Pará, 1758 to 1930. As a study in a settlement of the Humid Tropic*. Dissertation (Phd in History) – University of California at Davis, Davis, 1976.

ANDRADE, Maristela do Nascimento; SANTOS, Patricia Batista dos. Apontamentos historiográficos: a família no Brasil colônia. In: *XXIX Simpósio Nacional de História*. Brasília: ANPUH, 2017, p. 1-12.

ARENZ, Karl Heinz; GAIA, Stefanie Leão. Mulheres indígenas em narrativas jesuíticas da Amazônia portuguesa (séculos XVII-XVIII). *Habitus*, v. 17, n. 2, 2019, p. 394-413.

ASSIS, Cátia da Costa Louzada de. Liberdade sob controle: lei de emancipação e famílias escravas. In: *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas*, 2014, p. 1-10.

AUGUSTO, Isabel. *Entre o ter e o querer: domicílio e vida material em Santa Maria de Belém do Grão-Pará (1808-1830)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, Campinas, 2007.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. A criança exposta nos domicílios de Sorocaba, séculos XVIII e XIX. In: *Anais do X Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Belo Horizonte: ABEP, v. 3, 1996, p. 1731-1746.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. A mulher em São Paulo colonial. *Espacio Tiempo y Forma*, Série IV, História Moderna, Madrid, v. 3, 1990, p. 367-386.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. As fontes para o estudo da família no passado. In: SCOTT, Ana Sílvia; MACHADO, Cacilda da Silva; FLECK, Eliane Cristina; BERUTE, Gabriel Santos (org.). *Mobilidade social e formação de hierarquias*: subsídios para a história da população. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2014.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Os senhores da terra*: família e sistema sucessório entre senhores de engenho no Oeste paulista, 1765-1855. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado; SCOTT, Ana Silvia Volpi; BASSANEZI; Maria Silvia Casagrande. Quarenta anos de demografia histórica. *Revista brasileira de estudos populacionais*, São Paulo, v. 22, n. 2, 2005, p. 339-350.

BARBOSA, Benedito. *Em outras margens do Atlântico*: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (1707-1750). Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2009.

BARROSO, Daniel Souza. A historiografia das formas familiares e o desenvolvimento da demografia histórica no estado do Pará, Brasil (1970-2012). In: *X Congresso da Associação de Demografia História*, Albacete – Espanha, 2013, p. 1-31.

BARROSO, Daniel Souza. Por uma história da família e da população na Amazônia brasileira: percursos historiográficos. In: CICERCHIA, Ricardo; BACELLAR, Carlos; IRIGOYEN, António (org.). *Estruturas, conjunturas e representações*: perspectivas de estudos das formas familiares. Múrcia: Edit.Um, 2014.

BATISTA, Luciana Marinho. *Muito além dos seringais*: elites, fortunas e hierarquias no Grão-Pará, c. 1850 - c. 1870. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social, Rio de Janeiro, 2003.

BERWANGER, Ana Regina; LEAL, João Eurípedes Franklin. *Noções de Paleografia e Diplomática*. 3º ed. Santa Maria: Editora da UFSM, 2008.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. O Brasil Setecentista como cenário de bigamia. In: *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 299-311.

BRITO, Cecília Maria Chaves. Índios das “corporações”: trabalho compulsório no Grão-Pará no século XVIII. In: ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth (org.). *A escrita da história paraense*. Belém: NAEA – UFPA, 1998.

CAMILO, Janaína Valéria Pinto. *Homens e pedras no desenho das fronteiras*: a construção da Fortaleza de São José de Macapá (1764/1782). Dissertação (Mestrado em História) –

Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, Campinas, 2003.

CANCELA, Cristina. *Adoráveis e dissimuladas: as relações amorosas e sexuais das mulheres das camadas populares de Belém do final do século XIX e início do XX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Campinas, 1997.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). *Revista tempo*, v. 19, n. 35, 2013, p. 65-82.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará, 1750-1817*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. Laços de família e direitos no final da escravidão. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da vida privada no Brasil 2: Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Bigamia indígena nas malhas da Inquisição – apropriações e mediação cultural. In: *Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: História e historiografia*. Cachoeira-BA: UFRB, 2011, p. 1-13.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, São Paulo, n. 168, 2013, p. 69-99.

CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação do Rio de Janeiro (1918-1940)*. Campinas: Unicamp, 2000.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). *Varia História*, Belo Horizonte, v. 27, n. 46, 2011, p. 601-623.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BARBOSA, Benedito Costa; BOMBARDI, Fernanda Aires; SOUSA, Claudia Rocha de. 'Formidável contágio': epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 4, 2011, p. 987-1004.

CICERCHIA, Ricardo. Historiografia das formas familiares. Dilemas e encruzilhadas. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 50, 2009, p. 103-123.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004.

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)*. 2005. 433 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

COELHO, Mauro Cezar. O Diretório dos Índios e as chefias indígenas: uma inflexão. *Campos (UFPR)*, Curitiba, v. 7, n. 1, 2006, p. 117-134.

COELHO, Mauro Cezar; SANTOS, Rafael Rogério Nascimento dos. "Monstruoso systema (...) intrusa e abusiva jurisdição": O Diretório dos Índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). *Revista de História*, São Paulo, N. 168, jan./jun. 2013, p. 100-130.

- COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Fundação UNESP, 1999.
- COSTA, Paulo Marcelo Cambraia da. *Em verdes labirintos: a construção social da fronteira franco-portuguesa (1760-1803)*. Belém: Paka-Tatu, 2022.
- CRUZ, Roberto Borges da. A farinha de cada dia: apropriações e trocas alimentares na Amazônia colonial. In: CHAMBOULEYRON, Rafael; SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Novos olhares sobre a Amazônia colonial*. Belém, PA: Paka-Tatu, 2016.
- DIAS, Camila Loureiro. Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade. *Estudos avançados*, v. 33, 2019, p.235-252.
- DIAS, Érika de Almeida Carlos. Informação e memória: o Projeto Resgate e a administração do Brasil colonial no século XVIII. *Iris*, Recife, v. 1, n. 1, 2012, p. 43-66.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos portugueses, 2000.
- FARAGE, Nádia. *As Muralhas do sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1986.
- FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FARIA, Sheila de Castro. História da família e demografia histórica. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- FLANDRIN, Jean Louis. *Orígenes de la familia moderna*. La familia, el parentesco y la sexualidad en la sociedad tradicional. Barcelona: Crítica, 1979.
- FRANCO, Stella Maris Scatena. Relatos de viagem: reflexões sobre seu uso como fonte documental. JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (org.). *Cadernos de seminários de pesquisa (volume II)*. São Paulo: USP-FFLCH-Editora Humanitas, 2011.
- FREITAS, Denize Terezinha Leal. *Para além do matrimônio: formas de união, relações familiares e sociais na freguesia Madre de Deus de Porto Alegre (1772-1882)*. 2017. 380 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- FREITAS, Denize Leal; SILVA, Jonathan Fachinida. Sobre as donas, viúvas e pobres: uma contribuição para o estudo das mulheres coloniais no extremo sul (freguesia madre de Deus de Porto Alegre, 1722-1822). In: COSTA, Hilton; HAMEISTER, Martha Daisson, MARQUES, Rachel dos Santos (org.). *Tecendo as suas vidas: as mulheres na América portuguesa*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2017.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de fora: UFJF, 2005.
- GODOY, Silvana; GUEDES, Roberto. Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, jan./jun. 2017, p. 18-33.

GOMES, Robeilton de Souza; MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. “Sua majestade é servida”? O processo de construção da Lei de Liberdade dos índios do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759). *Saeculum – Revista de História*, v. 26, n. 44, 2021, p. 473-487.

GONZAGA, João Bernardino. *A Inquisição em seu mundo*. Editora Saraiva, 1994.

GRINBERG, Keila. A história nos porões dos arquivos judiciais. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA Tania Regina de (org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2017.

GUEDES, Roberto. Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (sécs. XVII-XIX). *Topoi*, v. 7, n. 13, 2006, p. 379-423.

GUZMÁN, Décio de Alencar. A colonização das Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. *Revista Estudos Amazônicos*, v. 3, n. 2, 2008, p. 103-139.

GUZMÁN, Décio de Alencar; RAIOL JUNIOR, Leonardo. A reorganização e a fluidez do uso de mão de obra indígena no Grão-Pará: segunda metade do século XVIII (1750-1765). *Tellus*, Campo Grande, n. 39, 2019, p. 177-205.

HARRIS, Mark. *Rebelião na Amazônia: cabanagem, raça e cultura popular no Norte do Brasil, 1798-1840*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2017.

HESPANHA, António Manuel. Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna. *Análise Social*, v. 28, 1993, p. 951-973.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1984.

JORDAN, Winthrop. *White over Black: American attitudes toward the negro, 1550-1812*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968.

JUNQUEIRA, Mary Anne. Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem como fonte para o historiador. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (org.). *Cadernos de seminários de pesquisa (volume II)*. São Paulo: USP-FFLCH-Editora Humanitas, 2011.

KELLY-NORMAND, Arlene M. Africanos na Amazônia: cem anos de abolição. *Cadernos UFPA (CFCH)*, v. 4, n. 8, 1988.

KELLY-NORMAND, Arlene M. Family, church, and crown: a social and demographic history of the lower Xingu valley and the municipality of Gurupá, 1623-1889. 1984. 510 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade da Flórida, Flórida.

LACERDA, Franciane. *Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)*. 2006. 345 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

LARRAGA, Frei Francisco. *Prontuário da teologia moral*. Libreria religiosa: Barcelona, 1866.

LEANZA, Deborah D’Almeida. *Entre a norma e o desejo: os filhos ilegítimos na sucessão patrimonial (Vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba século XVII)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

LE PLAY, Pierre-Guillaume-Frédéric. *L’organisation de la famille selon le vrai modele signalé par L’histoire de toutes les races et de tous les temps*. Paris: Tours, 1975.

LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MACLACHLAN, Colin. African slave trade and economic development in Amazonia, 1700-1800. In: TOPLIN, Robert Brent. (org.). *Slavery and race relations in Latin America*. Westport – Connecticut: Greenwood Press, 1974.

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Agricultura no delta do rio Amazonas: colonos produtores de alimentos em Macapá no período colonial. *Novos Cadernos NAEA*, v. 8, n. 1, 2005, p. 73-114.

MARIN, Rosa Acevedo. *Du travail esclave au travail libre: le Para (Brésil) sous le régime colonial et sous l'Empire (XVII-XIX siècles)*. 1985. These (Doctorat de Troisième Cycle) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

MARTINS, Maria Fernanda. Família, estratégias e redes de poder em Minas Gerais (sécs. XVIII/XIX). *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, 2017, p. 121-139.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. Inquisição na Amazônia Colonial: reflexões metodológicas. *História Unisinos*, v. 18, n. 2, 2014.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e; BARROSO, Daniel Souza. Não somente indígenas como também africanos: uma introdução à demografia do Estado do Grão-Pará e Rio Negro (1778-1823). *Revista Maracanan*, Rio de Janeiro, n. 15, 2016, p. 141-160.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. Os jesuítas e a defesa da legislação indigenista na Amazônia colonial. In: CHAMBOULEYRON, Rafael; SOUZA JUNIOR, José Alves de (org.). *Novos olhares sobre a Amazônia colonial*. Belém, PA: Paka-Tatu, 2016.

MENEZES, Sezinando Luiz. Escravidão e educação nos escritos de Antônio Vieira e Jorge Benci. *Diálogos*, DHI, PPH/UEM, v. 10, n. 3, 2006, p. 215-228.

MERCÊS, Filipe Santos das. *Inquisição, bigamia e sodomia no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1757-1780)*. 155 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2018.

MIRANDA, Janira Sodré. Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América portuguesa. *Em Tempo de Histórias*, n. 7, 2003, p. 1-16.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MORAES, Ruth Burlamaqui de. *Transformações demográficas em uma economia extrativa: Pará (1872-1920)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1984.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, 2018, p. 29-52.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 35, n. 70, 2015, p. 17-39.

MOTA, Oziane de Jesus de Lima. *Trabalho indígena na economia do Grão-Pará e Rio Negro (segunda metade do século XVIII)*. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Econômica, São Paulo, 2018.

MOTTA-MAUÉS, Maria. *Trabalhadeiras e camarados: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: Editora da UFPA, 1993.

MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1998.

NAZZARI, Muriel. Concubinage in Colonial Brazil: the Inequalities of Race, Class, and Gender. *Journal of Family History*, v. 21, n. 2, 1996, p. 107-124.

NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII – XIX)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

PASTANA, Andréa. *Em nome de Deus, amém! Mulheres, escravos, famílias e heranças através dos testamentos em Belém do Grão-Pará (1800-1850)*. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2008.

PATEO, Rogério Duarte. Guerra e devoração. Redes de relações nas Guianas. In: GALLOIS, Dominique. *Redes de relações nas Guianas* (org.). São Paulo: Humanitas, 2005.

PAZ, Adalberto. Classe, cor e etnia nas legislações de compulsão ao trabalho na Amazônia: do Diretório ao fim dos Corpos de Trabalhadores (1755-1859). *Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 12, 2020, p. 1-28.

PEREIRA, Ana Luíza de Castro. *Unidos pelo sangue, separados pela lei: família e ilegitimidade no Império Português, 1700-1799*. 2009. 284 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Minho, Braga.

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 (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2019.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PRAXEDES, Vanda Lúcia. A teia e a trama da fragilidade humana: os filhos ilegítimos em Minas Gerais (1770-1840). In: *Anais do XI Seminário de Economia Mineira*, 2004, p. 1-24.

PRAXEDES, Vanda Lúcia. *Segurando as pontas e tecendo tramas: mulheres chefes de domicílio em Minas Gerais (1770-1880)*. 2008. 274 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

QUEIROZ, Jonas Marçal de; COELHO, Mauro Cezar. *Amazônia: modernização e conflito (séculos XVIII e XIX)*. Belém: UFPA/NAEA; Macapá: UNIFAP, 2001.

RAMINELLI, Ronald J. Monarquia e câmara coloniais. Sobre a comunicação política, 1640-1807. *Prohistoria*, n. 21, 2014, p. 3-26.

RAMOS, André R. F. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, 2004, p. 241-265.

RAVENA, Nírvia. O abastecimento no século XVIII no Grão Pará: Macapá e vilas circunvizinhas. *Novos Cadernos NAEA*, v. 8, n. 2, 2005, p. 125-149.

RECIO, Raúl Molina; GALLARDO, Carlos Mejías. Familia y modelos de reproducción social de la nobleza española en los siglos XV-XIX: el surgimiento del individualismo. *Ler História*, n. 82, 2023.

RUSSELL-WOOD, A. John. Women and society in Brazil colonial. *Jornaul of Latin American Studies*, v. 9, 1977, p. 1-34.

ROCHA, Rafael Ale. Os índios oficiais na Amazônia pombalina (1750-1798). In: DORÊ, Andréa; SANTOS, Antonio de Almeida (orgs.). *Temas setecentistas: governo e populações no Império Português*. Curitiba: UFPR/SCHLA – Fundação Araucaria, 2009.

ROCHA, Rafael Ale. Os oficiais índios e a mão de obra livre no Pará colonial (1750-1798). *Revista Mundos do Trabalho*, v. 9, n. 17, 2017, p. 13-28.

ROLLER, Heather Flynn. Expedições coloniais de coleta e a busca por oportunidades no sertão amazônico, c. 1750-1800. *Revista de História*, São Paulo, n. 168, 2013, p. 201-243.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SANTOS, Francisco Jorge de; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. 1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa. *Somanlu*, ano 8, n. 2, 2008, 79-98.

SANTOS, Marília Cunha Imbiriba dos. *Família, trajetórias e Inquisição: mobilidade social na Amazônia colonial (c. 1672 – c. 1805)*. 2020. 367 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Lisboa, Lisboa.

SCOTT, Ana Silvia Volpi. As teias que a família tece: uma reflexão sobre o percurso da história da família no Brasil. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 51, 2009, p. 13-29.

SHORTER, Edward . *The making of the modern family*. New York: Basic Books, 1975.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas mineiras do período colonial*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Família e herança no Brasil colonial*. Salvador: EDUFBA, 2017.

SILVA, Maria Beatriz Nizzada. Legislação e práticas familiares no Brasil colonial. In: NEDER, Gizlene (org.). *História & direito: jogos de encontros e transdisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Mulheres e patrimônio familiar no Brasil no fim do período colonial. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1-2, 1996, p. 85-98.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T. A. Queiroz: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984.

SOMMER, Barbara. *Negotiated settlements: Native Amazonians and Portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798*. 2000. Tese (Doutorado em História), Universidade do Novo México, Albuquerque.

SOUSA, James Oliveira. Mão-de-obra indígena na Amazônia colonial. *Em tempo de histórias*, n. 6, 2002, p. 1-18.

SOUZA JUNIOR, José Alves. Negros da terra e/ou negros da Guiné: trabalho, resistência e repressão no Grão-Pará no período do Diretório. *Afro-Ásia*, v. 48, 2013, p. 173-211.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. Belém: UFPA, 2012.

STONE, Lawrence. *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*. México: FCE, 1989.

TORRES, José Veiga. Da repressão religiosa para a promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 40, Coimbra, 1994, p. 109-135.

TRUGILHO, Michelle. Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial. In: *Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-RIO*. Rio de Janeiro: ANPUH-RIO 2010, p. 20-38.

TRUGILHO, Michelle. Mulheres bígamas: a busca por novas trajetórias. In: CALAINHO, Daniela Buono (org.). *Caminhos da intolerância no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, Mary Del (org.). *História das mulheres no Brasil*. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brásílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil I: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIDAL, Laurent. *Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia (1769-1783)*. São Paulo: Martins, 2008.

VIERA JUNIOR, Antonio Otaviano. Família, violência e gênero: cotidiano familiar no Ceará (1780-1850). *Projeto História*, São Paulo, n. 45, 2012, p. 113-140.