



Alice Mabel Prates Monteiro

**Indígenas, africanos e seus descendentes entre
hierarquias sócio raciais complexas (Rio de
Janeiro – séc. XVIII)**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
graduação em História Social da Cultura do Departamento
de História da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Crislayne Gloss Marão Alfagali

Rio de Janeiro
Julho de 2021



Alice Mabel Prates Monteiro

Indígenas, africanos e seus descendentes entre hierarquias sócio raciais complexas (Rio de Janeiro – séc. XVIII)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Profa. Crislayne Gloss Marão Alfagali

Orientadora

Departamento de História - PUC-Rio

Profa. Iamara da Silva Viana

Departamento de História – PUC-Rio/UERJ

Profa. Maria Regina Celestino de Almeida

Departamento de História - UFF

Rio de Janeiro, 30 de julho de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Alice Mabel Prates Monteiro

Graduou-se em História (Licenciatura e Bacharelado) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2018. Integrou o corpo docente do curso de extensão “Presença indígena e africana: histórias da África e das Américas”, promovido [online] pela Coordenação Central de Extensão da PUC-Rio. É professora da rede municipal de Maricá e integrante do Laboratório de Pesquisa em Conexões Atlânticas/CNPq. Possui ênfase nas áreas de História Indígena, História da Escravidão e Ensino de História.

Ficha Catalográfica

Monteiro, Alice Mabel Prates

Indígenas, africanos e seus descendentes entre hierarquias sócio raciais complexas (Rio de Janeiro – séc. XVIII) / Alice Mabel Prates Monteiro ; orientadora: Crislayne Gloss Marão Alfagali. – 2021.

184 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2021.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História Social da Cultura – Teses. 3. Indígenas. 4. Africanos. 5. Hierarquias sócio raciais. 6. Rio de Janeiro. 7. Setecentos. I. Alfagali, Crislayne Gloss Marão. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Para minha mãe, Deborah,
por nunca se conformar com as desigualdades.

Agradecimentos

À PUC-Rio, especificamente ao departamento de História e todos os seus professores e funcionários, pela gentileza, profissionalismo, paciência, disponibilidade e amabilidade que recebi ao longo desses anos. O prazer da pesquisa certamente foi potencializado pelo ambiente acolhedor que encontrei e que jamais esquecerei.

À CAPES, pelo suporte financeiro possibilitador dessa pesquisa, que tem como finalidade contribuir para o desenvolvimento científico do país. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

À minha orientadora Crislayne Gloss Marão Alfagali pelo apoio, confiança e amparo ao longo desses anos, principalmente no contexto da tão sofrida pandemia do Covid-19. Cris, foi um enorme prazer crescer junto a você nessa relação de parceria orientadora-orientanda. Que privilégio o meu ter o suporte de alguém tão dedicada e competente. O mérito dessa pesquisa também é seu. Muito obrigada.

Às professoras Maria Regina Celestino de Almeida, Iamara da Silva Viana e Karine Teixeira Damasceno, integrantes nas minhas bancas de qualificação e defesa, pela leitura atenta e carinhosa do meu trabalho, bem como pelas palavras gentis, indicações e críticas construtivas. Obrigada pelo compartilhamento da grande bagagem intelectual que vocês acumularam ao longo da vida profissional e por contribuir com a minha jornada acadêmica.

À minha mãe, pelo afeto e incentivo relacionados ao meu aperfeiçoamento profissional e pela compreensão nos meus momentos de ausência ocasionados pelo trabalho intenso na dissertação. Você é minha base e minha inspiração diária. Obrigada por todos os ensinamentos.

Às minhas queridas amigas, porque a vida é mais feliz se compartilhada. Tenho consciência da sorte de poder contar com amigos tão fiéis e amáveis, que genuína e diariamente transbordam amor e parceria. Isabella Mendes, João Léste e Júlia Martins, vocês são minha família e eu amo vocês como tal. Hugo Pauli, obrigada pelas risadas e momentos que alegraram meus dias, sei que posso contar com você. Isabela Ferrari, Maria Alice Balbino e Carolina Hinterhoff, não importa a distância ou a catástrofe mundial, nossa amizade sempre se mantém gostosa e sincera como se nos víssemos diariamente nos corredores da PUC. André Penna Firme, Amanda Rezende, Caroline Cardoso, Laís Paiva, Larissa Giron, Ariadny Lorrainy, Lucas Avelar e Bianca Bastos, a conexão e troca de experiências, sofrimentos e incentivos que tive com vocês esses anos foram essenciais para o meu fortalecimento e sucesso nessa jornada. Quero levar vocês sempre comigo. De coração, obrigada.

Resumo

Monteiro, Alice Mabel Prates. **Indígenas, africanos e seus descendentes entre hierarquias sócio raciais complexas (Rio de Janeiro – séc. XVIII)**. Rio de Janeiro, 2021. 184 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Essa dissertação investiga as diversas relações travadas entre indígenas, africanos e seus descendentes na capitania do Rio de Janeiro no século XVIII. Para isso, busca-se compreender as tensões e negociações entre os projetos de domínio dos agentes coloniais e a presença de indígenas, africanos, afro-americanos e pardos, bem como compreender o complexo sistema de hierarquias sócio raciais vigente no Setecentos – e as transformações ocasionadas a partir da aplicação do Diretório dos Índios. As possibilidades de agência e reconstrução de identidades eram pautadas pelas condições de escravidão e liberdade, tornando-se fundamental a compreensão da dinâmica do tráfico transatlântico de escravizados e seus impactos no contexto colonial. Nesse sentido, os não brancos compartilhavam sistemas de opressão e discriminação, ainda que de formas, e em graus, distintos. O espaço físico e simbólico do sertão, pouco regulado pela Coroa portuguesa, oportunizou encontros e desencontros entre essas pessoas, conectando trajetórias e construindo laços de solidariedade, ou situações conflituosas. Por meio de uma série de etnografias do particular, esta pesquisa pretende traçar um panorama das oportunidades e relações possíveis entre os não brancos, à luz do arcabouço teórico-metodológico proporcionado pela Nova História Social e em conformidade com as Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08.

Palavras-chave

Indígenas; Africanos; Hierarquias sócio raciais; Rio de Janeiro; Setecentos

Abstract

Monteiro, Alice Mabel Prates. **Indigenous people, African people, and their descendants among complex socio-racial hierarchies (Rio de Janeiro – 18th century)**. Rio de Janeiro, 2021. 184 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation investigates the many relations between indigenous people, Africans, and their descendants during the Captaincy of Rio de Janeiro in the 18th century. To achieve this goal, it was necessary to comprehend the tensions and negotiations between the colonial agents' domination project and the presence of indigenous people, Africans, Afro-americans, and brown people, while also comprehending the complex socio-racial hierarchy system in place during the 18th century – and the transformations caused by the implementation of The Indian Directorate Act. The possibilities for agency and identity reconstitution were based by conditions of slavery and freedom, making the dynamics of the transatlantic slave trade and its impact on the colonial context a fundamental factor to be comprehended. In this regard, the non-whites shared oppression and discrimination systems, even if in varying forms and degrees. The physical and symbolic spaces of the brazilian backwoods, scarcely regulated by the Portuguese Crown, created opportunities for agreements and disagreements between those groups, connecting their trajectories and building bonds of solidarity, or conflict situations. By means of a series of "ethnographies of the particular", this research intends to draw a panorama of the opportunities and possible relations between non-whites, in light of the theoretical-methodological framework provided by the New Social History Movement and in compliance to the brazilian laws no. 10.639/03 and no. 11/645/08.

Keywords

Indigenous People; African People; Socio-racial hierarchies; Rio de Janeiro; 18th century

Sumário

| | |
|--|-----|
| 1 - Introdução | 10 |
| 2 - Um território afro-luso-americano: projetos de domínio e presença indígena e africana..... | 27 |
| 2.1 Domínios, negociações e resistências | 27 |
| 2.2 Quem eram os africanos trazidos à América? – Tráfico, etnônimos, identidades, formação de laços e possibilidades de agência..... | 40 |
| 2.3 Casamentos mistos: afeto e política sob a pressão colonial..... | 55 |
| 3 - Caminhos conectados: Encontros e interações no sertão fluminense no século XVIII | 71 |
| 3.1 Investidas e resistências na ocupação do sertão fluminense | 71 |
| 3.2 Garimpeiros clandestinos: o bando de Mão de Luva | 82 |
| 3.3 Sacra Família de Ipuca e São Fidélis: fluxos e disputas | 95 |
| 3.4 Cruzando trajetórias: o viver no sertão | 105 |
| 3.5 Religiosidades..... | 112 |
| 4 - Hierarquias sócio raciais complexas | 119 |
| 4.1 O caso do casamento de João Batista e Margarida..... | 119 |
| 4.2 Raça, racismo e marcadores sociais negativos | 126 |
| 4.3 Hierarquia sócio racial colonial – sistema de classificação luso-americano setecentista e possibilidades de mobilidade..... | 142 |
| 4.4 Indígenas, africanos, afro-americanos e as mudanças ocasionadas pelo Diretório dos Índios | 149 |
| 5 - Considerações finais..... | 167 |
| 6 - Referências bibliográficas | 174 |

Lista de figuras

| | |
|--|-----|
| Figura 1 – Certão ocupado por índios bravos..... | 73 |
| Figura 2 – Sertões de Macacu..... | 81 |
| Figura 3 – África Centro-Occidental, século XVIII..... | 89 |
| Figura 4 – Frontispício do atlas “ <i>Theatrum orbis terrarum</i> ”..... | 138 |

Introdução

A experiência da colonização, aqui compreendida entre os séculos XVI e XVIII, oportunizou o contato entre diversas pessoas, pertencentes a grupos sócioidentitários distintos. Mais do que isso, ela obrigou – pelas suas configurações social, política, cultural e econômica únicas – a rupturas, construções e reconfigurações desses grupos, de forma que seus integrantes pudessem navegar pelas brechas estruturais das normas metropolitanas e práticas coloniais, visando sempre melhores vivências e sobrevivências. Para as pessoas não brancas, o cotidiano estava imerso, invariavelmente, em constantes negociações e resistências, já que o projeto de domínio português na América era alicerçado num processo de inferiorização e desumanização, hierarquicamente disposto de acordo com padrões sócio raciais. É impensável imaginar que essas pessoas não conviviam cotidianamente, principalmente se considerarmos a desproporção numérica entre brancos e não brancos, que acompanhou todo o processo de colonização e construção do Brasil.

Nesse sentido, enquanto lugar físico e simbólico, o sertão oportunizou encontros e desencontros entre indígenas, africanos, afro-americanos e pardos. Espaço interiorano da capitania do Rio de Janeiro, o sertão fluminense, no século XVIII, era pouco regulado pelas autoridades coloniais e habitado por sociedades indígenas como os Puri, Guarulho e Coroado, assim como por africanos e afro-americanos livres ou libertos e escravizados fugidos, todos em busca de uma vida mais autônoma ou melhores oportunidades econômicas e sociais. Nesse contexto, os aldeamentos atuaram como polos de formação de laços e disputas, pois permitiram a construção de múltiplas sociabilidades, principalmente após a

expulsão dos jesuítas e o estímulo à moradia de colonos, ratificadas pelo Diretório dos Índios¹.

Antes de apenas espaços cristãos e portugueses, os aldeamentos constituíram localidades onde os indígenas puderam sobreviver perante o projeto europeu de dominação, apropriando-se deles e ressignificando suas existências, culturas, memórias e identidades², num processo contínuo de etnogênese³. Ademais, na segunda metade do século XVIII, a Coroa imbuuiu-se da incorporação dessas regiões à estrutura administrativa colonial, estimulada principalmente pelo combate à mineração ilegal e pela melhor exploração dos recursos e pessoas que lá existiam. Esse movimento impactou alianças e associações entre os não brancos, principalmente na área dos sertões de Macacu.

Escravidão e liberdade foram conceitos que estruturaram a sociedade colonial luso-americana⁴, perpassando toda a escrita deste trabalho. Nesse jogo de poder, os não brancos precisaram navegar pelo complexo sistema de hierarquias sócio raciais construído ao longo dos séculos, aprendendo a trafegar por saberes e práticas sociais obtidos na experiência particular de suas vidas e no que lhes era imposto. Ao longo do século XVIII, liberdade foi sendo associado diretamente à condição branca, de forma que, paulatinamente, a condição da escravidão foi sendo revestida por uma perspectiva de cor⁵. A questão da cor envolvia critérios classificatórios maleáveis, baseados em características fenotípicas, mas também ocupacionais, econômicas, sociais, familiares, jurídicas e comportamentais. Esse

¹ Corpo legislativo de cunho assimilacionista, o *Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto sua Majestade não mandar ao contrário* foi decretado em 1757 para a região do Grão-Pará e Maranhão e estendido para as demais áreas coloniais em 1758.

² ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*. 2000. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2000.

³ Segundo o antropólogo John Monteiro, etnogênese seria a articulação entre processos internos de transformação e processos externos introduzidos por forças ligadas aos europeus. Seriam estratégias culturais e políticas de adaptação e mutabilidade, visando criar e renovar identidades num contexto de amplas discontinuidades. MONTEIRO, John. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: FAUSTO, Carlos e MONTEIRO, John (org.). *Tempos Índios: histórias e narrativas do novo mundo*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim, 2000. p. 25-65.

⁴ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, cap. 3.

⁵ Citando Lara, a pele não branca agrupava as pessoas “numa massa indistinta, socialmente inferior e, sobretudo, apartada da liberdade”. LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*, p. 147.

aspecto multifacetado do proto-racismo vigente distinguia-se da forma que tal discriminação/opressão assumiu no século XIX, criador e criatura do racismo científico.

A subversão dessa lógica sócio racial ameaçava todo um sistema calcado em privilégios autoritários, o qual tinha inúmeros defensores, dentre eles eclesiásticos, nobres e a elite colonial de senhores de escravizados. Nesse contexto, os afro-americanos e pardos assumiam um papel divergente e transgressor, considerado perigoso para a manutenção do *status quo*. Isso porque o sistema de distinção, base para a hierarquização social que permitia o funcionamento do processo colonizador, era calcado na separação entre brancos/livres e pretos/escravos. Essa separação ser nítida era importante para permitir o domínio de uma minoria branca sobre uma maioria não branca. O significado político da nomeação e classificação fica evidente, portanto, na ambiguidade que as diversas gradações de cor entre pretos e brancos acarretava na vida cotidiana da colônia. Múltiplas possibilidades de identificação e ação abriam-se para os agentes históricos como ferramentas tanto de ascensão quanto de rebaixamento social.

Sem critérios rígidos, mas superpondo diversas possibilidades de classificação, a sociedade colonial permitia várias opções a cada momento. A decisão dependia das circunstâncias e do jogo de forças entre os envolvidos⁶.

Dessa forma, na presente pesquisa, práticas sociais, estereótipos e ideais classificatórios serão estudados enquanto aspectos interligados. Categorias como raça, racismo e mestiçagem serão discutidas à luz do debate interdisciplinar das ciências sociais e humanas, de forma a construir um conhecimento que não caia no perigo do anacronismo, mas que ainda assim seja socialmente responsável.

Na segunda metade do século XVIII, o Diretório dos Índios entra em vigor, aproximando socialmente brancos e indígenas e, conseqüentemente, afastando estes dos *status* inferiores da sociedade ocupados também pelas pessoas negras. Decretado em 1757 para a região do Grão-Pará e Maranhão e expandido para as demais localidades da colônia em 1758, o *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto sua Majestade não mandar*

⁶ *Ibid.*, p. 146.

ao contrário constituiu-se num corpo legislativo de cunho assimilacionista, ou seja, visava a integração cultural, política, econômica e social do indígena na sociedade colonial, de forma que, em poucas gerações, já não fosse possível realizar a distinção entre colonos (brancos) e indígenas. O alicerce da homogeneização cultural estava, assim, na apropriação de uma moral cristã portuguesa, que deveria ser não somente incorporada internamente, mas também externamente em atitudes visíveis aos membros da comunidade/aldeamento, enquanto graça e honra concedidas pelo Rei a seus subordinados.

No entanto, esse corpo legislativo não conseguiu se sustentar como um projeto imposto de cima para baixo, sendo construído a partir de várias demandas de atores sociais distintos, formando jogos de interesses que se pautavam pela questão do aceitável. Como afirma Rita Heloísa de Almeida, “*As ideias foram sendo tecidas no contexto das exigências*”⁷. A nova legislação distanciou os indígenas dos africanos e afro-americanos na hierarquia social, rebaixando estes últimos na medida que não os reconhecia enquanto aptos à liberdade, à civilização e a uma série de direitos sociais e políticos. Essas complexas estruturas de cor e poder eram de conhecimento geral da população, significando que muitos indígenas puderam apropriar-se delas para seus próprios interesses de ascensão social e aquisição de privilégios. No contraponto, aproximações e casamentos entre esses grupos continuaram acontecendo, tendo muitas vezes consequências administrativas e políticas⁸.

A prática historiográfica não foge ao seu contexto histórico de produção, já que feita por sujeitos situados no tempo e no espaço – os historiadores. Assim, historicamente, o protagonismo do processo de colonização da América portuguesa e de formação da cultura brasileira foi conferido aos portugueses. Apesar da desproporção numérica contínua durante todo o período colonial entre o número de brancos – minoria - e não brancos – maioria-⁹, a esses últimos

⁷ ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil no século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 161.

⁸ Destaca-se o caso do capitão-mor do aldeamento da Sacra Família de Ipuca, o índio José Dias Quaresma, que foi destituído de seu posto devido ao seu casamento com Margarida, uma mulher negra. Essa questão será amplamente discutida no capítulo 4.

⁹Esses números serão explorados nos capítulos dessa dissertação. Sobre informações populacionais no século XVIII ver LARA, Silvia Hunold. *Fragments Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*, p. 18 e cap. 3.

restava o papel de coadjuvantes no processo de construção da futura sociedade brasileira. Nesse contexto, podemos citar trabalhos clássicos da historiografia brasileira como *Casa Grande e Senzala* (1933) e *Sobrados e Mocambos* (1936), de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda; e *Evolução Política do Brasil* (1933) e *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), de Caio Prado Júnior.

O movimento historiográfico de contestação iniciado a partir da iniciativa de Lucien Febvre e Marc Bloch, concretizado na revista *Annales d'histoire économique et sociale*, levantou vários questionamentos e reflexões acerca da prática da historiografia nos anos 20 e 30. Para os novos estudiosos, a escrita da História deveria partir de uma pergunta ou um problema, suscitado pelas circunstâncias do presente, em vez da aplicação crua de uma metodologia; o trabalho com as fontes também deveria ser reformulado, levando em consideração suas condições de produção e a subjetividade do historiador. Além disso, esses estudiosos defenderam a historicidade de todas as dimensões da vida social, construindo narrativas para além da história política oficial e investindo na interdisciplinaridade com outras ciências sociais e humanas. Novas temáticas e perspectivas surgiram, conferindo uma maior liberdade de investigação histórica.

Essas mudanças repercutiram mundialmente; ao longo das décadas do século XX, a tendência dos *Annales* se consolidou no campo da ciência histórica, apresentando inovações e suscitando críticas. No entanto, sem diminuir sua importância, seria um equívoco abordar o movimento francês como polo irradiador de uma mudança permanente posterior, visto que o ocidente vivia um século de múltiplas transformações macroestruturais – e o campo da historiografia estava inserido nesse contexto. Paralelamente, Gilberto Freyre – por exemplo - apresentou perspectivas em *Casa Grande e Senzala* (1933) que somente seriam debatidas pelos franceses na década de 60, dentre elas investigações relativas à família, à vida privada e à cultura material¹⁰.

¹⁰ Sobre esse assunto ver BURKE, Peter. Gilberto Freyre e a Nova História. Tradução: Pablo Rubén Mariconda. *Tempo Social, Ver. Sociol.* USP, São Paulo, 12 de outubro de 1997 [5] e CHAVES, K. G. O. Gilberto Freyre e a Escola dos Annales. *Revista Inter-Legere*, v. 1, n. 7, 12 dez. 2013, p. 37-52.

Apesar desse contexto, pouco ainda se sabia sobre a história pormenorizada dos não brancos até a década de 1970; sobre a convivência interna entre eles, então, menos ainda. Mudanças significativas nesse quadro ocorreram, no entanto, nas últimas décadas do século XX. A partir dos anos 70, e principalmente dos anos 80, a historiografia brasileira vivenciou um momento de reflexão e revisão teórica de sua prática, ampliando o rol de investigação dos sujeitos históricos em suas pesquisas. Nesse sentido, destaca-se a importância dos trabalhos produzidos nos então recentes cursos de pós-graduações do país, espaços de construção crítica e ampliação do conhecimento histórico a partir de uma aproximação com estudos estrangeiros – com ênfase nos brasilianistas franceses -, e a luta dos movimentos sociais, com destaque para o movimento negro e o movimento indígena frente à nova Constituição.

A Nova História Social dos anos 1980 trouxe o conceito de cultura para o centro da reflexão, tornando assim a antropologia disciplina chave para a análise dos processos sociais. Por sua vez, a antropologia compreendeu não ser mais possível abordar fenômenos discursivos de forma a-histórica. Esse momento frutífero entre as ciências sociais levantou a importância da cultura e do discurso enquanto engrenagens fundamentais da vida social, que não poderiam mais ser relegados ao segundo plano. Assim, o cotidiano, as ideias, a arte, a música, as religiões, a literatura, o gênero, a sexualidade, etc., tornaram-se protagonistas nos temas de pesquisa.

A Nova História Social se construiu, portanto, na relação conflituosa do estruturado com o contingente, do simbólico com a prática, transpassando os limites da classe. As relações de poder, por essa ótica, foram estudadas como processos sistêmicos e interdependentes, buscando trocar o “ou”, presente nos trabalhos de história social clássicos, pelo “e”. Assim, rivalidade e cooperação, ou ainda dominação e resistência, tornaram-se categorias não excludentes, em constante interação. Termos como redes, fluxos e intercâmbios ganharam destaque nesse contexto, justamente por seu caráter de conexão¹¹.

A principal crítica à Nova História Social, no entanto, foi muitas vezes tratar cultura como uma rede de símbolos coerente e coesa, centrada em si mesma,

¹¹ Sobre isso ver DAVIS, Natalie Zemon. Las formas de la historia social. In: *Historia Social*, n. 10, 1991, p.177-182.

atemporal e igualmente distribuída na sociedade. Isso porque a cultura é sentida e vivida de formas diferentes pelos diversos atores sociais e suas mudanças temporais devem ser levadas, portanto, em consideração¹². Um conceito estanque nos impede, enquanto pesquisadores, de perceber as sutilezas e a fluidez da vida em sociedade. Nesse sentido, a antropóloga Lila Abu-Lughod, em seu artigo bastante crítico e reflexivo intitulado *A escrita contra a cultura*, questiona o quanto esse conceito pode acabar reforçando binarismos entre o eu e o outro, carregando sentidos hierárquicos, pois ele não ataca pressupostos de essencialismo e coerência, nem estimula capacidades de movimento, trânsito, integração e mutabilidade.

Abu-Lughod argumenta que, para evitar tal binarismo na escrita antropológica, não se pode ocultar o jogo de forças e o aspecto de dominação/poder, podendo transpor tal entendimento para a escrita historiográfica. Para isso, marcar posicionamentos, fragmentações e contradições é essencial, fugindo de uma pretenciosa e ilusória neutralidade ou perenidade, que nada mais é do que uma forma de camuflagem dos dispositivos dominantes da sociedade. Segundo ela,

Primeiro, o indivíduo é sempre uma construção, nunca uma entidade encontrada ou natural, mesmo que assim pareça. Segundo, o processo de criação de um eu por meio de oposição a um outro sempre acarreta uma violência repressora e ignorante sobre outras formas de diferença¹³.

Nesse contexto, ela propõe: a utilização dos conceitos de prática e discurso, objetivando trazer a maleabilidade que o conceito de cultura muitas vezes não consegue ao texto; a reorientação de focos de temáticas direcionados a conexões (geográficas, temporais, etc.), em vez de objetos de análise separatistas e isolacionistas; e, por fim, a prática de etnografias do particular, que significa levar em conta em nossas escritas, enquanto pesquisadores/as, ações individuais e manifestações locais cotidianas dos agentes sociais, evitando generalizações e abstrações, e tendo em mente que “os efeitos de processos extralocais e de longa duração manifestam-se apenas local e especificamente”¹⁴. Esta pesquisa

¹² Sobre isso ver BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*. Niterói, n. 19, 2. Sem. 2005, p. 15-30.

¹³ ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. *Equatorial*, Natal, v. 5, n. 8, jan./jun. 2018, p. 196.

¹⁴ *Ibid.*, p. 207.

corroborar com tais propostas. Por meio de uma série de etnografias do particular, busca-se levantar e analisar um quadro variado das relações vividas entre indígenas, africanos e seus descendentes na capitania do Rio de Janeiro do século XVIII.

A historiografia sobre a escravidão foi fortemente impactada pelas alterações trazidas a partir da forte interdisciplinaridade com a antropologia, sociologia, filosofia, linguística etc. Passou-se, então, a construir uma escrita contrária à objetificação até então conferida ao escravizado, e que identificasse e valorizasse o humano, investigando múltiplas dimensões e temáticas da vida social e cultural dessas pessoas, tais como família, religiosidade, lazer, trabalho e identidade. As relações de dominação foram reestruturadas, levando em consideração agências, subjetividades, estratégias e negociações dos africanos, afro-americanos e pardos.

Nesse processo, foram importantes nomes como Kátia Mattoso, com *Ser escravo no Brasil* (1982); João José Reis, com *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835* (1986); Ciro Flamarion Cardoso, com *Escravidão e abolição: novas perspectivas* (1988); Maria P. T. Machado, com *Crime e escravidão* (1987) e *Em torno da autonomia escrava* (1988); Stuart Schwartz, com *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial* (1988); Laura de Mello e Souza, com *O escravismo brasileiro nas redes de poder* (1989); Sidney Chalhoub, com *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte* (1990); Silva Hunold Lara, com *Campos de Violência* (1988) e *Blowin' in the Wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil* (1995) e Robert W. Slenes, com *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da família escrava – Brasil, Sudeste, século XIX* (1999)¹⁵. Críticas, no entanto, surgiram a respeito do tratamento da questão da violência, que permeava o mundo dessas pessoas constantemente, a exemplo dos estudos de

¹⁵ A historiografia sobre a escravidão, a vida dos escravizados e a vida das pessoas negras pós 1888 de longe está exaurida, principalmente se considerarmos a atualidade da Lei nº 10.639/03, que determinou a obrigatoriedade do ensino da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” nos currículos oficiais escolares, entre outras providências. Nas últimas duas décadas, produções relevantes foram publicadas, com destaque para Ângela de Castro Gomes, *Questão social e historiografia no Brasil do pós-1980: notas para um debate* (2004), Sheila de Castro Faria, *Identidade e comunidade escrava: um ensaio* (2006), Sidney Chalhoub, *Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia desde os anos 1980* (2009) e Lília M. Schwarcz e Flávio Gomes (orgs.), *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* (2018).

Jacob Gorender, *A escravidão reabilitada* (1990) e Suely Robles Reis de Queiróz, *Escravidão negra em debate* (1998), entre outros¹⁶.

Quanto à historiografia indígena, os historiadores alinhados à Nova História Social possuíam um outro desafio, visto que, historicamente, a figura do indígena foi homogeneizada e depreciada continuamente, devido à um discurso e uma prática política eurocêntricos e colonialistas, que invalidavam formas outras de agir, pensar e produzir conhecimento. Ainda na segunda metade do século XX, os estudos sobre essas pessoas estavam atrelados à etno-história e à antropologia, seguindo uma perspectiva simplista posta por Varnhagen mais de cem anos antes¹⁷.

Reproduzia-se uma “crônica da extinção”¹⁸, na qual os indígenas são vistos apenas como vítimas de um sistema totalizante, tendo apenas três opções: fugir, morrer ou se submeter obedientemente aos colonizadores. Essa lente de interpretação carrega, de forma subjacente, a afirmação da superioridade europeia em relação às sociedades nativas e gera uma segunda violência, de cunho historicista, que se perpetua nas salas de aula e nos meios de comunicação brasileiros, alimentando preconceitos e estereótipos. A luta indígena pelos direitos relacionados à terra e à garantia de seus direitos humanos, tão escancaradamente violados durante o período da ditadura militar¹⁹, foi uma frente importante para a alteração desse quadro, consolidada na atuação na Assembleia Nacional Constituinte.

No contexto pós 1980, pesquisadores ligados ao Departamento de Antropologia da USP, dentre eles John Manuel Monteiro – que publicou o Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo nos Arquivos Brasileiros (1994) - e Manuela Carneiro da Cunha – que fundou o Núcleo de História

¹⁶ Sobre esse assunto ver ADOLFO, Roberto Manoel Andreoni. A historiografia brasileira da escravidão entre os anos 1970 e 1980: escrita, contexto e instituição. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, v. 14, n. 1, ano XIV, jan. – jun. 2017.

¹⁷ Sobre isso ver MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. In. GRUPIONI, Luís Donisete B.; DA SILVA, Aracy L. (Orgs.). *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 4ª Ed. São Paulo: Global: Brasília: MEC: MARI, 2004.

¹⁸ Ver ALMEIDA, Maria Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, v. 37, n. 75, 2017, p. 17-38.

¹⁹ Sobre isso ver CABRAL, R.; MORAIS, V. L. Os povos indígenas brasileiros na ditadura militar: tensões sobre desenvolvimento e violação de direitos humanos. *Direito E Desenvolvimento*, v. 11, n. 1, 2020, p.106-122.

Indígena e do Indigenismo em 1990 -, foram essenciais para construir uma nova perspectiva acadêmica. Citam-se trabalhos importantes como *História dos Índios no Brasil* (1992), organizado por Manuela Carneiro da Cunha; *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994) e *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo* (2001), de John Monteiro; *A heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995), de Ronaldo Vainfas; *As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial* (2001), de Cristina Pompa e *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* (2003), de Maria Regina Celestino de Almeida.

No final dos anos 1990 e início dos anos 2000, os estudos decoloniais somaram positivamente a esse quadro de transformação, com destaque para as pesquisas de Aníbal Quijano²⁰ e, posteriormente, de Arturo Escobar²¹. O campo da história indígena tem ainda um longo caminho pela frente. A promulgação da Lei nº 11.645/08²², que adicionou o estudo da “História e Cultura Indígena” à Lei nº 10.639/03, renovou a preocupação de construção de um conhecimento histórico indígena livre dos preconceitos e visões simplistas tradicionalmente impostos. Além disso, devido à ampliação e melhoria qualitativa do quadro educacional brasileiro nas últimas décadas, pesquisadores indígenas estão alcançando e reivindicando espaços nas universidades para contar suas histórias utilizando metodologias próprias²³.

Não são muitos os trabalhos que se debruçaram sobre a relação entre indígenas, africanos e seus descendentes, valendo, no entanto, destacar aqui Stuart

²⁰ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In. LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

²¹ ESCOBAR, Arturo. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca, 2005.

²² BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. *Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”*. Diário Oficial da União 11.03.2008.

²³ Sobre isso ver BERGAMASCHI, Maria Aparecida; DOEBBER, Michele Barcelos e BRITO, Patrícia Oliveira. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. *Revista bras. Estud. Pedagog.*, Brasília, v. 99, n. 251, jan./abr. 2018, p. 37-53 e FERNANDES, Fernando Roque. Movimentos indígenas e o espaço universitário: alternativas ao protagonismo indígena na Amazônia Brasileira. *Revista Educação e Emancipação*, São Luís, v. 13, n. 1, jan./abr. 2020, p. 99-122.

Schwartz, em seu artigo *Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas*²⁴. Nele, o autor realiza um apanhado das interações sociais recorrentes ao longo dos séculos de colonização, dividindo-as em enfrentamentos/hostilidades e relações cordiais. Apesar de haver consideráveis diferenças regionais na quantidade e na duração dos contatos, os europeus, entre os séculos XVI e XVIII, eram minoria perante o contingente ameríndio e africano. O uso das tropas indígenas como “guias, auxiliares e soldados” representou uma grande força antiquilombola. Nesse sentido, vale destacar que, apesar de experiências de opressão comuns possuírem um conhecido potencial de empatia e união, elas não são suficientes para a construção automática de vínculos. Além disso, a colonização abriu caminhos e possibilidades de ação para uma gama de pessoas, com suas subjetividades e individualidades.

No contexto dessa longa trajetória, ainda faltam trabalhos consistentes, que analisem as variabilidades dessas relações e consigam construir um conhecimento aprofundado sobre as trocas entre os não brancos ao longo dos séculos de colonização. Esforços recentes vêm sendo tomados, principalmente nas pós-graduações, em formatos de artigos, teses e dissertações. Vale, assim, destacar o potencial que a formação continuada dos historiadores possui na construção do conhecimento histórico. A presente pesquisa pretende, assim, somar e colaborar a esses esforços, pois entendo que indígenas, africanos, afro-americanos e pardos não podem mais ser tratados enquanto blocos distintos e incomunicáveis.

Dentro do período colonial, os trabalhos sobre contato entre não brancos giram principalmente em torno de campanhas militares, principalmente as alianças organizadas visando a expulsão dos holandeses e os enfrentamentos e parcerias referentes ao quilombo dos Palmares²⁵; de convivência nas Minas Gerais setecentista devido ao aumento populacional proporcionado pela saga do ouro²⁶ e de pertencimento a irmandades religiosas, com destaque para o movimento da

²⁴ SCHWARTZ, Stuart. *Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas*. *Afro-Ásia*, 29/30, 2003, p. 13-40.

²⁵ Ver FUNARI, Pedro Paulo A. A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In: Reis, João José; Gomes, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio*. Companhia das Letras, 1996. Ver também LARA, Sílvia Hunold. O domínio colonial e as populações do novo mundo. In: *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial*. Belém: Editora Açai, v. 1, 2014, p. 1-14.

²⁶ Ver AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras. Os oradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008.

Santidade²⁷, na região de Jaguaripe (Bahia). Além disso, também deve-se ressaltar os trabalhos que abordam fronteiras e limites entre o sertão e as áreas de mais domínio da administração portuguesa²⁸. O presente trabalho torna-se relevante ao ir além das perspectivas já apresentadas, pois não só levanta e analisa experiências de contato entre indígenas, africanos e seus descendentes na capitania do Rio de Janeiro no século XVIII, e o impacto da aplicação do Diretório pombalino, até então pouco estudadas²⁹, mas também colabora no entendimento teórico e prático do complexo sistema de hierarquias sócio raciais colonial.

Nesse sentido, a presente pesquisa encontra-se alinhada aos pressupostos das Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008, que incluíram no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena", além de dar outras providências³⁰. A falta de preparo dos professores da rede pública e privada relativo a essas temáticas ainda é uma realidade mais de uma década depois, devido ao pouco investimento realizado na contínua formação desses profissionais e à lentidão quanto à reorganização dos currículos universitários. Para que se cumpram tais leis, é necessário expandir sua capacitação para a história das pessoas não brancas, negligenciadas por tanto

²⁷ Ver VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁸ Ver MALHEIROS, Márcia. "Homens da Fronteira" – índios e capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes. Séculos XVIII e XIX. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2008 [24]. Ver também GOMES, Flávio. Migrações, populações indígenas e etnogênese na América Portuguesa (Amazônia colonial, séc. XVIII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [online], 2011. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/60721>>. Acesso em 18 fev. 2020.

²⁹ Os estudos clássicos a respeito do período pombalino abordam as mudanças administrativas e econômicas (ver FALCON, Francisco J. C.. *A época pombalina. Política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982 e NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial 1777-1808*. São Paulo: Hucitec, 1979), a alteração no sistema de educação (FONSECA, Thais N. de Lima. *As reformas pombalinas no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011 e CARVALHO, Laerte Ramos de. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Editora da USP, Saraiva, 1978), a questão da ocupação do território, principalmente relacionado à região da Amazônia e do Grão-Pará (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 do Descobrimento Portugueses, 2000) a questão das fronteiras (PINTO, Felipe Flores. *O período pombalino (1750-1777) e os tratados de limites: Madri, El Pardo, Paris e Santo Idelfonso*. Dissertação de Mestrado do programa de Diplomacia do Instituto Rio Branco, 2003), o Diretório dos Índios (ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil no século XVIII*. Brasília: editora Universidade de Brasília, 1997) e o suposto sucesso ou fracasso das reformas a nível mais amplo (ver MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal. Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996 e TORRALBA, Luís R.; VASQUES, Isabel. O marquês de Pombal e seu tempo. *Revista de História das Ideias*, Lisboa, 1982, 2vol. - coletânea).

³⁰ Vale ainda destacar os Temas Transversais dos Parâmetros Curriculares Nacionais (1998), dentre eles a seção de Pluralidade Cultural; bem como as Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica (2013), principalmente no subtítulo *Diversidade e Inclusão*.

tempo nas universidades e na escola básica. Assim, estudar sobre as relações entre indígenas, africanos e seus descendentes, para que essas pessoas não continuem sendo tratadas como blocos coesos e separados, na educação de crianças, adolescentes e universitários³¹, é tarefa de certa urgência e necessidade. Essa dissertação, portanto, vem no intuito de colaborar para a construção do conhecimento e somar no preenchimento desta lacuna historiográfica, para tornar possível, cada vez mais, construir uma História do Brasil mais justa e cientificamente apurada.

Este trabalho contou com uma extensa pesquisa bibliográfica. Devido à pandemia do novo coronavírus, que impactou fortemente o mundo em 2020/2021, a pesquisa documental foi prejudicada, visto que os arquivos fecharam, a exemplo do Arquivo Provincial dos Capuchinhos do Rio de Janeiro. Assim, a maioria das consultas de fontes primárias e secundárias, assim como da bibliografia, foi realizada de forma virtual, com os documentos, livros e artigos disponibilizados *online*. Nesse sentido, a revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), o Projeto Resgate, da Biblioteca Nacional Digital, e o Arquivo Histórico Ultramarino foram essenciais, oferecendo relevante documentação a respeito dos requerimentos, ofícios e cartas administrativas; com ênfase para a seção “Rio de Janeiro Avulsos (1614-1830)” e a seção de cartografia.

Ademais, destacam-se o portal e memorial digital *Slave Voyages*, do projeto “*Voyages: The Trans-Atlantic Slave Database*”, importante repositório digital de informação histórica relativa ao tráfico de escravizados para as Américas, e o portal *Slave Societies Digital Archive (SSDA)*, dirigido pela historiadora Jane Landers, focado em catalogar e preservar arquivos relacionados à História dos africanos e afro-americanos no mundo atlântico. Fez-se exceção a esse cenário as pesquisas feitas no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro e no Arquivo Nacional, já que realizadas antes da chegada do vírus ao Brasil.

No Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, série Assentamentos Paroquiais, foram encontrados dois registros, em São Barnabé, do convívio entre

³¹ Até o NEABI (Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas) do Instituto Federal de São Paulo, em seu guia de sugestões de livros, artigos, teses e dissertações sobre a História e Cultura Africana, Afro-brasileira e Indígena, tratou da temática dividindo o guia em duas partes distintas e sem intercâmbios: sugestões relacionadas à população afrodescendente e sugestões relacionadas à população indígena. Disponível em <<http://www2.ifsp.edu.br/index.php/arquivos/category/619-neabi.html?download=17727%3Aneabi-indica>>. Acesso em 20 nov. 2020.

afro-americanos e indígenas. São eles: o casamento, em 1760, de José Ramalho (índio natural da aldeia) com Maria da Encarnação (“moça parda” e viúva); e o casamento, no mesmo ano, de Domingos Gangela com Gracia Bangela, escravos de Miguel de São Barnabé³². Para averiguar registros dos demais aldeamentos localizados em áreas interioranas do estado, faziam-se necessárias visitas em outras dioceses, com destaque para as de Campos, Barra do Piraí, Volta Redonda e Valença, o que foi impossibilitado pelo contexto da pandemia. Já no Arquivo Nacional, foi consultado o Fundo Marquês do Lavradio. Na documentação do vice-rei, foram encontradas cartas escritas pelo primeiro diretor do aldeamento de São Barnabé, Feliciano Joaquim de Souza, que apresentam a querela entre João Batista da Costa e José Dias Quaresma. Essas fontes fundamentam a discussão central do capítulo 4, relativamente à investigação das hierarquias sócio raciais pós aplicação do Diretório.

O Diretório Pombalino também é outra fonte que será amplamente importante. No entanto, ele será analisado não como expressão acabada de uma lei absoluta, mas sim como um corpo legislativo envolvido em jogos de poder e interesses, que mantinha um estreito diálogo com as práticas sociais vigentes e as peculiaridades das diversas localidades onde foi aplicado – no caso a capitania do Rio de Janeiro. Para isso, foram essenciais os trabalhos *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil no século XVIII*, de Rita Heloísa de Almeida, *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, de Ângela Domingues, *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa*, de Elisa Frühauf Garcia e *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, de Maria Regina Celestino de Almeida.

Essa pesquisa tem, portanto, suas bases alicerçadas na prática da escrita executada pela administração portuguesa do século XVIII. Para conseguir governar um império ultramarino, diversas cartas, regimentos e legislações foram dispendidos e alimentados pelo rei e seus subordinados. Da mesma forma, o direito a petição era facultado a todos os súditos, que podiam elencar esse direito

³² Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Série Assentamentos Paroquiais, Aldeia de São Barnabé, AP1186.

dependendo das contingências. Essa possibilidade de diálogo direto colaborava para a construção de teias de relações assimétricas entre os burocratas, os súditos e o rei.

O objetivo amplo deste trabalho é investigar as diversas e complexas relações entre os não brancos na colônia luso-americana, levando em conta as hierarquias sócio raciais vigentes. Nesse sentido, serão analisadas as possibilidades de encontro e os relacionamentos construídos – harmoniosos ou conflituosos – entre indígenas, africanos e seus descendentes na capitania do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII. Para isso, contextualizações serão feitas abordando os séculos anteriores, no intuito de se construir uma melhor compreensão dos desdobramentos ocorridos no Setecentos.

Dividiu-se a pesquisa em três capítulos de desenvolvimento. O capítulo dois, intitulado *Um território afro-luso-americano: projetos de domínio e presença indígena e africana*, aborda o constante jogo de poder e negociação entre as tentativas de domínio perpetradas pelos agentes coloniais, agentes metropolitanos e missionários e as múltiplas resistências executadas pelos diversos grupos indígenas, tais como Guarulho e Temininó, africanos em suas múltiplas sócioidentificações, e grupos de descendentes afro-americanos, indígenas e pardos. Apesar dos objetivos assimilacionistas e subalternizantes da Coroa portuguesa e dos luso-americanos interessados no projeto de colonização da América que hoje constitui o Brasil, indígenas, africanos e seus descendentes faziam-se presentes diariamente em suas vicissitudes e subjetividades, construindo laços, negociações e estratégias que garantiam não só sua sobrevivência, mas também sua vivência enquanto seres humanos que almejam, sonham e ambicionam a melhor possibilidade de vida, dentro dos limites estruturais impostos por um sistema político autoritário e hierárquico.

Logo, busca-se levantar informações sobre quem eram essas pessoas, suas identidades autoproclamadas ou designadas, marcadores de gênero, condição sócio jurídica, lugar de origem, algumas construções e ressignificações de práticas culturais e a formação de afetos e alianças sob a pressão colonial. Analisa-se também a importância dos intermediários nos processos de contato e consolidação da sociedade colonial. Para indígenas, africanos, afro-americanos e pardos, a ambiguidade de tal situação lhes possibilitava vantagens e oportunidades numa

estrutura social cada vez mais sufocante para os não brancos. Para os agentes coloniais, a conquista, manutenção e sucesso do empreendimento na América – e também em outros continentes como Ásia e África - tornava-se impossível sem essas pessoas. O objetivo do capítulo, assim, é apresentar e discutir historicamente diversas formas de presença dos não brancos na capitania do Rio de Janeiro e como se torna inviável a construção de uma narrativa obtusa, calcada em binarismos ilusórios.

O capítulo três, *Caminhos conectados: Encontros e interações no sertão fluminense no século XVIII*, apresenta e analisa diversos encontros e desencontros entre indígenas, africanos, afro-americanos e pardos no sertão fluminense. Categoria geográfica e simbólica, o sertão constituiu espaço plural de habitação e disputa entre distintos grupos sociais. Devido à sua parca regulamentação e patrulhamento, foi utilizado como um dos últimos redutos de certa autonomia para os não brancos. Assim, na segunda metade do século XVIII, um grupo de garimpeiros clandestinos, liderados pela figura denominada Mão de Luva, reuniu brancos, pardos, indígenas, africanos e crioulos em prol da mineração ilegal. Cada uma das pessoas envolvidas possuía intenções próprias e conhecimentos/experiências pregressas, mas seus objetivos alinhavam-se contra um inimigo comum: o cerco da regulamentação metropolitana.

Além disso, era no sertão que a maioria dos aldeamentos da capitania se localizava, assim como as fazendas e engenhos que possibilitaram o encontro direto entre os indígenas, aldeados e não aldeados, e os escravizados dos engenhos. Nesse contexto, as senzalas, os aldeamentos e as festividades religiosas tornaram-se oportunidades de contato entre os não brancos. As autoridades, cada vez mais, investiram em classificações e tentativas de controle dos pobres, englobados na categoria de “vadio”, e não brancos, travando jogos de poder local. Por fim, as religiosidades expressas pelos sujeitos históricos coloniais manifestavam traços de contato, articulação de práticas culturais e religiosas distintas e experiências pessoais particulares.

O capítulo quatro, *Hierarquias sócio raciais complexas*, reflete sobre as hierarquias sócio raciais em voga na colônia luso-americana do Setecentos. Nesse sentido, discute-se semântica e socialmente os conceitos de raça e racismo para a configuração de marcadores sociais negativos. Por meio de uma análise interdisciplinar, investiga-se quais as possibilidades de uso desses conceitos, bem

como suas historicidades. Ademais, contextualiza-se os sistemas de classificação sócio raciais vigentes no Rio de Janeiro do século XVIII, bem como suas particularidades em relação ao sistema de Antigo Regime português. Por fim, discute-se as mudanças e pormenores ocasionados pela aplicação do Diretório dos Índios, corpo legislativo de cunho assimilacionista, em voga para a capitania do Rio de Janeiro a partir de 1758.

Permeando toda a análise, o caso protagonizado por dois capitães-mores indígenas, João Batista da Costa e José Dias Quaresma, é apresentado e aprofundado. Envolto num conflito de sobreposição de legitimidades, no qual ambos possuíam poder de voz sobre as decisões relativas ao aldeamento de Sacra Família de Ipuca, Costa aciona o casamento de Quaresma com Margarida, mulher negra, como argumento desqualificador de sua autoridade, visando sua destituição do posto de capitão-mor. Seu pedido ancorava-se nas decisões colocadas pelo Diretório dos Índios, cujo texto tornava todos os indígenas vassalos portugueses, mercedores dos mesmos direitos, deveres e honrarias que os brancos, devendo ativamente manifestar comportamentos condizentes com tal mercê. Na prática, isso significava abraçar os preceitos morais e religiosos cristãos, afastando-se de práticas culturais e de sujeitos arbitrariamente designados como inferiores na hierarquia sócio racial colonial. O Diretório, assim, corroborou para o afastamento social de indígenas, africanos e afro-americanos. No entanto, relacionamentos entre eles continuaram acontecendo, gerando consequências e repercussões políticas para os atores sociais envolvidos.

2

Um território afro-luso-americano: projetos de domínio e presença indígena e africana

2.1

Domínios, negociações e resistências

A colonização das terras baixas das Américas, hoje chamadas de Brasil, constituiu um processo complexo, forjada nas tentativas diárias de negociação, dominação e reorganização, entre seus erros e acertos, e nas resistências a esses processos. Principalmente no período inicial, os portugueses eram extremamente dependentes dos indígenas aliados, devido à desproporção numérica³³, à barreira da língua, ao parco domínio da região e à necessidade de proteção, já que esse território, antes das caravelas aportarem em Porto Seguro, era indígena em sua completude.

O comportamento dos portugueses em relação aos encontros ocorridos na costa americana foi influenciado por suas experiências pregressas, acumuladas no último século de encontros e intermediações em diversas cidades e portos africanos e asiáticos. Segundo Alida Metcalf, em *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil 1500-1600*,

O comportamento dos portugueses parece ter saído de um *script* que havia sido escrito pelas experiências de centenas de homens do mar, muito antes deles. Tais marinheiros haviam navegado, observado e mapeado toda a costa ocidental da África; construído portos na África Oriental e na Índia; negociado com reis e entrado em contato com muitos povos antes desconhecidos. A maneira de agir de Cabral no Brasil foi decorrente daquilo que os portugueses haviam aprendido em suas experiências na África. E uma das coisas que eles entendiam bem era o perigo de um encontro sem intermediários³⁴.

³³ Estima-se, no início do século XVII, o número de 150 portugueses para 3.000 indígenas habitantes dos aldeamentos de São Lourenço e São Barnabé. Ver ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 101-102.

³⁴ METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019, p. 42.

Os intermediários foram essenciais nos processos de contato e, portanto, vitais para o sucesso do empreendimento colonial e comercial português. Intermediários físicos, como marinheiros e viajantes; transacionais, como degredados – “colonos forçados” na expressão de Metcalf³⁵ - e nativos cativos levados para a Europa para tornarem-se tradutores; e representacionais, como escrivães, cronistas e cartógrafos, que transformaram as informações aprendidas em conhecimento documentado, construíram a vantagem necessária para que os portugueses tivessem agência sobre o território americano, compensando a sua imensa desvantagem numérica. Sem eles, elementos básicos, como o acesso à água e à comida, seriam inviáveis, tornando impossível a permanência europeia nos “novos mundos” achados. Tal foi a relevância dos intermediários que seus relatos, com ampla divulgação na Europa por meio de livros, mapas e xilogravuras, colaboraram diretamente para a construção da imagem da Terra de Vera Cruz no imaginário de vários Estados europeus no século XVI. Essa imagem girava essencialmente em torno do canibalismo, como “a característica definidora do Brasil”³⁶.

A importância dos intermediários foi sendo percebida e incorporada gradualmente, conforme os acertos e erros se sucediam nas conquistas e nas instaurações de rotas de comércio no continente africano, transformando o pensamento bélico, tipicamente medieval e herdado das guerras de Reconquista, em um mais parecido com os “padrões de comércio e modos de relacionamento social africanos”³⁷. Os portugueses aprenderam que um investimento de longo prazo em terras longínquas e habitadas por populações desconhecidas requeria a cooperação dessas populações. Foi essa dependência que, ao mesmo tempo que possibilitou a conquista, conferiu oportunidades para diversos grupos indígenas e africanos, que aceitaram formar alianças com os portugueses.

Foi o que aconteceu, por exemplo, na negociação entre Gangazumba e as autoridades coloniais e metropolitanas, de que trata Silvia Lara em sua

³⁵ Cabral, em sua expedição à Calicute, levava mais de 20 degredados em sua frota, deixando dois deles na América para que no futuro pudessem servir de tradutores e intermediários. Ver METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*, p. 64.

³⁶ *Ibid.*, p. 75.

³⁷ Essa questão será aprofundada no capítulo 3. Ver *Ibid.*, p. 49.

investigação sobre Palmares. Para a autora, “o acúmulo de experiências não foi privilégio dos europeus”³⁸, sendo também aplicada pelas lideranças palmarinas por meio de uma sintaxe política, que refletia experiências adquiridas tanto na margem americana do atlântico, quanto na sua margem africana, mais especificamente na região centro-ocidental. Essa experiência política, formada por décadas de contatos e aprendizados, permitiu que os palmarinos recriassem “um reino com características centro-africanas, forte o suficiente para ser reconhecido como tal pelas autoridades coloniais e metropolitanas”³⁹.

Foi o que aconteceu também na negociação entre Araribóia, líder dos Temininó – antigos “índios do Gato” -, e os representantes da Coroa portuguesa para a formação do primeiro aldeamento⁴⁰ da capitania: São Lourenço (1568). Para os recém aldeados, esse ato foi uma escolha política, visto que, além dos portugueses já terem demonstrado grande potencial bélico na campanha de Mem de Sá pelo litoral, o acordo era vantajoso no conflito travado naquele momento contra os Tupinambá.

O Rio de Janeiro, por questões geográficas e políticas, manteve, durante a colonização, importante papel defensivo contra outras Coroas e sociedades indígenas hostis aos portugueses. Em 1557, o jesuíta Manuel da Nóbrega “propunha a fundação de uma cidade no Rio de Janeiro, como única forma de defender a região e impedir os franceses de amotinar os índios [...]”⁴¹. Dessa forma, Araribóia e seus parentes eram reconhecidos enquanto lideranças indígenas pelos funcionários da Coroa, por terem constituído imprescindíveis e fiéis aliados

³⁸ LARA, Silvia Hunold. *Palmares e Cucaú. O aprendizado da dominação*. 2008. Tese (curso Professor Titular na Área de História do Brasil) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2008, p. 231.

³⁹ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁰ O termo “aldeamento” surgiu no século XVIII, aparecendo na documentação como forma de distinção em relação às aldeias de origem indígena. Seu sentido remetia à ideia de processo que, em última análise, resumia o objetivo dos missionários e dos agentes coloniais: a transformação dos indígenas em súditos incorporados à ordem colonial e das aldeias indígenas em espaços integrados à rede comercial e administrativa do empreendimento português na América. Já o termo “aldeia” aparece ao longo de todo o período colonial e foi inicialmente utilizado pelos portugueses para se referir à organização habitacional indígena. Por motivos práticos, manterei a separação entre “aldeia”, referente à organização habitacional indígena, e “aldeamento”, referente aos núcleos criados pelos jesuítas. Sobre essa questão ver FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros outros: homens e espaços – os aldeamentos jesuítos e a colonização na América portuguesa*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015, p. 34.

⁴¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 45.

na guerra de conquista do Rio de Janeiro e, posteriormente, na sua manutenção, contra os Tupinambá e as piratarías francesa e inglesa. Assim, “os portugueses iniciavam a política de prestígio às lideranças Temininó que iria se manter até o século XVIII”⁴².

Ficou acordado diplomaticamente que as terras do aldeamento seriam oferecidas aos Temininó, sob a liderança de Araribóia, como recompensa pelos serviços prestados ao rei português na defesa da cidade, objetivando a permanência do grupo na região, sua contínua força militar e uma série de novas obrigações, como a prestação de serviços considerados essenciais tanto para autoridades, quanto para missionários e colonos. Pela importância que os indígenas aliados representavam, inúmeras concessões foram feitas a Araribóia e outras lideranças, que souberam como aproveitá-las. Por exemplo, o chefe dos Temininó, batizado como Martim Afonso, escolheu as terras de São Lourenço, conferidas por meio de escritura de Sesmaria. Inicialmente o aldeamento foi estabelecido na cidade do Rio de Janeiro, em terras apropriadas pelos Jesuítas, tendo migrado em 1573 para a “banda d’além” da baía de Guanabara, atualmente município de Niterói.

São Lourenço era habitado não apenas por indígenas Temininó, mas também por grupos Tupiniquim, Tupinambá, Goitacá e outros que vieram juntos do Espírito Santo, já que Araribóia era, originalmente, chefe do aldeamento jesuíta de São João, localizada nesta capitania⁴³. Em 1578, os Principais⁴⁴ mandaram vir seus parentes para povoarem a capitania, porém as terras que tinham disponíveis, concedidas pelos portugueses, não eram suficientes para acomodá-los. Assim, Vasco Fernandes, Antonio Salema, Salvador Corrêa, Antonio da França e Fernão Alvares entraram com requerimento pedindo “*quatro léguas da banda d’além do rio Macacú*”⁴⁵ para construção de um novo

⁴² *Ibid.*, p. 49.

⁴³ FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Marcia Fernanda. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009, p. 67.

⁴⁴ O termo principal era atribuído às lideranças indígenas das aldeias nativas, sendo mantido nos aldeamentos. Nestes, eram tidos enquanto figuras de autoridade, com privilégios e cargos especiais, atuando como intermediários entre seus liderados e a administração portuguesa e missionária. Para obter este posto, o indígena deveria ter o prestígio dos seus liderados, geralmente conservando uma boa oratória, pois era escolhido a partir de eleição ou nível de aceitação na comunidade.

⁴⁵ SILVA, Joaquim Norberto de Souza. Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de

aldeamento, capaz de abrigar seus parentes. O governador Salvador Correia de Sá assina a concessão em 1578, sendo esta confirmada por Lisboa em 1583. A princípio, então, São Barnabé (1579) foi fundado “para atender aos interesses dos próprios índios”⁴⁶, nas terras do Colégio dos jesuítas, em Cabuçu, sendo depois transferido para a região de Macacú, atual Itaboraí. Lá, habitaram indígenas Temininó, Guarulho⁴⁷, Goitacá, Tupiniquim e Tupinambá e, segundo Almeida, os dois aldeamentos “*iniciaram a ocupação da capitania nos arredores da cidade ainda no século XVI*”⁴⁸.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, novos aldeamentos foram criados. No entanto, São Lourenço e São Barnabé exemplificam o quanto negociações e resistências indígenas estavam envolvidas no processo; o próprio trabalho de convencimento e migração indígenas de suas aldeias para os núcleos criados no contexto da colonização – os chamados descimentos⁴⁹ - envolviam mais acordos e

Janeiro, 3ª Série, tomo XV, abril-junho de 1854 p. 174. “Banda d’além” era uma expressão utilizada nos dois primeiros séculos da colonização para designar as terras de São Gonçalo, Santo Antônio de Sá, Itaboraí e Itaipu, até Maricá, Saquarema e Cabo Frio. Sobre isso ver GOMES, Flávio. A demografia atlântica dos africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos. *História, ciências, saúde – Mangueiras*. Rio de Janeiro, v. 19, supl., dez. 2012, p. 82-83.

⁴⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 92.

⁴⁷ Os Guarulho faziam parte do grupo maior dos índios Guarus, que habitavam o alto, médio e baixo Paraíba. Ainda neste grande grupo são identificadas diversas nomenclaturas ou subgrupos, tais como Guaruaçu, Gessaraçu, Saruçu, Guarumirim e Moromimim. Na segunda metade do século XVIII, o etnônimo Guarulho vai desaparecendo nas fontes em prol de outros nomes, como Coroado e Coropó, o que não significa que sua população tenha desaparecido. O militar e cartógrafo Couto Reys, na década de 1780, indagou indígenas Coroado sobre sua relação com os Guarulho, o que não foi esclarecido. Márcia Malheiros, analisando a situação, concluiu que essas classificações provavelmente não eram consideradas importantes para os Coroado, sendo essa palavra, aliás, uma nomenclatura conferida pelos portugueses, dizendo respeito ao corte de cabelo característico do grupo. É provável que os Guarulho tenham adotado outras formas de identificação, como indígenas aldeados, ou que existisse uma relação de parentela, proximidade ou interdependência entre os grupos. Essas categorias, portanto, foram atribuídas na relação com os colonizadores, não sendo a forma principal como os próprios indígenas identificavam a si mesmos e aos demais. Além disso, elas foram aplicadas muitas vezes como expressões esquemáticas que indicavam grupos fechados, coesos ou isolados, o que não condiz com a realidade mutável e intercambiável da sociedade colonial. Assim, ainda que seja importante destacar os etnônimos conferidos aos grupos indígenas, como uma forma de limite entre suas organizações sociais e culturais, já que não temos as informações de como internamente eles se reconheciam, essas nomenclaturas não devem se tornar categorias absolutas ou naturais; elas são construções históricas. Sobre isso ver MALHEIROS, Márcia. “*Homens da Fronteira*” – *Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX)*, p. 105-110.

⁴⁸ ALMEIDA Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 67.

⁴⁹ Descimento foi o nome dado às expedições realizadas pelos missionários – não exclusivamente - com o objetivo de convencer grupos indígenas a saírem, majoritariamente de forma voluntária, de suas aldeias para viverem nos aldeamentos, perto dos núcleos coloniais. Essa decisão via de regra era analisada pelos Principais, mas não precisava ser acatada por todos os integrantes da

oferecimento de determinadas condições do que o uso da violência. Além disso, a transferência de localidade dos aldeamentos, como ocorreu com São Lourenço, era algo relativamente comum e ocorria na maior parte das vezes a pedido dos indígenas, sinal da importância da opinião dos recém-aldeados no processo de constituição desses núcleos. No entanto, principalmente no início da colonização, mas não exclusivamente, existem vários relatos informando que – principalmente os colonos – utilizavam de subterfúgios e mentiras para esse trabalho de convencimento, visando posteriormente escravizar uma série de indígenas descidos⁵⁰.

Nesse contexto, foi por meio do “aprendizado da colonização”, para usar o termo de Alencastro⁵¹, que as táticas missionárias de catequese se consolidaram. Ao iniciarem a ação evangelizadora no litoral americano, a estratégia jesuítica girava em torno das missões volantes. Organizadas em expedições às matas e aldeias indígenas, os padres pregavam a palavra do evangelho e levavam o batismo cristão. No entanto, logo decepcionaram-se com a pouca eficácia que tais missões tinham a médio e longo prazo. São vários os relatos de fontes mencionando a “inconstância” dos Tupinambá⁵², ou ainda a demonização dos “caraíbas” como os responsáveis pelo afastamento dos indígenas da fé católica⁵³.

Isso porque os Tupinambá, culturalmente, apresentavam uma considerável abertura para o outro, uma facilidade na incorporação de alteridades, essenciais na estruturação de sua sociedade⁵⁴. No entanto, essa abertura não significava

comunidade, havendo a opção de divisão do grupo em caso de discordância. O nome faz alusão ao fato de os aldeamentos serem em grande parte localizados no litoral. Nesse caso, geralmente o movimento realizado nessas expedições era de “descida” das serras e do interior da capitania. Intermediários mamelucos ou indígenas foram essenciais para o sucesso dessas missões, atuando como intérpretes, guias e diplomatas entre os missionários, colonos e as lideranças indígenas.

⁵⁰ Sobre isso, Metcalf cita o governador-geral do Brasil (1583), Manoel Teles Barreto: “todo o gentio que desce do sertão é com engano, e promessas que lhes fazem que viverão em sua liberdade, em aldeias sobre si”; porém, quando as entradas chegavam ao litoral, a história mudava e os colonos os repartiam entre si ‘apartando os maridos das mulheres, os pais dos filhos [e] os irmãos das irmãs’”. Ver METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*, p. 263.

⁵¹ Ver ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁵² POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2001, p. 49.

⁵³ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁴ CUNHA, Manuela L Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Venganza y temporalidad los Tupinamba” In: PINEDA-CAMACHO, Roberto; ALZATE-ANGEL, Beatriz. *Los Meandros*

efetivamente uma conversão, como queriam os jesuítas; era, pois, um processo seletivo e subjetivo de determinadas características ou práticas culturais. Assim, por exemplo, era reclamação dos jesuítas o fato de indígenas Tupinambá requererem o batismo múltiplas vezes, apropriando-se dessa prática como uma benesse; da mesma forma, posteriormente, passaram a rejeitá-la, compreendendo-a como a responsável pelas doenças e mortes que lhes acometiam e, portanto, associando-a a um mau agouro. “Há, portanto, uma leitura da alteridade religiosa nos termos que o horizonte simbólico de cada cultura oferece”⁵⁵.

Diante do constante fracasso das missões volantes é que foi formulado um novo plano - o Plano das Aldeias (1558)⁵⁶ -, visando concentrar os indígenas nos aldeamentos, núcleos administrados e vigiados pelos missionários – em sua maioria jesuítas – tanto espiritual quanto temporalmente. Além de um controle maior de sua cristianização, a nova medida também colaborava para aumentar a oferta de mão de obra e para diminuir os atritos entre as populações nativas e os colonos, separando-as da população europeia. Nesse sentido, o aldeamento foi, assim, parte central do projeto de evangelização e de colonização, nascido da tensão entre mundos distintos e da impossibilidade de imposição de um sobre o outro⁵⁷.

foram uma iniciativa dos padres no Brasil, aliados ao poder colonial: uma adaptação às condições locais de possibilidade de conversão. Desde o começo, portanto, o aldeamento jesuítico foi uma prática, mesmo se teologicamente orientada, que sofreu contínuos reajustes e mudanças, frente aos resultados da catequese⁵⁸.

Nesses primeiros séculos, com a criação e expansão dos aldeamentos, diversas expectativas estavam em jogo, moldadas e realizadas no tecer fio a fio

de *La Historia en la Amazonia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Abya-Yala MLAL. 45 Congresso Internacional de Americanistas, 1985.

⁵⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 42.

⁵⁶ Criado pelo superior da 1ª expedição jesuítica ao Brasil, Manuel da Nóbrega, e formulado em diretrizes pelo jesuíta Antônio Vieira.

⁵⁷ Os indígenas aldeados eram parte central na estratégia portuguesa de defesa do território e controle social, sendo amplamente empregados, mediante pagamento, em conflitos contra nações estrangeiras, tais como holandeses, ingleses e franceses, contra outros grupos indígenas inimigos dos portugueses, como Aimorés e Botocudos, e contra escravizados fugidos e formações quilombolas. Sobre isso ver SCHWARTZ, Stuart. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, 29/30, 2003, p. 13-40.

⁵⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 58.

das relações sociais. A Coroa portuguesa esforçava-se para mantê-los e combater as irregularidades, com considerável eficácia no Rio de Janeiro devido às suas funções políticas e à diversificação econômica que a capitania guardava, o que não se observou em São Paulo, por exemplo⁵⁹. Já a relação dos indígenas com os missionários era permeada de desafios e rebeldias, idas e vindas (inclusive literais, referentes às entradas e saídas do aldeamento pelos indígenas como bem entendessem), sendo classificada por Márcia Malheiros a partir de “mútuas suspeitas”⁶⁰. Vale ainda lembrar que a evasão do aldeamento por maus tratos ou excesso de rigidez e trabalho era sempre uma alternativa possível e bastante utilizada⁶¹.

Os colonos, por sua vez, principalmente os mais influentes, esperavam que os aldeamentos proporcionassem mão de obra barata para seus empreendimentos privados e, mesmo com o crescimento da escravização africana, essa perspectiva não se alterou. Indígenas e africanos eram simultaneamente escravizados (tanto legal quanto ilegalmente) ou empregados em serviços a mando de particulares. Os portugueses empenhados na colonização do Brasil articulavam um arcabouço teórico, construído ao longo do século XV por juristas, filósofos, teólogos, cronistas e historiadores, que visava não só legitimar, mas tornar a escravidão negra um fator natural e incontestável. Por mais que esse objetivo não tenha sido alcançado em sua totalidade, e pessoas como o clérigo, navegador e teórico militar Fernando Oliveira⁶² tenham se manifestado contra tal prática - embora grande censura sobre esse tópico -, fato é que

Apesar de os portugueses terem desenvolvido argumentos poderosos que sustentavam o tráfico transatlântico de escravos africanos e levariam à escravização dos povos indígenas no Brasil, eles não precisavam legitimar a existência da escravidão, nem mesmo a ideia de um comércio de escravos marítimo. Tanto a escravidão quanto o tráfico de escravos já eram bem estabelecidos no mundo mediterrâneo “⁶³”.

⁵⁹ “Regiões e conjunturas específicas alteravam as ações e reações dos colonos, missionários e índios nos sertões da colônia”. Ver ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 86.

⁶⁰ MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira” – *Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX)*, p. 236.

⁶¹ Santo Antonio dos Garulhos, por exemplo, sofreu um grande processo de evasão indígena na primeira metade do século XVIII, tanto pela tomada de terras do aldeamento por missionários jesuítas, quanto pela rigidez no trato dos frades capuchinhos.

⁶² METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*, p. 242-243.

⁶³ *Ibid.*, p. 227.

Assim, a sociedade colonial só pode ser compreendida quando integrada à sua lógica escravista, construída ao longo dos séculos. O tráfico de africanos escravizados progressivamente transformou-se, ele mesmo, numa atividade econômica essencial, tanto pelos lucros gerados por si só, quanto pelos gerados na produção agrária que proporcionava. “Sem dúvida alguma, o tráfico atlântico de escravos tornou-se um negócio central na economia imperial portuguesa nos séculos XVII e XVIII”⁶⁴. Nesse contexto, desde muito cedo essa lógica escravista foi adaptada para a escravização indígena já que esses mesmos colonos – juntamente com a Coroa portuguesa – acreditavam na total dependência da instituição da escravidão para seu sucesso tão almejado. “Pouco depois da chegada de Cabral em 1500, a escravidão tornou-se fortemente enraizada, a ponto de ser a base do desenvolvimento econômico do país por quase 400 anos”⁶⁵.

Dessa forma, a política indigenista colonial portuguesa, de forte caráter regional, dividia os nativos em dois grupos: os aliados, que deveriam ser alocados nos aldeamentos, e os inimigos, que deveriam ser escravizados por resistirem ao processo de colonização e à sua imposição religiosa e cultural. Por mais que a legislação a respeito da liberdade do indígena, por meio dos regimentos dos governadores gerais, tenha variado em relação ao tempo, à região do território e à pressão dos interessados, ela majoritariamente permitia a escravização por guerra justa (quando os indígenas recusavam à evangelização ou investiam contra os portugueses) ou resgate (quando se resgatava um índio que iria ser morto por outro grupo e, em “troca” de sua vida, essa pessoa tornava-se escravizada por um tempo determinado)⁶⁶.

No entanto, o texto da lei não corresponde muitas vezes à sua prática cotidiana, moldada por diversos interesses individuais e coletivos. Assim,

⁶⁴ LARA, Silvia Hunold. “Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa”. In: *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português – séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 36.

⁶⁵ METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*, p. 226.

⁶⁶ Sobre a legislação indigenista, ver 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. 115-132.

fazendeiros, bandeirantes, funcionários locais⁶⁷ e ainda administradores do alto escalão da hierarquia política⁶⁸ usaram e abusaram de extrapolações e fraudes para conseguirem seus objetivos ligados à exploração e lucro em cima dos nativos, criando uma infinidade de conflitos entre si e com indígenas e missionários. Principalmente em áreas onde o tráfico de escravizados africanos não era uma realidade comum, ou ainda onde não havia grandes lucros provindos das atividades econômicas, o sequestro e a venda de indígenas como cativos era amplamente realizado. Nesse sentido,

Nem a expansão do tráfico de escravos africanos, nem o declínio devastador da população indígena do litoral e nem mesmo uma série de leis promulgadas pela Coroa conseguiram acabar com a escravização de indígenas. Ao contrário, essa escravidão coexistiu com a de africanos ao longo do século XVI, bem como durante toda a história do período colonial brasileiro⁶⁹.

No contraponto, em períodos de maior permissividade escravista, indígenas e também missionários, interessados no sucesso dos aldeamentos, recusavam-se a cumprir leis que lhes prejudicassem, ou ainda tentavam encontrar saídas pelas brechas. Quanto mais o projeto colonial foi se consolidando e avançando para dentro do território, impondo suas leis e suas práticas culturais, mais indígenas e negros sofriam uma série de prejuízos e violências. Para aqueles, além das doenças, como a gripe e a varíola, maiores responsáveis pelo genocídio indígena⁷⁰, havia o fato de lidar constantemente com sequestros, estupros e

⁶⁷ Martim de Sá, filho do governador Salvador Correa de Sá e depois ele próprio governador, é um dos principais exemplos.

⁶⁸ Segundo João Lucio de Azevedo, a Coroa portuguesa recebia um quinto do valor obtido da escravização de indígenas por guerra justa. Ver Azevedo, 1991, p. 150 apud ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 95. Assim, vale pensar a quem interessava a proclamação de tais guerras e sob quais condições.

⁶⁹ METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*, p. 226.

⁷⁰ As doenças também acometiam os indígenas aldeados, tendo efeitos tão desastrosos quanto para aqueles que viviam nas aldeias nativas do interior. Por consequência do genocídio dos dois primeiros séculos, o número de mortos diminuiu no século XVIII. No entanto, muitos índios ainda continuavam morrendo por falta de anticorpos e exposições a vírus e bactérias trazidas pelos europeus. Isso ocasionava diversas reações, sendo uma delas a evasão dos aldeamentos, considerados lugares não mais desejados e de forte aura negativa. O diretor do aldeamento de São Barnabé, Feliciano Joaquim de Souza, relata em 1772: “Desta diligência, porém, só resultou vir o que enviei a V. Excelência, conservando-se os mais na resolução de irem esperar na Ipuca as notícias do estado em que se punham os doentes que haviam ficado nessa Aldeia, porque a morte do capitão lhes anunciava que morreriam todos, como já lhes havia sucedido no tempo do Excelentíssimo Senhor Conde da Cunha. [...] Agora envio a V. Excelência um dos filhos do capitão que faleceu, o qual tem padecido fortíssimas sezões (febres), sem que até agora lhe possam

escravizações, invasão e usurpação das suas terras e desestruturação dos seus costumes e redes sociais. Nesse contexto, o aldeamento tonava-se uma saída possível, um “mal menor” para as incertezas e guerras do sertão. Isso explicaria o “empenho em conservar suas aldeias, apesar das dificuldades e discriminações”⁷¹.

Nesse sentido, Almeida argumenta que o ato de aldear-se pode ser lido como uma forma de resistência. Ao contrário da dicotomia construída pela historiografia do século XX entre os indígenas rebeldes do sertão, que resistiam pela força à colonização, e os indígenas aldeados, que haviam se “conformado” ou “aceitado” a derrota militar para os portugueses, “aculturando-se”⁷², a autora evoca o conceito de resistência adaptativa, apresentado pelo historiador Steve Stern (1987). Para ela, tanto aldeados quanto não aldeados lutavam por sua autonomia na medida de suas possibilidades e a decisão de aldear-se dependia “do balanço entre as dificuldades enfrentadas no sertão e as condições que lhe eram oferecidas”⁷³. Ante a violência e o assassinato em massa, muitas vezes de comunidades inteiras, sobreviver era, por si só, resistir; “na colaboração com os europeus, os índios buscavam melhores condições de sobrevivência e, além disso, nesse processo seus interesses e objetivos alteravam-se consideravelmente”⁷⁴.

Além do mais, conforme o tempo passava e gerações inteiras, muitas vezes de grupos sócioidentitários diferentes, viviam nos aldeamentos, era cada vez mais compreensível a identificação com aquele espaço, que também era indígena. A convivência entre múltiplas sociedades indígenas, a utilização da língua geral como elemento sociocultural integrador e o progressivo silenciamento cultural realizado pelos administradores auxiliaram o processo de transformação

ser úteis os remédios.” CARTAS de Feliciano Joaquim de Souza para o Marquês do Lavradio relatando a situação de aldeamento indígena localizado entre Macaé, Macabu e Cabo Frio, as providências ministradas, bem como o cultivo de algodão e amora iniciado pelo mesmo. Arquivo Nacional, Fundo Marquês do Lavradio, 1772, BR RJANRIO RD.0.CRP.17. Souza, neste trecho, indica que além de existirem surtos recorrentes de doenças, visto elencar um outro acontecimento similar na administração do Conde da Cunha, revela também parte da simbologia que a morte carregava para, nesse caso, os Garulho.

⁷¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 84.

⁷² Esse termo recentemente vem entrando em desuso, pois, à luz de interpretações recentes, principalmente advindas de análises interdisciplinares com a Antropologia e da Nova História Cultural, entende-se que cultura é um conceito dinâmico e difuso, a todo o momento em reformulação perante as circunstâncias da vida, e apropriado de modo distinto entre os diversos grupos sociais. Sobre isso ver BARTH, Fredrik. *Etnicidade e o conceito de cultura*, p.15-30.

⁷³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português* p.86.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 145-146.

sócioidentitária – diferente de sujeição – dos indivíduos aldeados em indígenas vinculados ao espaço do aldeamento. Com o avanço do tempo, eles e elas reivindicaram sua situação de súditos cristãos e a nomenclatura do aldeamento como seu lugar de pertencimento; os Temininó e Tupiniquim da baía de Guanabara, por exemplo, passaram então a ser “os índios de São Lourenço” ou ainda “os índios de São Barnabé”; lutaram e negociaram para ter seus desejos acatados e para conferir significados próprios às suas novas experiências. Citando Almeida, “os índios transformavam-se mas não necessariamente no que os padres queriam”⁷⁵.

Essa reconstrução de identidades, que no século XVIII já era uma realidade, fazia parte de um processo de etnogênese, que o antropólogo John Monteiro caracteriza no seu artigo, *Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais*, como a “articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos europeus”⁷⁶. São, portanto, estratégias culturais e políticas de adaptação e transformação, buscando “criar [e renovar] identidades duradouras num contexto mais abrangente de descontinuidades e mudanças radicais”⁷⁷. Reorganização de hierarquias sociais, incorporações e alianças sócioidentitárias, apropriação e reinvenção de tecnologias e práticas culturais, reformulação do universo social e simbólico, memória da guerra e apego aos rituais, hibridização dos festejos e cerimônias religiosas: tudo isso faz parte de um longo processo de etnogênese, vivido entre os indígenas que – apesar do genocídio sofrido – sobreviveram e se reorganizaram enquanto agentes de sua própria história.

A população indígena aldeada foi, então, capaz de manter durante os séculos uma série de elementos e práticas culturais no interior dos aldeamentos, sendo os principais: a língua, através da criação e utilização da língua geral, criada com base no tronco linguístico tupi; as danças, músicas e os instrumentos musicais; a amplitude das residências, com a convivência de mais de uma família por casa, chamada de habitações coletivas; a autoridade e respeito das chefias das aldeias

⁷⁵ *Ibid.*, p.148.

⁷⁶ MONTEIRO, John. *Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais*, p. 29.

⁷⁷ *Ibid.*

nativas; e a prática da nudez⁷⁸. Almeida afirma, inclusive, que a utilização da língua geral pode ser considerada uma “faca de dois gumes”, pois ao mesmo tempo que era essencial na intenção catequética jesuítica, atuou no processo de reestruturação e construção de novas identidades dos indígenas aldeados, servindo como elemento de coesão e identificação⁷⁹.

O mesmo argumento relacionado à resistência adaptativa pode ser utilizado para compreender muitas decisões tomadas por africanos e afro-americanos negros que pesavam as dificuldades enfrentadas no cativeiro, aliadas às poucas oportunidades que lhes eram permitidas nas ruas da cidade e no sertão do Rio de Janeiro enquanto pessoas livres ou libertas que - a todo tempo - precisavam comprovar tal liberdade, com as condições que lhes eram muitas vezes oferecidas pelos seus senhores ou ex senhores. Por meio de brechas legais ou institucionais e criação de laços de solidariedade, essas pessoas desempenharam uma série de atos cotidianos de resistência, incluindo fugas, constituição de laços familiares, sabotagens e ressignificação de práticas culturais e religiosas africanas. O próprio cargo ambíguo de capitão do mato pode ser considerado exemplo das múltiplas facetas desse processo, utilizando as oportunidades postas para cada um.

Africanos e crioulos, tanto livres quanto escravizados, tiveram que criar estratégias diferentes para sobreviver e – mais do que isso – viver da melhor forma possível dentro das condições adversas que lhes eram impostas. Da mesma forma que conseguiam expressar sua voz nos trâmites relacionados a sua própria compra e venda⁸⁰, também conquistaram espaços e oportunidades de liberdade ou ascensão social, tanto no campo, quanto na cidade. Pela legislação, os escravizados eram considerados propriedades dos seus senhores, sofrendo uma diversidade de violências diárias dificilmente penalizadas pelas autoridades

⁷⁸ Na segunda metade do século XVIII, com a implementação do Diretório dos Índios, esses elementos serão duramente criticados e combatidos, sendo considerados evidências da ineficácia e permissibilidade jesuítica.

⁷⁹ Ver ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 132.

⁸⁰ “Não chegavam a interferir no seu próprio preço, mas suas ações e suas vontades influíam claramente na conformação final do trato senhorial, seja em seus termos, seja, até mesmo, negando-lhe possibilidade de existência”. Ver LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 161.

coloniais⁸¹. Por sua vez, africanos e crioulos livres ou libertos tinham sua liberdade diariamente ameaçada por uma política discriminatória que, no século XVIII, fazia-se presente na capitania do Rio de Janeiro, no qual a cor branca era diretamente associada à liberdade, enquanto a cor preta cada vez mais era associada ao cativo⁸². Processos de etnogênese e reconstrução de identidades podem muito bem ser articulados para a realidade dos milhares de africanos que embarcaram forçadamente em África e desembarcaram na costa americana.

2.2

Quem eram os africanos trazidos à América? – Tráfico, etnônimos, identidades, formação de laços e possibilidades de agência

Segundo dados do portal e memorial digital Slave Voyages, do projeto “Voyages: The Trans-Atlantic Slave Database”, na segunda metade do século XVII foram desembarcados aproximadamente 162.410 africanos nos portos da região sudeste, enquanto que na primeira metade do século XVIII esse número saltou para 319.016 pessoas⁸³ e para 525.355 na segunda metade do mesmo século. Apesar de o portal condensar as informações pormenorizadas na região intitulada “*south-east Brazil*”⁸⁴, é possível perceber, pela grande quantidade de pessoas desembarcadas à força, a dimensão atlântica do tráfico, que alimentava relações intercoloniais no império português.

Para o século XVIII, há 21.001 viagens negreiras, ou seja, 58,33% do total de viagens computadas (36.110), entre 1514 e 1866. Entre as mais de 20 mil

⁸¹ Sobre a interferência e judicialização nas relações escravistas particulares, ver GRINBERG, Keila; PEABODY, Sue. *Escravidão e liberdade nas Américas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, 146p. (Coleção FGV de bolso: Série História), caps. 1 e 5.

⁸² Ver LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*, cap. 3. Essa questão será melhor trabalhada no capítulo 3 desta dissertação.

⁸³ Dados transatlânticos calculados sobre estimativas dos navios de bandeiras americanas - “brasileiras” - e portuguesas, primeiro no período de 1650-1700 e depois de 1700-1750, sem especificação da localidade de embarque dentro do continente africano. Para mais informações, consultar <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>.

⁸⁴ Na aba “Comércio Transatlântico de Escravos – Base de Dados”, o portal disponibiliza para escolha de porto onde a viagem terminou, primeiro porto de desembarque de escravizados ou principal porto de desembarque de escravizados uma série de portos localizados na capitania do Rio de Janeiro: Baía de Botafogo, Baía de Sepetiba, Cabo de Búzios, Cabo Frio, Campos, Copacabana, Dois Rios, Ilha de Paquetá, Ilha das Palmas, Ilha Grande, Ilha de Marambaia, Macaé, Mangaratiba, Maricá, Parati, Rio de Janeiro e Rio de Janeiro província. No entanto, essa busca pormenorizada precisa de melhorias técnicas, pois seus dados encontram-se incompletos.

viagens do Setecentos, sabe-se com certeza que ao menos 926 tiveram como porto de desembarque o Rio de Janeiro, o maior porto escravista do mundo e lugar central na movimentação econômica e social do século. O crescimento da produção aurífera também ocasionou um aumento da demanda e, por consequência, da oferta de africanos escravizados, já que se precisava cada vez mais de mão de obra para dar conta, tanto da mineração propriamente dita, quanto da estrutura de suporte e abastecimento que esse grande investimento exigia. Ademais, o ouro passou a constituir objeto de desejo nos portos e mercados do litoral oeste africano, estimulando mais ainda o comércio no atlântico. Com o investimento na mineração e o aumento da demanda, até a década de 20, a capitania viu sua economia transformar-se rapidamente, inicialmente com o aumento sistemático dos preços⁸⁵.

Esse protagonismo fluminense também se deu pela posição de intermediário comercial que o Rio de Janeiro possuía: muitos navios africanos – principalmente vindos de Angola - paravam na cidade para reabastecer e continuavam a viagem em direção à América espanhola. Sobre isso, existia um lucrativo comércio entre a elite mercantil fluminense e os contrabandistas da região do Rio da Prata, envolvendo pessoas escravizadas, ouro e prata, do qual Salvador de Sá era um importante nome⁸⁶. O Rio, ainda, era porta de entrada para o tráfico interamericano, abastecendo de mão de obra os sertões e as minas, por exemplo. Ao longo do século XVIII, o Rio de Janeiro progressivamente ultrapassou a Bahia, mais especificamente Salvador, tornando-se o principal porto de destino dos escravizados provenientes da costa da África centro-ocidental⁸⁷.

⁸⁵ No mercado carioca, o preço de um escravizado adulto valorizou cerca de 135%, a farinha de mandioca 200%, os bens rurais 202,98%, os urbanos 341,33% e as embarcações 773%. Para saber mais sobre esses dados, ver SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. A curva do tempo: as transformações na economia e na sociedade do Estado do Brasil no século XVIII. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Brasil Colonial: volume 3*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 254.

⁸⁶ Essa questão foi, inclusive, bastante relevante para a organização, feita por Salvador Corrêa de Sá e Benevides, da reconquista de Angola na década de 1640. Ver ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Escravidão indígena e trabalho compulsório no Rio de Janeiro colonial. *Revista Mundos do Trabalho*, v. 6, n. 12, jul-dez. de 2014, p. 17.

⁸⁷ Essas relações comerciais também envolviam uma série de produtos como ouro, tabaco, aguardente, farinha de mandioca, marfim, etc. Ver ALVES, Rogéria Cristina. Marfins na rota atlântica: a circulação do marfim entre Luanda, costa brasileira e Lisboa (1724-1826). In: SANTOS, Vanicléia Silva; PAIVA, Eduardo França; GOMES, René Lommez (org.). *O comércio de marfim no mundo atlântico: circulação e produção (séculos XV a XIX)*. Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural e Editora, 2018. 306p. (Estudos africanos do CEA/UFMG; v. 7).

A nova elite mercantil que se formou em torno desse funesto negócio passou a dominar o acesso à mão de obra, base para a produção colonial, e ao crédito, necessário para um empreendimento tão arriscado, angariando um grande poder econômico e político⁸⁸. Foi dessa forma que os grandes comerciantes/traficantes fluminenses intensificaram suas conexões diretas com as principais regiões de embarque de cativos no continente africano: Guiné, Costa da Mina e Angola, consolidando um histórico de relações já trilhadas nos últimos séculos – por exemplo entre Rio de Janeiro e Luanda - e evidenciando a circularidade atlântica do tráfico, alimentado por um sistema de trocas comerciais, envolvendo produtos como tabaco, papel, aguardente, marfim, tecidos, ouro, etc., e também culturais, devido aos fluxos e refluxos de pessoas com suas respectivas bagagens e experiências. Assim, entramos em um ponto importante: onde vieram essas milhares de pessoas?

Flávio Gomes, no seu artigo *A demografia atlântica dos africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos*, aponta que, nas últimas décadas, historiadores vem utilizando diversos tipos de fontes para investigar as formações das identidades, bem como os sistemas de denominação e identificação dos africanos escravizados. Portos de embarques e regiões africanas, publicações em jornais sobre aluguéis e fugas de escravos, registros paroquiais, escrituras de compra e venda, listagens de inventários, classificações de africanos retornados: todos esses documentos oferecem informações que, embora muitas vezes incompletas ou imprecisas, ajudam os pesquisadores a montarem um quadro dos padrões de classificações utilizados.

Segundo Gomes, analisando registros paroquiais (batismos, casamentos e óbitos), a principal grande região de procedência dos africanos escravizados desembarcados no Rio de Janeiro, no final do século XVII, seria a região ocidental, conhecida como Alta Guiné, com destaque para Senegâmbia e Cabo Verde, mas majoritariamente para a Costa da Mina, com as pessoas classificadas

⁸⁸ Os navios particulares, não taxados pelos administradores portugueses, eram considerados ilegais, e a maioria dos grandes traficantes e comerciantes também eram contrabandistas. A Coroa tentou de diversas formas combater esse comércio intercolonial, sem sucesso efetivo. Exemplo disso foi a proibição, pelo rei, do comércio entre Rio de Janeiro e a costa da Mina, em 1703. Sobre isso, ver SAMPAIO, *Antonio Carlos Jucá de. A curva do tempo: as transformações na economia e na sociedade do Estado do Brasil no século XVIII*, p. 256.

como pertencendo à “nação” mina. Em menor número, estaria a região central, mais especificamente Loango/Luanda, Angola, Congo, Ganguela e Monjolo⁸⁹, e classificações genéricas como Guiné, ou gentio da Guiné, termo impreciso que poderia fazer referência a regiões centrais ou ocidentais.

Já no século XVIII, “à medida que as classificações Angola e Mina vão aparecendo com mais frequência, diminuem os registros de africanos adultos batizados como gentio da Guiné, ainda mais na segunda metade do século XVIII”⁹⁰. Sobre as principais regiões de embarque com destino à região sudeste, o portal *Slave Voyages* apresenta estatisticamente uma considerável relevância da área centro-ocidental dentro do continente africano. Na região ocidental da Senegâmbia e regiões não continentais do Atlântico, Serra Leoa e Costa do Marfim, temos registros de 2.901 africanos embarcados entre 1701 e 1750, e não possuindo registros de 1751 a 1800. Na região ocidental da Costa da Mina, Benim e Biafra, os registros são de 20.511 africanos embarcados entre 1701 e 1750, e 17.755 entre 1751-1800. Já na região central da Costa oeste e Ilha de Santa Helena, ou África Centro-ocidental, foram 295.604 africanos embarcados entre 1701-1750, e 504.325 entre 1751-1800. Por fim, na região da Costa oriental e ilhas do Pacífico, foram 3.275 africanos embarcados entre 1751-1800, não existindo registros do período anterior⁹¹.

No final do século, o porto de Luanda (713 viagens), seguido do porto de Benguela (149 viagens), na região de Angola, tornaram-se as principais regiões de embarque de escravizados para o Rio de Janeiro. No total, 300.180 escravizados desembarcaram na capitania, nesse período;⁹² estima-se que 80,3% eram homens e 4,7% crianças. A maioria masculina relaciona-se com o perfil da demanda do trabalho forçado na América, mas não só. Os padrões demográficos podem ser explicados segundo às concepções das sociedades da África Centro-Occidental de

⁸⁹ GOMES, Flávio. *A demografia atlântica dos africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos*, p. 87.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁹¹ Dados transatlânticos calculados sobre estimativas dos navios de bandeiras americanas (“brasileiras”) e portuguesas, no período de 1701-1800. Para mais informações, consultar <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>.

⁹² Não sobreviveram à travessia nos tumbeiros 32.711 pessoas (total de embarcados 332.896). Em 59 viagens, os portos de compra de escravizados com destino ao Rio de Janeiro foram Costa da Mina, Elmina, Uidá, Cabo Verde, São Tomé, Apa, Epe, Porto Novo, Ardra, Bissau, Ilha de Santa Helena e portos não específicos da África Centro-Occidental, Quilimane e Moçambique. Para cinco viagens, não há registro do porto de compra de cativos, na África. Ver <https://www.slavevoyages.org/> Acesso em 02 fev. 2021.

gênero e idade, que tiveram peso relevante na determinação do perfil dos escravizados que eram vendidos na Costa. Por exemplo, segundo o pesquisador Domingues da Silva, no Reino de Angola prevalecia características matrilineares, tanto na estruturação familiar, quanto na produção, existindo certa relutância em se vender mulheres adultas para a travessia atlântica em razão de sua importância para as sociedades locais⁹³.

Assim, apesar de nessa larga época, o número de homens comercializados pelo tráfico fosse maior que o de mulheres, dentre elas, destacam-se as classificações referentes à região central, Angola e Benguela, além de outras “nações” em menor número, como Congo, Ganguela e Rebolo e, na região ocidental, um grande número de mulheres Mina. Outras procedências de escravizados envolviam as áreas de Cabinda (ao norte do Congo), Cassange (referência ao Imbangala/Jaga Kasanje, no sertão do Reino de Angola, ao norte de Luanda), Luanda, Monjolo (provável associação ao Reino do Kongo) e Rebolo (possíveis referências ao Reino do Libolo, ao sul do Rio Kwanza e do Reino de Angola), Cabo Verde e São Tomé (região Centro-ocidental) e Moçambique (região oriental).

Silva indica, a partir das fontes, que “os africanos ocidentais que passaram pelos portos cariocas na primeira metade do século XVIII foram tanto reexportados para as áreas mineradoras como vendidos para moradores da cidade do Rio de Janeiro”⁹⁴. Quanto aos africanos centrais, na segunda metade do século XVIII “sugerem um padrão de acentuada incorporação”⁹⁵ na área do recôncavo do Rio de Janeiro. Ainda sobre grupos de procedência, Mariza Soares afirma que

A costa centro-ocidental costuma ser dividida em dois subconjuntos: Congo e Angola. Do reino do Congo vêm, além dos ditos congos, os muxicongos, loangos, cabindas e monjolos; de Angola vêm os massanganas, os caçanjes, loandas, os rebolos, cabundás, quiçamãs e ambacas, e, mais do sul, os benguelas⁹⁶.

Já ao chegar à América portuguesa essas pessoas não eram mais as mesmas de quando embarcaram em África. Passando pelo trauma de uma viagem violenta

⁹³ SILVA, Daniel B. Domingues da. *The Atlantic Slave Trade from West Central Africa, 1780-1867*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 107. In: ACIOLY, Gustavo. Duas abordagens sobre o escravismo e o comércio de escravos em Angola. *Revista Afro-Ásia*, 59 (2019), p. 293.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000, p. 110.

e difícil, tanto por terra quanto por mar, afastados de suas famílias e grupos de apoio, despojados da sua condição de corpos-sujeitos⁹⁷, os africanos e as africanas que aqui aportaram precisaram construir novos laços, baseados em diversos critérios, como elos de procedência, práticas culturais, práticas religiosas ou companheirismo de travessia.

O que mais se verifica nas fontes e pela historiografia é a classificação dessas pessoas em “nações”. Os registros de “nação”⁹⁸, vinculados à procedência dos africanos escravizados, como afirma Beatriz Mamigonian em seu artigo *África no Brasil: mapa de uma área em expansão*,

tendem a reagrupar pequenos grupos étnicos sob identidades maiores, como “Mina” ou “Congo”, ou a identificar os escravos africanos genericamente como “de nação”. Isto é, em geral, os registros de nação denotam identidades construídas do lado de cá do Atlântico.⁹⁹

Enquanto tal caracterização foi utilizada para agrupar diferentes formas de identificação em torno de um mesmo porto de embarque¹⁰⁰ para o caso dos africanos, também funcionou para homogeneizar indígenas pertencentes a um mesmo aldeamento. Por ser uma denominação externa e calcada em objetivos colonizadores, ao invés de uma observação orgânica dos fluxos e identificações sociais, é que alguns dos etnônimos conferidos a grupos indígenas como os Coropó ou Guarulho são repletos de interseções, ambiguidades e imprecisões.

No Rio de Janeiro, relativamente às sociedade africanas, geralmente

o escravo é identificado por um nome de batismo, acompanhado de sua procedência acrescida do nome e sobrenome de seu proprietário [...]. O proprietário pode mudar ao longo do tempo mas a procedência, uma vez registrada, transforma-se num atributo do nome que acompanha o escravo ao longo da vida, mesmo depois de forro¹⁰¹.

⁹⁷ Sobre esse conceito ver MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

⁹⁸ “[...] refere-se a qualquer povo, infiel ou cristão, com o qual o Estado colonial português relaciona-se, seja na paz ou na guerra”. Ver SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, p. 103.

⁹⁹ MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. *África no Brasil: mapa de uma área em expansão*. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, 2004, vol.5, n.9, p. 40.

¹⁰⁰ Apesar do porto de embarque ser o principal critério, “não existe qualquer homogeneidade nos nomes das procedências: vão desde os nomes de ilhas, portos de embarque, vilas e reinos a pequenos grupos étnicos”. Ver SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, p. 109.

¹⁰¹ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, p. 105.

As “nações” foram classificações arbitrárias, conferidas por agentes colonizadores, comerciantes e missionários, de acordo com as rotas e acordos comerciais feitos no contexto do tráfico de escravizados entre a África e a América. Mantendo essa ideia em mente, também devemos considerar que, ao longo do processo diaspórico, os etnônimos classificatórios e as próprias percepções identitárias passaram por um processo de apropriação, reordenamento e ressignificação, diante das novas relações sociais, traumas, interesses e contextos sociais e políticos da vida na América¹⁰². Nesse contexto, o antropólogo Nicolau Parés defende

um balanço entre as perspectivas que enfatizam a liberdade de escolha dos indivíduos e aquelas que destacam a importância da coação exercida pela estrutura social, ou seja, tento pensar na coexistência de identificações primordiais de caráter subjetivo, por vezes estratégicas e instrumentais, e as identificações impostas de fora, pela sociedade mais abrangente, que parecem desconsiderar as opções subjetivas¹⁰³.

Psicológica e socialmente, experiências traumáticas de dor e opressão compartilhadas possuem um alto potencial de criação de vínculos, ainda que essa não seja uma regra. Ao estudar relações linguísticas e culturais entre grupos sócioidentitários da África Central e Austral falantes de línguas bantu, o historiador Robert Slenes, em artigo de 1992¹⁰⁴, concluiu como a experiência negativa da escravização oportunizou a formação de novas alianças e a ressignificação de identidades no processo de diáspora.

Para ele, a distância entre um par qualquer das cerca de trezentas línguas bantu seria próxima das diferenças existentes entre duas línguas românicas europeias. Isso significa que existiam vocábulos-raízes e conceitos básicos cosmológicos amplamente difundidos por grandes extensões territoriais centro-africanas, que foram incorporados no léxico construído pelos africanos enviados

¹⁰² “É o que acontece com os escravos procedentes da Costa da Mina. Enquanto na Bahia diferenciam-se internamente (jeje e nagô, por exemplo), no Rio de Janeiro, talvez por constituírem um grupo menor, são identificados apenas como ‘mina’”. Ver SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, p. 117.

¹⁰³ FIGUEIREDO, Fabio Baqueiro; JUNIOR, Carlos Silva. África e Brasil: novas aproximações – uma entrevista com Luis Nicolau Parés. *Revista de História*, 2009, v. 1, n. 2, p. 113.

¹⁰⁴ SLENES, R. W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, (12), 1992, p. 48-67

para a região centro-sul da América portuguesa, como ferramentas de resistência, companheirismo e ressignificação identitária. Na região centro-ocidental, prevaleciam os idiomas kimbundu (Luanda), kikongo (Congo) e umbundu (Benguela), respectivamente, todos pertencentes ao grande grupo linguístico bantu¹⁰⁵.

A expressão “malungo” é exemplo desse processo de etnogênese. Em dicionário português datado de 1779, o verbete era descrito como “*Malungo, meu malungo (...) chama o preto a outro cativo que veio com ele (da África) na mesma embarcação*”¹⁰⁶. Palavra ressonante e inteligível para amplos contingentes populacionais da costa atlântica da África Central e interiores do continente, malungo elencava os significados de “barco/navio”, “companheiro” e ainda “companheiro de sofrimento” e “companheiro da mesma embarcação”. Slenes, no entanto, levou adiante a discussão sobre a origem e extensão dos significados de malungo, já inicialmente apresentada por outros pesquisadores como Antonio Joaquim Macedo Soares.

Segundo ele, o termo atingia um significado cosmológico mais profundo, que fugia à compreensão dos senhores de escravizados da América portuguesa e derivava de um vocábulo-raiz do proto-bantu, escrito em kimbundu, kikongo e umbundu como “kalunga”, que significava rio, vale, canal, mar. No entanto, kalunga também abrigava o significado de “linha divisória”, “superfície refletiva”, “separação entre o mundo dos vivos e dos mortos” e, portanto, atravessar a kalunga “significava morrer, se a pessoa vinha da vida, ou renascer, se o movimento fosse no outro sentido”¹⁰⁷. Se considerarmos que, para os bakongo¹⁰⁸, a cor branca simbolizava a morte, e que o tráfico de escravizados foi uma longa e constante emigração - sem retorno na maioria dos casos - começa a fazer sentido que o termo malungo tenha tido seu sentido ampliado para “companheiro da travessia da vida para a morte branca”.

¹⁰⁵ Segundo Slenes, o kikongo era falado na “área que se estende entre o rio Dande (ao norte de Luanda) até acima de Loango, e entre o mar e Stanley Pool/Rio Kwanza”. *Ibid.*, p. 53.

¹⁰⁶ SOARES, Antonio Joaquim Macedo. Estudos Lexicográficos do Dialeto Brasileiro. Rio de Janeiro, 1949, p. 47, 65. In: SLENES, R. W. “*Malungu, ngoma vem!*”: *África coberta e descoberta do Brasil*, p. 52.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 53-54.

¹⁰⁸ As classificações sócioidentitárias de Angola consideram critérios linguísticos. Os bakongo, nesse sentido, falavam kikongo e compõem, até hoje, um dos três maiores grupos étnicos do país, juntamente com os Ovimbundu (falantes da língua umbundo) e Ambundo (falantes de quimbundo).

A história de “malungo” encapsula o processo pelo qual escravos, falantes de línguas bantu diferentes e provindos de diversas etnias, começaram a descobrir-se como “irmãos”. E ilustra, também, como a África permaneceu coberta para os senhores, mesmo nos casos em que estes pareciam compartilhar com os africanos o mesmo campo discursivo¹⁰⁹.

Segundo o pesquisador Aldair Rodrigues, “a palavra Malungo já era falada na América portuguesa desde o século XVII”¹¹⁰ e seu sentido foi ampliado no uso cotidiano para expressar a relação de africanos com uma origem comum. Na segunda metade do século XVIII, o termo já era conhecido e utilizado corriqueiramente pelos agentes coloniais. Em revisão ao trabalho de Slenes, que também ampliou sua análise em 2018, ele afirmou que as conexões encapsuladas por Malungo antecederam o momento da travessia atlântica, “visto que compartilhavam visões de mundo expressas em metáforas comuns”¹¹¹. O termo elencava um conjunto amplo de práticas sociais, culturais e religiosas compartilhada pelos falantes das línguas do tronco bantu, que “emergiram na diáspora, sobrepondo-se aos contrastes que eram salientes no continente africano”¹¹².

Essa formação de uma “identidade bantu”, ou uma identidade ressignificada na vida do cárcere, foi sendo construída e alimentada a partir do final do século XVIII e durante o século XIX pela própria constância e magnitude do tráfico. Como vimos, na virada do século, os portos de Luanda e Benguela eram os maiores provedores de escravizados para a região centro-sul da América portuguesa. Aproximações começavam a ocorrer, devido à proximidade linguística e cultural, antes da travessia atlântica, já no caminho do interior até a costa africana, sendo solidificadas no trajeto marítimo e, quando possível, nas repartições que ocorriam após a chegada ao território luso-americano.

O aumento do tráfico, devido à demanda crescente de escravizados na América portuguesa, também teve consequências nas dinâmicas internas do continente africano, desempenhando a principal força econômica da região de Angola, por exemplo. Segundo a historiadora Crislayne Alfagali, a luz da leitura

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹¹⁰ RODRIGUES, Aldair. Malungos e parentes: “Sumário contra os pretos de Angola do continente de Pernambuco” (1779). Samkofa. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, ano XII, nº XXII, maio/2019, p. 74

¹¹¹ *Ibid.*, p. 76.

¹¹² *Ibid.*, p. 78.

de M'Bokolo, “a manutenção de Angola se sustentou por causa do tráfico de escravizados, das mercadorias estrangeiras e dos agentes envolvidos no comércio e provocou profundas transformações locais”¹¹³.

Em 1671, Portugal derrotou militarmente o *ngola* Ari, do principal reino da região, Ndongo, submetendo os *sobas* – chefias entre os Ambundos – a um sistema de vassalagem. Para os *sobas*, essa nova situação poderia apresentar-se como uma possibilidade de criar ou assegurar hierarquias sociais dentro do recente reino de Angola, baseadas na estrutura desigual já familiar àquela sociedade, bem como uma estratégia de aliança militar contra inimigos comuns.

Na prática, formou-se uma tensão geopolítica na região, devido ao “caráter precário da afirmação portuguesa no território”¹¹⁴, ocasionado por diversos movimentos de resistências que os *sobas* impunham às intenções coloniais, além de uma parca colonização efetiva, muito influenciada pela maior lucratividade que o comércio de pessoas e a promoção de guerras geravam. Nesse contexto, os portugueses, por exemplo, enviavam intermediários para realizar negócios com os reinos de Matamba e Kassanje, que controlavam o tráfico, mas não se reconheciam como vassalos do rei português.

Alfagali afirma que estudos mais recentes, como os de Mariana Candido, mostram que os escravizados “seriam recrutados na zona sob influência portuguesa”¹¹⁵, reforçando ainda mais a importância das normas da política local, já que o poder dos *sobas* estava relacionado à quantidade de dependentes sob seu domínio. Nesse contexto,

a expansão portuguesa dependia das alianças com as elites locais, seja como aliadas ou vassalas. Desde as primeiras iniciativas dos portugueses de contatar o soberano do Kongo, em 1483, o que garantia a permanência, o deslocamento e o comércio dos estrangeiros eram as relações regulares que conseguiam estabelecer com as chefias locais¹¹⁶.

Nesse complexo jogo de interesses, existia ainda uma elite de descendência luso-africana, independente do poder dos *sobados*, que estabeleceu relações com a elite mercantil brasileira, controlando setores do tráfico transatlântico. Além disso,

¹¹³ ALFAGALI, Crislayne Gloss Marão. *Ferreiros e fundidores da Ilamba: uma história social da fabricação de ferro e da real fábrica de Nova Oeiras (Angola, segunda metade do século XVIII)*. 1 ed. Luanda: Fundação Dr. António Agostinho Neto, 2018, P. 69.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 53.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 69.

este também oportunizou a ascensão econômica e social de mulheres Ambundas, visto que o principal alvo do tráfico eram os homens. Há registros até de padres envolvidos com o comércio de pessoas¹¹⁷. Ainda no primeiro século da conquista portuguesa sobre Angola, é possível “ter dimensão do nível de desestruturação política que atingiu a região”¹¹⁸, consequência de um “enfraquecimento político e econômico, da pobreza resultante de muitos anos de guerras, pilhagens e comércio de escravizados”¹¹⁹.

A escravidão, enquanto elemento estrutural da sociedade colonial, afetou as relações sociais, culturais e cotidianas de todos os integrantes, ainda que de formas distintas. Assim, não foram raros o número de libertos, pessoas livres pobres ou ainda escravizados que possuíam escravizados. Os africanos que vieram à força para a América não vivenciavam o tempo de forma estática, congelando crenças e valores a par de todas as experiências vividas a partir de seu exílio. Eles viviam e se transformavam, incorporando – a seus modos - as possibilidades e limites proporcionados pela sociedade em que habitavam; e seus descendentes mais ainda, pois conheciam apenas a realidade colonial. Incorporar o *modus opertandi* dessa sociedade não significava, porém, aceitar as justificativas para seu cativo, (re)elaboradas pela e destinadas para a elite rural ou religiosa.

A penetração do escravismo em todos os aspectos da vida, sua capacidade de ordenar a sociedade e influenciar o comportamento não só de senhores e escravos mas também de burocratas e camponeses, libertos e livres, brancos, pardos e negros – esse eram o poder dessa instituição¹²⁰.

Nesse sentido, não é estranho perceber que, com o aumento do tráfico no século XVIII, também aumentaram os mecanismos para a obtenção da liberdade. “A distinção social máxima sobre a qual se assentava a sociedade brasileira era a divisão entre escravos e livres”¹²¹. A alforria, nesse contexto, desempenhava papel essencial na estruturação da sociedade e na construção das hierarquias sociais. Silvia Lara, em *Fragmentos setecentistas*, aponta que, além de - obviamente - importante para o escravizado que estava obtendo a liberdade, a alforria também

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 95

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 219.

¹²¹ *Ibid.*, p. 214.

atuava como um relevante mecanismo da política de domínio senhorial, pois era construída em torno de critérios de lealdade e merecimento, como uma concessão do senhor¹²².

De fato, não existia nenhuma lei que obrigava o dono de escravizados a libertá-los sob o pagamento de qualquer quantia e a conquista efetiva da liberdade pelo/a escravizado/a deveria passar necessariamente pelo aceite do/a senhor/a. Mesmo assim, para que esse direito – a liberdade – fosse obtido, era necessário um grande esforço ativo por parte do/a escravizado/a, sendo injusta a leitura historiográfica da alforria como dádiva ou benção senhorial¹²³. Como de hábito, ela deve ser analisada como uma medida relacional; é resultado de um jogo de disputas no qual senhor/a e escravizado/a possuem possibilidades de ação e argumentação, ainda que assimétricas. Exemplo disso é que, judicialmente, muitas vezes senhores foram obrigados a vender seus/suas escravizados/as ou a garantirem sua liberdade¹²⁴, por motivo de maus-tratos e abusos sexuais por exemplo, com os pedidos jurídicos sendo solicitados pelos próprios escravizados¹²⁵. Outra possibilidade de alforria às custas da vontade do/a senhor/a era o alistamento militar e nas milícias privadas.

Isto implica considerar que, mesmo reconhecendo que os grupos que ocupam posições de poder e força em toda a sociedade são aqueles que mais têm possibilidades de sair vencedores no embate jurídico, eles se enfrentam sem garantia prévia de vitória¹²⁶.

Na prática, crioulos (escravo filho de mãe gentia que nasce no âmbito da sociedade colonial¹²⁷) recebiam mais alforrias que africanos, mulheres mais que homens e pardos e afro-americanos mais que pretos. Existem uma série de interpretações históricas sobre as razões dessas diferenças. A questão das

¹²² LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*, cap. 3.

¹²³ Sobre isso ver FARIA, Sheila de Castro. Mulheres forras - Riqueza e estigma social. *Revista Tempo*, Niterói, nº 9, julho 2000, p. 74.

¹²⁴ Importante também salientar que nem todo pedido jurídico por parte dos/as escravizados/as solicitava a alforria propriamente dita.

¹²⁵ Sobre isso, Maria Beatriz Nizza da Silva traz uma reflexão interessante em SILVA. Maria Beatriz Nizza da. A Luta pela Alforria. In: SILVA. Maria Beatriz Nizza da. *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 296-307.

¹²⁶ GRINBERG, Keila; PEABODY, Sue. *Escravidão e liberdade nas Américas*, p. 9.

¹²⁷ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, p. 100.

hierarquias sociais será melhor investigada no capítulo três desta dissertação, mas cabe aqui ressaltar que, no Setecentos, os critérios de classificação racial eram múltiplos, cruzados por questões econômicas, culturais, comportamentais, jurídicas e fenotípicas. No entanto, “geralmente, a cor da pele estava associada à condição que separava a liberdade da escravidão”¹²⁸.

Isso porque liberdade e escravidão não eram critérios rígidos e inconciliáveis; pelo contrário, a mobilidade entre essas duas categorias era comum. Em relação às mulheres, geralmente elas ocupavam mais funções domésticas, qualificadas, de ganho urbano ou de proximidade com o/a senhor/a, recebendo por isso mais alforrias, já que essas dependiam não só de aspectos monetários, mas também emocionais/relacionais¹²⁹. Ademais, “explica-se a maior incidência de mulheres entre as libertas pelo menor preço e pela maior possibilidade de construir laços afetivos com os senhores ou outras famílias livres”¹³⁰.

Joana da Silva Machada, ou Joana Mina, por exemplo, foi uma mulher negra liberta que mandou fazer seu testamento em 1745. Ao longo de sua vida pós-alforria, Joana destacou-se no comércio de tecidos, roupas e outros objetos, participando de redes de negociantes e percorrendo grande extensão territorial, desde a Bahia, até Recife, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Na época de seu testamento, ela havia acumulado muitos bens, sendo alguns deles joias, tecidos de linha e seda, itens de prata e diamante, peças de vestuário, duas xícaras e um pires da Índia e três escravizados: Antônio e Maria, ambos de Angola, e Francisca Mina, que concedeu liberdade no mesmo ano¹³¹.

No século XVIII, as mulheres negras, forras e livres, dominavam o comércio urbano ambulante, ou comércio a retalho¹³². Depois de libertas, muitas

¹²⁸ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*, p. 143-144.

¹²⁹ Segundo pesquisa da historiadora Sheila de Castro Faria, em relação ao Rio de Janeiro no período de 1749 a 1756, 72% das 181 cartas de liberdade registradas nos livros notariais eram de mulheres, sendo que dessas 64% eram nascidas no Brasil e apenas 36% eram africanas. FÁRIA, Sheila de Castro. *Mulheres forras - Riqueza e estigma social*, p. 71.

¹³⁰ GRINBERG, Keila; PEABODY, Sue. *Escravidão e liberdade nas Américas*, p. 15.

¹³¹ Ver XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flavio (orgs.). *Mulheres negras no Brasil escravista e no pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012, p. 11-12.

¹³² O termo “negras de tabuleiro” aparece desde o século XVI nos documentos da administração colonial. Sobre isso ver FÁRIA, Sheila de Castro. *Mulheres forras - Riqueza e estigma social*, p. 78.

delas investiam em vendas de gêneros alimentícios nas ruas da capitania do Rio de Janeiro, tornando-se ainda proprietárias de lojas, tavernas e prostíbulos, “evidência de que as mulheres forras ocuparam um lugar de destaque na economia do período escravista”¹³³. Segundo a historiadora Sheila de Castro Faria, esse grupo de mulheres possuía o maior número de registro de testamentos no Rio de Janeiro do século XVIII, apenas atrás dos homens brancos. Isso é indicativo de que elas possuíam alguns bens, já que não havia motivo de se abrir um inventário se não existia nada a declarar: “Os absolutamente despossuídos não tinham inventários nem faziam testamento”¹³⁴. Ademais, sobre o abastecimento das zonas urbanas de Minas Gerais, as forras também ficaram em segundo lugar em relação ao pagamento de tributo sobre as vendas e à posse de escravizados.

O pequeno comércio era protagonizado pelas mulheres em muitas localidades da África Centro-ocidental e Ocidental, mas principalmente desta última, como na ampla região da Costa da Mina, mais especificamente em Nigéria, Daomé, Gana e Senegal. Nesse sentido, a pesquisadora Gracia Clark afirma que, em 1602, o comerciante holandês De Marees

reported thriving settlements around Portuguese and Dutch forts like Elmina¹³⁵. Ship captains dealt with wealthy African merchants, including both men and women, whose titled status qualified them as intermediaries between the fort factors and traders arriving from inland. He observed large numbers of women traders selling all kinds of foodstuffs to local fishermen and transporters, alongside men selling other items¹³⁶.

No século XVIII, a estrutura mercante e escravista desenvolvida na região a partir do contato entre europeus e africanos oportunizou maiores benefícios e favores para os comerciantes homens, principalmente devido às conexões com os chefes locais. No entanto, algumas mulheres conseguiram manter e conquistar

¹³³ *Ibid.*, p. 82.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁵ Cidade localizada atualmente em Gana, no golfo da Guiné, costa ocidental da África.

¹³⁶ “reportou assentamentos prósperos em torno de fortes portugueses e holandeses, como Elmina. Capitães de navios lidavam com comerciantes africanos abastados, incluindo tanto homens quanto mulheres, cujos títulos os qualificavam como intermediários entre os administradores dos fortes e comerciantes que chegavam do interior. Ele observou grande número de mulheres mercadoras vendendo todo tipo de gênero alimentício para pescadores locais e transportadores, em conjunto com homens vendendo outros itens” [tradução livre]. Ver CLARK, Gracia. “African Market Women, Market Queens, and Merchant Queens”. *Oxford Research Encyclopedia, African History*, jul. 2018 [online], p. 9.

lideranças de grandes caravanas e rotas comerciais¹³⁷. Não é estranho imaginar que, uma vez localizadas em território americano, numa situação de vulnerabilidade na sociedade colonial, muitas mulheres tenham articulado conhecimentos pregressos adquiridos em África para buscar situações de vida melhores, tanto econômica quanto socialmente. “E, realmente, a grande maioria das mulheres nascidas na África que tiveram seu inventário aberto ou fizeram testamento era ‘mina’ ou ‘da Costa da Mina’”¹³⁸.

As mulheres indígenas não escaparam da estrutura escravista e patriarcal da sociedade colonial, tendo seus corpos constantemente violados por colonos e senhores de engenho ou regulados e demonizados pela Igreja. Por meio de uma orientação ética, dos sacramentos católicos e de uma educação e rotina cristãs, “a Igreja exerce severa vigilância e controle através da observância doutrinal e de costumes pela confissão, pelo sermão e pelas devassas da inquisição”¹³⁹. Com isso, essa instituição buscava estabelecer uma sociedade fundamentada a partir da noção familiar cristã, patriarcal e europeia.

Ora, tal concepção familiar divergia muito daquelas majoritariamente encontradas nas organizações indígenas do litoral atlântico americano, de tronco Tupi-Guarani. Dentre os costumes compartilhados por essas sociedades, os três mais combatidos pela Igreja e pelo poder colonial foram: a nudez, a poligamia e a antropofagia. No século XVIII, essa luta permanecia ativa dentro dos aldeamentos, expressa inclusive no Diretório Pombalino (1757)¹⁴⁰ em seu artigo 15: “Pelo que ordeno aos Diretores [...], 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”¹⁴¹.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 90.

¹³⁹ MIRANDA, Janira Sodré. Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América Portuguesa. Revista *Em Tempo de Histórias*, nº 07, 2003, p. 02.

¹⁴⁰ Corpo legislativo promulgado durante a administração de Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido como Marquês de Pombal, aplicado para a região do Grão-Pará e Maranhão em 1757 e ampliado para o restante do território luso-americano em 1758. Também conhecido como Diretório dos Índios, trouxe uma série de medidas relativas ao *status* social e jurídico indígenas, seus direitos e deveres. Sofreu uma série de modificações devido às circunstâncias de sua aplicação. O Diretório e sua prática colonial serão melhor investigados no terceiro capítulo deste trabalho.

¹⁴¹ *DIRETÓRIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*. Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues [impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca], ano XDCCLVIII, p. 07 e 08.

A disparidade de gênero em relação ao tratamento no combate a esses costumes, formulado pelas autoridades coloniais e missionários, estava repleta de “conceitos culturais centrados no controle e ocultamento do corpo, considerado como ocasião de pecado, de modo particular os corpos das mulheres”¹⁴². Além disso, devido ao combate à poligamia, a mulher que perdia seu marido muitas vezes via-se desamparada na sociedade colonial, principalmente se tinha filhos ou era mais velha.

A desestabilização e o dismantelamento das teias sociais e práticas culturais tupis deixou as mulheres indígenas em uma situação de extrema vulnerabilidade. Somado a isso estavam presentes ainda hierarquizações raciais que colocavam essas mulheres como infâmias e indignas, embora a frente das mulheres negras, ainda mais hostilizadas. Além disso, escravizadas indígenas estavam sujeitas aos mesmos maus-tratos e abusos que as escravizadas africanas ou crioulas.

O início do projeto colonial somente teve sucesso pois possuiu como alicerce o estupro e exploração de milhares de mulheres e moças indígenas, em sua maioria tupi, mas também Gê, Guarani, entre outras. A grande população mameluca, fruto dessas relações majoritariamente exploratórias, foi essencial para a solidificação das intenções metropolitanas, atuando como intermediários entre indígenas, europeus e agentes coloniais e vivenciando uma posição ambígua que lhes garantia maior autonomia e jogo de cintura numa sociedade que se construía de forma cada vez mais claustrofóbica para os não brancos.

2.3

Casamentos mistos: afeto e política sob a pressão colonial

Ainda que laços, com origens não tão antigas quanto aqueles criados entre escravizados de língua bantu por exemplo, foram formados entre africanos, crioulos e os vários indígenas habitantes da capitania do Rio de Janeiro, não devemos subestimar a afinidade sentimental e a relevância sócio-política gerada entre essas múltiplas pessoas e seus descendentes. Tais interações existiram desde que ambos passaram a conviver de forma sistemática na América portuguesa, a

¹⁴² MIRANDA, Janira Sodré. *Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América Portuguesa*, p. 04.

partir do final do século XVI. Exemplo disso foi o conflito político-religioso envolvendo os casamentos mistos, definidos, segundo a historiadora Maria Beatriz Nizza da Silva, como a união de negros escravizados com indígenas administrados¹⁴³, negros ou pardos forros e brancos livres¹⁴⁴.

A liberdade matrimonial, tanto de casar, quanto de escolher o/a parceiro/a, era um dos únicos direitos dos escravizados, obtida por meio das “Dispensas matrimoniais e casamentos”, visto que o *status* jurídico dessas pessoas as condenavam à condição de propriedade móvel e alienável. Essas dispensas eram, nada mais, que autos da Justiça da Igreja, realizadas em momento anterior ao casamento e com intervenção do bispo ou seu representante, visando habilitá-los ao dito sacramento. Vale lembrar que a Igreja Católica possuía exclusividade nas decisões e operações referentes ao matrimônio na colônia¹⁴⁵.

Nesse sentido, a atitude da Igreja era pautada nas decisões definidas pelo Concílio de Trento (1563), as quais atestavam a origem divina do casamento monogâmico, perpétuo e indissolúvel e a regulamentação da sexualidade, preferencialmente por meio do celibato, e em seguida por meio do casamento em vez do adultério¹⁴⁶, reforçadas nas *Constituições sinodais do arcebispado de Lisboa*, em 1656, e, após 1719, nas *Constituições do arcebispado da Bahia*¹⁴⁷. Sobre essa última, o texto tornava nítido uma das principais características do matrimônio: o domínio dos corpos e o combate às ligações ilícitas e concubinatos, por meio do conceito da inseparabilidade do casal.

Ou seja, se o Concílio de Trento fazia referência à inseparabilidade contratual (o vínculo perpétuo e indissolúvel instituído pelo matrimônio sacramentado), o sínodo da Bahia apresentava a inseparabilidade do casal e essa, reforçada pela fidelidade

¹⁴³ Sobre a administração indígena, especialmente na capitania de São Paulo, John Monteiro chamou a atenção para a administração particular dos índios, além da administração por meio dos aldeamentos. Segundo ele, no século XVII, ela pode ser considerada um “arranjo institucional que permitiu a manutenção e reprodução de relações escravistas”, já que na prática os colonos exerciam pleno controle sobre os indígenas e seus bens, por meio do discurso de que estes não eram capazes de administrar a si próprios, mesmo que esse controle não fosse categorizado juridicamente como escravidão. Ver MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 137.

¹⁴⁴ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T. A. Queiroz/Edusp, 1984.

¹⁴⁵ “Os assuntos que diziam respeito à sua formação [matrimônio] estavam sob o controle absoluto do poder eclesiástico, enquanto que ao secular cabiam questões judiciais dele decorrentes”. GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos mistos: Liberdade e escravidão em São Paulo colonial*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004, p. 21.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Única legislação eclesiástica elaborada na colônia.

que deveria existir entre os cônjuges, era caracterizada pela sexualidade dentro do matrimônio¹⁴⁸.

Justamente devido a esse conceito de inseparabilidade, tanto contratual, quando do casal, existia uma série de exigências espirituais e burocráticas para que a Igreja Católica pudesse se certificar que o casal de noivos se encaixava dentro dos padrões adequados segundo as normas tridentinas. O primeiro deles eram os banhos, por meio dos quais era anunciado publicamente a intenção dos noivos em se casar pelo pároco local, em três domingos ou dias santos consecutivos, bem como as comprovações necessárias, como a certidão de batismo, o primeiro dos sacramentos.

O objetivo dos banhos era, além de identificar precisamente os contraentes e todos os envolvidos – como pais e testemunhas¹⁴⁹ -, tornar pública a união, evitando possíveis enlaces às escondidas. No caso das pessoas escravizadas, o nome do senhor também deveria constar nos banhos. Nesse sentido, se o cativo fugisse ao controle do senhor, seu casamento estaria invalidado segundo a legislação eclesial. Em seguida, vinham as justificações e análises de quaisquer impedimentos. A dispensa era concedida para impedimentos que fossem obstáculos transponíveis, como voto de castidade ou relações sexuais ilícitas com algum parente do cônjuge que não fosse de até quarto grau.

Ao longo do processo de colonização, a conversão dos nativos era ponto central para a Igreja Católica e as ordens que a representavam em território americano. Nesse contexto, era de suma importância que os indígenas fossem convencidos a prestarem os sacramentos, incluindo o matrimônio. No entanto,

A simples transposição das normas da cristandade para a terra a ser colonizada encontrou enormes dificuldades face à conduta poligâmica do gentio, segundo a qual a união de um casal não acarretava fidelidade nem perpetuidade, tampouco valorizava uma ligação mais antiga em detrimento das demais¹⁵⁰.

¹⁴⁸ GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos mistos: Liberdade e escravidão em São Paulo colonial*, p. 22.

¹⁴⁹ Muitas vezes testemunhas que fossem escravizadas tinham seus depoimentos e declarações invalidadas, pois eram consideradas de menor reputação e menos confiáveis perante a Justiça da Igreja.

¹⁵⁰ GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos mistos: Liberdade e escravidão em São Paulo colonial*, p. 44.

Em resposta à crescente dificuldade, diversas dispensas e flexibilizações foram feitas, a pedido principalmente dos jesuítas, que solicitavam a Roma providências a esse respeito. Em 1549, por exemplo, o papa Paulo III determinou a dispensa do parentesco para aqueles que, antes da conversão, seriam casados segundo a lei da natureza, ou seja, fora do sacramento institucionalizado. Já em 1561, o papa Pio IV determinou a dispensa dos impedimentos de consanguinidade e afinidade para parentes de terceiro ou quarto graus e, em 1567, para todos os graus. Em relação aos africanos, a bula papal de Gregório XIII de 1585 permitiu a anulação de antigos casamentos realizados na terra natal dos escravizados recém-convertidos.

Segundo a legislação secular, o senhor poderia perder a posse do escravizado africano de até 10 anos se não o mandasse batizar dentro do prazo de seis meses¹⁵¹. Aqueles acima da dita idade geralmente eram dispensados de apresentar a declaração de batismo, mesmo o recebendo em terras africanas ou americanas. Já os seus descendentes nascidos no Brasil não estavam contemplados com tal dispensa podendo, no entanto, justificar a ausência da certidão e ter seu caso avaliado. “Cumprir a exigência de apresentar a certidão do registro do batismo – ou seu equivalente – constituiu o mais significativo óbice a ser superado pelos casais mistos de escravos desejosos de alcançar o matrimônio”¹⁵².

Vale ressaltar que, até 1725, quando as dispensas para impedimentos de parentesco foram ampliadas indistintamente até o segundo grau pelo papa Benedito XII, as resoluções papais aplicavam-se apenas aos indígenas, não abarcando africanos e descendentes, os quais deveriam apelar diretamente a Roma. Nesse contexto, os jesuítas eram tão relevantes que, entre 1766 e 1796, na capitania de São Paulo, “foi constatada nos autos para casamentos mistos, uma completa ausência de dispensas matrimoniais, em razão da expulsão da ordem em 1759”¹⁵³.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁵² *Ibid.*, p. 61.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 49.

No Arquivo¹⁵⁴ da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro foi encontrado um registro de casamento misto em São Barnabé: de José Ramalho, “índio natural do aldeamento”, com Maria da Encarnação, “moça parda” e viúva de homem branco chamado Manuel, habitante da freguesia de São Gonçalo, em 1760¹⁵⁵. Podemos inferir que Maria da Encarnação provavelmente habitava o aldeamento junto de seu marido, seguindo o princípio da inseparabilidade do casal, tão caro para a Igreja desde o sínodo da Bahia. Esse não seria o único caso de africanos, crioulos e descendentes habitando aldeamentos indígenas.

Já no portal Slave Societies Digital Archive (SSDA), dirigido pela historiadora Jane Landers e dedicado a catalogar e preservar arquivos relacionados à História de africanos e seus descendentes no mundo atlântico, foram encontrados uma série de registros de casamentos mistos de negros e indígenas nas freguesias de Cabo Frio e Jacutinga¹⁵⁶. Toma-se a expressão “gentio da terra” como indício da ascendência indígena e “gentio da guiné” como um designativo igualmente generalizante de ascendência africana. No livro de casamentos de livres e escravos de Nossa Senhora da Assumpção de Cabo Frio (1675-1730), em 1677 foi registrada a união de Luiz, “gentio da terra”, com Anna, “gentio da Guiné”, ambos escravizados de um mesmo senhor, o ouvidor Sebastião Ferraz. Em 1679, foi registrada a união entre Sipriano, “gentio da terra”, com Violanta, “gentio da Guine”, ambos escravizados de Manoel Roiz [Rodrigues] Lisboa¹⁵⁷. No livro de batismo de livres da mesma freguesia (1675-1717), foi batizado em 1691 Antonio, “filho natural de [Luzia] do gentio da terra escrava de D.os [Domingos] Machado e de Franc^o [Francisco] do gentio da guine escravo de Ant^o Vas Tinoco[Antonio Vasconcelos Tinoco]”¹⁵⁸.

No livro de batismo e casamento de escravos (1686-1721) da Freguesia de Jacutinga, foram registrados os batismos de Francisco, “filho de Manuel do gentio

¹⁵⁴ Para outros dados paroquiais sobre casamentos mistos, mais informações deveriam ser levantadas em arquivos do município de Campos, o que foi impossibilitado pela pandemia do coronavírus de 2020/2021.

¹⁵⁵ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Série Assentamentos Paroquiais, Aldeia de São Barnabé, AP1186.

¹⁵⁶ As fontes paroquiais foram transcritas pela equipe de Mariza Soares, que coordena parte da documentação brasileira.

¹⁵⁷ Livro de Casamentos de Livres e Escravos de Nossa Senhora da Assumpção de Cabo Frio, 1675-1730, em <<https://beta.slavesocieties.org/brazil/transcriptions>> Acesso em 23 mar. 2021.

¹⁵⁸ *Livro de Batismo de Livres, Freguesia de Cabo Frio, 1675-1717*, folha 14, em <<https://beta.slavesocieties.org/brazil/transcriptions>> Acesso em 23 mar. 2021.

de guiné escravo de Brás da Silva de Meneses e de Isabel Pinto sua mulher do gentio da terra”¹⁵⁹, em 24 de novembro de 1686; José, “filho de Manuel escravo de Brás da Silva e de sua mulher Isabel Pinto do gentio da terra e forra”¹⁶⁰, em sete de março de 1689; Maria “filha de Jacinta forra, da terra, e de Gregório mulato, escravo de Manoel de Marins”¹⁶¹, em 18 de novembro de 1696; e Antônio “filho de Maria do gentio de guiné escrava de João Maciel da Costa e Domingos do gentio da terra”, em oito de março de 1697. Sobre casamentos, constam as uniões de “Domingos da Cruz escravo de João Veloso de Carvalho com Beatriz [fr.[a] Limeria] descendente da terra digo do gentio da terra”¹⁶², em 20 de outubro de 1704, e “Francisco Pereira filho de Salvador Soares e de Mônica Loba do gentio da terra com Inácia crioula escrava do dito Gaspar Pereira de Carvalho”¹⁶³, em 26 de dezembro de 1715.

Em vários casos, escravizados e forros foram padrinhos de crianças indígenas e vice-versa, como nos casos de Feliciano, “crioulo filho de Maria do gentio de guiné escravo de João Veloso de Carvalho. Foram padrinhos Paulo da Silva Melo forro do gentio da terra e Cristina do gentio da guiné escrava do padre capelão”¹⁶⁴, em 17 de junho de 1687; Cosme “do gentio da terra filho de Antônio e Esperança do serviço de Luis Pereira Colaça. Foram padrinhos Diogo Nunes e Branca do gentio de guiné escravos de Diogo Pereira”¹⁶⁵, em cinco de novembro de 1688, e Feliciano “filha de João e Maria escravos de João Veloso de Carvalho. Foram padrinhos João e Verônica do gentio da terra”¹⁶⁶, em 16 de junho de 1698. Esses registros paroquiais demonstram que africanos, crioulos, indígenas e seus descendentes construía relações de afeto para além das uniões matrimoniais, frutos do convívio e do estabelecimento de fortes laços de solidariedade, já que - na sociedade colonial - eram os vínculos de sociabilidade e as relações de vizinhança e confiança que garantiam, no cotidiano, a manutenção da liberdade para libertos e libertas, além de melhores condições de vida e de trabalho, no caso de escravizados(as).

¹⁵⁹ Livro de Batismo e Casamento de Escravos, Freguesia de Jacutinga, 1686-1721, folha 1, em <<https://beta.slavesocieties.org/brazil/transcriptions>> Acesso em 23 mar. 2021.

¹⁶⁰ *Ibid.*, folha 5.

¹⁶¹ *Ibid.*, folha 20.

¹⁶² *Ibid.*, folhas 54 e 55.

¹⁶³ *Ibid.*, folha 79.

¹⁶⁴ *Ibid.*, folha 2.

¹⁶⁵ *Ibid.*, folha 4.

¹⁶⁶ *Ibid.*, folha 22.

A ausência de etnônimos para designar especificamente determinadas ascendências indígenas e africanas e a criação de novas categorias sociais genéricas, como “carijós”, “gentio da terra” e “gentio da guiné”, são estratégias de domínio colonial, táticas de assimilação que protagonizavam o elemento da diluição ou homogeneização. Ademais, há que se levar em conta, igualmente, a expressão “gentio” relacionada aos não cristãos, por se tratar de registros eclesiásticos nos quais os sacramentos eram tidos como uma confirmação da vida cristã. No entanto, na situação colonial, as identidades foram ressignificadas pelas próprias populações indígenas, africanas e seus descendentes, mediante seus objetivos pessoais e estratégias políticas¹⁶⁷.

O número de uniões registradas, no entanto, não abrange a realidade histórica já que, por mais que a Igreja Católica tivesse feito diversas concessões para a formação de matrimônios segundos as leis de seu Deus e das resoluções dos Concílios e Constituições, as custas elevadas¹⁶⁸ e a intensa regulamentação do processo de casamento, além do fato de muitas práticas culturais indígenas e africanas irem de encontro com as determinações eclesiais para o matrimônio considerado lícito¹⁶⁹, faziam com que grande parte dos habitantes da colônia

¹⁶⁷ MONTEIRO, John M. “Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais”. In: _____. *Tupis, tupuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre-docência em Etnologia, Departamento de Antropologia da Unicamp. Campinas, 2001, p. 59.

¹⁶⁸ Pagava-se os autos de casamento, de justificação, de impedimento e dispensa, além de uma quantia relativa a cada testemunha, que em geral eram três, o escrivão, o ministro e o contador, podendo o valor superar dois mil réis. Ver GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos mistos: Liberdade e escravidão em São Paulo colonial*, p 89.

¹⁶⁹ Dentre elas, a poligamia era a prática mais condenada pelas resoluções do Concílio de Trento, já que o casamento monogâmico e perpétuo era um dos sacramentos católicos. “Pode-se mesmo afirmar que superar a poligamia dos índios se tornou uma verdadeira obsessão dos missionários dedicados à evangelização”. MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 19, set./dez. 2018, p. 33-34. Segundo mesma autora, com base nos estudos de Manuela Carneiro da Cunha e Charlotte Castelnau-L’Estoile, para sociedades como a dos Tamoios, Temininós, Tupis e Tupinambás, era por meio de relações fluidas, possíveis e comumente descontinuadas para a criação de novas uniões, que essas populações indígenas solidificavam alianças sociais e militares. “Nesse contexto, a monogamia e a indissolubilidade matrimonial exigida pelos missionários quebravam alguns dos principais elos de colaboração existentes na sociedade multicomunitária tupinambá”. *Ibid.*, p. 40-41. Já em relação ao casamento em grupos falantes de línguas bantu, no caso dos Bakongo ele apenas se concretizava com o acordo dos pais ou dos mais velhos da comunidade, contrariando o ritual católico do não impedimento por terceiros em relação à escolha do cônjuge; cabia apenas aos noivos escolher seus parceiros, sendo o aceite mútuo. Por mais que, muitas vezes, filhos que casassem sem o consentimento dos pais perdessem uma série de privilégios, como a herança, os casamentos poderiam acontecer mesmo assim perante a Igreja. Somente em relação aos escravizados que a benção dos senhores tornava-se condição obrigatória. Sobre essa questão ver SANTOS, Vilméria Bispo dos. Representação simbólica da cerimônia de casamento tradicional angolano. *Revista África e Africanidades*, ano IX, nº 23, abr. 2017.

optassem por outras formas de união, como o concubinato¹⁷⁰. Como afirma a historiadora Alessandra da Silva Silveira:

As circunstâncias da época nos permitiram concluir que os escravos encontravam obstáculos variados para chegarem ao casamento legítimo: econômicos, burocráticos e um certo desinteresse dos senhores do Rio de Janeiro de levarem os seus cativos para se casarem formalmente na Igreja¹⁷¹.

Assim, o número de uniões realizadas, mas não registradas nos arquivos das paróquias da capitania, é bastante elevado, de acordo com os registros das visitas pastorais e devassas eclesiásticas. A Igreja, representada pelo Bispado do Rio de Janeiro, do final do século XVIII ao fim do século XIX, impôs uma série de visitas pastorais aos habitantes da cidade e freguesias com intuito de “admoestar os ‘mal casados’”¹⁷², ou seja, denunciar e repreender o concubinos para corrigir a moralidade dos fieis¹⁷³. Nesse contexto, os índices de casamentos cristãos regularizados foram maiores em São Paulo do que no Rio de Janeiro, devido à isenção de pagamentos para pessoas pobres, tanto escravizadas quanto livres, a partir de 1791, ao maior incentivo senhorial para a realização dos casamentos dentro da moral cristã e à maior presença da Igreja no bispado.

No caso das mulheres a situação agravava-se pela questão do gênero, visto que – na maioria das vezes - a impossibilidade do casamento, devido à pobreza, ausência de dote ou ainda dificuldades nos processos de banho e dispensa, significava o desamparo econômico e social, por vezes obrigando-as à prostituição ou outros meios ilícitos de conseguir seu sustento, já que as

¹⁷⁰ União livre e estável de casal que não estava casado um com o outro segundo os moldes cristãos. Segundo o texto sinodal das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia, realizada em 1707 e publicada em 1719, “concubinato, ou amancebamento, consiste em uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável”. Ver VIDE, Sebastião Monteiro da [Arcebispo]. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853, p. 338

¹⁷¹ SILVEIRA, Alessandra da Silva. *O amor possível: um estudo sobre o concubinato no Bispado do Rio de Janeiro em fins do século XVIII e no XIX*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2005, p. 1.

¹⁷² *Ibid.*, p. 3.

¹⁷³ Para as pessoas livres, as *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia* previam multa para o concubinato que não fosse regularizado em matrimônio. Em relação às pessoas escravizadas, incluindo-se nessa categoria indígenas administrados, cobrava-se do senhor uma atitude no que tangia cessar as irregularidades. Não havendo, a Igreja estaria autorizada a prendê-los ou degredá-los. No entanto, na prática, o concubinato entre escravizados era bastante comum e as punições não eram frequentes.

oportunidades femininas na sociedade colonial eram inferiores e generificadas. Nesse sentido, diversas dispensas foram concedidas visando burlar o impedimento de parentesco ou sanar as custas burocráticas para que essas mulheres não ficassem desprotegidas numa sociedade desigual. “Escravas e não escravas se igualavam nas dificuldades para encontrar um marido ao tornarem-se duplamente fracas unindo pobreza e concubinato”¹⁷⁴.

No entanto, apesar das dificuldades similares para conseguirem regularizar o matrimônio, já que no século XVIII – principalmente na primeira metade – a pobreza superava a discriminação por cor em relação aos casamentos, é inegável que as mulheres escravizadas sofriam cotidianamente uma maior violência física e simbólica por parte de seus senhores e de sua condição jurídica. Por exemplo, enquanto as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* previam recriminação aos senhores e ainda – embora quase nunca colocada em prática – prisão ou degredo para os escravizados que mantivessem relações de concubinato entre si, “nenhuma penalidade era estipulada para o amancebamento entre o senhor e sua escrava”¹⁷⁵. Assim, não se punia tal relação porque não se enquadrava como concubinato o abuso sexual do senhor cometido sobre a mulher escravizada, visto ser ela considerada sua propriedade e, portanto, sujeita a qualquer “uso” que fosse da vontade daquele.

Autor de um guia para a orientação dos senhores no trato com a escravaria, escandalizava-se o jesuíta Jorge Benci no início do século XVIII com a impunidade desses relacionamentos, ainda mais que a lei eclesial contrariava a civil, que considerava como estupro a relação forçada entre senhor e escrava própria¹⁷⁶.

A mulher cativa, portanto, não possuía direito ao próprio corpo e a violência sexual constituía uma das formas mais perversas de demonstração de poder institucionalizado. No quinto livro das Ordenações Filipinas, de 1603, o título XVIII estabelece pena de morte para qualquer homem, independente de condição

¹⁷⁴ GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos mistos: Liberdade e escravidão em São Paulo colonial*, p. 50.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 108.

¹⁷⁶ Benci, S. I., Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977, p. 121 In: GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos mistos: Liberdade e escravidão em São Paulo colonial*, p. 109.

ou *status*, que “dorme per força com qualquer mulher, ou trava dela, ou a leva per sua vontade”¹⁷⁷. No entanto,

quando for com mulher, que ganhe dinheiro per seu corpo, ou com scrava, não se fará execução, até nol-o fazerem saber, e per nosso mandado. E essa mesma pena haverá qualquer pessoa, que para a dita força der ajuda, favor ou conselho¹⁷⁸.

As facilidades em relação ao tipo de trabalho realizado dentro da casa grande – perante o trabalho desempenhado por mulheres escravizadas nos moinhos de cana e campos -, as possibilidades de benefícios e a maior concessão de alforrias que as chamadas escravas domésticas experimentavam, e souberam aproveitar, vinham acompanhadas de uma grande vulnerabilidade perante as violências simbólicas e físicas masculinos. Nesse sentido, “a negra escrava era submetida a um duplo processo de reificação, uma vez que, além de sua função no sistema produtivo de bens e serviços, era constrangida à prestação de serviços sexuais pelo senhor da Casa-Grande”¹⁷⁹. Com isso, esses homens brancos coloniais buscavam retirar-lhes a todo momento sua dupla subjetividade – enquanto mulher e negra – como tática de dominação por meio de uma objetificação diária, conforme abordou Lélia Gonzales em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*¹⁸⁰.

Além dos abusos pelos homens da Casa-grande, elas também estavam sujeitas às violências das senhoras, visto que a moral cristã patriarcal – e seus códigos legais como as *Constituições do arcebispado da Bahia* - isentava o homem de suas atitudes, direcionando-a então para a mulher violentada. Ademais, as mulheres negras escravizadas, africanas ou crioulas, eram muitas vezes – ainda - utilizadas como instrumentos na captação de escravizados indígenas, já que os senhores ofereciam-nas em casamento aos índios, geralmente aldeados, para que – após o casório – este fosse morar na fazenda.

¹⁷⁷ Almeida, Cândido Mendes de (ed.). *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'ElRey D.Philippe I.* (fac-simile da 14ª ed. Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomathico, 1870). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, vol. V, p. 1168.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ SAFFIOTI, Heleith. A mulher na sociedade de classes: mito e realidade, p. 236 In: CARRILHO, Iara Gonçalves. *A violência de gênero além das grades: os múltiplos processos de estigmatização do feminino encarcerado.* Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017, p. 14.

¹⁸⁰ GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

Nesse contexto, o matrimônio entre indígenas e africanos/as e crioulos/as escravizados/as, para as autoridades leigas e religiosas, era pautado sobre a questão da escravização ilegítima. Sobre isso, em documentação paroquial relativa às dispensas matrimoniais e registros de batismo da capitania de São Paulo, a historiadora Eliana Goldschmidt constatou o termo “servo”, usado para designar pessoa cafuza, ou seja, filho/a de indígena com escravizado de origem africana. Ainda que pouco frequente, a utilização desse termo evidencia a imprecisão jurídica que, na prática, esses descendentes estavam sujeitos.

O interesse do senhor nos casamentos mistos, visando a estabilidade do plantel, fortalecia o seu domínio sobre o contraente que era escravo e, ao mesmo tempo, estendia sua dominação àquele que não o era¹⁸¹.

Isso porque, segundo o princípio da inseparabilidade do casal, os cônjuges deveriam morar juntos. Como o matrimônio não libertava a pessoa escravizada, o que ocorria era a pessoa livre ir morar na propriedade do senhor de terras, como as fontes elencadas acima evidenciaram, acabando involuntariamente também realizando uma série de serviços em condição similar a escravidão, inclusive podendo ser transmitido em herança. Para o senhor isso era vantajoso porque as despesas com o casamento, apesar de elevadas para uma pessoa pobre, eram consideravelmente menores que o preço de um novo escravizado adulto. A alforria decorrente do matrimônio só era possível caso fosse acordado com o senhor e o cônjuge pagasse um valor estipulado como compensação.

Contra esse processo estavam os missionários, principalmente os jesuítas, majoritariamente defensores da liberdade do indígena. Já em 1564, em *Informações sobre o Brasil e suas capitanias*, o Padre José de Anchieta reclamava: “E assim o maior mal que se faz aos índios da doutrina quem vão ajudar os portugueses em suas fazendas, é que alguns lhes dão as escravas para com isso os prender mais tempo”¹⁸².

¹⁸¹ GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos mistos: Liberdade e escravidão em São Paulo colonial*, p. 118.

¹⁸² ACHIETA, Pe. José de. *Enformação do Brazil, e de suas Capitanias*. JHUS, 1584. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, tomo VI, 1844. Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1973, p. 435.

Essa situação aborrecia tanto os missionários que, em 1686, o Regimento das Missões, além de frisar que só os indígenas e suas famílias poderiam habitar os aldeamentos e que nenhum particular poderia permanecer com o indígena em sua propriedade mais do que o tempo estipulado para o serviço contratado, estabeleceu que “constando que índios e índias eram induzidos a saírem das aldeias para se casarem com escravos, ficassem em tal caso livres os escravos, e se mandassem para as aldeias”¹⁸³. Caso isso não fosse possível, ou seja, o senhor não concedendo a liberdade, “ficariam sempre os índios e índias obrigados a permanecer nas aldeias, embora com licença do bispo lhes fosse lícito sair para ver o cônjuge”¹⁸⁴. Ainda assim, os casamentos mistos continuavam ocorrendo, sendo que muitas vezes o/a indígena ia morar na casa ou fazenda do senhor.

Assim, a postura dos jesuítas, primeiramente, era combater o casamento misto de indígena com escravizado/a. No entanto, como não se podia impedir a união caso os noivos assim quisessem¹⁸⁵, foi decidido então que se quebraria um dos princípios mais estimados pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, a inseparabilidade do casal, tamanho o medo e, podemos dizer, a facilidade com que os indígenas poderiam deixar os aldeamentos por meio do casamento. A defesa do matrimônio sacramentado ia de encontro, assim, com a questão da liberdade do gentio.

Para os/as indígenas aldeados/as, o casamento misto geralmente significava a possibilidade de uma maior liberdade de costumes, longe do controle moral e cultural dos jesuítas e demais missionários. Mesmo que a escravização particular fosse distinta jurídica e socialmente da rotina de trabalho dentro dos aldeamentos, os indígenas ainda deveriam, neste, realizar uma série de trabalhos compulsórios que, devido às condições precárias da maioria dos aldeamentos da capitania do Rio de Janeiro - principalmente nos núcleos menores e com menos possibilidades de atividades econômicas - não lhe rendiam muitos recursos e tomavam-lhes muito tempo.

¹⁸³ Malheiro, dr. Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. São Paulo: Cultura, 1944. Reprodução fac-similar, Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1867, v. II:75-7 In GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos mistos: Liberdade e escravidão em São Paulo colonial*, p. 130.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸⁵ A não ser que o impedimento fosse da vontade de senhor, que – na prática – tinha a palavra final sobre o destino dos seus escravizados.

Nesse sentido, podemos inferir, com base nos relatos dos jesuítas envolvendo a falta de disciplina e ânimo com as datas e obrigações religiosas cristãs¹⁸⁶; o recorrente consumo da aguardente; a manutenção de certas práticas culturais indígenas, como a habitação coletiva, a caça, a pesca e o plantio sem fins acumulativos; a nudez e o uso da língua tupi, em detrimento do português, que para muitos dos gentios, sejam eles Guarulhos, Puri, Tupiniquins, etc., era preferível a liberdade de costumes que a liberdade jurídica formal. Mesmo sem expectativa de matrimônio, existiram casos de indígenas que abandonaram os aldeamentos para morar nos engenhos próximos, justamente pela menor regulamentação comportamental. Em 15 de maio de 1755, o Reitor do Colégio Padre Antônio da Rocha Machado, escreveu ao governador José Antônio Freire de Andrade relatando que, em relação às aldeias [aldeamentos]

[...] cada uma delas mais ou menos padece grande decadência no número de seus habitantes, por serem frequentes os desertores que perdendo o amor à Pátria, aos Pais, às mulheres e aos filhos se recolhem nas casas dos brancos a título de os servir; mas verdadeiramente para viver a sua vontade e sem coação darem-se mais livremente aos seus costumados vícios. Aqui vivem ordinariamente como gentios, sem missa, nem doutrina cristã, morrendo muitos deles sem juramentos e a pior é, casarem muitos com as escravas dos mesmos brancos em cujas casas assistem para mais impossibilitarem o regresso para as suas aldeias¹⁸⁷.

Além disso, as fontes encontradas não nos permitem realizar uma análise dos sentimentos envolvidos nos casamentos mistos realizados, mas é inegável – visto que o ser humano é um ser racional e emocional - pensarmos que, atrelado a todas essas questões, pesam na decisão emoções como amor, afeto, amizade e ciúmes. As manifestações públicas de afeto têm história, sendo assim, não podemos imaginar que nossas acepções de amor, afeto e amizade fossem as mesmas sentidas por pessoas de outros tempos e múltiplas origens, devido sua característica relativa e relacional.

Na capitania de São Paulo, a administração particular dos indígenas e a política de escravização ilegal eram mais presente do que no Rio de Janeiro,

¹⁸⁶ Ver ALMEIDA Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 137-142

¹⁸⁷ OFÍCIO do Governador José Antonio Freire de Andrade, sobre as providencias que adotara para evitar a fuga dos índios das suas aldeias. Tem anexas as cópias de 3 cartas trocadas entre o mesmo Governador, o reitor do Colégio dos Jesuítas e o Missionário Ignácio de Leão. Rio de Janeiro, 15 de maio de 1755. AHU_ACL_CU_017-1, Cx. 79, D. 18291 [online].

mesmo com os esforços da Metrópole e da Igreja em condenar tal prática. Isso se dava principalmente pelo fato de existir uma menor influência jesuítica junto à Câmara e aos colonos do que na sua capitania vizinha, pela maior atuação dos bandeirantes e pela menor possibilidade de rendimentos e entrada de escravizados oriundos do continente africano.

Em 1696, a administração particular do indígena foi autorizada por meio de cartas régias. Nesse sentido, a cultura de exploração do gentio estava arraigada e naturalizada nas práticas sociais e econômicas de São Paulo, evidenciando de maneira mais acentuada um movimento presente em toda a colônia, visto que o indígena constituiu “sempre, até o século XVIII, o grosso da mão-de-obra agrícola, doméstica ou empregada nos transportes e expedições do sertão”¹⁸⁸. Com a Lei da Liberdade do Índio, de 1755, e o Diretório dos Índios, de 1757, os casamentos mistos ainda continuaram a ser condenados pela Igreja e o poder colonial, mas os argumentos alteram-se: do perigo da escravização ilegítima para a desonra relacionada ao *status* social e jurídico inferior dos africanos e crioulos¹⁸⁹.

Já no Rio de Janeiro, os missionários e os governadores – ligados aos interesses da Metrópole - esforçavam-se em tentar garantir a liberdade do indígena¹⁹⁰. No entanto, isso não significa que não existiam escravizações, nem administração particular, ambas ilegais. Um caso conhecido era o da família Sá. Martim de Sá cedeu parte de suas terras para a construção do aldeamento de Nossa Senhora da Guia (1620), localizado em Mangaratiba, exercendo profunda influência em sua administração, principalmente pelo fato de que, até o século XVIII, não houve a presença de missionários no dito aldeamento¹⁹¹. Os indígenas ali residentes experimentaram uma liberdade de costumes maior que qualquer outro aldeamento ao redor: Tupiniquins, que vieram de Porto Seguro, e alguns que vieram do Rio de São Francisco do Sul, de Itaguaí e de outros aldeamentos

¹⁸⁸ Marcílio, Maria Luiza. A cidade de São Paulo: povoamento e população. 1750-1850. São Paulo: Pioneira, 1974, p. 20 In GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos mistos: Liberdade e escravidão em São Paulo colonial*, p. 133.

¹⁸⁹ Essa questão será aprofundada no capítulo 3, explorando as consequências da aplicação do Diretório para as relações interétnicas.

¹⁹⁰ Ver ALMEIDA Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 110.

¹⁹¹ Nossa Senhora da Guia foi o primeiro aldeamento não administrado por jesuítas da capitania.

[...] que depois vieram agregar-se, aos quais o cacique ou o capitão-mor fazia reconhecer, como se fossem da mesma linhagem e da mesma aldeia, e como tais, ficavam considerados: também de alguns homens de cor, que, ou perseguidos nos lugares onde habitavam, ou por outros motivos, procuravam a proteção da aldeia, e que entrelaçando-se com as índias, ficavam do mesmo modo reputados como naturais e da mesma estirpe¹⁹².

No entanto, tal liberdade não acompanhava os âmbitos político e econômico, sendo explorados como mão de obra por particulares, principalmente pela família Sá¹⁹³. O trecho em destaque evidencia ainda a relativa facilidade com que as lideranças Tupiniquins incorporaram estrangeiros em suas redes de parentesco e, conseqüentemente, em sua sociedade dentro do aldeamento, fossem outras identidades indígenas, fossem “homens de cor”, provavelmente escravizados fugidos das fazendas próximas. Isso é um forte indicativo da importância política e militar que os casamentos assumiam para essas lideranças, oportunizando alianças e aumentando a população do aldeamento de Nossa Senhora da Guia. Além disso, os filhos nascidos dessas uniões foram chamados muitas vezes por cafuzos, mas fortemente identificados como indígenas, até pelo fato de terem nascido dentro do aldeamento e lá habitado por bastante tempo.

Nesse sentido, segundo a lei do ventre, por terem como mães as índias, e não africanas ou crioulas escravizadas, os filhos dessas uniões eram legalmente livres e possuíam os direitos pertencentes aos aldeados. Porém, a administração próxima da família Sá, na prática, exerceu um forte poder político sobre tais direitos e garantias, sendo um indicativo de como a sociedade colonial era complexa e não pode ser entendida apenas com base em textos legais e normas administrativas.

Em conclusão, é certo dizer que africanos, indígenas e seus descendentes, em suas múltiplas classificações identitárias, compartilharam a experiência da discriminação e da opressão sistemática, ainda que de formas - e em graus - variados. Por não serem detentoras dos mecanismos de poder institucionais, essas

¹⁹² Memória de Jacyntho Alves Teixeira sobre a origem dos índios de Mangaratiba. In: SILVA, Joaquim Norberto de Souza. *Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro*, p. 415.

¹⁹³ A família Sá também comercializava africanos escravizados que chegavam ao Rio, principalmente vindos da região de Angola, com a região do Rio do Prata. Isso mostra a união de interesses relacionada à mão de obra no contexto colonial: a exploração tanto de indígenas, quanto de africanos.

pessoas ficaram sujeitas a práticas políticas, econômicas, culturais, jurídicas e religiosas autoritárias, que tentavam retirar-lhes a subjetividade e assentar-lhes um lugar subalterno na hierarquia social. No dia a dia, seus destinos cruzaram-se, seja pelo acaso, seja pela dinâmica colonial ou seja propositalmente em busca de alianças, afetos, acordos ou melhores condições de vida. Nesse contexto, o sertão constituiu espaço pouco regulado pelas autoridades metropolitanas e coloniais e, por isso, ofereceu possibilidades de contato ampliadas entre diferentes grupos sociais, como veremos no capítulo seguinte.

3

Caminhos conectados: Encontros e interações no sertão fluminense no século XVIII

3.1

Investidas e resistências na ocupação do sertão fluminense

No século XVIII, a capitania do Rio de Janeiro passou por grandes transformações. Dentre os motivos principais estão a descoberta do ouro nas Minas Gerais, a conseqüente alteração do eixo econômico colonial e a consolidação de uma elite mercantil fluminense que dominava o, cada vez maior, tráfico de escravizados. Na metade do século, essa capitania foi palco de um intenso movimento de intrusão e incorporação nas áreas de sertão que, mesmo depois de dois séculos de ocupação e colonização portuguesa, ainda consistiam grande parte do território. Geograficamente, a capitania do Rio de Janeiro esteve conectada à uma área próxima de influência constituída pelas capitanias de Cabo Frio e Paraíba do Sul, assim como ao sertão circunvizinho. Nesse sentido, “A descoberta das grandes jazidas auríferas funcionou, portanto, como um eficiente catalisador do processo de exploração e de ocupação do interior da região centro-sul”¹⁹⁴.

A categoria sertão é amplamente encontrada nas fontes. Segundo o dicionário do padre Raphael Bluteau, publicado entre 1712 e 1728, sertão é “*região, apartada do mar, e por todas as partes, metida entre terras*”¹⁹⁵. No entanto, na prática colonial, seu sentido era comumente extrapolado, significando deserto, desconhecido, selvagem, desabitado, perigoso, tentador, interior, misterioso. Segundo Cláudia Damasceno Fonseca, o termo era caracterizado a partir, e em oposição, a categoria de civilização. Assim, todo território não

¹⁹⁴ FONSECA, C. D. Do sertão dos cataguases às Minas Gerais: As modalidades e o léxico da ocupação. In: *Arraiais e vilas d’el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas* [online]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. Humanitas series, p. 57.

¹⁹⁵ BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico ...: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V.* Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus: Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. 8 v; 2 Suplementos, p. 5990.

integrado à dinâmica da colonização, visto como “isolado”, por mais problemático que esse termo seja¹⁹⁶, era considerado sertão. “*O sertão pode ser descrito como uma superfície de contornos imprecisos, mas contínua, homogênea – e, na perspectiva do colonizador, como uma folha em branco sobre a qual virão se inscrever as marcas da dominação*”¹⁹⁷.

É possível perceber que o sertão foi pensado e utilizado a partir da perspectiva do diferente, do outro, daquilo que não é, mas que deveria ser, ou seja, deveria ser transformado. Vale ressaltar que parte desse imaginário foi apropriado pelos portugueses das concepções dos indígenas tupis, a época da colonização, em inimizade com outros grupos do sertão chamados por eles de tapuias. Para os tupis, os tapuia “eram diferentes porque não eram associados com o mundo conhecido e possuíam uma outra cultura. Cada grupo via o outro como formado por ‘não-homens’, porque não possuíam os valores esperados e nem falavam a mesma língua”¹⁹⁸. Assim, para os agentes coloniais, os habitantes do sertão eram ainda mais indignos que os indígenas aliados, verdadeiros “inimigos” e “bárbaros”, porque negavam e fugiam do controle português e da religião cristã.

Dessa forma, mais do que um limiar físico ou geográfico, o sertão era também um limiar social, político e cultural, justificando a imprecisão de seus contornos, que acompanhavam o movimento do processo colonizador. Era, por fim, “*um espaço em perpétuo vir a ser: sua conversão em território se faz à medida que o povoamento avança e se intensifica*”¹⁹⁹. É com essa visão que a Coroa, em conjunto com seus administradores e colaboradores, adentrarão nesses locais interioranos e, não menos importante, tratarão as pessoas que lá habitavam. “As

¹⁹⁶ Seria praticamente impossível áreas interioranas do território permanecerem inexploradas ou intocadas por três séculos. Diversas sociedades indígenas, escravizados fugidos, forros ou pessoas livres, bandeirantes, mestiços; enfim, diversos grupos sociais passaram, habitaram ou transformaram esses espaços em suas vivências particulares e em comunidade. A questão do isolamento está, assim, ligada à ausência marcante de um poder central, no caso a Coroa portuguesa, em demarcar, fixar, taxar, produzir e colonizar esses espaços e, em última instância, habitantes.

¹⁹⁷ FONSECA, C. D. *Do sertão dos cataguases às Minas Gerais: As modalidades e o léxico da ocupação*, p. 52

¹⁹⁸ AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 57

¹⁹⁹ FONSECA, C. D. *Do sertão dos cataguases às Minas Gerais: As modalidades e o léxico da ocupação*, p. 54.

justificativas ideológicas para as expedições se pautavam na importância de colonizar e povoar o sertão a fim de desenvolvê-lo”²⁰⁰.

Nas cartas topográficas feitas por Manuel Vieira Leão²⁰¹ em 1767, a mando do Vice-rei Conde da Cunha, é possível identificar uma vasta região intitulada “Certão ocupado por índios bravos” (figura 1), que fazia divisa com os rios Paraíba, ao norte, e Piabanha, a oeste, atualmente região norte-nordeste do estado do Rio de Janeiro. Nela, não há registros de estabelecimentos coloniais: fazendas, engenhos, roças, aldeamentos, etc. No entanto, como o próprio nome já indica, a região não era completamente isolada, visto haver populações indígenas lá residindo.



Figura 1 – Certão ocupado por índios bravos²⁰²

²⁰⁰ AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*, p. 74.

²⁰¹ Vieira Leão era governador da Fortaleza de São Sebastião do Morro do Castelo do Rio de Janeiro, além de engenheiro militar e sargento-mor de Infantaria do Terço de Auxiliares da praça do Rio de Janeiro. Ver REQUERIMENTO de João de Oliveira Barbosa ao rei [D. José], solicitando a confirmação de carta patente no posto de sargento-mor do Terço de Auxiliares do Rio de Janeiro, de que era mestre-de-campo João Malheiros Reimão Pereira, que vagou por promoção de Manoel Vieira Leão no de sargento-mor e governador da Fortaleza de São Sebastião do Morro do Castelo do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 24 de julho de 1766. AHU_ACL_CU_, Cx. 78, D. 7066 [online].

²⁰² CARTA Topográfica da capitania do Rio de Janeiro Feita por ordem do Conde de Cunha Capitão General e Vice Rey do Estado do Brazil Por Manoel Vieyra Leão Sargento Mor e

Visto que um mapa é um sistema de símbolos, a carta topográfica em questão foi uma iniciativa colonial com nítidos objetivos políticos e econômicos de ocupação e exploração: também chamada de “Sertões de Macacu”, essa área esteve intimamente relacionada com a política de escoamento e contrabando do ouro extraído das Minas Gerais.

Desde o início do século XVIII, a capitania do Rio de Janeiro esteve envolvida com a procura, extração e retirada do ouro e das pedras preciosas descobertos nas Minas, principalmente pela proximidade. Diversas rotas e estradas foram abertas para o transporte e escoamento dos metais, ligando as áreas de jazidas ao porto do Rio de Janeiro, principal da época.

Os eixos mercantis tinham por função precípua interligar as regiões mineradoras, todas localizadas no interior do continente, com o Atlântico. Destacavam-se aí Rio de Janeiro e Salvador, antigas cidades coloniais e que no alvorecer do Setecentos eram já importantes centros administrativos e econômicos²⁰³.

Além disso, muitas jazidas também foram encontradas em território fluminense, inclusive nas áreas sertanejas, alimentando a migração, ocupação, urbanização e contrabando local. Vale lembrar que nenhuma exploração aurífera era capaz de se sustentar sem uma ampla rede de abastecimento composta pela instalação próxima de fazendas agrícolas, roças para criação de gado e centros comerciais; e o Rio de Janeiro, desde cedo, tornou-se centro abastecedor das áreas de mineração. “Essa diversidade era importante para compensar a sazonalidade e a instabilidade da produção mineral”²⁰⁴.

Na segunda metade do século XVIII a Coroa portuguesa começou a colocar em prática uma série de medidas que visavam a ocupação e transformação desse sertão em áreas produtivas e sujeitas ao jugo real. Nesse contexto, a política de fiscalização da Coroa referente aos sertões, até a década de 70 do mesmo século, consistiu na fomentação de uma ideia de perigo e desconhecido, terra de populações tidas pelas autoridades como “selvagens” ou “cruéis”; no caso,

Governador da fortaleza do Castelo de São Sebastião da cidade do Rio de Janeiro em o anno de 1767. Biblioteca Nacional. Seção de Cartografia. ARC.012.02.010.

²⁰³ SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *A curva do tempo: as transformações na economia e na sociedade do Estado do Brasil no século XVIII*, p. 260.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 263.

sociedades indígenas não aldeadas, quilombolas e pessoas pobres ou que tivessem cometido crimes, englobadas na categoria genérica de “vadios”.

Nesse sentido, a inflamação de características violentas, agressivas ou irascíveis dos povos indígenas habitantes do sertão servia também como legitimador das expedições de intrusão e conquista dessas áreas. Como afirmou Márcia Malheiros: “Classificá-los como bárbaros, ferozes, selvagens e até antropófagos atendia aos interesses dos colonos e autoridades interessados em ocupar novas áreas, neutralizando o componente ‘bárbaro’ e ‘indolente’ destas paragens”²⁰⁵.

Por outro lado, para esses grupos indígenas, principalmente os Puri e Coroado, que se estabeleceram na região acudados pelos Botocudo²⁰⁶, vindos da serra da Mantiqueira²⁰⁷, foi interessante manter ou, pelo menos, não se esforçar em negar tais adjetivos. Isso porque manter grupos de colonos, exploradores ou ainda funcionários da administração colonial longe de suas terras significava manter sua autonomia numa época em tal feito já não era fácil. Conforme o avanço dos séculos e, conseqüentemente, da colonização rumo ao interior, os não aldeados tinham cada vez mais dificuldade em poder viver sobre si, visto serem considerados pela Coroa empecilhos que deveriam ou ser sujeitados à Ordem e à Moral cristãs e portuguesas, ou então escravizados ou mortos.

Já o quilombola era considerado, por uma parte da população e - principalmente - pelas autoridades, o tipo mais perigoso de escravizado, “pois reunia em si a fuga, a rebeldia e a possibilidade de conseguir viver à margem do sistema associando-se a outros tão perigosos quanto ele”²⁰⁸. Esses homens e mulheres representavam uma ameaça à ordem escravista estabelecida, e por isso

²⁰⁵ MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX), p. 40.

²⁰⁶ “Eram denominados como Botocudos todos os índios que usavam botoques nos lábios e nas orelhas, não faziam parte do grupo tupi e eram hostis ao contato com o branco”. AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*, p. 82.

²⁰⁷ Por mais que várias fontes mostrem indígenas Puri e Coroado como inimigos mortais, Márcia Malheiros em sua tese busca relativizar a relação entre esses grupos sócioidentitários, visto levar em consideração outras fontes que evidenciam convivências e amizades. Como quaisquer sociedades distintas, mas com proximidade geográfica e interrelações de seus habitantes, inclusive parentais, os Puri e os Coroado vivenciaram momentos de tensão e momentos de harmonia. Toda generalização nesse sentido demonstra não ser frutífera para a análise histórica. Ver ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 72.

²⁰⁸ AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras: os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – Século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 103.

eram associados a “feras e inimigos públicos [...], os causadores dos distúrbios, das desordens e das insolências frequentes que os moradores próximos da região sofriam, [...] bandidos perigosos e não possuidores de qualquer tipo de sentimento humano”²⁰⁹. Portanto, nessa perspectiva, precisavam ser combatidos e disciplinados.

Tirando o caráter discriminatório e bestializador dessa narrativa, em certo sentido esse medo condizia à realidade, principalmente nos sertões das Minas Gerais. Segundo a historiadora Marcia Amantino, a maioria dos quilombos mineiros causava algum ataque à população, em busca de mantimentos, roupas ou armas, por exemplo, mas também por razões desagregadoras ou defensivas, variando a periodicidade desses ataques. Já os quilombos cariocas, com mais dados para o século XIX, geralmente eram estruturados de forma que conseguiam se autossustentar, de maneira que qualquer roubo ou ataque às fazendas, tabernas, vendas ou residências próximas tinha um intuito defensivo ou estrategista. A parte mais preocupante para os agentes coloniais era o potencial de cooptar outros indivíduos, efetivando uma verdadeira reação em cadeia que levaria à população branca ao medo absoluto. Vale lembrar que, desde o início da colonização até o século XVIII, o percentual numérico das pessoas brancas jamais superou o das pessoas não brancas.

Há, no entanto, um paradoxo referente ao quilombola: como será melhor abordado no capítulo três, os africanos e afro-americanos escravizados eram tidos como seres pecadores e, de forma cada vez mais nítida para os agentes contemporâneos, inferiores aos brancos, passíveis de escravização. Para alcançarem os céus ou obterem uma suposta redenção, deveriam acatar seu destino e colaborar pacificamente para o sistema escravista em que se encontravam. Esse sistema, como dito anteriormente, não era em si criticado pelos agentes portugueses e colonos americanos, sendo inclusive posto como alicerce de todo o processo de construção e duração da colônia portuguesa no Estado do Brasil e no Estado do Grão-Pará e Maranhão, conforme disse padre Antonio

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 106.

Vieira em 1691: “sem escravidão não há Brasil, e, como deve haver Brasil, assim deve haver escravidão”²¹⁰.

Assim, até mesmo pelo *status* jurídico e social que tinha na América, o(a) escravizado(a) deveria ser visto como um ser passivo, incapaz de pensar por si e ter agência sobre sua situação, e - mais ainda - incapaz de insubordinação, poder de organização e potencial de realizar grandes feitos, reservado apenas aos brancos. Mas como isso poderia se sustentar com a presença constante de quilombos por toda a colônia, especificamente no nosso caso de análise, nos sertões mineiros e fluminenses? Conforme afirmou Marcia Amantino, para escritores coloniais como padre Antonio Vieira, Rocha Pita e Domingos Loureto Couto, as fugas e as formações de quilombos aconteciam devido a falhas no sistema, atitudes erradas e fracas dos senhores, como alimentação e vestuários insuficientes, ócio em demasia e instabilidades políticas, como a invasão holandesa do século XVII. Percebe-se que aos escravizados era inferida apenas uma capacidade de se aproveitar do erro dos outros, nunca de elaboração consciente de uma realidade alternativa possível, construída em cima de negociações e agências.

Já os “vadios” eram identificados como “bárbaros” pois obedeciam ao mesmo princípio dos indígenas não aldeados e quilombolas: viviam à margem da civilização que se queria construir na América, desobedecendo os valores portugueses. A população pobre, no século XVIII, era tida como “vadia” pois não tinha uma condição econômica estável, já que vivia ou em busca de um ofício no meio urbano ou em busca de terras para trabalhar no meio rural. Essa conclusão perdurará no consciente dos agentes portugueses e colonos americanos gerando, no final do século XIX e início do século XX, uma política de repressão que – aliada ao racismo – causou diversos danos sociais e físicos à população pobre.

Para muitos intelectuais da época, a ociosidade levava à criminalidade e à ameaça direta a chamada “boa sociedade”, sendo o “vadio” aquele que não aceitava ou não encontrava trabalho e, conseqüentemente, domínio sobre seu tempo e sobre si. Além da questão econômica e social, ao pobre considerado “vadio” ainda pesava o fato de sua maioria ser constituída de pessoas não brancas

²¹⁰ *Ibid.*, p. 105.

²¹¹. “A cor da vadiagem era resultante dos contatos interétnicos, o resultado de algo perigoso que no século seguinte irá merecer estudos mais aprofundados: a mestiçagem. Ou era ainda a cor de um outro perigo social: a negra”²¹².

As pessoas brancas, descendentes de contatos interétnicos e negras libertas negociavam muitas vezes com os quilombolas ou – ainda – chegavam a integrar esses espaços, visto que “poderiam perceber o quilombo como uma alternativa de vida que os liberasse do controle colonial e do pagamento de impostos cada vez maiores”²¹³. Por outro lado, poderiam ser contratados pelas autoridades em missões para destruir os assentamentos quilombolas. Indígenas também exerceram esse tipo de serviço desde finais do século XVI, como será visto posteriormente.

Nesse contexto, a intenção da política oficial portuguesa até a década de 70 era que o medo em relação a essas populações, cujas leis e moral não se enquadravam nos códigos cristãos portugueses, criasse uma espécie de barreira para o sertão e, assim, desencorajasse possíveis garimpeiros ilegais. Essa estratégia foi direcionada pelas autoridades para diversas localidades do território. Em um relato do Rio São Francisco, na década de 60, no contexto das explorações auríferas e da procura por novas fontes de jazidas,

O Conde de Valadares havia ordenado a Ignácio Correia de Pamplona que deixasse alguns soldados no Rio São Francisco para impedir o contrabando de ouro por ali. Pamplona respondeu-lhe que de nada adiantaria tal medida, uma vez que o rio era muito extenso e com numerosas cabeceiras, e que ninguém se atreveria a tentar passar por ali por causa dos negros e índios que lá viviam e que eram “as melhores guardas que V. Exa. tem para segurança do prejuízo que nesta parte recebeia”²¹⁴.

Na metade do século XVIII, as jazidas mineiras já apresentavam sinais de esgotamento, o que levou garimpeiros e aventureiros a expandirem suas áreas de atuação em busca de novas fontes auríferas. Nesse contexto, a região dos Sertões

²¹¹ A sociedade colonial era composta por uma hierarquia fundamental: livres e escravizados. Nesse sentido, o trabalho constantemente foi associado ao escravizado e afastado do senhor, ou seja, da população branca. Isso gerava uma contradição na grande população não branca do século XVIII, já que era uma preocupação genuína dessa afastar-se o máximo possível do universo da escravidão, afastando-se muitas vezes – nesse processo – de determinados ofícios.

²¹² AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras: os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – Século XVIII*, p. 114.

²¹³ *Ibid.*, p. 131.

²¹⁴ AMANTINO, Márcia. A conquista de uma fronteira: o sertão oeste de Minas Gerais no século XVIII. Cataguases: Revista *Dimensões*, vol. 14, 2002, p. 81-82.

de Macacu²¹⁵ foi palco de uma série de contrabandos, ou seja, garimpagens ilegais que burlavam o sistema de impostos estabelecidos pela Coroa, sendo o mais famoso deles o “quinto”. Segundo Rui Erthal²¹⁶, apenas em 1763 foi dada a primeira concessão de exploração aurífera da área a Maurício J. Portugal, rapidamente removida em 1765 pelas descobertas de mineradores clandestinos, incluindo indígenas, pessoas negras libertas, escravizados e livres, pardos e missionários.

A carta de D. Antônio Álvares da Cunha (Conde da Cunha), Vice-rei do Brasil de 1760 até 1767, para o secretário de Estado da Marinha e do Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado (irmão do Marquês de Pombal), explicita a situação. Nela, Conde da Cunha afirma que o secretário o havia escrito, em 31 de janeiro naquele ano de 1765, pedindo-lhe para

vedar e vigiar os descobrimentos do ouro na Serra dos Órgãos [...]. Porquanto o mesmo senhor proíbe com a mais positiva defesa que se trate de tal descobrimento, ordenando que muito pelo contrário se extinguisse até as memórias de que se intentou, aplicando-se a isto todos os meios praticáveis²¹⁷

O trecho evidencia o empenho da Coroa em suspender e proibir a mineração na região e fiscalizar sua ocorrência clandestina. No entanto, esse empenho não se concretizou em sucesso na prática, visto que no parágrafo seguinte da carta o Conde continua dizendo

Em observância dessa ordem pude saber que o frei Vicente Ferreira e frei Costodio de São Luiz andavam minerando pelos sertões de Macacu na dita serra, e que os Índios habitantes nela os tinham lançado fora daqueles distritos por força, pelo que fiz prender a estes dois frades, e ainda que ambos têm o habito de Carmelitas, e são

²¹⁵ Os sertões de Macacu constituíram área bastante extensa da região norte-nordeste da capitania do Rio de Janeiro, futuramente dando origem a diversos municípios: Cantagalo, Cordeiro, São Sebastião do alto, Itaocara, Carmo, Sumidouro, Nova Friburgo, Duas Barras, Bom Jardim, Trajano de Moraes, Santa Madalena e Teresópolis. Para saber mais ver GOMES, Mauro Leão. *Ouro, posseiros e fazendas de café. A ocupação e a degradação ambiental da região das minas do Cantagalo, na província do Rio de Janeiro*. 2004. Tese de Doutorado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2004, p. 11-12.

²¹⁶ERTHAL, Rui. A presença de dois distintos padrões de organização agrária moldando a região de Cantagalo, província do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, vol. X, núm. 218 (34).

²¹⁷ Ofício do [vice-rei do Estado do Brasil], Conde da Cunha, [D. Antônio Álvares da Cunha], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, informando que remetera presos para Lisboa, os frades carmelitas Vicente Ferreira e Custódio de São Luís, acusados de mineração ilegal de ouro nos sertões do Rio Macacu, no descoberto da Serra dos Órgãos, capitania do Rio de Janeiro [...]. Rio de Janeiro, 09 de novembro de 1765. AHU_ACL_CU_17, Cx. 76, D. 6887.

desta Província, sei que frei Costodio foi Franciscano na Província da Bahia, e que o Bispo atual desta Diocese do Rio de Janeiro, lhe mandou lançar o habito de Carmelita nesta Província, e com eles ficou este frade vivendo apostata com companhia do sobredito frei Vicente, ambos vão presos nesta ocasião²¹⁸

Sem entrar na discussão da mudança do hábito religioso presente no documento, ele traz duas informações relevantes: a presença de garimpo ilegal nos sertões de Macacu e a presença e defesa do território por indígenas não aldeados, pois caso contrário seriam identificados pelo aldeamento que habitavam. A seguir, o Vice-rei dá sua opinião sobre a área:

Porém Excelentíssimo Senhor, vedar as entradas nas terras minerais próximas de Macacu é o maior impossível que se pode intentar porque uma tão larga extensão de serras em distritos desertos ou habitados de gentio bravo, que formalidade poderá haver para que estes inumeráveis homens, que nesta capitania e na de Minas Gerais andasse procurando este apetecido terreno, senão se meterão nele ainda que lhe deste os maiores trabalhos. Todos sabem que Sua Majestade não quer permitir estes descobertos e que eu os embaraço, e não obstante este conhecimento todos se fingem ignorantes, e continuamente estão fazendo requerimentos aos Intendentes para que se lhe permita o minerarem nos ditos distritos²¹⁹.

Assim, o Conde apresenta múltiplos fatores para a ineficácia da política anticontrabando da Coroa portuguesa: a grande extensão do território em questão, a dificuldade de controle local e de imposição do poder metropolitano, a atratividade do ouro enquanto potencial de ascensão e riqueza e o conflito de interesse entre colonos luso-americanos e funcionários reais, concretizado nos requerimentos enviados aos intendentes. Márcia Malheiros apresenta, ainda, indícios de garimpagem ilegal feita por jesuítas do aldeamento de São Barnabé. Ademais, afirma que outras áreas da capitania do Rio de Janeiro também foram alvos dessas ações²²⁰.

Por ser uma área conhecidamente com pouca vigilância, pode-se inferir porque as fontes indicam os sertões de Macacu como sendo atrativo para “inumeráveis homens”, alguns com intuito de burlar a legislação colonial, ou então fugindo dela, mas também outros, como pessoas livres consideradas

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX), p. 45.

3.2

Garimpeiros clandestinos: o bando de Mão de Luva

O caso mais famoso de mineração ilegal na região, intimamente ligado com sua ocupação, é o do bando, composto por brancos, índios, negros e pardos, liderado por Manuel Henriques, homem branco²²² conhecido por Mão de Luva. Vindo da capitania de Minas Gerais, o bando estabeleceu um arraial²²³ nos sertões de Macacu, lavrando o ouro principalmente nos córregos de São Pedro e Lavrinhas. A notícia do ouro rapidamente se espalhou, atraindo mais garimpeiros e, com eles, comerciantes, roceiros, criadores de gado e fazendeiros. O bando foi capturado e o arraial eliminado entre 1784 e 1786, pela patrulha dos Dragões de Vila Rica, comandada por Pedro Afonso Galvão de São Murtinho, e com algumas tropas auxiliares enviadas pelo governo central por meio da capitania de Minas Gerais²²⁴.

A proximidade com os mais importantes portos do Rio de Janeiro e a situação de indefinição da região de Macacu, nos sertões localizados entre as capitânicas do Rio e Minas, colaboraram para a longa duração da atuação do bando. O historiador Rodrigo Leonardo de Sousa Oliveira fez uma robusta pesquisa sobre o mesmo, abordando a postura das autoridades mineiras e portuguesas sobre o caso e o envolvimento de diversos setores da sociedade, desde lavradores e comerciantes, até padres e funcionários do governo de Minas, como o governador Luís da Cunha Meneses²²⁵. No entanto, o relevante para a

²²² OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa. *“Mão de Luva” e “Montanha”: Bandoleiros e salteadores nos caminhos de Minas Gerais no século XVIII (Matas gerais da Mantiqueira: 1755-1786)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, MG, 2008, p. 131.

²²³ Segundo Cláudia Damasceno Fonseca, “No século XVIII, quando o foco das bandeiras já não era mais o índio, e sim o ouro, o termo ‘arraial’ tornou-se cada vez mais associado aos povoados das zonas mineradoras da colônia: Minas Gerais, mas também Goiás e Mato Grosso”. FONSECA, C. D. *Do sertão dos cataguases às Minas Gerais: As modalidades e o léxico da ocupação*, p. 64.

²²⁴ Cabe aqui ressaltar a heterogeneidade das relações sociais e políticas, já que há registros de uma série de denúncias tanto a Pedro Afonso de Galvão, quanto ao governador da capitania de Minas Gerais Luís da Cunha Meneses, por estarem ambos possivelmente envolvidos em esquemas de contrabando nos Sertões de Macacu, recebendo ganhos por facilitar a prática ilegal na área. OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa apud MALHEIROS, Márcia. *“Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX)*, p. 52.

²²⁵ OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa. *“Mão de Luva” e “Montanha”: Bandoleiros e salteadores nos caminhos de Minas Gerais no século XVIII (Matas gerais da Mantiqueira: 1755-1786)*, p. 97.

presente pesquisa é investigar as relações interétnicas ao longo dessas atividades clandestinas, de 1765 a 1786.

As picadas, ou caminhos não-oficiais, foram construídas próximas dos rios de Guapimirim, Magé e Suruí, na parte setentrional do rio Paraíba do Sul, a partir daí conectando-se aos sertões de Macacu. Essa região montanhosa era habitada por diversos grupos indígenas, destacando-se os Ozoró, Xopotó e Puri, que impunham grande resistência à contínua invasão e ocupação de suas terras. Logo que lá chegaram, o bando ocupou uma aldeia cujos indígenas antes residentes haviam todos fugidos, receosos do grande número de homens armados que adentrava o território.

A nossa notícia chega, que nos sertões das Cachoeiras de Macacu, se acha uma nova povoação de homens mineiros, os quais assistindo na Borda do Campo, se adirão o sertão, e passarão o caudaloso Rio Paraibuna, procurando as aldeias, que nas entranhas deste bosque há; e a primeira que encontrarão toda desertou, amedrontados os índios, e receosos do grande concurso de homens armados que virão; em cuja Estância, ou deserta Aldeia se acham residindo estes salteadores, em agricultural, desibadar, rossados de milho, e feijão, abóboras, e outros víveres [...] ²²⁶.

Tal situação evidencia que a criação de laços entre os considerados “vadios” e criminosos pelas autoridades coloniais, como os bandoleiros, e grupos indígenas, como os Puri, não era certa, harmônica ou ausente de receios. Pelo contrário, ela teve que ser construída diariamente frente às oportunidades apresentadas a ambas as partes. É possível supor que tal primeira aldeia era formada de indígenas Puri, ou outro grupo não documentado, já que, ao longo da atividade mineradora, os bandoleiros continuaram em constante contato com os Ozoró e Xopotó, travando relações amigáveis especialmente com estes últimos. Para a fixação e permanência nessa localidade, era necessária uma boa relação com tais sociedades, não só para se evitar conflitos e disputas, mas também para captação de recursos (as citadas plantações e farta reserva de alimentos) e comércio. Foi exatamente o que Manoel Henriques, e seu bando, esforçaram-se em fazer.

²²⁶ Carta da Câmara da Vila de Santo Antônio de Sá ao desembargador intendente geral do ouro Manuel Pinto da Cunha e Souza. Vila de Santo Antônio de Sá, 26/04/1779, p. 193v In: *Ibid.*, p. 100.

Eles não foram os únicos; em 1763, Maurício José Portugal escreveu às autoridades fluminenses requisitando permissão para a exploração da região, o que foi vetado não pelas instâncias locais, e sim pelo Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier Mendonça Furtado, que respondia de acordo com os interesses da Coroa de prevenir o contrabando a todo custo, restringindo a ocupação da área e sua consequente exploração aurífera.

Os conhecimentos necessários da região, portanto, eram de domínio principalmente dos Ozoró, Xopotó e Puri, bem como de alguns contrabandistas e comerciantes. Seguindo os caminhos abertos pelos Ozoró, as aldeias dos contrabandistas possuíam “abundância de plantas e lavouras”²²⁷, com uma organização socioeconômica rebuscada. Cada um dos homens do bando andava armado, inclusive os escravizados, e sabiam se movimentar sorrateiramente, aproveitando o formato do terreno, habilidade certamente aprendida com os indígenas, principalmente Ozoró. Segundo o mestre de campo Bartolomeu José Bahia,

O cabeça dos sobreditos extraviadores é um sujeito de Minas denominado Mão de Luva, e qual se apelida Coronel de duzentos homens brancos, e que os comanda; e cada um destes, tem a três, a quatro, e a cinco escravos, que ao todo faz um bom número de gente, que se repartiu em companhia, e assim fazem serviço mineral; repartindo-se o ouro, que tiram, no fim de cada semana, a proporção dos escravos, que cada um tem.²²⁸

Em 1780, o mestre de campo Duarte de Azevedo relatou²²⁹ que conseguiu prender um escravizado de Manoel Henriques, sendo que este andava com “negros calhambolas”²³⁰. Tal escravizado acabou morrendo no conflito com as autoridades, no entanto, é interessante indagar se os ditos negros calhambolas também integravam o bando de Mão de Luva, ou se apenas habitavam áreas próximas.

²²⁷ *Ibid.*, p. 102.

²²⁸ Carta do mestre de campo Alexandre Alves Duarte e Azevedo ao vice-rei Luís de Vasconcelos e Souza. Rio de Janeiro, 06/08/1779, p. 203V In: *Ibid.*, p. 107.

²²⁹ Carta do mestre de campo Alexandre Alves Duarte ao vice-rei Luiz de Vasconcelos e Souza. Vila de Santo Antônio de Sá, 07/06/1780. p. 218 In: *Ibid.*, p. 113.

²³⁰ Segundo Marcel Mano, calhambola seria termo designado para se referir aos negros escravizados fugidos, tanto assentados em quilombos ou grandes comunidades, quanto aos pertencentes a pequenos grupos errantes pelas matas, vivendo de saques e roubos nas proximidades. Ver MANO, Marcel. Índios e negros nos sertões das minas: Contatos e identidades. *Varia história*, Belo Horizonte, v. 31, n. 56, p. 511-546, Aug. 2015.

A fonte evidencia que, mesmo que os “negros calhambolas” não integrassem o bando, apenas habitando o sertão próximo em um pequeno grupo²³¹, eles possuíam intenso contato e troca com os bandoleiros, possivelmente numa relação amigável na qual os negros – não se sabe se africanos ou afro-americanos - poderiam atuar como vigilantes ou soldados, e os bandoleiros poderiam prover-lhes armas e mantimentos. Outra suposição interessante vem do fato que, para pessoas negras que haviam abandonado a escravização, não era fácil a obtenção de armas de fogo, sendo comum que em assentamentos de fugitivos fluminenses e mineiros - ou mesmo quilombos maiores - fossem encontradas flechas²³² como ferramentas de defesa e ataque, sendo vantajoso assim a relação com os bandoleiros. Ademais, em uma região habitada por no mínimo três sociedades indígenas distintas (Ozoró, Xopotó e Puri), cujo uso de flechas é comprovada em fontes, a probabilidade de essas pessoas não terem travado relações, com compartilhamento de técnicas de guerra e estratégias de defesa, é bastante remota.

Creio ainda não ter sido possível – ou estratégico - que esse pequeno grupo de fugitivos atacasse os Ozoró para obtenção de recursos, por exemplo, visto que estes estavam estabelecidos na área havia certo tempo²³³ e possuíam números consideravelmente superiores. O que é certo afirmar é possuírem todos – bandoleiros, indígenas e negros fugidos – o interesse comum de preservar tanto suas vidas, quanto sua localização nos sertões de Macacu, precisando para isso evitar as autoridades: a presença de um inimigo comum é um forte imperativo para a formação de alianças.

Nesse sentido, as práticas bélicas dos Ozoró, Xopotó e Puri contribuíram para armar e fortalecer o bando de Mão de Luva. De acordo com o sargento-mor Manoel Pereira da Silva, em 1779, certa vez “o gentio desceu armado de arco e

²³¹ Não há registros de quilombos, de pequeno ou grande porte, na região de Macacu onde o bando de Mão de Luva se instalou.

²³² Sobre isso ver AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – Século XVIII*, p. 127.

²³³ “Miguel Antunes repassava ao vice-rei que as Minas, vulgarmente chamadas de Macacu, estavam localizadas nas margens do Rio Paraíba, próximo ao córrego do Palmital, local onde sempre residiu o gentio ‘bárbaro’ da nação Ozoró”. OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa. *“Mão de Luva” e “Montanha”*: *Bandoleiros e salteadores nos caminhos de Minas Gerais no século XVIII (Matas gerais da Mantiqueira: 1755-1786)*, p. 102.

flecha em sete canoas, tocando trombeta e vieram a fazer retirar a dita guarda”²³⁴. Elas aliavam-se a práticas bélicas oriundas dos locais de origem dos africanos mineradores escravizados ou forros, na região centro-ocidental, exemplificado no uso de espiões e armadilhas.

Tal compartilhamento não seria inédito visto que, sobre Palmares, o historiador Stuart Schwartz relata que “armadilhas cobertas e estacas pontiagudas eram usadas para proteção de povoados na África, a partir da Nigéria em direção sul até o antigo reino do Congo, e foram também utilizadas em Palmares e por outras comunidades de fugitivos”²³⁵. Já a respeito dos quilombos de Campo Grande, Marcia Amantino afirma que “como eram estruturas grandes, de difícil locomoção, o meio mais empregado para se defenderem foi o uso de diferentes tipos de armadilhas, ora com características africanas, ora com marcante presença indígena”²³⁶.

Quando preso, um cúmplice de Mão de Luva chamado José Gomes prestou depoimento sobre os caminhos que se faziam necessários para chegar à aldeia que habitavam os contrabandistas do bando. Nele, ele diz que “[...] passando este a outra banda segue-se a picada, que vai sair à Igreja Nova, lugar da residência de Manoel Henriques, Mão de Luva, do Xopotó, aonde tem sua família”²³⁷. Gomes descreve Mão de Luva como pertencente dos Xopotó, não só ele, mas também sua família. Parece fidedigno, então, inferir que os escravizados do líder do bando possuíam contatos diários com indígenas Xopotó, principalmente por Manoel Henriques ter conseguido destaque na aldeia, tendo inclusive uma casa reservada.

No mais, informava que no local achavam-se mais de vinte armas de fogo, além de seiscentos alqueires de milho e mais de três alqueires de feijão. Havia uma comunicação permanente com alguns índios e que na casa do ‘Luva’ se achavam a sua mulher, filhos, um escravo e um pardo forro²³⁸.

²³⁴ Carta do sargento-mor Manuel Pereira da Silva ao Marquês do Lavradio. Vila de São Salvador, 28/11/1779, p. 209V In: *Ibid.*, p. 108.

²³⁵ SCHWARTZ, Stuart B. Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil colonial. *Estudos econômicos*, São Paulo, v. 17, 1987, pp. 74.

²³⁶ OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa. “Mão de Luva” e “Montanha”: *Bandoleiros e salteadores nos caminhos de Minas Gerais no século XVIII (Matas gerais da Mantiqueira: 1755-1786)*, p. 137.

²³⁷ Carta do pároco de Maricá Vicente Ferreira de Noronha informando ao vice-rei Luís de Vasconcelos e Souza o conteúdo do depoimento do réu José Gomes, cúmplice dos extravios de Macacu. Sem local/sem data, p. 221. In: *Ibid.*, p. 114.

²³⁸ *Ibid.*, p. 123.

Devido a tais relações ao longo dos anos do assentamento do bando, quando da data após as prisões dos principais líderes, o líder dos índios daquela região, Joaquim, pediu ao sargento-mor São Martinho que “não fizesse mal a Manoel Henriques, pois ele era bom e ensinara a sua gente a rezar, e para provar o que estava afirmando, pediu que alguns rapazes de sua tribo rezassem algumas orações”²³⁹. Muitos “mulatos”, pardos e negros, tanto forros quanto escravizados, também foram presos nas ações de desmantelamento das ações clandestinas, na chamada “Devassa Geral do extravio do Ouro e do Diamante”, de 1784 a 1786. Alguns escravizados de autoridades coloniais também foram mandados à Macacu para facilitar as ações dos bandoleiros, como foi o caso de Domingos, escravizado do comandante da guarda do Louriçal Bernardo dos Reis. É certo supor que essas pessoas também tiveram contato direto com os indígenas ali residentes durante suas missões, que por vezes levavam meses.

O documento *Descrição que faz o Capitão Ayres Maldonado e o Capitão José de Castilho Pinto e seus companheiros dos trabalhos e fadigas das suas vidas, que tiveram nas conquistas da capitania do Rio de Janeiro e São Vicente, com a gentilidade e com os piratas n' esta costa* ou *Roteiro dos Sete Capitães*, supostamente escrito por Miguel Aires Maldonato, foi publicado em 1893 na *Revista do Instituto Histórico Geographico Brasileiro* (IHGB). Nesse documento, após longa descrição dos caminhos e geografia do sertão leste fluminense, bem como da jornada dos capitães naquela região, Maldonato afirma que, em 1634,

[...] Por acaso viemos dar na outra aldeia nova dos Índios, que se tinham mudado da aldeia do pontal da Lagoa-feia, logo que nos conheceram nos vieram saudar, junto com eles apareceu um preto entre eles, nós ficamos perplexos de ver aquele preto por lugares incultos sem moradores, nisto indagamos dele quem era e como veio ali parar; nos disse que era forro; lhe perguntamos mais, se era crioulo da terra; nos disse que não, que era de nação Quissamã; vimos que não tinha lugar o que ele dizia, assentamos ser desertado de seu senhor e, desconfiando das nossas indagações, se sumiu aí mesmo na aldeia, que não o vimos mais, por mais diligências que fizemos²⁴⁰.

²³⁹ *Ibid.*, p. 125.

²⁴⁰ DESCRIÇÃO que faz o Capitão Aires Maldonado e o Capitão José Castilho Pinto e seus companheiros dos trabalhos e fadigas das suas vidas, que tiveram nas conquistas da capitania do Rio de Janeiro e São Vicente, com a gentilidade e com os piratas n' esta costa. *Rev. Trim. do IHGB*, Rio de Janeiro, T. LVI, V. 887, 1893, p. 379.

Este documento, publicado na Revista do IHGB, evidencia que havia pessoas negras em fuga morando especificamente nos sertões de Macacu com indígenas Guarani no século XVII, tornando plenamente possível que tais relações pudessem existir também no século XVIII, na época das garimpagens ilegais.

Acontece que tal documento é falso. Segundo José de Souza Martins, analisando outras fontes pode-se encontrar informação fidedigna de que Maldonato morrera em 1650, sendo impossível que escrevesse o tal roteiro em 1657, como consta no documento. Analisando vários pontos desconexos, como elementos da linguagem, datas incorretas e conceitos e mentalidades anacrônicas para alguém do século XVII, Martins chegou à conclusão de que o roteiro foi forjado no contexto da Lei de Terras de 1850, com finalidade de grilagem de terras²⁴¹.

Analisando essa situação, Renato Pereira Brandão vai além e infere ser o documento forjado parte de um registro fidedigno, como registros exploratórios da região, e parte de algo fictício. A intenção dos fraudadores era a usurpação fundiária com base na distorção da lei das sesmarias e no direito de posse, além da retirada de direitos dos indígenas sobre a terra²⁴². Assim, por que torna-se relevante para esta pesquisa a utilização de tal trecho?

Aqui, o interessante está mais no verossímil do que no real. Como historiadores, devemos sempre questionar nossas fontes. Nesse sentido, o fato dos falsificadores terem colocado tal informação no documento em questão pode ser fruto de duas possibilidades: ou ela é baseada em registros fidedignos, como nos registros exploratórios já citados, ou ela é inventada. Ora, seja qual for a resposta para esse enigma, a intenção do fraudador era que sua manipulação não fosse descoberta. Sendo assim, o fato do “preto” habitar a aldeia dos Guarani, e do autor do texto colocar o ponto da questão na situação jurídico-social do negro e não na sua presença ali, é indício suficiente de que essa relação interétnica era uma realidade possível, não só de forma geral, como diversos autores confirmam para

²⁴¹ MARTINS, José de Souza. Um documento falso sobre a conquista do território dos índios Goitacá no século XVII. *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, 1996, v. 39, nº 2.

²⁴² BRANDÃO, Renato Pereira. O roteiro dos sete capitães e a capitania de São Tomé: confrontações documentais numa perspectiva interdisciplinar In: *Anais da I Jornada de Trabalho do Laboratório de Análise do Processo Civilizatório – Memória: Contribuições para a preservação da região Norte Fluminense*. Campos dos Goytacazes. Universidade Estadual do Norte Fluminense (UNESA), 1997, p. 31-36.

outras localidades da colônia²⁴³, mas especificamente para a região do sertão fluminense. É igualmente interessante refletir sobre a persistência, ao longo do tempo, de memórias orais na região sobre sua ocupação, que podem ter sido registradas por escrito neste documento.

Além disso, o fato do negro em questão ter se declarado Quissamã ressalta também um ponto interessante. A Kisama consiste numa região de 14 mil km², localizada a 60km a sul da cidade de Luanda (Reino de Angola), ao norte do Reino de Benguela e que tem como fronteiras o Oceano Atlântico e os rios Kwanza, Longa e Mukongo. É muito provável que os escravizados capturados ou negociados nessa região tenham embarcado para a América pelos portos de Luanda. O mapa abaixo aponta algumas subdivisões espaciais dos sertões da África Centro-Occidental, no século XVIII, com foco nas regiões em torno dos portos de Luanda e Benguela:



²⁴³ No quilombo do Piolho, em Mato Grosso, por exemplo, foram encontrados 8 índios e 19 índias dentre as 54 pessoas capturadas em 1795. “Nas regiões que possuíam quilombos e índios, ou seja, em praticamente todo o território colonial, pode-se encontrar indícios de coexistência entre ambos”. Ver AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – Século XVIII*, p. 151-152.

Figura 3 - África Centro-Occidental, século XVIII²⁴⁴

Aproximando, as fontes registradas pelos agentes coloniais no momento do desmantelamento do bando de Manoel Henriques mostram que a maioria dos africanos bandoleiros provinha da parte centro-occidental do continente, o que condiz com os registros de navios e as análises histográficas de que a parte centro-occidental, mais especificamente as regiões de Luanda e Benguela, foram mais visadas e utilizadas pelo tráfico, especialmente no século XVIII: mais uma vez, a verossimilhança é satisfatória para os fins desta questão.

A presença de escravizados “Quissama”²⁴⁵ no Rio de Janeiro, e quiçá entre os bandoleiros, pode indicar continuidade de técnicas bélicas na diáspora. Isso porque a Kisama é conhecida como um território rebelde, que permaneceu autônomo e pouco conhecido dos agentes coloniais até o início do século XX; terra de grandes líderes guerreiros como Kafuxi Ambari, que infligiu algumas das maiores derrotas enfrentadas pelas tropas lusas nos séculos XVI e XVII. Suas armas eram cuidadosamente descritas pelos missionários e militares que participavam nas campanhas contra esse e outros líderes da Kisama: os arcos eram incrivelmente grandes, arrastavam no chão; as lanças de madeira com a ponta de ferro eram talhadas com as figuras dos homens e animais vítimas do guerreiro que as portava²⁴⁶. Além disso, seus guerreiros eram mais hábeis que os europeus tanto a pé quanto a cavalo.

As fontes ressaltam, ainda, técnicas implementadas com o objetivo de proteger seus *sobados* (povoados), a partir, por exemplo, da utilização de árvores espinhosas, plantadas habilmente, deixando apenas caminhos estreitos e sinuosos como entrada. Um jesuíta, em 1594, após uma derrota sangüinária de Kafuxi Ambari contra os portugueses, dizia que os “povos da Kisama” eram os mais “belicosos” e “ferozes”, que lutavam bravamente “sem medo da morte”. Era a região também um refúgio seguro para fugitivos livres e escravizados, que

²⁴⁴ THORNTON, John. *A History of Central Africa to 1850*. New York, NY: Cambridge University Press, 2020.

²⁴⁵ Nos registros de óbito da Freguesia da Candelária, o principal centro de compra e venda de escravos da cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, de 1724 a 1736, há registro de um escravizado “Quissama”. SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Uma porta para o mundo atlântico: africanos na freguesia da Candelária da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, século XVIII. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, n.9, 2015, p. 54.

²⁴⁶ Rifles e fuzis passaram também a compor o arsenal, com o passar do tempo.

escapavam dos senhores na região de ocupação portuguesa ao Norte do Rio Kwanza, das guerras, das caravanas de escravizados etc.²⁴⁷

A experiência militar não era exclusiva de oriundos da Kisama: tropas militares nas chamadas “guerras pretas”, formadas por soldados africanos, lutavam as guerras lusas. Nesse contexto havia, especificamente, associações guerreiras, como as dos Imbangala, ou *jagas*, como aparecem nas fontes. No século XVIII, o Imbangala Kasanje surge como o grande controlador das rotas do comércio transatlântico de escravizados. Estereótipos de ferocidade sobre os *jagas* foram criados pelos agentes coloniais e missionários, por conta de sua atuação guerreira e recusa da fé católica, tal como acontecia com os chamados “povos Kisama”. Para Miller era

uma associação de varões, aberta a qualquer um sem ter em conta a pertença de linhagem, na qual os membros da associação se submetiam a impressionantes rituais de iniciação que os afastavam do seio protetor do seu grupo filial natal e, simultaneamente, unia fortemente os iniciados entre si, como guerreiros num regimento de super-homens, tornados invulneráveis às armas de seus inimigos.²⁴⁸

Na relação dos homens presos na noite de 13 de maio de 1786, foram listados três pardos forros: Manoel Luís de S. Anna, Domingos Alves Furtado e Domingos de Souza. Manoel Henriques e seus três irmãos, Antônio Henriques, Felix da Silva e Ignácio da Silva, foram classificados como brancos. Na mesma noite, foram detidos 24 escravizados:

1. Felipe nação Banguella.
2. Domingos Banguella. Escravos do Mão de Luva.
3. João crioulo ficou doente na Roça Grande.
4. Manoel Mina [...]. Escravo de Antônio Henrique.
5. José Angola
6. Antônio Conga. Escravos de Miguel Muniz.
7. João Cabunda
8. Joaquim Mina Escravo de Felix da Silva.

²⁴⁷ RODRIGUES, Pero. História da residência dos padres da Companhia de Jesus de em Angola, e cousas tocantes ao Reino, e conquista. In: Antonio Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, S-1, v. III, 550–51. Sobre as técnicas militares dos Kisama e o fato da região tornar-se um asilo para fugitivos, ver HEINTZE, Beatrix. Asilo ameaçado: Oportunidades e consequências da fuga de escravos em Angola no século XVII. *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre Fontes, Métodos e História*. Luanda: Kilombelombe, 2007.

²⁴⁸ MILLER, Joseph. *Poder político e parentesco: os antigos Estados Mbundu em Angola*, trad. Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional de Angola, 1995, p. 160.

9. Manoel Benguella Escravo de Ignácio da Silva.
10. Caetano Benguella Escravo de Manoel Ferreira.
11. Francisco Rebolo Escravo de Manoel Luiz de S. Anna.
12. Francisco Congo
13. João Banguella Escravos de João dos Santos morador
14. Antônio Congo no Porto da Estrela distrito do Rio de Janeiro
15. José Cabunda
16. Vicente Crioulo
17. Xavier Cabunda Escravos de José Lopes e seus irmãos Dionízio Lopes, e
18. Pedro Congo Joaquim Lopes morador na capitania do Rio de Janeiro.
19. João Rebolo
20. João Rebolo Escravo do Padre Antônio José de Oliveira morador em Macacu.
21. Matheus Rebolo
22. Antônio Munjolo Escravos de Sebastião Craveiro.
23. Gonçalo Angola
24. Domingos Angola ficou doente na guarda do Porto da Cunha Escravo de Bernardo dos Reis²⁴⁹.

Cabinda, Angola, Libolo: todas essas localidades eram regiões de embarque de escravizados da África Centro-Occidental, como discutido no segundo capítulo. Em outra lista do dia 03 de agosto, foram enviados ao Rio de Janeiro mais uma série de bandoleiros e ajudantes para serem julgados, dentre eles seis escravizados: Ventura, Domingos, Matheus, Antônio Congo, Gonçalo Angola e Matheus. A quantidade total de 30 escravizados, isso contando apenas os encaminhados para julgamento, evidencia que os bandoleiros livres em algum momento de suas vidas despenderam de recursos suficientes para a compra dessas pessoas. O próprio Mão de Luva possuía três escravizados e não contava com a maioria, pertencente a João dos Santos Silva, com cinco escravizados. Na região foram achadas e despojadas 21 casas e senzalas²⁵⁰.

²⁴⁹ OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa. *“Mão de Luva” e “Montanha”: Bandoleiros e salteadores nos caminhos de Minas Gerais no século XVIII (Matas gerais da Mantiqueira: 1755-1786)*, p. 132.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 133.

Vale destacar que, nas regiões próximas e adjacentes às lavras e aldeias dos contrabandistas, era necessária uma produção agrícola relevante, seja para o sustento dos exploradores auríferos, seja para a obtenção de outros itens por meio do comércio, como fumo e pólvora. Considerando que, nos sertões de Macacu, os rendimentos pela extração ilegal eram divididos entre as pessoas livres obedecendo ao critério da quantidade de escravizados, podemos supor que essa regra não tenha sido inédita, e sim um costume já praticado em outras atividades ilegais, dos quais muitos dos bandoleiros associados ao Luva já tinham participado.

É possível perceber que, no documento, é utilizada a ideia de nação para classificar e homogeneizar os diversos grupos socioculturais africanos em identidades coletivas baseadas em noções advindas do campo semântico monárquico europeu. Em todos os casos, são etnônimos conferidos externamente, por povos africanos vizinhos ou por agentes coloniais, podendo ser apropriados pelos integrantes dos grupos que foram denominados ou não, já que isso dependeria de uma série de fatores, como estratégias de sobrevivência em ambiente hostil – tal qual a América portuguesa - ou legitimação de um poder de dominação sobre outro grupo. Muitos africanos, chegando no Brasil, rapidamente utilizavam as classificações externas que lhes eram inferidas para conseguirem agir e sobreviver na nova realidade e “geralmente reservavam o uso das denominações étnicas vigentes nas suas regiões de origem para o contexto social mais restrito da comunidade negro-mestiça”²⁵¹.

O próprio fato do termo “crioulo” estar disposto de forma similar a qualquer outra das nações apresentadas sugere, como afirma Nicolau Parés, que “esse conceito não correspondia a critérios políticos ou étnicos prevalecentes na África, mas a distinções elaboradas pelas classes dominantes na colônia em função dos interesses escravistas”²⁵². Assim, essas imposições classificatórias, que o pesquisador Jesús Guance Pérez chamou de denominações metaétnicas, não correspondiam – na grande maioria das vezes - às formas de autoadscrição usadas internamente em África.

²⁵¹ PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 3ª ed. rev. e ampliada. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, p. 26.

²⁵² *Ibid.*, p. 24.

A multiplicidade de nações corresponde ao processo de diversificação de portos e localidades de captação de escravizados no continente africano protagonizado no século XVIII, numa perspectiva de contraste cultural acentuado. A problemática enfrentada na análise da fonte em questão está relacionada ao fato das nações conferidas aos africanos não serem padronizadas - variando de acordo com a época e região da América portuguesa - nem baseadas em etnônimos específicos, podendo fazer alusão desde o porto ou áreas de embarque, até reinos, cidades, aspectos linguísticos ou práticas culturais. Um exemplo disso é o caso da palavra “mina”. No início do tráfico, mina era denominativo dos escravizados

embarcados no Castelo de São Jorge da Mina (ou São Jorge d’Elmina). Esse forte foi construído na Costa do Ouro, atual Gana, pela Coroa portuguesa, entre 1482 e 1484 e, até 1637, quando os holandeses o ocuparam, foi o enclave português mais importante para o comércio de ouro e o tráfico de escravos. [...] constituía um centro para o qual escravos de várias partes da costa ocidental africana eram levados²⁵³.

Assim, já nessa época, “mina” continha relativa imprecisão, pois os escravizados deportados do Castelo de São Jorge da Mina poderiam ter vindo de rotas distintas dentro do continente. No século XVII, os europeus também chamavam “mina” os gãs de Accra que, misturando-se com os moradores locais da área do Pequeno Popo (Aneho) e Glinji (atual Togo), como os hulas e uatchis, formaram o reino Gen, no XVIII. Neste século, o termo era utilizado para designar também escravizados embarcados em Aneho e outras partes da zona ocidental do rio Mono, abarcando a Costa do Marfim e dos Escravos, estendendo-se até o rio Niger, na Nigéria.

Nesse sentido, o termo, basicamente, se tornou um sinônimo de africano, não revelando nenhuma especificidade identitária ou de procedência. No Rio de Janeiro, no entanto, “mina” era geralmente utilizado para designar os povos oriundos da atual República do Benim, que na Bahia eram chamados “jejes”, podendo corresponder aos gãs de Accra, fante-anés de Elmina, os hula e uatchi integrantes do reino Gen, os Savalu, os Dassa, os Abomé, os Kana, entre outros, todos compartilhando semelhanças em suas instituições sociais, políticas e práticas culturais. Além dos dois minas relacionados na lista de prisão dos

²⁵³ *Ibid.*, p. 27.

bandoleiros dos sertões de Macacu, também foram registrados cinco escravizados Benguella, três Angola, quatro Rebolo, três Cabunda, quatro Congo, um Monjolo e dois crioulos, ou seja, descendentes de africanos nascidos em território americano.

Pelas limitações que tais classificações arbitrárias e agregadoras expressas nas fontes nos impõem – enquanto pesquisadores -, não é incorreto afirmar que, devido ao cotidiano hostil na América portuguesa, é possível que esses escravizados tenham se identificado enquanto bantu, ainda mais em um grupo restrito, porém diverso, quanto o dos bandoleiros liderados por Manoel Henriques. Todas essas nações, ou localidades da parte centro-ocidental do continente africano, estão inseridas na grande área linguística e cultural bantu, nas partes norte e sul do Reino de Angola e no Reino do Kongo e suas proximidades. Segundo Parés,

foi a língua – a possibilidade de os africanos se comunicarem e se entenderem – o que levou, no Brasil, à absorção dessas denominações como formas de autoinscrição e à consequente criação de novas comunidades ou sentimentos de pertença coletivos²⁵⁴.

3.3

Sacra Família de Ipuca e São Fidélis: fluxos e disputas

Na década de 1770, os discursos envolvendo a suposta “selvageria” e “crueldade” dos habitantes do sertão já não eram suficientes para afastar empreendedores e exploradores da região norte-nordeste da capitania do Rio de Janeiro e, na década seguinte, as autoridades começaram um processo de ocupação oficial dessa região. Além disso, com o declínio econômico das Minas Gerais, era preciso investir em novas formas de produtividade e, nesse sentido, a expansão das fronteiras agrícolas e da pecuária foi a solução encontrada tanto pela Coroa, a exemplo do aumento de sesmarias concedidas ao longo do rio Paraíba do Sul e em áreas serranas, quanto por posseiros independentes procurando novas

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 29.

oportunidades. Aliado ao incentivo econômico, havia ainda o incentivo civilizatório de dominação do sertão e dos seus habitantes.

Sobre esse incentivo civilizatório, o Diretório dos Índios de 1757, expandido para todo o território colonial em 1758, foi elemento importantíssimo, visto que continha forte caráter assimilacionista. O intuito desse corpo legislativo era integrar o indígena de tal forma ao projeto colonial que, dentro de alguns anos, já não fosse mais possível distingui-lo da massa da população envolvente, obrigando-o a viver de acordo com o modelo cristão português e tornar-se um cidadão produtivo. Na prática, isso significava, entre outros quesitos, que não era mais possível aceitar comunidades vivendo fora do jugo do poder real. Assim, mais uma vez a intrusão e transformação do sertão eram estimuladas por um discurso civilizatório, bem como estimulados também o descimento das populações indígenas para os aldeamentos, espaços mais controláveis.

Incrementar a colonização, a agricultura e o comércio, ocupar os sertões, estimular o aumento populacional, “civilizar” definitivamente os nativos da terra, confundindo-os à “massa da população local”. Estava posto aí o plano de desenvolvimento colonial setecentista, calcado, segundo um pensador português da última década do século XVIII, no tripé “população, agricultura e comércio”²⁵⁵.

Nesse contexto, o aldeamento de Sacra Família de Ipuca, localizado no atual município de Casimiro de Abreu, foi fundado por volta de 1748 no movimento de entrada para o interior, atuando como porta de entrada para o sertão. Segundo Silva,

Os índios Guarulhos, depois de muito trabalho do capuchinho italiano fr. Francisco Maria de Todi, sujeitaram-se à civilização aldeando-se sob a direção d’aquela que, penetrando pelos sertões, os foi buscar às suas habitações para trazê-los ao grêmio da igreja e regenera-los com as águas do baptismo. Debaixo de seu governo paternal viveram os índios na aldeia fundada na raiz das montanhas orientais dos Aimorés, junto à nascente do ribeiro que tomou o nome do rio de Aldeia Velha, o qual juntando-se ao Ipuca correm ambos a lançar-se no rio de S. João, que se afoga no oceano²⁵⁶.

A palavra Ipuca significa em tupi “água que se parte”, fazendo alusão à geografia hídrica característica da localização das terras do aldeamento, que após

²⁵⁵ MALHEIROS, Márcia. *“Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX)*, p. 66.

²⁵⁶ SILVA, Joaquim Norberto de Souza. *Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro*, p. 218-219.

pouco tempo mudou-se para as margens do rio S. João de Ipuca. Nomes de origem indígena, nesse caso derivados do tronco linguístico tupi, são evidências históricas da importância dos conhecimentos e práticas culturais indígenas no cotidiano colonial, pois indicam geralmente referenciais físicos e geográficos ou denominações que atingiam ampla compreensão, sendo utilizados pelos próprios colonos e adotados pelos agentes da Coroa.

Em 1748, foi inaugurada a igreja do aldeamento, construída pelos indígenas que lá habitavam, e dedicada à Sacra Família. Em 1753, o governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade, acatou requerimento do prefeito dos capuchinhos, frei Jeronimo do Monte Real, e concedeu mais terras ao aldeamento. Sua administração foi transferida para franciscanos portugueses e, depois, para padres seculares, e sua principal fonte econômica era o corte de madeira. Segundo Silva²⁵⁷, essa atividade tomou proporções tão elevadas, sendo muitas vezes utilizadas pelos párocos que ali habitavam para lucro próprio e pelos indígenas para subsistência, já que a reserva financeira comum do aldeamento beirava a miséria, que em pouco tempo a paisagem florestal do entorno alterou-se e fazendas começaram a ser construídas.

O núcleo não durou muito tempo, sendo extinto por uma questão de disputa fundiária entre os capuchinhos e os jesuítas, envolvendo também indígenas aldeados e escravizados da fazenda dos padres da Companhia de Jesus, em Cabo Frio²⁵⁸. No entanto, é possível perceber a mudança de postura da Coroa referente aos sertões e ao papel dos aldeamentos pela documentação sobre a Sacra Família de Ipuca, comparando o contexto e as expectativas de seu surgimento, na metade do século, com os de sua extinção, nas décadas de 1770 e 1780.

A carta do diretor do aldeamento de São Barnabé, Feliciano Joaquim de Souza, para o Vice-rei Marquês do Lavradio, data de oito de maio de 1772 e versa, entre outros assuntos, sobre a situação do aldeamento da Ipuca e da área ao redor. Souza o descreve como geograficamente desafiador, devido a diversos pântanos e lagos e à diminuta extensão do território do aldeamento, e

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 219.

²⁵⁸ PRIMERIO, Pe frei. Fidelis M. de. Capuchinhos em Terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX. Livraria Martins, 1942; p. 216 apud MALHEIROS, Márcia. *“Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX)*, p. 192.

financeiramente custoso para o que oferece em retorno à Coroa, devido à miséria de condições e costumes, tendo o próprio que dar até o azeite para a lâmpada do sacrário, e à baixa taxa de descimento e conversão dos indígenas, principal intenção do empreendimento.

Ao defender sua extinção devido aos prejuízos e desafios que dava à administração colonial, afirmava que “toda a sua povoação consiste em duas casas em que se estão seis ou oito índios patrícios²⁵⁹ e quatro de mulatos libertinos²⁶⁰, que ali se tem feito respeitados pela sua numerosa prole e absoluto despotismo”²⁶¹.

Fica nítido neste caso que descendentes de africanos, chamados de “mulatos”, habitavam permanentemente a Ipuca e construíram, ao longo dos anos, relações sólidas e respeitadas com os indígenas patrícios lá residentes. Podemos inferir também que, provavelmente, tais descendentes viviam em situação de concubinato, pelo fato de terem tido muitos filhos e viverem juntos há um número considerável de anos dentro do espaço do aldeamento – o que na prática ia contra as diretrizes do Diretório dos Índios de aproximar os indígenas dos brancos, afastando-os conseqüentemente dos negros e seus descendentes, considerados maus exemplos para o processo de civilização dos indígenas.

Sobre estes “mulatos libertinos” e uma “pequena povoação de índios dispersos, revoltosos, e foragidas da capitania do Espírito Santo”²⁶² estariam a responsabilidade pela ineficácia dos descimentos e conversões. Segundo ele:

São estes tão perniciosos como os mulatos da Ipuca, porque ainda que são opostos destes, uns e outros se empenham quanto podem em impedirem quanto podem o descimento dos índios do sertão, a fim de conservarem igualmente o despotismo que tem adquirido²⁶³.

²⁵⁹ Termo usado para definir indígenas aliados, ressaltando o elo entre estes e a sociedade na forma de camaradagem e conterraneidade.

²⁶⁰ Termo pejorativo para se referir às pessoas negras de pele mais clara que habitavam as terras. Esta questão será discutida mais detalhadamente no capítulo quatro, a luz do debate sobre as hierarquias sócio raciais aplicadas e construídas na colônia.

²⁶¹ Cartas de Feliciano Joaquim de Souza para o Marquês do Lavradio relatando a situação de aldeamento indígena localizado entre Macaé, Macabu e Cabo Frio, as providências ministradas, bem como o cultivo de algodão e amora iniciado pelo mesmo. Arquivo Nacional, Fundo Marquês do Lavradio, 1772, BR RJANRIO RD.0.CRP.17.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*

Assim, a fonte também elucida o fato de os “mulatos” que ali residiam nutriram relações conflituosas com os indígenas não aldeados provenientes da capitania do Espírito Santo que frequentavam a região, muito provavelmente Guarulhos²⁶⁴. Apesar disso, para ambos, era igualmente vantajoso dificultarem o processo de descimento de novos indígenas para o aldeamento de Ipuca devido a interesses próprios, no caso dos mulatos provavelmente relacionados à posse da terra e aos privilégios adquiridos na Ipuca e, no caso dos indígenas não aldeados, relacionados à dinâmica social estabelecida com tais indígenas de forma independente.

Nesse contexto, Souza afirma então que o único motivo aparente para se conservar o aldeamento era o fato de seus lagos fazerem fronteira com as serras de Macacu, sendo a Ipuca considerada “como porta daquele vastíssimo sertão, abundantíssimo de inumeráveis habitantes, que vivendo como feras podem viver como homens úteis e proveitosos ao Estado”²⁶⁵. Evidenciava, assim, o desejo civilizatório de conversão e transformação dos indígenas não aldeados em súditos produtivos. Além disso, esse trecho corrobora com a carta de Conde da Cunha no que tange à quantidade de pessoas, autônomas, que habitavam a região dos sertões a despeito do controle real, como já vimos em relação à mineração ilegal.

No entanto, continuando sua carta, o agente argumenta que nem esta razão deveria ser suficiente para se manter o aldeamento, visto que

ainda que a Ipuca foi a porta por onde vieram os presentes índios, é a pior que tem aqueles sertões pelos longes do País, pela malignidade do seu clima, pela aspereza dos caminhos e falta de mantimentos. Em Macacu, porém, tem V. Excelência o caminho mais trilhado, mais benigno, mais breve, fértil, e próprio para esta conquista. Os mesmos bárbaros o tem já calcado muitas vezes voluntariamente, e com muito gosto o frequentarão daqui em diante, fazendo-o, V. Excelência, como estrada Real, por onde venham buscar as felicidades que já lhes tem anunciado a fama no deliciosíssimo Domínio de v. Excelência. Ainda assim, Excelentíssimo

²⁶⁴ “Segundo os freis Cambiasca e de Lucca, pouco antes de se estabelecerem em Gamboa, o Reverendo frei Antônio Maria de Veneza - Prefeito e Superior da Missão Capuchinha no Rio de Janeiro -, pretendia enviá-los [índios que habitavam a vizinhança] para a Aldeia de Ipuca - na região hoje denominada Casimiro de Abreu -, onde seu fundador, o frei capuchinho Francisco Maria de Todi, há pouco mais de duas décadas havia tentado reunir, ‘com trabalhos imensos’, índios Guarulho que entraram pelos ‘matos’ após a saída deste missionário da Aldeia”. Ver MALHEIROS, Márcia. *“Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX)*, p. 30.

²⁶⁵ Cartas de Feliciano Joaquim de Souza para o Marquês do Lavradio relatando a situação de aldeamento indígena localizado entre Macaé, Macabu e Cabo Frio, as providências ministradas, bem como o cultivo de algodão e amora iniciado pelo mesmo. Arquivo Nacional, Fundo Marquês do Lavradio, 1772, BR RJANRIO RD.0.CRP.17.

Senhor, entendo ser preciso que se animem com alguns socorros, que com pouca despesa podem sempre estar prontíssimos²⁶⁶.

É possível concluir, portanto, que no início da década de 1770 havia contundentes estímulos dos funcionários reais para uma interferência organizada da Coroa nos sertões de Macacu, reconhecendo o potencial produtivo e as riquezas do território. Ademais, também fica nítida, além da presença de populações indígenas não aldeadas, chamadas de “bárbaras”, a fluidez com que circulavam e entravam em contato com os indígenas aldeados, colonos, africanos centro-ocidentais e ocidentais, crioulos, pessoas forras e livres e funcionários administrativos. Não só isso, mas o documento indica a possibilidade de utilização assalariada dessa população, não submissa aos códigos portugueses e cristãos, enquanto mão de obra para construção de estradas, ainda que com baixa remuneração.

O documento traz ainda informações da presença de grandes fazendeiros habitando os sertões de Macacu. Isso não é contraditório visto que diversas sesmarias já haviam sido concedidas com o passar dos anos e, na década de 1770 e 1780, esse número só aumentou. O que acontecia era que, apesar das sesmarias, eram poucos os colonos que efetivamente se dispunham a investir na ocupação e produção das terras, fazendo a questão das terras improdutivas um problema no final do século XVIII, já anunciado pelo Conde da Cunha em 1767. Sobre a colaboração e grande envolvimento desses particulares no processo de intrusão do sertão e descimentos dos indígenas que lá viviam:

Nos sertões de Macacu há muitas e grandes fazendas, próximas aos índios bárbaros. Entre estas, a do Reverendo Conego Antonio Lopes Xavier é a mais útil para a entrada destes homens. E sem outra diligência mais que a de mandar, V. Excelência, para a mesma fazenda, um homem ativo e desinteressado, que ali resida atualmente, para os receber e prover dos mantimentos que precisarem e remeter para esta Aldeia os bárbaros que vierem, me persuado que em menos de seis meses os despovoará V. Excelência daqueles vastíssimos sertões. Disse desinteressado e agora torno a repetir a V. Excelência o mesmo, pela constante tradição de que aqueles índios tem abundantes minas de finíssimo ouro, o qual facilmente poderá tentar aos Comissários desta ação, fazendo-os preferir o lucro deste à honra de atraírem para Deus, para o rei e para o Estado, aquela multidão de bárbaros, que só devem felicitar. [...] e ao mesmo tempo mandasse V. Excelência para o sertão alguns dos índios que agora se batizaram ou os seus línguas cheios daqueles dons que V. Excelência lhes liberaliza, anunciando-lhes ao mesmo tempo

²⁶⁶ *Ibid.*

que na sobredita fazenda lhes mandava profecar farinhas e os mais víveres necessários, desceriam tantos índios daqueles sertões quantos não tem descido há mais de um século²⁶⁷.

Podemos tirar mais informações desse trecho. Em primeiro lugar, o indício da proximidade e consequente contato entre as populações de indígenas não aldeadas com brancos e seus escravizados, nos interiores das fazendas. Esses indígenas “bárbaros” que Souza menciona, provavelmente pertenciam a grupos sócioidentitários como Puri, Coroado ou Coropó. Em segundo, a presença, senão de “abundantes” minas de ouro, pelo menos da fama que elas tinham e, sendo de conhecimento tanto dos indígenas, quanto dos aventureiros que para lá iam, poderia servir de motivo para subornos e atrasos do processo de descimento e “esvaziamento” daquelas terras. Em terceiro, a utilização de indígenas já aldeados no trabalho de convencimento e descimento, pois agiam como intermediários melhores pela maior proximidade identitária, linguística e cultural com aqueles que estavam querendo convencer.

É preciso relativizar as divisões taxativas entre indígenas aldeados e não aldeados, como afirma Márcia Malheiros em *“Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX)*. Analisando fontes referentes aos diversos aldeamentos do Rio de Janeiro, ela concluiu que, embora houvesse diferenças, existiam fluxos constantes entre eles, tema que carece ainda de mais estudos²⁶⁸. Entre esses fluxos, podemos citar indígenas que evadiam os aldeamentos, regressando às matas; que criavam habitação relativamente próxima das terras dos aldeamentos, mantendo relações com seus habitantes e participando de festas e missas; ou ainda aqueles que abordavam as missões de forma não pacífica.

Além disso, o próprio conceito de “índios isolados” ou “índios bravos” torna-se falho quando pensamos que os não aldeados circulavam amplamente pela capitania, nutrindo também uma série de relações amistosas e conflituosas com fazendeiros, comerciantes, aldeados, padres, escravizados, libertos, livres e outros grupos indígenas. No contraponto, é importante também ressaltar que os aldeados

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ MALHEIROS, Márcia. *“Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX)*, p. 119-120.

não estavam contidos ou trancafiados ao espaço do aldeamento, visitando as áreas próximas seja por motivos pessoais, seja para realizar algum trabalho ordenado pelos administradores do empreendimento.

Assim, quando os últimos aldeamentos indígenas oficiais foram fundados no hoje denominado Estado do Rio de Janeiro, entre 1781 e 1833, a situação dos grupos indígenas era bastante heterogênea e complexa. Segundo a documentação oficial, havia índios habitantes de áreas de antigos aldeamentos, erigidos desde o século XVI, além de grupos indígenas caracterizados como selvagens e/ou isolados, vivendo em áreas onde a expansão colonizadora ainda não havia sido consolidada. Havia também notícias sobre “índios urbanos” ou “destribalizados”, vivendo como prestadores de serviços públicos e privados, inclusive na cidade do Rio de Janeiro. Além destes, havia grupos indígenas evadidos de tentativas de aldeamentos anteriores, refugiados nos “sertões”, a exemplo dos chamados Saruçu/Sacaru, que haviam vivido nos Aldeamentos de N. Senhora das Neves e de Sacra Família de Ipuca, assim como os chamados Coroado, alguns dos quais haviam vivenciado experiências de catequese e/ou aldeamento na região de Campos dos Goytacazes – e Minas Gerais - a cargo de religiosos regulares e seculares²⁶⁹.

Portanto, na segunda metade do século XVIII, os sertões já não eram, há muito tempo, habitados apenas por comunidades indígenas, ainda que não sujeitos à dinâmica da colonização e, por isso, considerados lugares de “desordem”, como por exemplo no tocante aos Sertões de Macacu. Nesse sentido, os Coroado e Coropó não eram os únicos donos das terras da região norte-nordeste da capitania do Rio de Janeiro, coabitando-a com outros grupos indígenas - como os Puri – e colonos - com suas fazendas e engenhos de açúcar.

Um caso emblemático foi relacionado à presença capuchinha e à construção do aldeamento de São Fidelis, que intensificou a presença branca na região. Apenas treze anos após a fundação do aldeamento o número de engenhos na localidade saltou para treze²⁷⁰; a própria terra do aldeamento foi concedida em 1781 por um particular, Luis de Vasconcelos e Sousa, considerado “grande capitão” pelos Coroado²⁷¹.

O aldeamento de São Fidélis de Sigmaringa, localizado atualmente no município de São Fidelis, parte norte fluminense, foi fundado por missionários

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 166.

²⁷⁰ ARAÚJO, 1932, p. 46 apud *Ibid.*, p. 166.

²⁷¹ Aqui fica nítido o choque entre o domínio indígena, representado pelos Coroado, e o domínio português, representado pelo colono Luis de Vasconcelos e Sousa. Enquanto os Coroados sentiam-se e viviam como donos daquelas terras, opondo-se à sua intrusão sistemática, Sousa reivindicava esse domínio, desconsiderando a posse indígena e revestindo-se inclusive do poder institucional de ceder-lhes parte do território. Ver *Ibid.*, p.115.

capuchinhos em 1781, dentro da ampla área conhecida por “Sertões do Leste” e, mais especificamente, por Distrito de Campos dos Goytacazes, às margens do rio Paraíba. Ele foi criado com a intenção de aldear indígenas Coroado e Coropó que habitavam a região, simultaneamente a um movimento de incentivo à expansão agrícola e construção de engenhos pelos colonos, concretizado também pela expedição de reconhecimento da área, atribuída ao engenheiro militar Manuel do Couto Reys, em 1785. Para isso, o governo garantiu permissão para missionários capuchinhos italianos atuarem junto aos grupos nativos em questão, convencendo-os a descerem de suas terras e fixar residência no aldeamento. Vale lembrar que a escolha da localização das terras do aldeamento passou pela escolha e aprovação dos indígenas, como era historicamente comum em outras formações de aldeamentos.

Tais expedições e avanços geraram uma série de conflitos entre colonos, indígenas, missionários e funcionários coloniais, principalmente relacionados ao emprego e trato conferido à população indígena e à usurpação de terras. Antes de pensarmos em uma divisão homogênea entre indígenas e capuchinhos de um lado e colonos e agentes administrativos de outro, é possível dizer de antemão que as disputas e alianças ocorridas no contexto da existência de São Fidelis foram muito mais fluidas e muito menos óbvias²⁷². É necessário olhar cada problema de forma particular, pois ainda que de forma geral os capuchinhos tenham se mostrado interessados em resguardar as terras do aldeamento, sua política foi raramente combativa em relação aos outros grupos sociais.

Os abusos por parte dos colonos e as constantes criações de roças nas vizinhanças de São Fidelis eram um tema recorrente nas reclamações dos indígenas que ali habitavam. Os coroados, principalmente, tinham medo que, abandonando suas terras no sertão fluminense para habitarem aquelas demarcadas pelos missionários, em pouco tempo acabassem sem nenhuma terra, tal qual havia acontecido com seus parentes de Santo Antônio dos Guarulhos²⁷³; medo

²⁷² Os missionários dependeram economicamente, muitas vezes, dos colonos e fazendeiros próximos, estabelecendo uma relação de dependência. “Os missionários recorreram a benfeitores que doaram cabeças de gado e, em pouco tempo, formou-se um rebanho que, aliado à produção da lavoura, sustentou o aldeamento”. BARROS, Emília Monteiro de. *Aldeamento de São Fidélis: o sentido do espaço na iconografia*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1995, p. 33.

²⁷³ Santo Antônio dos Guarulhos, localizada no atual município de Campos, foi criada por padres italianos da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, conhecidos como capuchinhos ou

intensificado pelo fato de que muitos dos indígenas aldeados em São Fidelis eram ex-residentes do aldeamento de Santo Antônio dos Garulhos, tendo evadido pelo possível excesso de rigidez dos padres capuchos²⁷⁴. “Dessa forma, o povoamento, a criação de aldeamentos e as políticas de extermínio de alguns grupos faziam parte de um mesmo contexto, qual seja, a do alargamento e manutenção do Império colonial luso”²⁷⁵.

Além da questão fundiária envolvendo a aquisição das terras onde se localizava o aldeamento por colonos, através do espólio dos jesuítas – expulsos em 1759 -, a memória coletiva das expropriações ocorridas em Santo Antônio de Guarulhos era tão forte que, segundo o militar Manoel do Couto Reys, os Coroados haviam pedido enfaticamente ao Marechal de Campo João Joze de Barcelos que enviasse padres de hábito pardo para região, em detrimento daqueles de hábito preto, já que aqueles viviam de forma mais humilde e não faziam roças, de forma que não tentariam lhes tomar as terras. Segundo Malheiros²⁷⁶, o hábito marrom com capuz era característico dos franciscanos. Logo, o hábito preto poderia representar os demais padres, ou apenas os jesuítas, sendo estes últimos aqueles que especificamente disputaram e se apropriaram de muitas terras do dito aldeamento.

O projeto da colonização, assim, passou por muitas transformações, sendo formado no decorrer das práticas cotidianas e no tecer das relações sociais entre diversos grupos com interesses, mentalidades, bagagens culturais e experiências distintas. “Isso significa dizer basicamente que, de um lado, não se pode deixar de olhar para os governados; de outro, é necessário considerar que as relações de

barbadinhos, em 1672, apesar de capuchinhos franceses terem efetuado o descimento de indígenas Guarulho nas margens do rio Paraíba do Sul desde 1659 e estarem ligados à criação do aldeamento. Com um longo histórico de grande e violenta disputa fundiária entre os aldeados, foreiros e jesuítas – que alegavam serem donos das terras por sesmaria concedida ao Colégio do Espírito Santo -, Santo Antônio dos Guarulhos foi extinta na década de 1780 devido a progressiva tomada das terras e a evasão do aldeamento pelos índios. Ver MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX), p. 105 e 115.

²⁷⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 82.

²⁷⁵ AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – Século XVIII*, p. 89.

²⁷⁶ MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX), p.116.

poder são, também e necessariamente, relações de dominação”²⁷⁷. A tríade clássica - europeus, indígenas e africanos - pode ser desconstruída em uma miríade de corpos-sujeitos, para usar uma expressão do filósofo Merleau-Ponty²⁷⁸, e interagiram amigável ou conflituosamente dentro de seus objetivos essencialmente contextualizados. Assim, o Rio de Janeiro, que não constituía nenhuma exceção, era ainda relevantemente indígena e africano no século XVIII.

3.4

Cruzando trajetórias: o viver no sertão

A vida dos não brancos no sertão fluminense, na segunda metade do século XVIII, implicava grandes mudanças, um processo de “reelaboração constante de comportamentos, valores, crenças, interesses e objetivos”²⁷⁹. Os convívios e relações oportunizadas pelas trajetórias difíceis que indígenas, africanos e seus descendentes enfrentaram na tentativa de viverem suas vidas da melhor maneira possível, dentro dos limites estabelecidos pelo projeto colonial, geraram rivalidades e alianças que precisam, então, ser melhor discutidas.

A historiadora Sheila Farias analisou – a partir de registros paroquiais e do levantamento agrário e nominal feito pelo militar Couto Reys - a vida de pardos, pretos livres e pessoas forras na região da freguesia de São Salvador dos Campos dos Goytacazes, no final do século XVIII. Em 1799, essa freguesia possuía o maior número de pretos e pardos da capitania, em números absolutos. Ela concluiu que, em 59% dos casos, essas pessoas procuravam áreas rurais pouco cobijadas pelas grandes lavouras, como as regiões do sertão de Ururá e Lagoa de Cima, consideradas insalubres e parcamente povoadas. Alguns foreiros em melhores condições possuíam, ainda, escravizados, como o caso - analisado por

²⁷⁷ LARA, Silvia Hunold. *Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa*, p. 35.

²⁷⁸ Sobre esse conceito ver MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

²⁷⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 60.

Malheiros - de “Pedro Preto forro”, que possuía três escravizados e pagava pelo uso de sua pequena propriedade²⁸⁰.

Arelado a essa informação, estava o fato de que para essas pessoas, geralmente – mas não exclusivamente - mais pobres, dificilmente um homem ou uma mulher sozinhos conseguiriam se sustentar no campo. Assim, “buscar a estabilidade no matrimônio era a solução priorizada”²⁸¹. Dentro dos casamentos, era ainda comum que toda a família participasse da renda familiar. Além disso, era também comum que, em áreas como essas, os alforriados ou livres pobres, que habitavam terras de terceiros, conseguissem não pagar pelo aluguel, “mantendo vínculos estreitos provavelmente com ex-senhores”²⁸². Nesse sentido, como esses foreiros ou pequenos proprietários majoritariamente não possuíam condições de expansão e não produziam em larga escala,

a provável relação entre os índios e alguns dos “pequenos ocupantes” pode ter sido menos conflituosa, caso se leve em conta que as reclamações sobre a presença ou “ataques” indígenas foram majoritariamente encaminhadas às autoridades por médios e grandes “proprietários”²⁸³.

Tais relações mantinham certa frequência, visto que os indígenas aldeados circulavam com frequência pelas áreas ao redor do aldeamento, com objetivos próprios envolvendo a caça, o comércio com pequenos proprietários, a oferta de trabalho para fins pessoais ou com objetivos relacionados ao cumprimento de tarefas dos aldeamentos ou de particulares nas fazendas próximas e a visita a parentes em outros aldeamentos ou em aldeias independentes próximas, já que

É significativo constatar que tendo a possibilidade de sair da aldeia e viver livremente, numa espécie de quilombo dos seus pares revoltosos, muitos [indígenas] optavam pelo ir e vir, mantendo-se na condição de aldeados e na subordinação aos padres porém, desobedecendo-os à vontade²⁸⁴.

²⁸⁰ Ver MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX), p. 149.

²⁸¹ FARIAS, Sheila de C. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 134.

²⁸² Já os que utilizavam terras em áreas melhores para o plantio, como a margem direita do rio Paraíba do Sul, pagavam arrendamento anual. Ver *Ibid.*, p. 115.

²⁸³ MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX), p. 150.

²⁸⁴ ALMEIDA Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 141.

Índigenas não aldeados, como Garulhos, Coroadó, Coropó e Puri, estabelecidos principalmente na região norte-nordeste fluminense, como nas margens do rio Paraíba e no distrito de Campos dos Goytacazes, também “circulavam entre áreas limítrofes entre o Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo e entre o litoral e o interior”²⁸⁵. As oportunidades de contato aumentam se lembrarmos que a segunda metade do século XVIII, principalmente o último quarto, assistiu a um movimento rápido e constante de intrusão do sertão e avanço das regiões agrícolas, primeiramente por homens pobres²⁸⁶ - com um aumento de 405% na porcentagem da população preta e parda livres - e logo depois por grandes investimentos de fazendeiros, proporcionando assim “possibilidade de uma maior interação entre índios, garimpeiros, colonos, padres, escravos e autoridades nesta conjuntura”²⁸⁷.

Em 1785, a população total da freguesia de Santo Antônio de Guarulhos compunha-se de 157 pessoas livres e de 1.127 escravos. Em 1799, o número de livres havia aumentado para 1.138 e o de escravos para 2.061.²⁸⁸

Apesar de gerar poucos recursos, a vida rural geralmente rendia melhores condições que a vida dos residentes de vilas. No entanto, como a região de Campos dos Goytacazes possuía uma expressiva concentração de terras nas mãos de alguns poucos senhores, era comum o endividamento de pretos e pardos, ainda mais os que tinham família, pelos altos custos de vida na vila de São Salvador. Nos processos de banhos e dispensas matrimoniais, foram constatadas diversas ocupações de pessoas ex-escravizadas e seus descendentes, que viviam em zonas urbanas ou semi-urbanas, tais como

pescador; sapateiro; administrador de chácara; marítimo; marinheiro, que vive de andar embarcado; cozinheiro; soldado; carpinteiro; tecelão; calafate; barbeiro e alfaiate, todos residentes em áreas urbanas. Houve um preto forro, mina, alferes reformado do Terço dos Henriques, que vivia de sua “loja de alfaiate”²⁸⁹.

²⁸⁵ MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX), p. 144.

²⁸⁶ Ver FARIAS, Sheila de C. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*, p. 128.

²⁸⁷ MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX), p. 144.

²⁸⁸ FARIAS, Sheila de C. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*, p. 126-127.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 117.

Devido ao retorno não expressivo que essas atividades proporcionavam, bem como à necessidade constante de novos trabalhos e oportunidades para sobrevivência, era comum que pretos e pardos mais pobres migrassem - com frequência - para outras regiões da capitania, objetivando manter sua liberdade de movimento e autonomia, essenciais perante o componente cada vez mais racializado e discriminatório da escravidão²⁹⁰. “Foram, entretanto, as regiões de fronteira agrícola em expansão que mais viram aumentar o contingente de pardos/pretos livres/forros em praticamente toda a história do Brasil”²⁹¹. Nesse contexto, a vida dentro dos aldeamentos configurava-se também como opção, conforme vimos em relação ao aldeamento da Sacra Família da Ipuca.

Em 1772, o Diretor da Vila Nova de São João d’El Rei – antigo aldeamento de São Barnabé -, Joaquim Feliciano de Souza, escreveu ao vice-rei Marquês do Lavradio, afirmando que

Ontem, Senhor Excelentíssimo, fiz despejar desta Aldeia uma negra forra, chamada Iignes Rodrigues, que nela assistia. Rogo a V. Excelência seja servido haver por boa esta minha resolução, e ordenar-me que não consinta eu que ela torne a este Distrito, porque na verdade foi aquele meu procedimento muito conforme às Leis de Deus, às determinações do Rei e de V. Excelência.²⁹²

O relato do diretor sobre o caso de Iignes Rodrigues evidencia que os aldeamentos criavam possibilidades de contato prolongado entre indígenas, africanos e afro-americanos, assim como a presença de indígenas em comunidades quilombolas também era uma realidade. Evidencia também a política portuguesa e eclesiástica em relação ao dismantelamento desses contatos, reprimidos culturalmente e justificados principalmente com base nos textos das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1719), do *Regimento das Missões* (1686) e do *Diretório dos Índios* (1757), que, ao aproximar o indígena do branco tornando

²⁹⁰ Esse assunto será aprofundado no capítulo quatro.

²⁹¹ FARIAS, Sheila de C. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*, p. 120.

²⁹² CARTAS de Feliciano Joaquim de Souza para o Marquês do Lavradio relatando a situação de aldeamento indígena localizado entre Macaé, Macabu e Cabo Frio, as providências ministradas, bem como o cultivo de algodão e amora iniciado pelo mesmo. Arquivo Nacional, Fundo Marquês do Lavradio, 1772, BR RJANRIO RD.0.CRP.17.

todos aqueles vassallos portugueses, com os mesmos direitos, deveres e honrarias deste, terminou por reforçar a inferioridade do negro na sociedade²⁹³.

Ainda sobre africanos, crioulos e seus descendentes vivendo nos aldeamentos, além do caso já citado da formação de Nossa Senhora da Guia, em Mangaratiba, dentro dos outros aldeamentos - administrados por jesuítas - os contatos se davam entre os aldeados e os escravizados que habitavam o espaço, tanto permanente, quanto temporariamente, por meio do trabalho. Dentro desses espaços existiam regras e uma rotina rígida de trabalhos e louvores, sendo a mão de obra dos indígenas amplamente explorada, seja para a construção e melhoramento do próprio aldeamento ou ofícios mais especializados, seja em obras públicas em diversas localidades da capitania, seja ainda em serviços específicos para particulares.

No entanto, por mais que os indígenas fossem obrigados a uma série de tarefas em troca das terras e da proteção que o aldeamento oferecia, isso não significou sua completa submissão ao modelo produtivo português. Os missionários, em diversos relatos às autoridades, afirmaram ser comum os aldeados imporem seu próprio ritmo de trabalho, ou então negarem-se a realizar determinados serviços, o que lhes rendeu o adjetivo de preguiçosos pelos missionários²⁹⁴. A respeito do trabalho no aldeamento de São Fidelis, os capuchinhos registraram:

(...) sendo [os índios] (...) excessivamente preguiçosos, não era bastante que os convidasse para o trabalho com jeito e com mimos, si não era preciso andarem sempre com elles para cima e para baixo, viajando com muito incomodo pelo meio das matas ou pelo rio, em cancinhas muito pequenas, com muito perigo de morte, e trabalharem mais que eles em toda a casta de serviços²⁹⁵.

Chocavam-se, então, dois mundos e suas diferentes concepções de trabalho, produtividade e lucro. Para os vários grupos sócioidentitários indígenas aldeados, o acúmulo não fazia parte de sua estrutura social. Priorizavam aquilo que lhe fazia sentido, quais sejam, os serviços de subsistência, como o preparo do solo para a

²⁹³ Ver DIRETÓRIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues [impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca], ano XDCCLVIII.

²⁹⁴ MALHEIROS, Márcia. "Homens da Fronteira" – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX), p. 235.

²⁹⁵ LUCCA, fr. Ângelo Maria de e CAMBIASCA, fr. Victorio de, op. cit., p. 6. apud *Ibid.*, p. 260.

agricultura, a caça e a pesca, além do comércio que atendia aos seus próprios interesses. Embora existissem indígenas que se apropriaram da lógica portuguesa e a utilizavam com fins de ascensão social e obtenção de cargos, mercês ou privilégios, essa não era a regra para a população aldeada. Por conseguinte, muitas vezes declinavam, ou abandonavam no meio, os projetos dos missionários, tais como “a construção de vários ‘lances de casas’, hospício, enfermaria, escola, olaria, cemitério e igreja ‘monumental’”²⁹⁶.

Assim, sem conseguir a colaboração indígena nos seus projetos, não era raro os missionários pedirem auxílio financeiro, material ou mão de obra para os grandes fazendeiros da vizinhança, que negociavam, por exemplo, escravizados para trabalharem nas construções do aldeamento por tempo determinado. Em Santo Antonio dos Garulhos e em São Fidelis há registros de doação de escravizados pelos fazendeiros locais. Neste último, em 1785,

achou-se então a aldeia mais crescida que nunca e carecida de algum escravo para cuidar no gado, e na lavoura da olaria; para o que os missionários expõem a necessidade a vários devotos e bemfeitores, de boa vontade contribuíram para a compra de um preto crioulo, por nome Domingos que estava no poder do Snr. Severo da Silva e Souza e foi pelo valor de 125\$000²⁹⁷.

Tais doações não eram realizadas apenas por senhores abastados e de posse de muitas terras e escravizados, interessados em agradar os missionários esperando como retorno benefícios relacionados às terras dos aldeamentos, mas também pela população média, que conseguia juntar algum recurso. Em 1792, “um preto forro, chamado Francisco, morador da fazenda de Santa Cruz, deu por esmola a S. Fidélis um escravo por nome Peregrino que teria 7 anos de idade pouco mais pouco menos”²⁹⁸.

O contato dos aldeados com brancos e negros dentro dos engenhos e fazendas era constante e presente desde o século XVII, fosse para prestar algum serviço em nome do aldeamento, como mão de obra privada ou com finalidade pessoal, fosse para a realização de algum comércio ou ainda para compra e

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 261.

²⁹⁷ Memórias de São Fidélis. 1781-1831. Escritas pelos missionários capuchinhos Pe. frei Ângelo Maria de Lucca (O. F. M. Cap.) e Pr. Frei Victorio de Cambiasca (O. F. M. Cap.). Gaveta “D”. Livro S/Nº; p. 26 e 27 In: *Ibid.*, p. 264.

²⁹⁸ *Ibid.*

consumo de aguardente²⁹⁹. Sobre isso, o bispo D. Antônio do Desterro, em 1757, relatou em carta que os indígenas “pela maior parte são bêbados, e lhes sucede o mesmo que aos negros, principalmente em fazendas grandes, que pela comunicação de uns com outros, todos se entregam ao vício da bebida”³⁰⁰. Nesse sentido, a bebida exercia um papel social, oportunizando sociabilidades no interior das fazendas entre indígenas, africanos e afro-americanos. Em relação à comunicação, é provável que indígenas aldeados e pretos e pardos escravizados se comunicassem por meio de um português básico e cotidiano, visto que aprender minimamente a língua utilizada na colônia era essencial para a sobrevivência de ambos.

Vimos, inclusive, que muitos aldeados chegavam a abandonar os aldeamentos pelos engenhos, por meio do matrimônio ou simplesmente evadindo, grande parte buscando uma maior liberdade de práticas culturais e costumes. O aldeamento de São Francisco Xavier de Itinga, depois chamado Itaguaí, foi estabelecido, por exemplo, nas proximidades do engenho de Itaguaí, em terras da fazenda de Santa Cruz, pertencente aos jesuítas. Já o aldeamento de Cabo Frio no final do século XVIII contava com 25 engenhos e 9 engenhocas³⁰¹. Segundo os capuchinhos nas Memórias de São Fidélis, em 1781, “engenhos, fazendas e uma avultada escravaria”³⁰² faziam-se presente no distrito de Campos dos Goytacazes e nas margens do rio Paraíba do Sul. Na margem oriental do rio Muriaé, a propriedade do Capitão Luís Pinto de Queiros, cujo registro é o mais antigo da região, datado de 1760, possuía um engenho com 64 escravizados. Já a propriedade de Francisco Nunes Coutinho, estabelecido em 1769, dispunha de 134 escravizados³⁰³.

²⁹⁹ Como dizia o Reitor do Colégio já em 1646, nos engenhos de açúcar “onde se faz aguardente, os índios e índias andavam nos tais engenhos e consumiam mantimentos e aguardentes, do que resultava grandes males [...]. Ver Carta ao Padre Francisco Carneiro, Reitor do Colégio do Rio de Janeiro ao P. Geral Caraffa da Baía, 23 de setembro de 1646. ARSI Bras.3(1)250 In: ALMEIDA Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 139.

³⁰⁰ “CARTA do Bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antonio do Desterro, dirigida ao Rei”. In: Anais da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Oficinas Graphics da Biblioteca Nacional, 1951, v. 71, p. 47 In: CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço Caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição*. 2017. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ, 2017, p. 92.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 69.

³⁰² Ver MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX), p. 29.

³⁰³ *Ibid.*, p. 148.

Indígenas não aldeados também circulavam pelos sertões e frequentavam as fazendas e senzalas. Missionários capuchos, por exemplo, afirmaram ter missionado durante a primeira metade do século XVIII na região norte-nordeste fluminense, mais precisamente nos sertões do rio Muriaé, tendo encontrado cerca de “62 aldeias ou bando de índios”³⁰⁴. Ainda que os etnônimos mais conhecidos girem em torno dos Garulhos, Coroadó, Coropó e Puri, é certo que, considerando as auto identificações indígenas, o número de grupos era bem maior. Nesse sentido, apesar de casos pontuais envolvendo assassinatos, roubos e violências cometidas aos colonos intrusões dos sertões da capitania do Rio de Janeiro, os capuchinhos frei Ângelo Maria Lucca e frei Victorio de Cambiasca registraram em 1793 que os Puri

costumam a miúdo fazer uns passeios para as fazendas vizinhas que estão à margem do rio Muriaé para baixo e para cima [...]. Foram quase todos para a fazenda do Alferes Francisco Nunes e demoraram-se três ou quatro dias³⁰⁵.

Já na fazenda do alferes João Luiz Machado, indígenas Puri foram encontrados “pelas senzalas dos escravos e nas capoeiras desta fazenda”³⁰⁶. Esse relato elucida que o tal contato entre africanos e crioulos escravizados e indígenas Puri proporcionava trocas culturais e simbólicas significativas, para além de uma transação comercial ou um serviço esporádico. Pela frequência registrada – com não aldeados considerados agregados das fazendas ou ainda afilhados dos senhores - e a duração do contato – às vezes dias consecutivos – é também possível considerar a criação de laços afetivos e amizades entre tais pessoas, apesar de – por exemplo – certa barreira comunicacional.

3.5

Religiosidades

Relações entre indígenas, africanos e afro-americanos também perpassaram o âmbito mágico-religioso, dado o contexto heterogêneo que o

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 142.

³⁰⁵ Memórias de São Fidélis. 1781-1831. Escritas pelos missionários capuchinhos Pe. frei Ângelo Maria de Lucca (O. F. M. Cap.) e Pr. Frei Victorio de Cambiasca (O. F. M. Cap.). Gaveta “D”. Livro S/Nº; p. 10. In: *Ibid.*, p. 235.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 249.

mundo colonial oportunizava por meio do encontro de diversos indivíduos, com crenças, práticas culturais e discursos distintos. O caso do índio Miguel Pestana é relevante nesse sentido; ele foi condenado pela inquisição em 1744 por ser um índio mandingueiro e realizar práticas mágico-religiosas não aceitas pela ortodoxia católica. O historiador Luís Rafael Corrêa realizou densa pesquisa sobre a vida de Miguel e suas constantes andanças e migrações entre o aldeamento de Reritiba, no Espírito Santo, e o recôncavo da Guanabara, para onde foi após fugir permanentemente de Reritiba³⁰⁷.

Ainda no aldeamento, mais de 20 anos antes de sua condenação, Pestana andava com uma carta de tocar, “escritos que continham palavras, símbolos e desenhos que faziam referências a determinadas propriedades sobrenaturais que o portador esperava obter, quase sempre ligadas a virtudes protetivas ou a efeitos de cunho amoroso”³⁰⁸, tendo o superior responsável pelo aldeamento mandado queimá-la quando surpreendeu o índio com ela. Não se sabe ao certo onde Pestana teria aprendido o significado da carta, mas sabe-se que ele realizava constantes idas e vindas do espaço do aldeamento, procurando abrigo e emprego nas fazendas próximas, pois havia aprendido o ofício de carpinteiro. Além disso, também realizava trabalho compulsório fora do aldeamento, a mando das autoridades coloniais, e possuía obrigações autorizadas pelos próprios missionários. Sobre isso:

Algumas fontes, inclusive, chegam a apontar para casos em que índios aldeados e escravos negros trabalharam lado a lado em serviços públicos no Rio de Janeiro, denotando a pluralidade proporcionar de experiências que estas obrigações poderiam proporcionar³⁰⁹.

No interior das fazendas dos colonos, Pestana conviveu em um ambiente heterogêneo, conhecendo hábitos, ideias e práticas distintas de suas próprias convicções e daquelas ensinadas pelos missionários em Reritiba. As fontes analisadas por Corrêa levam a crer que esses múltiplos contatos levaram o índio a muitos questionamentos, protagonizando diversos casos de insubmissão aos

³⁰⁷CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço Caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição*. 2017. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ, 2017.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 92.

³⁰⁹ Caso de remeiros contratados para o escaler da Alfândega. Ver *Ibid.*, p. 95.

jesuítas, como fugas e práticas mágico-religiosas não ortodoxas. Quanto o motivo de ter retornado várias vezes, pode-se supor o fato de que muitos fazendeiros abusavam dos trabalhos dos indígenas e tentavam, muitas vezes, usar a força para impedir seu regresso. Em meados ou fim da década de 1720, Miguel Pestana e sua esposa migraram em direção ao Rio de Janeiro, em busca de uma nova vida.

Nas fazendas onde conseguia trabalho e abrigo, o índio costumava ficar nas senzalas, tendo contato direto com os que lá viviam. Foi o que aconteceu, por exemplo, em sua passagem de alguns meses pela fazenda do já citado Salvador Corrêa de Macedo, onde prestou serviços diversos. Na senzala da propriedade, Miguel, que lá morava com sua mulher e filhos, se relacionava e se reunia frequentemente com os escravos do lugar, fato que mais tarde reforçaria as acusações de que ele negros ensinava mandingas e feitiçarias aos negros³¹⁰.

Já no Rio de Janeiro, ele enfrentou diversos desafios para manter sua liberdade em uma sociedade na qual a barreira entre liberdade e escravidão era cada vez mais borrada, conforme a cor da pessoa. Além disso, como um indígena não aldeado, ele havia perdido uma série de direitos e garantias, ficando mais suscetível às investidas dos particulares em criar relações de dependência. Um fato que o ajudava nesse processo era já ser casado, o que eliminava a possibilidade de matrimônio com escravizadas por pressão dos fazendeiros.

Isso não significava, no entanto, que não mantivesse relações sexuais com africanas e afro-americanas quando se ausentava para algum serviço mais distante, nos sertões e caminhos da rota do ouro entre Minas e Rio. Pestana, nessas ocasiões, ia a vendas e tabernas, lugares frequentados por uma variedade de pessoas, inclusive escravizados ou pretos fugidos, interessados em trocas e acordos que conseguiam fazer com os taberneiros. Lá, ele fazia truques de faca e apostas com os viajantes. Segundo Salvador Corrêa de Macedo, em seu depoimento junto à inquisição, Pestana conseguia resistir a estocadas e golpes de faca sem nada lhe acontecer, e conferia esta proeza à bolsa de mandinga que carregava consigo a todo o momento.

Este objeto, que ele passou a carregar nos tempos em que viveu no Recôncavo da Guanabara, se tornou uma espécie de catalisador das múltiplas e heterogêneas influências culturais experimentadas pelo mesmo ao longo da vida. Peça-chave na forma como este indivíduo via o mundo e interpretava a realidade, a bolsa de mandinga funcionava para Miguel Pestana não apenas como um amuleto de

³¹⁰ *Ibid.*, p. 136.

proteção, mas também como fonte de diferentes prodígios. Segundo declarou aos inquisidores, Miguel acreditava que a bolsa lhe conferia defesa contra perigos, incluindo facadas e tiros, valentia, sorte e até mesmo poder de sedução sobre mulheres³¹¹.

O povo mandinga, de onde vem o etnônimo atribuído a essa prática cultural, pertence ao ramo linguístico Mandê; no entanto, não existem evidências que comprovem a origem das bolsas aos mandingas da Alta Guiné, mais especificamente locais como Mali e Senegâmbia³¹². Elas foram um produto de séculos da articulação e ressignificação entre o islamismo, práticas religiosas da região da Guiné e da cosmogonia bacongá e o cristianismo, num contexto de acentuado controle cultural por parte do sistema colonialista. Assim, a prática das bolsas de mandinga se espalhou na América portuguesa no seu contexto de colonização, entre fim do século XVII e o século XVIII, existindo casos de uso desde o sertão da Bahia, até São Paulo e Mato Grosso. O próprio cristianismo de origem europeia, em sua prática entre a população menos erudita portuguesa, continha forte presença de rituais e amuletos de proteção. No século XVII,

Os talismãs mandingas eram manufaturados geralmente em couro cozido, em formato de uma bolsinha ou feitos de metal ou de couros de animais; colocava-se dentro deles orações do Alcorão escritas em árabe. Eram produzidos pelos bexerins que os distribuía ou vendiam durante suas atividades comerciais e religiosas por toda a Costa da Guiné.

Dessa forma, os amuletos efetivamente utilizados pelos povos mandingas eram amplamente utilizados na Costa da Guiné, na África Ocidental. Nesse contexto, no século XVIII, devido ao apogeu da expansão e dominação do reino Kaabu, na Alta Guiné, povos não-mandingas passaram por um processo de “malinkização”, no qual começaram a se identificar como mandingas e adotar práticas culturais e linguísticas oriundas da língua Mandê³¹³. A ampliação desse etnônimo como um “guarda-chuva” de práticas culturais-religiosas relacionadas ao uso de amuletos de proteção, ou “feitiçarias”, acentuou-se, então, pelos

³¹¹ *Ibid.*, p. 144.

³¹² “Portanto, nesse caso, mandingueiro não se tratava de referência ao grupo étnico mandinga”. SANTOS, Vanicléia Silva. Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos. Annablume, *África e Brasil no mundo moderno*, v. 1, 2012, p. 10.

³¹³ *Ibid.*, p. 12.

inquisidores, que começaram a denominar os seus usuários como mandingueiros, de forma indiscriminada³¹⁴.

Miguel Pestana afirmou em seu depoimento que a primeira vez que teve contato com uma bolsa de mandinga foi em 1729, quando trabalhava como carpinteiro na casa de um lavrador de mandioca no Rio de Janeiro. Lá, achou uma bolsa pendurada em um leito, a qual levou consigo. Dentro dela, havia panos e um papel com escritos. Ele, então, levou esse conteúdo a um amigo alfabetizado, que lhe disse ser o papel uma oração, e os panos do tipo que ia embaixo do cálice durante a eucaristia. Agindo contra o conselho deste amigo, ele utilizou a bolsa por um mês. Nesse tempo, disse que foi protegido por ela numa ocasião em que foi atacado por dois pretos durante a madrugada: “enquanto o tiro disparado por um deles não o acertou, a estocada desferida pelo outro contra o peito não penetrou o seu corpo. Miguel atribuiu tal defesa aos corporais contidos na bolsa, explicação que, segundo ele, também foi dita pelo seu vigário [...]”³¹⁵.

Nesse sentido, o fato do vigário corroborar com a crença de que a proteção que Pestana sofreu tinha a ver com os panos e orações contidos na bolsa só reforça o caráter denso e complexo que as práticas cristãs tinham para as pessoas comuns no ambiente sincrético colonial. Apesar dos esforços da Igreja em repreendê-las, existia uma distância considerável entre o que era pregado institucionalmente e o que era praticado pela população, catalisado no ambiente colonial, mas já existente também em Portugal. O sagrado aproximava-se do profano cotidianamente nos imaginários e práticas culturais/religiosas.

Em 1734, o indígena teve contato com outra bolsa, a qual carregou consigo até seu processo inquisitorial. Durante um trabalho como capitão do mato, Pestana prendeu um preto fugido que portava a dita bolsa. Ela foi avistada por Ventura, preto que acompanhava Miguel, dentro dos pertences do cativo capturado. Dentro da bolsa, estava uma folha de papel dobrada, com figuras e letras pintadas. Para identificar o que seria esse conteúdo, Pestana precisou pedir ajuda a um amigo pardo – mulato nas fontes –, de nome Salvador Correa – a mesma pessoa que anos mais tarde o denunciaria – pois este sabia ler. Salvador lhe disse que os escritos no

³¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

³¹⁵ CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço Caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição*, p. 150.

papel serviam para “ser bem afortunado no jogo e para que não ofendessem”³¹⁶.

Pendurando-a em sua algibeira, ele

disse sem fornecer maiores detalhes que, ao longo do tempo, a bolsa também lhe proporcionou valentia, dinheiro e “cópula carnal com algumas mulheres”. Neste sentido, é bem provável que a bolsa tenha se articulado a outras práticas mágicas já conhecidas por Miguel, como a carta de tocar [...].

Interessante notar que nas duas vezes que Miguel Pestana teve contato com bolsas de mandinga, precisou recorrer a outras pessoas para desvendar seus significados, desde amigos pardos, desfavorecidos na ordem hierárquica social, até clérigos, representantes da Igreja. Isso evidencia a grande difusão que essa prática mágico-religiosa teve na colônia e, mais precisamente - como é o caso - na capitania do Rio de Janeiro. Mais: mostra que as bolsas não eram exclusividade de africanos, sendo apropriadas por pardos, brancos e indígenas. O índio, inclusive, reunia-se com africanos e afro-americanos para ensina-lhes mandingas, como fez na fazenda do capitão José Xavier da Silva, em Inhomirim, e na senzala de Salvador Correa de Macedo³¹⁷.

Assim, o índio mandingueiro Miguel Pestana representava a heterogeneidade e pluralidade vivida e compartilhada cotidianamente no universo colonial. Em sua confissão, ele disse que dentro de sua bolsa guardava relíquias cristãs, além de utilizar em si mesmo artefatos religiosos como terços e crucifixos, demonstrando que, ao longo de sua vida, foi incorporando diversos preceitos mágico-religiosos para montar sua própria crença particular. Os ensinamentos dos missionários europeus enquanto habitava Reritiba articularam-se com seus aprendizados anteriores e posteriores nos sertões, incorporando crenças de origens africanas e indígenas. Tal arranjo particular correspondia às suas expectativas de vida e foi moldado de acordo com suas experiências e vivências cotidianas. A segunda bolsa adquirida, por exemplo, que garantia proteção contra ofensas e valentia, era-lhe muito útil no perigoso trabalho que desempenhava na época como capitão do mato.

Encontros e desencontros entre indígenas, africanos e seus descendentes ocorreram durante todo o período colonial, pois arbitrariamente essa configuração

³¹⁶ *Ibid.*, p. 151.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 157-158.

político-social formada na América englobava a diversidade sócioidentitária, religiosa, cultural, etc. Quando os europeus e - mais especificamente – os portugueses forçaram contatos entre bakongos, Ovimbundus, Ambundos, Puri, Tupinambás, Coroados, Tupiniquins, Guarulhos, etc., em um contexto de opressão sistemática e rupturas permanentes, as experiências e expectativas dessas pessoas moldaram-se às suas novas condições de vida. Assim, suas estratégias e crenças espirituais e racionais tornaram-se elásticas para que pudessem sobreviver, sempre operando na direção de obter melhores vantagens. Nesse sentido, tais estratégias deveriam corresponder ao ambiente hierárquico e discriminatório que se apresentava diante dessas pessoas, tema do próximo capítulo.

4

Hierarquias sócio raciais complexas

4.1

O caso do casamento de João Batista e Margarida

Para investigar um assunto tão complexo quanto as hierarquias sócio raciais setecentistas no contexto colonial, partiremos de um caso interessante e emblemático, ocorrido em 1771. Nesse ano, o índio José Dias Quaresma perdeu oficialmente seu posto de capitão-mor do aldeamento de Sacra Família de Ipuca, sob o argumento de não ser digno daquele cargo, sendo prova disso o fato de ser casado com uma mulher negra chamada Margarida. Quaresma se envolveu num conflito político com outro capitão-mor, o índio João Batista da Costa e, nessa disputa, sua relação com Margarida foi utilizada como demérito, principalmente porque foi comparada com a dedicada atuação de Costa frente ao esperado pelas autoridades luso-americanas de um capitão-mor, posto de destaque na capitania.

Segundo a documentação, João Batista da Costa havia obtido, em 1765, através de mercê conferida pelo Rei D. José I, a ocupação de sargento-mor dos índios do aldeamento de São Barnabé, localizado atualmente na região de Itambi, distrito do município de Itaboraí. Ele atuou por dez anos nesse serviço sem receber pagamento, de modo que, quando o posto de capitão-mor se apresentou vago, formulou requerimento pedindo o acréscimo dessa nova mercê. Costa ainda viajou a Portugal para defender seu pedido e lá permaneceu por dois anos até obter sua resposta. Por fim, seu pedido foi acatado pelo Conselho Ultramarino³¹⁸ e ele retornou à capitania do Rio de Janeiro como capitão-mor, recebendo um pagamento de quatro mil reis mensais.

³¹⁸ “O Conselho Ultramarino, criado em 1642, era o principal órgão metropolitano para lidar com as questões coloniais (Salgado, 1985:42-48) e tinha, portanto, ampla competência sobre os mais variados assuntos da Colônia, desde aqueles relativos às altas esferas do poder até os requerimentos dos súditos simples e pobres, que recorriam à Sua Majestade para obter as mercês desejadas”. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 20.

Diz João Batista da Costa da capitania do Rio de Janeiro, sargento mor dos índios por mercê de Vossa Real Majestade, da aldeia de São Barnabé, que requerendo pelos seus serviços, que em dez anos fez a Vossa Real Majestade, sem ordenado na dita ocupação, o acrescentamento de capitão mor dos muitos índios por estar o lugar vago com ordenado, a cujo requerimento juntou a sua patente, a qual se lhe perdeu, como podem verificar os oficiais da secretaria com quem o suplicante tem feito várias diligências para lhe aparecer o seu requerimento para que o possa conseguir, e porque o suplicante se acha nesta corte há dois anos, fora de sua casa e com despesas, que a sua pobreza não pode sofrer, e porque presentemente se acha frotado para partir, em que o suplicante queria ir para a sua terra por não ter que gastar nesta corte, e não ser justo que o suplicante vá sem despacho algum dos seus serviços, com o que os muitos índios se lastimarão³¹⁹.

As lideranças indígenas desempenharam papéis relevantes nos aldeamentos da capitania do Rio de Janeiro desde o século XVI, quando começaram a ser criados. Elas atuavam como importantes intermediários entre os interesses indígenas e as instâncias coloniais³²⁰, representadas por outros cargos dentro do aldeamento: além da presença missionária, geralmente em número de dois a quatro evangelistas por núcleo, a Resolução de Mem de Sá (1566) determinava os postos de um ouvidor geral e um procurador dos índios, que desempenhavam funções de supervisão, geralmente sobre questões jurídicas. Como esses cargos não eram muito bem delimitados em suas funções, disputas de competência não eram raras, sendo que os jesuítas aparecem com voz mais ativa nos pareceres e decisões.

Contava-se, assim, com a existência de uma série de cargos: capitão-mor, sargento-mor, capitães e alferes, ocupados muitas vezes por lideranças indígenas, escolhidas por meio do respeito e eloquência frente aos demais indígenas e do aceite do poder colonial. Após a criação e ampliação do Diretório dos Índios, em 1758, e a expulsão dos jesuítas, em 1759, outros cargos foram criados para reestruturar a administração dos aldeamentos, dessa vez conferindo maior poder para as autoridades leigas. Destacam-se os cargos de diretor e juiz conservador.

³¹⁹ Requerimento de João Batista da Costa, ao rei D. José I. São Barnabé, 06 de março de 1765. AHU. Rio de Janeiro, Cx. 74, Doc. 6737 [online]. Projeto resgate, Rio de Janeiro, Avulsos (1614-1830). Disponível em <http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&pagfis=1>. Acesso em 5 jul. 2021.

³²⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 118 e 119.

Sobre a patente de capitão-mor, Costa deveria responder às ordens do governador e do vice-rei enquanto intermediário entre o governo luso-americano e os indígenas do aldeamento, que operavam códigos políticos e simbólicos distintos. Da mesma forma, devido à função pública do cargo, deveria encaminhar os pedidos e demandas dos aldeados às autoridades, tanto os individuais quanto os coletivos, atuando como o que Patrícia Sampaio intitulou de “porta-vozes de reclamações”³²¹. Ademais, deveria cuidar do gerenciamento deste espaço dentro dos moldes prescritos pela legislação vigente³²², principalmente o Diretório, distribuindo tarefas e opinando sobre questões referentes ao dia a dia e ao funcionamento de São Barnabé. Ao tornar todos os indígenas vassalos, o Diretório, nesse sentido, abriu mais possibilidades de ascensão social via a ocupação de cargos da administração lusa³²³.

Foi no vice-reinado do Conde de Azambuja (1767-1769), devido ao bom serviço prestado até então, que ele conseguiu a extensão de sua patente para todos os aldeamentos da capitania, inclusive tendo permissão de utilizar quantos oficiais de milícia achasse necessário para proteger e manter as ordens da Coroa. Em 1769, essa decisão foi ratificada pelo Vice-rei Marquês do Lavradio, conforme pedido do capitão-mor quando este requisitou um documento oficial que lhe validasse as honrarias extras, a título de ter sua autoridade assegurada³²⁴.

Nesse contexto, a teórica feminista, professora e poetisa Gloria Anzaldúa, ao estudar os/as chicanos/as nos Estados Unidos, abordou o conceito de

³²¹ SAMPAIO, Patrícia. Encontros e confrontos nas povoações da Amazônia Portuguesa. Século XVIII. In: LAR, Sílvia e MENDONÇA, Joseli M. Nunes (org.). *Direitos e Justiças no Brasil. Ensaios de História Social*. Campinas: Editora Unicamp, 2006. p. 29.

³²² Para mais sobre as obrigações do posto de capitão-mor ver CORRÊA, Luís Rafael Araújo. De São Barnabé à vila nova de São José D’el Rei: tensões e conflitos étnico-sociais em um aldeamento do Rio de Janeiro sob o Diretório dos Índios (1758-1798). *Revista Cantareira*, ed. 17, p. 3-20, jul/dez. 2012, p. 11

³²³ Na capitania de São José do Rio Negro, Estado do Grão-Pará e Maranhão, ao final do século XVIII, cerca de um terço dos ocupantes dos postos de capitães, tenentes e alferes da capitania eram lideranças indígenas. Embora a capitania do Rio de Janeiro tivesse uma população indígena menor que São José do Rio Negro, também presenciou um aumento de honrarias e cargos administrativos por indígenas. Sobre isso ver SAMPAIO, Patrícia. "Vossa Excelência mandará o que for servido...": políticas indígenas e indigenistas na Amazônia Portuguesa do final do século XVIII. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, v. 12, p. 39-55, 2007.

³²⁴ Requerimentos de João Batista da Costa à Coroa com seus respectivos deferimentos. São Barnabé, 20 de abril de 1770. AHU – Rio de Janeiro, cx. 122, Doc. 9277 [online]. Projeto resgate, Rio de Janeiro, Avulsos (1614-1830). Disponível em <http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&pagfis=1>. Acesso em 5 jul. 2021.

“consciência mestiça”, que pode muito bem ser utilizado aqui para investigar a situação de João Batista da Costa, um dos nossos protagonistas no caso apresentado no começo deste capítulo. Para a autora,

A personalidade dupla ou múltipla da mestiza é assolada por uma inquietude psíquica. Em um estado constante de nepantilismo mental, uma palavra asteca que significa partido ao meio, la mestiza é um produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para o outro³²⁵.

Nesse sentido, enquanto intermediário entre a comunidade do aldeamento de São Barnabé e o poder colonial, ele ocupava um espaço dialógico, um lugar do contato. Como liderança indígena, Costa precisava manter relações de influência e confiança com os membros de sua comunidade, já que era sua responsabilidade reger não só São Barnabé, mas todos os aldeamentos da capitania do Rio de Janeiro da melhor forma possível e garantir os direitos recém adquiridos dos indígenas por meio do Diretório Pombalino. Sobre isso, a documentação mostra que se empenhou ao longo dos anos, denunciando e lutando contra os abusos e violências que vieram a ocorrer. Costa chegou a participar de revoltas dentro da comunidade e foi até preso, posteriormente, por fazer frente às ilegalidades que aconteciam³²⁶.

Ao mesmo tempo, mais do que apenas uma junção, mas operando de forma plural, Costa era um agente das resoluções do reino, um vassalo do Rei D. José I e depois da Rainha D. Maria I. Ele se apropriou dos ideais assimilacionistas do projeto pombalino interna e externamente, certificando-se que os índios da comunidade adotassem os comportamentos esperados a eles e abraçassem os valores civilizacionais europeus, assim como preparando-os quando necessário para os serviços que deveriam prestar a Vossa Excelência. Havia, assim, uma sobreposição de hierarquias: a do mundo do Antigo Regime português e seu sistema de mercês e a do universo indígena Guarulho e suas conjunturas internas.

Mestiço, mesmo que socialmente, não é possível enxergar o capitão-mor de São Barnabé a partir de uma perspectiva dualista; ele, assim como os outros, era

³²⁵ANZALDUA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. *Rev. Estud. Fem.* [online]. 2005, vol.13, n.3, p. 705.

³²⁶Ver Requerimento de João Batista da Costa à rainha. São Barnabé, 06 de junho de 1779. AHU - Rio de Janeiro, Cx. 110, Doc. 9139 [online]. Projeto resgate, Rio de Janeiro, Avulsos (1614-1830). Disponível em <http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&pagfis=1>. Acesso em 5 jul. 2021.

inteiro em sua ambiguidade. Nesse sentido, Costa sofreu uma série de preconceitos, barreiras e explorações no exercício de seu posto³²⁷, devido à posição baixa que os indígenas ocupavam num sistema complexo de hierarquias sociais inventado e reinventado ao longo do cotidiano da colonização. Sua existência tinha um potencial transgressor em si mesma, visto que tencionava o *status quo* sobre o lugar social que o indígena deveria ocupar na sociedade.

Não apenas por se posicionarem em referência a duas comunidades, mas porque ao apresentarem o Outro estão apresentando a si mesmos, eles falam visando à recepção, com uma consciência complexa sobre ela³²⁸.

Como a ocupação de seu cargo, teórica e legalmente legítima, era a todo momento testada e dificultada, essa mesma existência era permeada por um caráter de dor e de tentativa de afirmação, por meio de uma dedicação que precisava ser acima da média para poder ser validada. Portanto, no exercício de seu posto e em sua própria existência cultural e socialmente mestiça, Costa realizava um processo constante de etnogênese. Sua trajetória nos permite enxergar a construção e reconstrução de barreiras que são sociais, nunca naturais. Anzaldúa sobre isso afirma:

O trabalho da consciência mestiza é o de desmontar a dualidade sujeito-objeto que a mantém prisioneira, e o de mostrar na carne e através de imagens no seu trabalho como a dualidade pode ser transcendida³²⁹.

Exercendo o poder que sua função lhe permitia, em 1770:

vendo a destruição que alguns índios agregados a aldeia da Sagrada Família faziam nos matos da mesma aldeia, deixando-se enganar-se de alguns moradores do Rio de S. João que a pouco preço lhe tomam as madeiras que serram, impôs o mesmo capitão mor exponente a pensão do quinto para assim utilizar a aldeia [que] falta em tudo de todo necessário³³⁰.

O corte de madeiras era a principal atividade econômica da Ipuca, sendo estas levadas pelo rio S. João geralmente até o Rio de Janeiro, onde ficava o

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ ABU-LUGHOD, Lila, *A escrita contra a cultura*, p. 199.

³²⁹ ANZALDUA, Gloria, *La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência*, p. 707.

³³⁰ Requerimentos de João Batista da Costa à Coroa com seus respectivos deferimentos. São Barnabé, 20 de abril de 1770.

principal porto colonial na época. No início da década de 1760, o “presbiteriano secular”, Antonio Francisco Coelho, já havia estabelecido o “quinto das madeiras” como forma de administrar o patrimônio do aldeamento, visto que essa atividade cada vez mais crescia. Já durante a administração de seu sucessor, padre Manoel Duarte Silva,

As florestas que bordavam as margens da lagôa de Juturnahyba e Rio de S. João, e suas vertentes, foram cedendo o terreno ao estabelecimento de novas fazendas; a proporção, porém, que redobravam os golpes do machado devastador, que as chammas, crescendo como um oceano de fogo, consumiam as florestas, que os parochianos, descendentes dos conquistadores, augmentavam e fixavam sua residência, desappareciam os descendentes dos primitivos habitantes, arrasados a mais ínfima degradação!³³¹

Esse trecho, coberto com pessoalidade, nos traz as seguintes informações: primeiro, o aldeamento da Sacra Família de Ipuca refletiu o processo de intrusão dos sertões da capitania fluminense e de desenvolvimento econômico por meio da expansão de fazendas. Segundo, o fato dos indígenas estarem desaparecendo – nas palavras do autor - não está associada à morte ou aniquilação física, mas à “degradação moral” expressa na quebra da imagem do “índio puro”, “isolado” e “primitivo” alimentada ao longo dos séculos de colonização. Os aldeados da Ipuca envolvidos no projeto de desmatamento estavam em constante relação com fazendeiros, missionários, colonos e escravizados.

Ao impor a “pensão do quinto”, Costa diminuía os lucros da venda de madeira – que ele julgava pouco frente ao pagamento oferecido pelos colonos - obtidos por esses aldeados, pois destinava parte dele exclusivamente para investimentos relacionados às necessidades coletivas do aldeamento, descrito como em estado de extrema carência. Movido por interesses próprios, enquanto sujeitos dotados de agência no cenário de alteração dos sertões, eles então teriam insuflado José Dias Quaresma, que estava de acordo com o corte das madeiras, a requisitar a patente de capitão-mor de Sacra Família de Ipuca. Com isso, os indígenas madeireiros da Ipuca articularam as possibilidades administrativas coloniais proporcionadas pelo Diretório com o poder de barganha que tinham enquanto liderados frente à legitimação da escolha de seu líder.

³³¹SILVA, Joaquim Norberto de Souza. *Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro*, p. 219-220

Conforme já abordado, o aceite da nomeação pelas autoridades luso-portuguesas dependia do poder de penetração do candidato com os demais integrantes do aldeamento, que no caso de Quaresma foi comprovado e, portanto, deferido o pedido. Existia agora um problema de sobreposição de autoridades. Quaresma era oficialmente o capitão-mor do aldeamento de Sacra Família de Ipuca. No entanto, Costa tinha poder de atuação sobre todos os aldeamentos da capitania do Rio de Janeiro, o que abarcava a Ipuca. A ampliação da mercê de Costa para a administração de todos os aldeamentos da capitania não impedia o pedido de novas mercês em cada um desses aldeamentos, o que na prática gerava uma situação de conflito. Os capitães-mores viam-se numa disputa de legitimidade.

Foi esse conflito político que levou Costa a escrever, em 20 de abril de 1770, para o vice-rei Marquês do Lavradio solicitando que suas decisões prevalecessem. Para isso ele descredibilizou Quaresma em relação à sua pessoa, usando como argumento o casamento com Margarida, mulher negra tida como indigna de ser a esposa de um capitão-mor, tanto por ele, quanto por outros índios, que – segundo ele - dela zombavam. Isso é evidência que Costa sabia perfeitamente não só o sistema hierárquico das classificações sócio raciais vigentes, tal qual os demais indígenas aldeados também sabiam, como também sabia mobilizá-lo favor dos seus interesses.

este índio é filho da capitania, e diversa língua, casado com uma negra de quem zombam os índios com toda sua rusticidade, e por esta razão incapaz de se lhe conferir semelhante emprego. Depois disto é revoltoso e procura este encargo induzido dos vizinhos que dele confiam a utilidade de que se vem hoje privados pelas precauções praticadas pelo capitão mor exponents³³².

É importante salientar que, nesse contexto, a vida privada de uma pessoa que ocupava uma posição pública não era desassociada do cumprimento de suas funções. Representantes de cargos conferidos por mercês pelo rei ou pelos agentes coloniais deveriam dar o exemplo aos demais súditos, manifestando virtudes associadas aos objetivos morais e políticos do reino. O público e o privado se mesclavam em uma vigilância redobrada. Isso fica expresso no depoimento do

³³² Requerimentos de João Batista da Costa à Coroa com seus respectivos deferimentos. São Barnabé, 20 de abril de 1770.

ouvidor da comarca Antonio Pinheiro Amado, que suspende o exercício da patente de capitão-mor de Quaresma baseado em argumentos puramente relacionados aos seus valores morais e às suas decisões conjugais.

Vista a informação, que vossa mercê me deu a respeito do índio José Dias Quaresma, capitão-mor da aldeia de Ipuca se achar casado com uma preta, devo dizer-lhe que tendo el-rei meu senhor habilitado todos os índios para poderem servir os cargos da república, pondo-os hábeis e sem infâmia alguma para todos os empregos, tendo eles capacidade para os exercitarem, como a mente do mesmo senhor é infundir-lhes espíritos de honra e o referido índio José Dias é de espíritos tão baixos que sem atenção às distintas mercês com que el-rei meu senhor tem honrado a todos os índios, se casou com uma preta, manchando com este casamento o seu sangue e fazendo-se por esta causa indigno de exercer o posto de capitão-mor por ser o primeiro que devia servir de exemplo aos mais, vossa mercê o fará logo suspender do exercício de capitão-mor da sobredita aldeia, mandando-lhe recolher a patente, que se lhe passou do dito posto, remetendo-me ao mesmo tempo nova proposta deste mesmo posto, elegendo-se por ele um índio assistido dos requisitos que se fazem necessários para o exercitar³³³.

Para ele, o fato de Quaresma ter realizado tal matrimônio significava que ele rejeitava, fazia verdadeira desfeita, aos “espíritos de honra”, mercês e possibilidades para assumir cargos públicos conferidas por Vossa Majestade e expressas no Diretório dos Índios e seu projeto assimilacionista. No entanto, antes de entrar nessa questão, é necessário compreendermos os sistemas de classificação racial em voga durante o século XVIII e sua historicidade.

4.2

Raça, racismo e marcadores sociais negativos

O estudo do racismo é um tema complexo, denso e difuso; de longe um consenso entre os pesquisadores das diversas áreas das ciências humanas. Como disse o cientista social Carlos Moore: “O fato de o racismo ter surgido autonomamente em épocas e em sociedades distintas dificulta ainda mais a compreensão de um fenômeno que parece escapar a todas as tentativas de

³³³ SILVA, Joaquim Norberto de Souza. *Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro*, p. 462.

enquadrá-lo historicamente”³³⁴. Portanto, de forma alguma é intenção deste trabalho se debruçar sobre os meandros e divergências das visões existentes sobre o assunto, tampouco embarcar em um intenso debate. Tal objetivo levaria, sozinho, a escrita de um novo trabalho, com muito mais páginas e tempo de pesquisa.

O objetivo específico deste capítulo é compreender as complexas hierarquias sócio raciais vividas pelos sujeitos indígenas, africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro do século XVIII, e também como elas puderam ser elencadas conscientemente em direção à satisfação de desejos e estratégias políticas e sociais. Assim, é apenas necessário, no momento, tecer um breve panorama acerca das duas principais correntes historiográficas sobre as origens e usos do conceito de racismo, para que seja possível criarmos um raciocínio contextual dos sistemas classificatórios presentes no cenário colonial setecentista e como as decisões contidas no Diretório dos Índios puderam impactar essas configurações.

Particularmente, enquanto cidadã, acredito que a aplicação do termo racismo para estruturas discriminatórias socio raciais anteriores ao século XIX é uma válida atitude antirracista, considerando que - em pleno ano de 2021 - existe uma considerável parcela da população, presente inclusive nas instâncias político-democráticas, que nega conscientemente a presença do racismo no Brasil e elenca a errônea noção de democracia racial. Nitidamente, tal uso do termo não seria descabido, visto que a discriminação pigmentocrática, aliada a atitudes opressoras, esteve presente em todo o período colonial contra indígenas, africanos, crioulos e pardos - descendentes desses grupos. As pessoas não brancas no Setecentos tiveram oportunidades suprimidas, destinos arbitrariamente traçados e sofreram violentos tipos de repressão com base em noções não apenas culturais, mas também fenotípicas, como veremos a partir dos casos de discriminações por “mulatice” e da tutela em relação aos povos indígenas.

No entanto, enquanto historiadora, entendo a importância de certo preciosismo conceitual, pois existem exemplos suficientes ao longo da História de

³³⁴ WEDDERBURN, Carlos Moore. *O racismo através da História: da antiguidade à modernidade*. 2007, p. 196. Disponível [online] em <<http://www.ammapsique.org.br/biblioteca-livros.html>> Acesso em 23 de maio de 2021.

deturpações propositais, negacionismos e usos indevidos de determinados conceitos e passagens históricas para fins políticos arbitrários e egoístas. Além disso, como afirmou Marc Bloch em *Apologia da História ou O ofício do historiador* (1949), ao historiador cabe interpretar suas fontes a partir do que está explícito, devendo seguir protocolos que respeitem o sentido original do documento ou fonte histórica. Assim, é inconcebível cair no anacronismo de inferir noções e racionalidades que não pertenceram aos respectivos sujeitos históricos. Nesse contexto, a partir de sentimentos relacionados ao respeito pelas minhas fontes, camaradagem com a minha classe profissional e dever moral-político enquanto pesquisadora branca, ao longo deste capítulo optei pela utilização do termo proto-racismo para estudar a formação, anterior ao surgimento do racismo científico, dos sistemas classificatórios socio raciais no Rio de Janeiro setecentista, amparada intelectualmente – para isso - no trabalho do pesquisador Carlos Moore *O racismo através da História: da antiguidade à modernidade*.

Fundamentado nos estudos de Cheikh Anta Diop³³⁵, Moore afirma que “A transformação de antagonismos civilizatórios longínquos numa ordem simbólica e fantasmática ancorada nas singularidades fenotípicas seria, assim, a mais provável origem do racismo na história da humanidade”³³⁶. Para ele, o período Neolítico inaugurou modelos de proto-racismo a partir do embate entre os povos euro-asiáticos leucodérmicos e os povos meridionais melanodérmicos³³⁷. Essa rivalidade por territórios e recursos, constantemente fenotipizada na figura, negativa, do grupo dominado – melanodérmicos ou povos de pele preta -, gerou um processo de “sublimação simbólica”, no qual as tensões concretas políticas, econômicas e culturais foram traduzidas para a esfera supraconsciente, num conjunto de símbolos capazes de gerar uma nova realidade arbitrária e imperativa, que o ser humano “não reconhece como sendo de sua própria autoria”³³⁸.

³³⁵ DIOP, Cheikh Anta. Entrevista com Charles Finch. In: *Présence Africaine: Homage à Cheikh Anta Diop*, nº 149-150, 1er et 2è trim, Paris, 1989, p. 361-373.

³³⁶ WEDDERBURN, Carlos Moore. *O racismo através da História: da antiguidade à modernidade*, p. 181.

³³⁷“Para Diop, essas pugnas implicaram no confronto de dois grandes modelos civilizatórios irredutivelmente opostos: um modelo socioeconômico e político euro-asiático ou ‘setentrional’, e outro mais antigo, propriamente representado pelo Egito, Suméria, Elam e a civilização de Harappa (Vale do Indo), denominada de ‘meridional’”. *Ibid*, p. 180.

³³⁸ *Ibid*.

Esse processo de sublimação simbólica seria responsável, então, pelo caráter desse sistema de discriminação e opressão como uma “consciência difusa, atemporal e desprovida de um lugar fixo, que seria perfeitamente transversal e universal”³³⁹. Essa incrível plasticidade, capaz de se sofisticar e se adaptar organicamente conforme o tempo e o espaço, as condições materiais e os sistemas intelectuais-religiosos-ideológicos explicaria assim a profunda presença da visão raciológica em todas as sociedades humanas ainda hoje³⁴⁰. Os modelos de proto-racismo obedeciam a critérios fenotípicos – ligados às feições – e pigmentocráticos, associados a padrões culturais, religiosos ou de linhagem/ascendência. Já os modelos racistas amparados na teoria do racismo científico do século XIX formularam sistemas hierárquicos de classificação sócio raciais e morais baseados na raça enquanto aspecto biológico e genético, tendo como respaldo os inovadores métodos e técnicas científicas desenvolvidos naquele século no continente europeu.

De forma geral, os pesquisadores que estudam sobre as discriminações raciais se dividem entre aqueles que identificam raízes do proto-racismo na Antiguidade ou na Idade Média e aqueles que afirmam serem os conceitos de raça e racismo frutos da Idade Moderna e Contemporânea, respectivamente, a partir da irreversível expansão europeia. Em relação à primeira corrente, da qual fazem parte nomes como Benjamin Isaac e Christian Delacampagne, seus defensores apostam na noção de que mesmo antes do fenômeno da ideologia das raças como o alicerce do racismo, este, enquanto múltiplas práticas de degradação e domínio, ao atrelar a cor aos hábitos, determinou a inferiorização e supressão dos pretos em diversas sociedades. James Sweet, por exemplo, argumenta sobre um “racismo sem raça”³⁴¹, ancorado na ideia que o conceito de raça difundido em finais do século XVIII modificou e alavancou o racismo em seu contexto histórico, mas não teria sido seu criador nem dependente dele. Já o historiador Francisco Bethencourt afirma que o racismo

atribui um único conjunto de traços físicos e/ou mentais reais ou imaginários a grupos étnicos específicos, com base na crença de que essas características são transmitidas de geração para geração. Os grupos étnicos são considerados

³³⁹ *Ibid*, p. 184.

³⁴⁰ *Ibid*, p. 185.

³⁴¹ Ver SWEET, James H. The iberian roots of American racist thought. *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., v. 54, n. 1, 1997, p. 165.

inferiores ou divergentes da norma representada pelo grupo de referência, justificando assim a discriminação ou a segregação. O racismo tem como alvo não só os grupos étnicos considerados inferiores, mas também os considerados concorrentes, como os judeus, os muçulmanos ou os armênios³⁴².

Como um conceito-prática relacional e movido por projetos políticos, esse autor defende, portanto, que o *racismo* pode ser utilizado intelectualmente para se referir aos “preconceitos quanto à ascendência étnica combinados com ações discriminatórias”³⁴³, situando seu início em finais da Idade Média. Apesar de contextualizar a origem do termo no século XIX “para designar aqueles que promoviam a teoria racial combinada com a hierarquia das raças”³⁴⁴, ele defende que “falar de raça antes de racismo implica seguir uma abordagem nominalista — há muitos anos, Lucien Febvre frisou que o conteúdo pode existir antes do nome que o expressa”³⁴⁵.

Para ele, foi na Idade Média que o universalismo supostamente pretendido pela Igreja Católica cedeu espaço para as práticas discriminatórias e segregacionistas, tanto dentro do continente a partir da reconquista cristã dos territórios ibéricos sob domínio muçulmano e do cerceamento dos direitos dos povos judeus, quanto fora do continente a partir das conquistas e entrepostos no continente africano e a seguinte escravização sistêmica de seus habitantes³⁴⁶.

³⁴² BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 12.

³⁴³ *Ibid*, p. 6.

³⁴⁴ *Ibid*, p. 12.

³⁴⁵ *Ibid*, p. 8.

³⁴⁶ “Embora tenham sido praticados pogroms, expulsões e escravização de judeus e de muçulmanos durante as Cruzadas e como consequência das conquistas, foram os últimos séculos da Idade Média, entre os séculos XIII e XV, que assistiram sistematicamente à segregação, à conversão violenta e à exclusão de comunidades de origem religiosa diferente nas zonas cristãs latinas. Os preconceitos contra os judeus e os muçulmanos baseados nas diferenças religiosas associaram-se à ideia de ascendência. Essas duas comunidades religiosas também se ligaram na legislação eclesiástica latina, através de um processo prático de discriminação e de segregação que as agrupava como “o inimigo interno”. Ambas as comunidades foram submetidas a ações de segregação espacial, social e profissional, por vezes mesmo depois de terem se convertido ao cristianismo. O conceito de sangue puro tornou-se particularmente arraigado na Península Ibérica, onde foi usado para discriminar e para segregar judeus e muçulmanos convertidos, mostrando como a religião e a ascendência étnica tinham começado a se confundir. Esse foi o caso crucial de racismo nesse período, uma vez que contradizia o ideal universalista da Igreja católica, baseado na igualdade entre crentes com diferentes origens étnicas. Por fim, o preconceito contra os negros está documentado na região mediterrânica desde a Antiguidade Clássica. Os autores islâmicos e cristãos medievais renovaram-no, antecipando o desprezo generalizado desencadeado pelo aumento do comércio escravagista da África para a Europa, e depois para a América, nos séculos seguintes”. *Ibid*, p. 66

Ainda na década de 1250, Nicola Pisano esculpiu na catedral de Siena uma das primeiras tipologias humanas, na qual cada um dos quatro capitéis, em forma de cabeças, representaria um grupo humano diferente. Na década de 1310, Dante também separou três grandes grupos humanos, dessa vez sendo cada um representante de um continente – Ásia, África e Europa³⁴⁷.

Em relação à segunda corrente, Ronald Raminelli, em consonância a outros intelectuais como Jean-Paul Zuñiga, Guillaume Aubert e Silvia Lara, defende que “os termos raça e racismo, baseados no determinismo biológico oitocentista, não são adequados para pensar as relações sociais entre os séculos XVII e XVIII”³⁴⁸; embora esses termos tenham sido “gestados nesse período e atuavam nas relações sociais sem os contornos definidos no século XIX”³⁴⁹. Isso porque a cor da pele seria, necessariamente, vinculada aos hábitos e qualidades dos indivíduos, características comportamentais e morais capazes de serem transmitidas pelo sangue, sendo a ideia de linhagem e ascendência mais importantes que a pigmentação em si ou uma noção de raça posteriori. Para Zuñiga, é por essa razão que a situação do mestiço era tão instável na América espanhola e que

chaque désignation est déterminée par toute une série de facteurs qui accompagnent et conditionnent en quelque sorte le classement ethnique d’un individu. Phénotype, domaine d’activité, langue, habillement, lieu, de résidence et réseaux de solidarités dans lesquels un individu est inséré, sont autant d’éléments essentiels de son identification ethnique³⁵⁰.

Veremos que esse ponto guarda muitas semelhanças com a situação dos descendentes de distintos grupos sócioidentitários na América luso-americana, já que estava em construção a noção de alteridade ligada a diferenças de ascendência. Nesse contexto, Francisco Bethencourt afirma que, se durante a Idade Média, período no qual o autor rastreou sua origem de uso, raça significava

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 54.

³⁴⁸ RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do novo mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 209.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ “Cada designação era determinada por toda uma série de fatores que acompanham e condicionam de alguma forma a classificação étnica de um indivíduo. Fenótipo, campo de atuação, língua, vestimenta, local de residência e redes de solidariedade nas quais um indivíduo estava inserido, são todos elementos essenciais de sua identificação étnica” Tradução livre. In ZUÑIGA, Jean-Paul. La voix du sang. Du Métis à l’idée de métissage en Amérique espagnole. *Annales HSS*, mars-avril 1999, n° 2, p.442- 443.

casta, especificamente voltada à cultura de plantas e criação de animais, durante o contexto ibérico pós expansão ultramarina ela foi aplicada e desenvolvida dentro de um “sistema hierárquico de classificação étnica”³⁵¹. No século XVII,

o termo ‘raça’ era usado na Europa para referir o gênero feminino e, de um modo geral, para indicar variedades de seres humanos³⁵². No seio da teoria das raças, o termo adquiriu um papel ambíguo na catalogação de subespécies, praticamente transformadas em espécies pelo racismo científico de meados do século XIX³⁵³.

Já de acordo com a historiadora Larissa Viana, raça representava grupos ou categorias de pessoas com uma mesma origem, sendo tal sentido difundido a partir do século XVI sem méritos que envolviam rigidez, progresso ou determinismos biológicos³⁵⁴. Apesar das divergências, no entanto, os estudiosos concordam que o termo *raça* é historicamente instável. A grande questão é que, antes do século XIX, a pigmentação da pele não era o único critério utilizado para consolidar classificações, ainda que fosse um critério relevante. Aspectos comportamentais podiam, muitas vezes, anuviar ou acentuar a cor de uma pessoa,

³⁵¹ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 11. Aqui é interessante fazer um comentário a respeito do termo “etnia”. Joen-Loup Amselle, em *Pelos meandros da etnia. Etnias, tribalismo e Estado em África*, argumenta sobre o perigo do termo, já que, em última análise, etnia seria um vocábulo utilizado para depreciar e subvalorizar práticas culturais e territórios de Estado-nação africanos, asiáticos e ameríndios, dentro de uma perspectiva de dominação colonial. Ele resgata antigos preconceitos que afirmavam serem os africanos, ou qualquer tipo de sociedade não europeia e ocidentalizada, incapazes de formular pensamentos de nível global avançado. Desconstruir o objeto étnico, assim, envolve inserir grupos humanos em suas geografia e história próprias, mapeando aspectos culturais tanto de ordem material quanto social e religiosa. Cada sociedade local deve ser compreendida como resultado de uma rede de relações de força, envolvendo dinâmicas englobantes e englobadas. No entanto, Amselle não deixa de trazer à tona que o uso político do termo etnia, da mesma maneira que outros como “tribo”, “clã” ou “linhagem”, segue uma via de mão dupla: atribuição e identificação. Isso significa que os usos sociais do termo são flutuantes e múltiplos, guardando um valor performativo. Dessa maneira, os sujeitos, experienciando diversas situações sociais, têm o poder de escolher resgatar essa atribuição étnica, identificando-se com ela e apropriando-se dela em benefício próprio - como forma de resistência ou de afirmação num contexto pós-colonial por exemplo-, ou podem escolher negá-la, quando esta lhe for imputada depreciativamente. Para isso, vale ter sempre em mente sua historicidade e mutabilidade, evitando essencializações. É nesse ponto que Amselle tem o cuidado de matizar o conceito de etnia como pura criação colonial, afirmando que esse etnônimo encontrou correspondências em línguas africanas pré-coloniais. Sobre isso ver AMSELLE, Jean-Loup. *Etnias e espaços: para uma antropologia topológica*. In: Amselle, Jean-Loup; M’Bokolo, Elikia. *Pelos meandros da etnia. Etnias, tribalismo e Estado em África*. Lisboa: Edições Pedagogo, 2014, p. 23-54.

³⁵² Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo* (1949) já argumentava ser a mulher o primeiro “outro” inventado a partir de pressupostos arbitrários de oposição e simetria; o outro da forma masculina. Ver BEAUVOIR, Simone de. (1949) *O Segundo Sexo* – Livro 1: Fatos e Mitos. 4ª Edição. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

³⁵³ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 11.

³⁵⁴ Ver VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

a ponto de ela ser incorporada em uma categoria mais alta ou baixa na hierarquia social. Citando Silvio Almeida:

Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico*³⁵⁵.

Para a finalidade desse trabalho, a expansão marítima ibérica e as escravizações sistêmicas africana e americana perpetradas na Idade Moderna são as principais circunstâncias históricas nas quais os conceitos de raça e racismo serão aplicados e desenvolvidos. Segundo Wedderburn, a escravidão racializada em detrimento das pessoas negras teve origem no Oriente Médio do século IX, a partir do tráfico negreiro ocorrido no Oceano Índico, e se amplificou em número e área geográfica com o tráfico negreiro de escala mundial ocorrido no Oceano Atlântico, protagonizado pelas potências europeias a partir do século XVI³⁵⁶. Teria sido, portanto, após as grandes expedições oceânicas protagonizadas pelas nações ibéricas, com a escravização das pessoas negras de origem africana tomando enormes proporções, que os modelos de separação dos grupos humanos tornaram-se relevantes o suficiente para agirem como suporte ideológico das políticas discriminatórias sistêmicas, associados à categoria da “pureza de sangue”.

Esse conceito chave, construído durante a Idade Média, norteou grande parte do discurso político e social da Idade Moderna. Em 1495, o papa espanhol Alexandre VI aprovou – não sem resistência - o estatuto de pureza de sangue, já em uso em alguns contextos inquisitoriais contra os cristãos-novos – judeus convertidos ao cristianismo³⁵⁷. Com isso, a “legitimidade de exclusão dos cristãos-novos de uma ordem religiosa foi imposta, pela primeira vez, ao mais alto

³⁵⁵ ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, série Feminismos Plurais, 2019, p. 18.

³⁵⁶ WEDDERBURN, Carlos Moore. *O racismo através da História: da antiguidade à modernidade*, p. 184.

³⁵⁷ Desde 1449 o Estatuto de Toledo, mesmo não tendo sanção régia, já apresentava os critérios de pureza de sangue para barrar cargos e benefícios públicos aos judeus convertidos ao cristianismo, movidos por um caráter social e político-econômico. Ver BISPO, Isis Carolina Garcia; SILVA, Marcos. A inquisição ibérica como instituição responsável pela cristalização do mito de pureza de sangue no corpo social da América portuguesa. *Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais*, Salvador, agosto 2011, p. 2 e 3.

nível, com as consequências se espalhando tanto pelas instituições eclesiásticas como pelas civis”³⁵⁸. Segundo Bethencourt, “na Espanha, a noção de pureza de sangue surgiu nos séculos XIII e XIV, o ponto-chave da reconquista cristã”³⁵⁹. Num lento processo de segregação e cerceamento político, econômico e religioso, que já durava muitas décadas, em Portugal os estatutos relativos à pureza de sangue só começaram a ser disseminados a partir da união das coroas ibéricas entre 1580 e 1640, e tiveram um papel menos relevante do que na Espanha, sendo abolidos somente em 1773 pelo marquês de Pombal.

Os estatutos funcionavam como limitadores para os grupos sociais discriminados, os quais não poderiam ter acesso a cargos ou honrarias públicos e eclesiásticos, nem tampouco as mesmas oportunidades econômicas, políticas e sociais que os grupos detentores do poder. O argumento principal girava em torno das noções de sangue e linhagem. A espécie de mácula supostamente carregada pelos judeus e depois pelos muçulmanos, devido à negação do cristianismo – considerada como a fé verdadeira pelas autoridades ibéricas – era passível de transmissão para seus descendentes por meio do sangue. Isso, por sua vez, invalidava na prática boa parte das tentativas de conversão, vistas como não confiáveis. Portanto, “nas condições de reconquista cristã da Península Ibérica, a pureza de sangue era simultaneamente uma noção natural e cultural, usada para um objetivo político claro”³⁶⁰.

De acordo com Zuñiga, essa ideologia de base religiosa e bíblica era, na verdade, uma “rupture totale avec l’esprit des Écritures – et cela n’a pas échappé aux contemporains”³⁶¹. Ela colocava em xeque a premissa da redenção e do sacrifício de Jesus por todos os filhos de Deus, visto que o sangue – linhagem, ascendência, hereditariedade – se sobrepunha à fé, tida como a única forma de salvação nos princípios do cristianismo. Essa contradição era pautada pela sobreposição da ideologia nobiliária europeia. A fidalguia portuguesa, cujo termo começou a ser utilizado no século XV, atestava para a noção de *qualidade* do sangue para justificar os privilégios da classe nobre. Como a palavra mesmo

³⁵⁸ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 152.

³⁵⁹ *Ibid*, p. 155.

³⁶⁰ *Ibid*, p. 157.

³⁶¹ “ruptura total com o espírito das Escrituras – e isso não passou despercebido aos contemporâneos”. Tradução livre. Ver ZUÑIGA, Jean-Paul. *La voix du sang. Du Métis à l’idée de métissage en Amérique espagnole*, p. 429.

atesta, ser fidalgo, ou seja, filho-de-algo, significava que a importância daquele sujeito era garantida por sua ascendência, capaz – de acordo com os princípios da época - de passar valores morais e comportamentais positivos e dignos de honra. Assim, “Peu à peu, le vieil exclusivisme aristocratique fondé sur l’a appartenance à la noblesse se mêle aux exigences de pureté religieuse”³⁶².

No século XVI, a exclusão por critério de sangue abrangia judeus, mouros e plebeus (vilãos), consolidando a ideologia nobiliária à base religiosa dos estatutos. Enquanto as primeiras possuiriam “sangue infecto”, com base na negação da fé cristã, os plebeus possuiriam o chamado “defeito mecânico”, destituídos assim da *qualidade* necessária para adquirir privilégios nas sociedades portuguesa e espanhola, por exercer atividades que requeriam o trabalho braçal para a sobrevivência. Isso impunha um limite para a ascensão de novos nobres ou de uma burguesia privilegiada. “Ceux pour qui la noblesse est une qualité véhiculée uniquement par le sang considèrent en effet que le roi est incapable par un pur acte notarié de changer la nature du sang un vilain en le faisant Hidalgo”³⁶³. No entanto, quando esse sistema classificatório tenta ser transposto à realidade luso-americana, precisou ser flexibilizado. O rei português, assim, passou a ter uma maior liberdade para conferir títulos de nobreza e terras, ainda que esta não fosse plena, visto à resistência do clero e da nobreza por meio de órgãos como a Mesa de Consciência e Ordens e o Conselho Ultramarino.

Na prática, como afirmou Wedderburn, “é através do espaço ideológico que se estruturam as diversas ramificações que operacionalizam o racismo no dia a dia, por meio das instâncias econômicas, políticas e culturais”³⁶⁴. Exemplo disso é através de piadas e comentários que pretendem usar elementos sociais para construir identificação e gerar riso. Em grande parte, são os grupos vulneráveis os primeiros a servirem de palco para escárnio, corroborando a ordem social existente. No século XVI,

³⁶² “Pouco a pouco, o velho exclusivismo aristocrático baseado na pertença à nobreza se misturou às exigências de pureza religiosa”. *Ibid*, p. 431.

³⁶³ “Aqueles para quem a nobreza é uma qualidade transmitida apenas pelo sangue consideram de fato que o rei é incapaz por um ato notarial puro de mudar a natureza do sangue de um vilão tornando-o Hidalgo”. Tradução livre. Ver *Ibid.*, p. 431.

³⁶⁴ WEDDERBURN, Carlos Moore. *O racismo através da História: da antiguidade à modernidade*, p. 188.

Na principal antologia de anedotas registradas durante o período, cerca de sessenta eram sobre negros e mulatos. João de Sá [escravo negro do infante d. Luís e bobo do rei d. João III] é o protagonista de muitas delas, sendo constantemente alvo de comentários racistas quanto à cor da pele, cheiro “repugnante” e suposta incompatibilidade com uma mourisca branca com quem fora casado³⁶⁵.

O século XVI também já protagonizava diversas formas de desumanização dos africanos e americanos no continente europeu, traduzidas na aproximação desses múltiplos grupos humanos aos animais e à natureza, ou seja, afastados dos ideais de civilização que nos próximos séculos tomariam contornos mais bem definidos, como abordado no capítulo três. O longo processo de expansão consolidou o deslocamento da ideia de centro do mundo para a Europa³⁶⁶. Num contexto de domínio territorial, político e econômico, acentuou-se a produção de imagens estereotipadas e fenotipizadas dos povos africanos, americanos e asiáticos, nos moldes de uma sublimação simbólica³⁶⁷.

Um dos vestígios, que levou a teorização desse fenômeno pelos pesquisadores, foi o modelo de classificação estrutural feito pelo jesuíta José de Acosta (1540-1600), amparado em “uma série de estágios do desenvolvimento cultural com a qual, de alguma maneira, todos os povos do mundo podiam identificar-se. Quando comparada com a personificação dos continentes, implicava uma definição muito mais sofisticada da superioridade europeia”³⁶⁸. Esse modelo foi muito utilizado até o século XIX e era baseado em critérios como

³⁶⁵ SARAIVA, José Hermano (org). Ditos portugueses dignos de memória. História íntima do século XVI. 3. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997. In BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 93.

³⁶⁶ Diversos intelectuais, como David Hume e Adam Smith, se basearam nos relatos de comerciantes, navegadores, eclesiásticos, colonos e aventureiros, sendo essenciais para a consolidação desse raciocínio eurocêntrico.

³⁶⁷ Sobre as concepções etnocêntricas e racistas de uma suposta superioridade cultural ocidental, Velentin Mudimbe realizou uma análise das xilogravuras do tipógrafo Burgkmair, publicadas em conjunto com textos explicativos, intituladas “Peoples of Africa and India”. Essas imagens foram produzidas a partir dos registros da viagem de 1505-6 do comerciante tirolês Balthasar Springer a Índia, no caminho das rotas marítimas recém-lavradas por Vasco da Gama. Mudimbe afirma que “Burgkmair estabelece uma segunda representação que une através da similitude e eventualmente articula distinções e separações, classificando assim tipos de identidades. Em suma, posso dizer que na pintura de Burgkmair há duas atividades representacionais: por um lado, signos de uma ordem epistemológica que, silenciosa, mas imperativamente, indica o processo de figuras integradoras e diferenciadoras dentro da mesma semelhança normativa; por outro lado, a excelência de uma imagem exótica que cria uma distância cultural, graças a uma acumulação de diferenças acidentais, nomeadamente, negritude, cabelo crespo, braceletes e colares de pérolas”. MUDIMBE, V. Y. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Luanda/Mangualde (Portugal): Edições Mulemba/Edições Pedagogo, 2013.

³⁶⁸ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 85.

administração política, legislação, organização militar, prática da justiça, planejamento urbano e arquitetônico, capacidade e ferramentas industrial, agrícola e tecnológica, religião, etc.

No entanto, ele não foi o primeiro, tão pouco o último, a publicar uma classificação estrutural dos povos. A “personificação dos continentes” faz alusão ao atlas *Theatrum Orbis Terrarum*³⁶⁹ (1570), do geógrafo flamengo Abraham Ortelius, o qual continha um frontispício ilustrado que dispunha os quatro continentes conhecidos até então hierarquicamente. Sem nenhuma surpresa, a Europa encontra-se no topo da imagem, sentada em uma espécie de trono, vestindo uma coroa imperial e segurando um cetro em sua mão direita. Em ambos os seus lados estão posicionados dois globos—representando o celestial e o terreno.

Ásia, à direita, e África, à esquerda, encontram-se em posição simétrica, abaixo da Europa e nas laterais do frontispício. Aquela veste roupas refinadas semitransparentes, pedras preciosas e segura um turíbulo³⁷⁰. Já esta, está rodeada por raios de sol, fazendo alusão ao calor do continente africano ou à cor escura reafirmada na palavra grega *etíope* - rosto queimado; veste apenas um pano com transparência ao redor do quadril e segura na mão direita um ramo de madeira perfumada que, segundo Bethencourt, seria “uma referência ao Egito retirada diretamente da *Cosmographia* de Sebastian Münster”³⁷¹.

Por fim, na parte de baixo do frontispício, encontra-se a América. Ela encontra-se deitada nua, possui uma fiada de penas na cabeça, segura em sua mão direita uma borduna³⁷² e em sua mão esquerda uma cabeça humana, numa clara alusão ao canibalismo, principal aspecto propagado pelos europeus para defender a “selvageria” e “brutalidade” dos nativos americanos. Por fim, ao seu lado encontram-se um arco e duas flechas e, atrás, uma rede. A principal intenção do frontispício era atestar a posição superior da Europa e seu autor se baseou em descrições de viajantes e representações iconográficas anteriores. Enfim, ele revela como “em pouco mais de um século de exploração oceânica europeia, os

³⁶⁹ Segundo Bethencourt, o atlas foi um sucesso de vendas, sendo uma das obras mais consumidas em suas 41 edições impressas até 1612. Ver *Ibid*, p. 69

³⁷⁰ Incensório com finalidade litúrgica.

³⁷¹ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 69.

³⁷² Artefato cilíndrico em madeira usado por alguns grupos indígenas nos confrontos com outros povos ou invasores ou ainda para caçar.

principais estereótipos de outros continentes e povos do mundo se cristalizaram de um modo visual poderosamente conciso”³⁷³, que dificilmente seria contestado.



Figura 4 – Frontispício do atlas “Theatrum orbis terrarum”³⁷⁴

³⁷³ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 70.

Muitas representações discriminatórias proto-racistas estavam sendo construídas nessa época, ao mesmo tempo que a Europa cada vez mais agrupava os elementos de virtude e engenhosidade para si. Primeiramente temos a ideia de povos derrotados, submissos ao poder político e cultural das potências europeias. Essa ideia explica o fato de muitas vezes povos americanos e africanos serem simbolizados como poderosos, guerreiros e fortes, apresentados dessa forma para reforçar o poderio europeu por conseguir dominar tais sociedades e transformar seus habitantes em súditos. No entanto, o que imagética e textualmente mostrava-se propositalmente consolidado, no cotidiano escapava do controle e pacificidade pretendidas pelos agentes metropolitanos e adentrava o campo da negociação e da disputa de poderes.

Como já discutido no capítulo dois, tal domínio europeu dos povos do ultramar era precário e baseado em tensas e mutáveis relações geopolíticas com os intermediários e líderes locais, a exemplo da relação conflituosa de dependência portuguesa com os *sobas* do reino de Angola ou com Arariboia e os Temininó no litoral sudeste do território luso-americano, nos primeiros séculos de colonização. A elevação de figuras negras relevantes ao *status* de santo, como Santo Elesbão e Santa Efigênia, e a disseminação de suas devoções em comunidades de escravizados em diáspora, como foi o caso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro, são apenas indícios de como a ideologia proto-racista medieval e moderna operava de forma complexa, longe de se apresentar como uma realidade dicotômica. Criada em 1740, essa Irmandade era constituída majoritariamente por africanos falantes da língua gbe – da região da Costa dos Escravos na África Ocidental – ou comumente agrupados como grupos mina³⁷⁵.

A religião também teve um grande papel no desenvolvimento das legitimações da escravidão negra e de ideologias proto-racistas duradouras, como por exemplo através da passagem bíblica da Maldição de Cam. Segundo capítulo do Gêneses, Noé teria amaldiçoado como serva a descendência de seu filho Cam, por este o ter desonrado. Uma série de intelectuais, como o governador Francisco

³⁷⁴ ORTELIUS, Abraham. *Theatrum Orbis Terrarum*. Antuérpia: Gilles Coppens de Diest, 1570. In: DEGGER, Brenda Yasmin. *Donna di volto terribile: alegoria da América e repertórios Imagéticos do Renascimento*. 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR, 2020.

³⁷⁵ Ver SOARES, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2002, p. 59-83.

Brito Freire, utilizaram essa passagem como base para teorizar acerca da origem da escravidão negra, já que Cam teria originado os povos africanos. Nesse contexto, não teria sido a passagem bíblica de Cam que originou a escravidão. Ela foi, ao contrário, um arcabouço teórico-religioso relevante para sua legitimação *posteriori*.

Importante salientar também que o uso desse trecho como explicação para a escravidão africana não era acriticamente ou majoritariamente aceito pelos contemporâneos modernos. O jesuíta Antonio Vieira e o dicionarista Raphael Bluteau, por exemplo, são nomes que discordavam dessa justificativa. Enquanto para o primeiro a cor da pele não era capaz de ditar o comportamento e “o domínio e a superioridade dos brancos não se fazia pela natureza, nem pela razão, mas pela força”³⁷⁶, o segundo via a explicação da diversidade fenotípica como um “oculto mistério da natureza”³⁷⁷.

O debate sobre a legitimidade da escravidão africana e americana rendeu ao longo dos séculos que se seguiram à expansão ibérica, passando por discussões a respeito da origem da cor de pele preta e da pele vermelha, da presença ou não de alma tanto nos africanos quanto nos indígenas americanos, da análise das Escrituras, da inferioridade dos povos não cristãos, da possibilidade de salvação por meio da catequese, etc. De forma resumida, é possível dizer que nunca existiu uma única, sólida e largamente aceita explicação para todos esses questionamentos. No entanto, conforme o tráfico negreiro e os projetos de colonização e evangelização se alastravam, o cativo cada vez mais foi sendo amparado em análises que o associavam e o naturalizavam à condição não-branca.

Missionários como o francês Du Tertre e o italiano Jorge Benci, no século XVII, vincularam a cor negra à escravidão, direta ou indiretamente. Para Tertre, baseado no conceito de escravo natural de Aristóteles, a cor preta marcava àqueles que haviam se “rebelado” contra Deus, ou seja, os africanos. A condição escrava seria, portanto, um castigo divino. Já para Benci, teria sido o pecado original de Adão e Eva, e não a cor, o motor para a diferenciação entre livres e escravos entre os seres humanos. No entanto, “a condição de pecador os tornou rudes, boçais e

³⁷⁶ RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do novo mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*, p. 222.

³⁷⁷ Verbete “negro”. Ver BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário português, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico ...: autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V*, p. 5990.

negros. Embora a humanidade tenha uma mesma origem, o pecado a dividiu em dois: uns eram livres, brancos e senhores; outros eram cativos, negros e brutos”³⁷⁸. Assim, no fim das contas a escravidão associava-se à uma concepção pigmentocrática, fosse por causa direta ou indireta. Torna-se complicado, perante essa construção ideológica lenta, mas poderosa, não identificar a concretização de um projeto político proto-racista na Era Moderna.

Já no século XVIII, a única certeza que parecia pairar sobre os religiosos, intelectuais e agentes coloniais era a associação entre a cor branca e a liberdade. No entanto, a própria imagem dos portugueses e espanhóis como brancos foi forjada no decorrer da Idade Moderna, com a conquista dos territórios além-mar e o tráfico negreiro atlântico. Isso porque

os estereótipos étnicos europeus internos, especialmente do norte “branco” em oposição ao sul “misto”, estavam já patentes na Idade Média. A expansão oceânica levou ao aumento desses preconceitos internos, mas as ideias preconcebidas mais duras estavam, obviamente, reservadas para os povos de outros continentes³⁷⁹.

Dessa maneira, o intenso contato com uma gama muito mais ampla de fenótipos e pigmentos de pele alterou a percepção dos europeus a respeito de si mesmos, visto que as identidades europeias de longe eram cristalizadas, tendo se reorganizado múltiplas vezes ao longo dos séculos. Divisões e discriminações internas, por mais que ainda estivessem presentes, foram colocadas muitas vezes em segundo plano frente à diversificação mundial observada fora do continente. Esse contato colocou um feixe de luz sobre a cor e a aparência física, que com o tempo ficaram cada vez menos atreladas a outras instâncias, como aspectos religiosos, culturais e comportamentais, culminando na teoria da raças criada no século XVIII e no racismo científico formulado no século XIX.

Diferenças temporais, semânticas e designativas são inegáveis entre os termos raça e racismo. No entanto, é possível afirmar que ambos estão alicerçados em uma ideia generalizante e pré-concebida a respeito de um *outro*, considerado inferior ou minimamente negatizado em comparação com a cultura e moral do padrão eleito como referência. A intenção é separar, classificar, objetivar,

³⁷⁸ RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do novo mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*, p. 221.

³⁷⁹ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 67.

construir redomas conceituais traduzidas em marcadores sociais negativos e, com isso, adquirir poder político sobre esse outro. Quanto a isso, a sofisticação, adaptação e flexibilidade das hierarquias sócio raciais construídas no ambiente colonial americano não teve comparação na História.

4.3

Hierarquia sócio racial colonial – sistema de classificação luso-americano setecentista e possibilidades de mobilidade

Por mais que marcadores sociais negativos estivessem então presentes em praticamente todas as sociedades desde a antiguidade e estruturassem conjuntos simbólicos de separação, é fato que as sociedades coloniais ibérico-americanas construíram sistemas específicos e únicos de classificações sócio raciais, hierarquicamente dispostos. Desses sistemas, especificamente no luso-americano, destaca-se a considerável fluidez com que os sujeitos históricos conseguiam navegar por essas classificações, elencando identificações que satisfizessem melhor os seus interesses individuais ou coletivos e que lhes oferecessem, senão uma vantagem, uma condição mais digna numa vida de constantes subalternizações.

Como afirma Bethencourt, “as realidades locais modelaram as experiências europeias em outros continentes, obrigando a diferentes práticas, colônias e configurações étnicas. As colônias portuguesas na Ásia eram diferentes das estabelecidas na África e ainda mais distintas das criadas na América”³⁸⁰. Isso porque a relação metrópole-colônia era apenas uma parte do processo de colonização e evangelização. As relações intracoloniais, entre as diversas regiões e pessoas que compunham esse território afro-luso-americano, bem como as relações intercoloniais, a exemplo da dinâmica atlântica, foram essenciais para a formação de um cotidiano múltiplo construído no atual solo brasileiro.

Nesse sentido, a vida colonial é indissociável do evento que mais marcou sua história: a migração forçada de milhares de africanos para o território americano. Se o tráfico de escravizados foi o elemento central da economia

³⁸⁰ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 167.

imperial portuguesa nos séculos XVII e XVIII, “a presença maciça da escravidão diferenciava a experiência colonial da metropolitana, redimensionando e dando novo significado às práticas hierárquicas que ordenavam as sociedades no Antigo Regime”³⁸¹. Assim, no século XVIII, a população da cidade do Rio de Janeiro era composta por uma minoria de brancos, sendo a maioria composta por pardos, indígenas e negros. Em 1779, um levantamento apontou para o índice de 55% de não brancos, ou seja, pardos libertos, pretos libertos e escravos. Já em 1797, essa porcentagem foi de 54%, apesar do crescimento populacional³⁸².

Essa realidade não passava despercebida pelos contemporâneos da época: “Um verdadeiro formigueiro de negros”: assim um oficial francês que aportou no Rio de Janeiro em 1748 descreveu a segunda maior cidade do Estado do Brasil”³⁸³. Esse número certamente era maior, considerando que os indígenas não foram incorporados ao levantamento. Presentes nos sertões, nos aldeamentos ou designados como pardos, mulatos ou mestiços, parte do projeto de conquista e invisibilização envolvia a não deferência de uma categoria própria.

Parte dessa proporção certamente diz respeito à magnitude que o tráfico havia tomado ao longo das décadas, parte estava relacionada à crescente quantidade de alforrias distribuídas como prática importante do domínio senhorial ou conquistadas por meio de compra ou negociação, mas ainda outra parte era relacionada ao caráter miscigenado que a população colonial adquiriu. Comumente, os relatos indicam não só a presença de negros, mas também um expressivo número de pardos e “mulatos”. Esse fato é consequência direta de um longo processo de relações interétnicas, baseadas em grande parte no estupro e usurpação do corpo das mulheres indígenas e africanas por uma minoria de homens brancos.

As diferenciações sociais baseadas na pigmentação da pele e nas feições são obtidas através da miscigenação. Assim, a dominação especificamente sexual do ente feminino no segmento dominado, imposto de modo vertical-unilateral, através do abuso irrestrito da mulher, reveste uma importante função reguladora. Com efeito, a miscigenação é um potente instrumento de dominação, porquanto é através dela que emergem permanentemente, e por cooptação racial, os novos

³⁸¹ BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português – séculos XVI-XIX*, p. 38.

³⁸² Ver LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*, p. 127.

³⁸³ *Ibid*, p. 126.

setores de populações fenotipicamente diferenciados, que tenderão naturalmente a reforçar os dispositivos de dominação do segmento minoritário dominador³⁸⁴.

Os descendentes oriundos dessas relações atuavam de forma difusa e nada cristalizada na sociedade colonial. Principalmente devido à desproporção de agentes coloniais e colonos brancos, eles agiam como importantes intermediários na administração do território. Pessoalmente, possuíam uma situação delicada, ocupando uma posição de fronteira entre os grupos sociais vulneráveis e o poder colonial. A colonização abria caminhos e possibilidades de ação, que elevavam seus poderes de negociação e prestígio dentro da sociedade. Por outro lado, essa mesma dualidade expunha a fragilidade com que sua posição social estava sustentada, sempre passível de sofrer a exclusão e opressão sistêmicas destinadas aos não brancos.

Temos aqui um catálogo de todos os preconceitos contra os indivíduos mestiços, elogiados como colaboradores da elite branca, mas suspeitos devido à posição ambígua como mediadores sociais. O papel do intermediário social numa sociedade prenhe de conflitos, baseada na extraordinária opressão dos escravos, implicava estar sujeito a uma vigilância constante³⁸⁵.

Foi devido a esse poder disruptivo, causado pela grande quantidade de pardos e intermediários, que os estatutos de pureza de sangue passaram a incorporar, desde o século XVII, o critério de “mulatice” à lista de impedimentos para cargos públicos, eclesiásticos, habilitações do Santo Ofício e das Ordens Militares e altas honrarias, que – relevante ressaltar – abrangia também a pele preta. “Mesmo assim, em regiões de ocupação recente ou mais afastadas dos grandes centros, indivíduos que não eram brancos ocupavam funções públicas, exercendo cargos nas Câmaras ou providos por elas”³⁸⁶. Ainda assim, essa flexibilização não alcançava as esferas mais elevadas de poder.

Esse novo quesito foi interpretado como um “defeito mecânico”, ou seja, relacionado à “ínfima condição” que a ascendência cativa proporcionava no

³⁸⁴ WEDDERBURN, Carlos Moore. *O racismo através da História: da antiguidade à modernidade*, p. 186.

³⁸⁵ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 200-201.

³⁸⁶ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa* p. 137.

indivíduo³⁸⁷, aproximando-se mais de uma noção nobiliárquica, como a categoria de vilão, do que religiosa, como as categorias de judeu e mouro.

Sua marca se fazia não pela fé, mas pela cor da pele e demais traços físicos. Em suma, sua identidade era física, enquanto os judeus, mouros e protestantes, no corpo, em geral, pouco se diferiam dos cristãos (católicos)³⁸⁸.

Para essas autoridades, o fenótipo e a pigmentação da pele não eram, mais uma vez, categorias isoladas, mas sim elencavam aspectos morais e comportamentais, conectados ao binômio liberdade/escravidão. No caso dos pretos e pardos, acreditavam-se serem “inclinados a maldades, faltos de fé, contumazes, rebeldes, dados a vícios, incorrigíveis; razão por que são justamente excluídos dos ofícios públicos”³⁸⁹. É possível perceber, porém, como todas essas designações negativas permeiam um universo de não conformação com os projetos de colonização e evangelização, ou seja, com as práticas de opressão e dominação europeias. No fim, todas essas classificações tratavam-se de mecanismos defensivos de manutenção do poder, o que não as tornavam menos válidas para seus aplicadores, nem menos reais para os impedidos.

Por essa razão é que na colônia, “um pai rico e nobre tinha o poder de afastar seu filho mestiço da condição subalterna inerente aos mulatos”³⁹⁰; tudo dependia “dos interesses da Coroa e do jogo de alianças políticas em cada caso”³⁹¹. Segundo Bethencourt, “o sangue mesclado promovia seres ambíguos; eram livres, mas tinham a pele escura. Em uma sociedade escravista, a dubiedade do mestiço enriquecido era muito pernicioso”³⁹². Os estatutos de pureza de sangue foram removidos em 1773, todavia, a inferiorização e tentativa de controle em relação aos não-brancos continuaram de outras formas.

³⁸⁷ “As provanças investigavam os antepassados (pais e avós) maternos e paternos. Verificavam se os suplicantes não tinham sangue infecto (origem judaica ou moura), defeito mecânico (origem humilde), se não foram processados pela Inquisição ou se envolveram em crimes de lesa-majestade”. Ver RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do novo mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*, p. 222.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 233.

³⁸⁹ Alboym, Diogo Guerreiro Camacho de. *Escola moral, política cristã, e jurídica*. Lisboa: Oficina de Bernardo Antonio de Oliveira, 1759, p. 214 In *Ibid.*, p. 235.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 238.

³⁹¹ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa* p. 266.

³⁹² *Ibid.*, p. 238.

Concretamente, no século XVIII, existiam diversas categorias sociais relacionadas à cor da pele entre uma pessoa considerada branca e o africano, considerado preto. Segundo Bethencourt, “em finais do período colonial, a nomenclatura racial no Brasil designava mais de 150 categorias; o problema, no entanto, é situá-las nos seus contextos espaciais e históricos precisos, de forma que se compreendam a sua evolução ou desaparecimento”³⁹³. Isso porque cada região possuía um vocabulário próprio. O termo carijó, nesse mesmo século, em tupi designava “o descendente de um branco e um pássaro pintalgado com penas brancas e pretas”³⁹⁴. Já em Minas Gerais, era empregado para se referir ao descendente de índio e negra. No Rio de Janeiro, por outro lado, carijó era utilizado para identificar “todo índio escravo, e o termo era usado para diferenciá-los dos escravos negros”³⁹⁵.

Ainda sobre o vocabulário, “o reconhecimento da categoria ‘mulato’ nos diferentes censos e cálculos de população é igualmente revelador: indica que os mestiços dispunham de um *status* social e político na América portuguesa”³⁹⁶. Pode-se dizer que a palavra “mulato” traduz muito bem a dualidade e a fragilidade da situação do pardo no ambiente colonial português. A origem da palavra remete à “mula”, descendente infértil do cruzamento entre um cavalo e uma burra. Utilizada também no contexto das castas da América Espanhola, a aproximação da miscigenação interétnica com o reino animal era uma tentativa de desumanizar os indivíduos que se situavam às margens do sistema sócio racial delimitado pelos conquistadores. Além disso, “o uso da mula como metáfora para os filhos dos casais mistos de negros e brancos pretendia não só minar a mistura de raças, mas também sublinhar a ‘degeneração’ dos seres humanos e a inutilidade imaginada dessa mistura”³⁹⁷.

Assim, como afirma Lara, embora no cotidiano colonial “‘mulato’ e ‘pardo’ são palavras associadas a gente misturada, mestiça”³⁹⁸, sem necessariamente a intenção da ofensa, suas semânticas carregavam a marca da inferioridade do

³⁹³ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 182.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ AMANTINO, Márcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*, p.86.

³⁹⁶ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 199.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 174.

³⁹⁸ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa* p. 136.

sangue, a qual podia ser elencada a qualquer momento. Os indígenas e seus descendentes também enfrentavam situação parecida. Em 1793, no Rio de Janeiro, o oficial de justiça Luciano Lopes de Brito, identificado como “homem de nação vermelha”³⁹⁹, foi entregar uma carta de intimação para depoimento a um dos envolvidos numa querela judicial. Muito irritado com a situação, o réu tentou fazer Brito ser preso e lhe desferiu uma série de injúrias e ofensas, “chamando-lhe tapuinho e falando outras palavras injuriosas contra as ditas justiças”⁴⁰⁰. Percebe-se, nessa passagem, que embora Brito ocupasse um cargo no sistema de justiça da cidade e isso lhe conferisse autoridade, rapidamente sua situação de não branco foi elencada com finalidade de desqualificação e descrédito.

Indo além, é possível inferir que, nesse caso, a hostilidade foi desferida com base no fenótipo e na pigmentação de Brito, e não por um caráter sanguíneo ou de linhagem. Possuindo um nome luso-cristão regular e ocupando uma posição de autoridade naquela sociedade, a raiva do intimado foi direcionada à aparência de Brito, visto ser reconhecidamente identificado como “homem de nação vermelha”. No final do século XVIII, a cor da pele já estava irreversivelmente associada à condição de liberdade e ao *status* social.

A realidade colonial não escapava de uma concepção sócio racial formulada e operacionalizada nos moldes do Antigo Regime ibérico, no qual parecer ser era tão ou mais importante que o ser em si. Apesar de, neste lado do atlântico, descendentes de casais mistos ocuparem cargos públicos e eclesiásticos impensáveis para a realidade europeia, a ideologia proto-racista estava tão presente quanto, como pudemos perceber na fragilidade das posições de prestígio dos não brancos e na aplicação dos estatutos de pureza de sangue.

O que diferencia a situação colonial da realidade racializada dos séculos XIX e XX é a presença de um aparato circunstancial que envolvia a designação da cor de uma pessoa. “Sem dúvida, os brancos eram considerados ‘naturalmente livres’”⁴⁰¹. Para além dessa determinação, “a correspondência entre cor e condição social não caminhava de modo direto, mas transversal, passando por zonas em que os dois aspectos se confundiam ou se afastavam, e em que critérios díspares de

³⁹⁹ *Ibid*, p. 139.

⁴⁰⁰ *Ibid*.

⁴⁰¹ *Ibid*, p. 131.

identificação social estavam superpostos”⁴⁰². O sangue e a linhagem constituíam elementos importantíssimos para a determinação da posição social e o tratamento que determinada pessoa receberia das autoridades, sobrepondo-se a sua cor, tratada por vezes como “acidente”, ou não correspondente ao caráter do indivíduo⁴⁰³. Na dúvida, a presunção era da não liberdade, tendo o não branco que provar sua ocupação ou sua situação jurídica. Isso porque “é certo que pretos e pardos podiam ser relacionados imediata ou mediamente ao cativo (afinal, aparecem nomeados nos censos como libertos, não como livres)”⁴⁰⁴. Se o termo “negro” abria margem para dúvidas, o termo “preto”, na segunda metade do século XVIII, era diretamente associado à condição escrava.

Toda essa situação não escapava aos descendentes de casais mistos: não ser branco era um elemento de desqualificação, já que atrelava a seu significado visual uma série de valores morais construídos ao longo do período moderno. Elas evidenciavam a ausência de nobreza por linhagem, oriunda da mentalidade nobiliária medieval ibérica. Cientes da complexidade da hierarquia sócio racial, os não brancos – de forma geral – agiam na direção de conseguirem melhores tratamentos e oportunidades, aproximando-se de características que os fizessem ser associados ao estilo de vida da elite ou que minimamente os afastassem da vida servil. Elementos como vestimenta, forma de falar, forma de se comportar, ocupação profissional, poder econômico: tudo isso entrava em cena no complicado jogo fenotípico, numa “hierarquia tripla, sangue, cor e ocupação, além do modo de vida”⁴⁰⁵.

Em última instância: “a diferença entre escravidão e liberdade passava por um critério visual”⁴⁰⁶. Nesse contexto, ao longo do século XVIII, muitos não brancos passaram a reivindicar a identidade parda, como uma forma de se afastar das categorias “indígena”, “mulato” e “negro”, progressivamente mais hostilizadas, e assim alçar condições de vida mais positivas. Embora, nos meandros da sociedade colonial, a classificação sócio racial variava conforme as circunstâncias e desempenhava papel relevante na vida das pessoas, ao longo do

⁴⁰² *Ibid*

⁴⁰³ Para mais ver *Ibid.*, p. 140-141.

⁴⁰⁴ *Ibid*, p. 131.

⁴⁰⁵ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*, p. 176.

⁴⁰⁶ *Ibid*, p. 132.

século cada vez mais a elite branca se colocou numa posição superior de destaque, acima de uma “massa indistinta, socialmente inferior”⁴⁰⁷. Essa própria elite luso-americana, no entanto, tentava se desvencilhar da pecha mestiça aplicada pela elite portuguesa metropolitana a todos aqueles nascidos no além-mar⁴⁰⁸. Assim, fenótipo e pigmentação não podem ser menosprezados, visto que estavam presentes na mentalidade dos setecentistas, ainda que não da mesma forma que estarão nos séculos seguintes. A sociedade colonial era uma sociedade proto-racista.

4.4

Indígenas, africanos, afro-americanos e as mudanças ocasionadas pelo Diretório dos Índios

De forma geral, os indígenas ocupavam uma posição social mais elevada que os negros (tanto crioulos, quanto africanos, tanto livres quanto libertos ou escravizados) na hierarquia sócio racial, mas ambos eram considerados inferiores pela camada branca. Logo cedo, o projeto de evangelização objetivava transformar aqueles em súditos, integrá-los ao projeto de colonização. No entanto, esse objetivo nunca pregou uma condição de igualdade, visando principalmente a assimilação e a exploração de sua mão-de-obra. Assim, apesar de várias tentativas legais para banir a escravização indígena, ela era tão recorrente que por muito tempo os indígenas foram designados como “negros da terra”, partilhando com os africanos o estereótipo do trabalho forçado.

Não demorou muito para que grupos compostos por indígenas fossem transformados em forças militares para proteger as fronteiras do território em prol dos portugueses e colonos e controlar os africanos, que chegavam em quantidades cada vez maiores a partir de final do século XVI, bem como outros grupos indígenas rivais dos colonizadores ou aliados a outras nações europeias, como os franceses, ingleses e holandeses. Para isso, muitos indígenas eram contratados por particulares para destruir quilombos ou caçar escravizados fugidos dos engenhos e

⁴⁰⁷ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*, p. 147.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 270.

das fazendas. Por mais que alguns deles voluntariamente aceitassem o trabalho, já que recebiam algumas vantagens e remunerações, além do fato que para eles os africanos, seja de onde fossem, eram tão estranhos quanto os europeus, em grande parte das vezes esse tipo de serviço era também imposto como parte da política dos aldeamentos ou como punição por perda em guerra.

Os indígenas aldeados eram submetidos a uma legislação específica e deveriam realizar diversos trabalhos compulsórios, em troca de pagamento. No entanto, eles rapidamente aprenderam a apropriar-se dos códigos portugueses capazes de assegurar-lhes seus interesses, sendo grande parte das vezes atendidos. Por mais que suas possibilidades de autonomia tenham sido progressivamente tolhidas, novas surgiram de acordo com as contingências.

Ao aldearem-se, os índios tornavam-se súditos cristãos e buscavam adaptar-se a um novo espaço físico e social, onde aprendiam novas regras e comportamentos que lhes permitia novas estratégias de luta e sobrevivência no mundo colonial em formação⁴⁰⁹.

Cabe ressaltar que viver nos aldeamentos era uma escolha ativa indígena, ou seja, ela deveria ser voluntária em grande parte das vezes. Por mais que esse voluntarismo estivesse permeado com a crescente angústia e incerteza de se habitar os sertões, ele ainda assim existia. Dessa forma, os núcleos missionários/portugueses passavam a ser espaços indígenas na medida em que eles os escolhiam como lar. Isso não significa que não podiam mudar de ideia e sair, como muitas vezes ocorreu, mas indica que a atuação e intervenção dos nativos nesse espaço se davam muito menos pelos elementos culturais mantidos durante o tempo do que pela apropriação e ressignificação particular dos novos elementos apresentados⁴¹⁰, por como eles construíram uma nova identidade e se transformaram, mais do que foram transformados⁴¹¹.

⁴⁰⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 92.

⁴¹⁰ Segundo a ativista do movimento indígena e mestre em psicologia social Geni Nuñez, foi negado às populações indígenas o “direito de viver n(o) tempo”, congelando-as em um lugar idealizado e colonizador do que é ser “verdadeiramente” indígena. Busca-se assim, incessantemente, o que é constante, o que é considerado “tradicional”, e não se abre espaço para permitir que essas pessoas possam desfrutar das mudanças que o tempo evoca.

⁴¹¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*.

Em carta expedida ao particular Antonio Machado, no início do século XVIII, a secretaria do governo do Rio de Janeiro mandava que agrupassem alguns indígenas sob suas ordens para rastrear quilombos próximos às entradas do Rio Magé⁴¹². Já em 1786, foi ordenado aos indígenas do aldeamento de São Francisco Xavier de Itaguaí que obstaculizassem a fuga dos escravizados da fazenda de Santa Cruz, pertencente aos jesuítas, entre outros serviços. De acordo com o documento *Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro*, os indígenas aldeados

pela sua posição obstavam a fuga dos escravos da fazenda de S. Cruz, vigiavam os passos por onde se podia extraviar o ouro das Minas Gerais e de S. Paulo, embaraçavam a deserção da tropa de capital ou a guiavam pelos sertões; iam aprisionar pelas matas os desertores com a destreza que lhes é peculiar e tratavam do conserto dos caminhos⁴¹³.

São Francisco Xavier de Itaguaí⁴¹⁴ (1627) originou-se a partir de uma iniciativa dos jesuítas, que foi aprovada pelo governador geral Martim de Sá. A partir da catequese de indígenas Carijó da lagoa dos Patos, os padres da Companhia de Jesus conseguiram realizar o descimento de 400 pessoas, instalando-se em terras do Colégio em Guaratiba, próximos de sua fazenda em Santa Cruz. Ainda que esse aldeamento tenha desempenhado importante papel de defesa da cidade, formando junto com São Barnabé e São Lourenço o “*triângulo defensivo da cidade*”⁴¹⁵, os indígenas de São Francisco Xavier de Itaguaí atuaram majoritariamente como prestadores de serviços em uma série de atividades, como por exemplo trabalhando nas roças dos jesuítas, em engenhos e em obras públicas.

Metáforas dos indígenas aliados ou escravizados como “muros”, “baluartes” e “barreira” contra os levantes e ataques de grupos que ameaçavam à colonização fez parte de todo o período colonial, a ponto de os verem como um “instrumento essencial para o sucesso do empreendimento colonial”⁴¹⁶. Em 1633,

⁴¹² *Ibid*, p. 209.

⁴¹³ SILVA, Joaquim Norberto de Souza. *Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro*, p. 185-186.

⁴¹⁴ Primeiramente fundada com o nome de São Francisco Xavier de Itinga.

⁴¹⁵ Leite, 1938-50, v. VI:95 apud ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*, p. 71.

⁴¹⁶ SCHWARTZ, Stuart. *Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas*, p. 19.

o colono Duarte Gomes da Silveira afirmou, em um extenso memorial que atestava os indígenas como mecanismo de controle do número crescente de africanos, que

Não há nenhuma dúvida que sem os indígenas do Brasil não pode haver negros da Guiné; ou dito melhor, não pode existir o Brasil, ao menos sem os negros nada pode ser feito, e eles são dez vezes mais numerosos que os brancos; e se agora é custoso controlá-los com os indígenas, de quem eles têm grande medo [...] o que pode acontecer sem os indígenas? No dia seguinte, eles se rebelarão, e é uma difícil tarefa vencer os inimigos domésticos⁴¹⁷.

Para os colonos e agentes coloniais, essa estratégia era bastante benéfica, pois além do controle obtido pelo território conquistado e da supressão de fugas e conflitos com os africanos que ousassem se levantar contra o regime escravocrata, eles estimulavam a criação de tensões e inimizades entre dois grupos que poderiam vir a ser aliados pelas circunstâncias de exploração comum que enfrentavam. Para os indígenas que recebiam remuneração pelos serviços, tais acordos também eram vantajosos, pois tendo ainda certa autonomia, eram também estranhos aos africanos, não possuindo grandes laços de solidariedade. Nesse contexto, os indígenas estavam comumente presentes

na composição das equipes de patrulhas, de carregadores e de auxiliares usados nas tropas durante as campanhas de reconhecimento dos redutos quilombolas, por vezes chamados de mocambos. Virtualmente, todas as comunidades quilombolas seriam atacadas e destruídas com a ajuda dos indígenas sob o comando dos portugueses⁴¹⁸.

As relações sócio raciais entre indígenas, africanos e afro-americanos, construídas sobre hostilidades, mas também sobre alianças e solidariedades – como visto nos demais capítulos - sofreram abalos na metade do século XVIII, com a publicação do *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto sua Majestade não mandar ao contrário*. Aplicado primeiramente na região do Grão-Pará e Maranhão, em 1757, e estendido para o restante do território em 1758, esse corpo legislativo trouxe uma série de medidas que teriam grande repercussão na vida dos indígenas e dos colonos. Essa

⁴¹⁷ AGS, “Información que hizo por mandado de VMg. Sobre unos capítulos que Duarte Gomez da Silveira, vezino de Parahiba, embió a la Mesa de Consciencia,” Sec. Prov. Liro 1583, fls. 382-389 In *Ibid.*, p. 21.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

legislação foi bastante representativa de um novo momento da política portuguesa, que tinha a sua frente a figura de Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal⁴¹⁹, sendo nomeado também por Diretório Pombalino. A principal intenção de Pombal, enquanto secretário de estado do Rei D. José I, foi reorganizar a administração e controle portugueses sobre os seus rendimentos, a fim de alavancar a economia do reino e assegurar, quando não expandir, o domínio territorial, principalmente em áreas de fronteira com a América espanhola. Segundo o historiador Luís Rafael Araújo Corrêa, “*as palavras de ordem eram ocupar, povoar, controlar e desenvolver*”⁴²⁰.

Em relação aos indígenas, o ano de 1755 é emblemático, já que confere o primeiro momento das reformas pombalinas. A primeira medida, instituída para toda a América Portuguesa, foi o alvará de 4 de abril, que retirou as sanções para portugueses/as que se casassem com índios/as, e também para seus descendentes, possibilitando que recebessem terras, empregos e mercês, além de proibir que os indígenas fossem tratados por expressões pejorativas. Para o Grão-Pará e Maranhão, em 6 de junho foi decretada a Lei das Liberdades, que garantiu a liberdade plena do indígena⁴²¹ em qualquer situação, e em 7 de junho o alvará que extinguiu o poder temporal dos missionários sobre eles e indicou, inclusive, ser preferível que os próprios indígenas ocupassem cargos de liderança em seus respectivos aldeamentos⁴²².

⁴¹⁹ Sebastião José de Carvalho e Melo recebeu o título nobiliárquico de Conde de Oeiras em 1759 e, dez anos depois, o de Marquês de Pombal. O título de conde de Oeiras passou a subsidiários da Casa de Pombal.

⁴²⁰ CORRÊA, Luís Rafael Araújo Corrêa. *De São Barnabé à vila nova de São José D’el Rei: tensões e conflitos étnico-sociais em um aldeamento do Rio de Janeiro sob o Diretório dos Índios (1758-1798)*, p. 4.

⁴²¹ A legislação a respeito da liberdade do indígena durante a colonização variou conforme o momento e a região do território, no entanto, antes da Lei das Liberdades, era permitida a escravização em casos de guerra justa ou resgate. A guerra justa poderia ser aplicada a todo indígena que rejeitava a fé católica ou tentava impedir sua difusão, considerado então como infiel e bárbaro. Já a escravização por resgate ocorria quando um determinado indígena era libertado de uma morte certa proveniente de rituais antropofágicos acarretada por inimigos de outros grupos, devendo assim pagar por sua vida com sua força de trabalho, enquanto escravizado, por determinado tempo. Sobre esse assunto, ver PERRONE-MOISÉS, *Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)*, p. 115-132.

⁴²² MOREIRA, Vânia Maria Losada. Poder local e “voz do povo”: territorialidade e política dos índios nas repúblicas de maioria indígena do Espírito Santo, 1760-1822. *Tempo* [online], vol. 22 n. 40. p.239-259, mai-ago. 2016, p. 4.

O Diretório, decretado em 3 de maio de 1757, veio confirmar várias das resoluções de 1755, mas também redefinir algumas, visto o descontentamento da maioria dos colonos, principalmente relativo à Lei das Liberdades. A presença indígena no trabalho local, muitas vezes na forma de trabalho escravo, principalmente na região norte, era tão relevante que, em carta ao Marquês de Pombal, o bispo Miguel de Bulhões afirmou que

a libertação dos índios poderia acarretar o desmantelamento da já precária economia da colônia. Libertá-los, sem qualquer instrumento que os obrigasse ao trabalho, despovoaria os engenhos e as lavouras e provocaria, ao final, a revolta dos colonos⁴²³.

O próprio irmão do Marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que havia sido governador do Grão-Pará, foi responsável por várias das ideias contidas nesse novo instrumento legal, sendo a criação do cargo de “diretor” uma delas. Esse cargo foi justamente uma medida que visava o apaziguamento das elites da região norte. A saída encontrada nesta ocasião foi a incorporação de um regime de tutela. O Diretório considerava que os indígenas ainda não haviam alcançado determinado grau de “civilidade” que os permitisse exercer o domínio de si ou de suas famílias, sendo ainda obrigados a determinados tipos de trabalho, mesmo gozando de sua dita liberdade. Nesse sentido, o diretor, nomeado pelo governador, assumiria a função de gestão e aplicação das medidas da dita legislação, enquanto os indígenas não fossem considerados capazes para tal.

A legislação do Diretório continha um cunho assimilacionista, ou seja, visava a integração cultural, política, econômica e social do indígena na sociedade colonial, obedecendo aos valores civilizatórios europeus, que no século XIX receberiam destaque e contornos mais bem definidos, mas que já estavam presentes no século XVIII, de forma que em poucas gerações já não fosse possível realizar a distinção entre colonos (brancos) e indígenas⁴²⁴.

Na prática, todos os indígenas receberam o *status* de súditos/vassallos do Rei, mercê antes reservada a alguns escolhidos, podendo exigir e se candidatar a

⁴²³ Coelho, 2007, p.31, In: *Ibid*, p. 242.

⁴²⁴ *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, 1758

cargos e mercês, contrair matrimônio com a população branca local sem nenhuma sanção, adquirir cartas de sesmarias, entre outras resoluções. No entanto, também nutriam obrigações com a Coroa, como o pagamento de impostos e a obrigatoriedade e regulamentação do trabalho. “*Tais determinações remetem a uma clara intenção da Coroa em converter os índios não apenas à condição de súditos, como também a de agentes da colonização portuguesa*”⁴²⁵. A intenção da administração pombalina era, assim, que os indígenas reconhecessem cada vez mais a autoridade colonial, e para isso não pouparam esforços para lhes oferecer condições favoráveis para alcançar esse objetivo.

Nesse sentido, o cargo de diretor gerou uma contradição no texto do Diretório, pois ao mesmo tempo que este aproximava o branco e o indígena, também afirmava a situação jurídica específica e distinta deste, garantindo direitos individuais e coletivos especiais, a exemplo daqueles relacionados à terra coletiva⁴²⁶, mas também sua inferioridade civilizacional e necessidade de tutela.

Apesar de buscar extinguir as restrições aos índios, em muitos momentos essa legislação criava ou reforçava lugares sociais marcados pela condição étnica e, ao marcar tal condição, acabava indo na contramão dos seus objetivos⁴²⁷.

Percebe-se, portanto, que o Diretório não foi um projeto metropolitano imposto de cima para baixo, mas sim foi sendo construído a partir de várias demandas de atores sociais distintos, formado por jogos de interesses que se pautavam pela questão do aceitável. Assim, foi possível unir a intenção da Coroa em participar os indígenas do processo de colonização e ocupação do território com a exigência dos colonos por trabalhadores.

Entre o texto da legislação e sua efetivação na prática cotidiana há uma distância. Essa relação foi bem abordada por Thompson, em seu livro *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional* (2002). Segundo ele, as

⁴²⁵CORRÊA, Luís Rafael Araújo Corrêa. *De São Barnabé à vila nova de São José D’el Rei: tensões e conflitos étnico-sociais em um aldeamento do Rio de Janeiro sob o Diretório dos Índios (1758-1798)*, p. 63.

⁴²⁶ Direito que geralmente os indígenas souberam explorar muito bem. Sobre isso, ver ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios, missionários, e políticos: discursos e atuações político-culturais no Rio de Janeiro oitocentista. In: SOIHET, Rachel et al. (org.). *Culturas Políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 235-255.

⁴²⁷ GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, p. 88.

leis do Antigo Regime giravam em torno da ideia do bem comum do reino, imaginado como um corpo político, o qual era guiado/administrado pelo Rei. Enquanto cabeça desse corpo, cabia a ele aplicar a lei e a justiça, porém sem acachapar seus integrantes, já que todos tinham um papel essencial na hierarquia.

No entanto, para que essas leis, reguladoras da ordem social, fossem apropriadas pela população em seus distintos grupos sociais, enquanto justas e coerentes, deveriam encontrar respaldo nos valores e na moral costumeira das pessoas. Existia, portanto, um fator de legitimação por meio do costume e do que era considerado tradição, o qual ditava um contexto de negociação – ao invés de obrigação/dominação - em relação às novidades políticas.

Isso, por sua vez, tinha como fundamento uma visão consistente tradicional das normas e obrigações sociais, das funções econômicas peculiares a vários grupos na comunidade, as quais, consideradas em conjunto, podemos dizer que constituem a economia moral dos pobres. O desrespeito a esses pressupostos morais, tanto quanto a privação real, era o motivo habitual para a ação direta⁴²⁸.

Thompson escreve sobre os motins da fome na Inglaterra do século XVIII, mas o princípio da economia moral pode ser utilizado, em sua teoria, para a realidade dos colonos na América Portuguesa. O costume, construído durante séculos, amparava a exploração do trabalho indígena, aliando a falta de mão-de-obra ao proto-racismo. Qualquer manifestação do poder institucional ou local que ameaçasse essa forma de fazer as coisas geralmente era ignorada ou rechaçada. Assim aconteceu durante todo o processo da colonização, seja por meio de sequestro de indígenas, guerras e resgates ilegais, pressão às autoridades ou hostilidades aos jesuítas, principais obstáculos de parte dos colonos sobre a questão do indígena. Diz Elisa Garcia,

Nestas fontes é evidente a permanência de concepções sobre os índios e o seu lugar na hierarquia social características do Antigo Regime. Segundo a documentação, a diferença entre índios e brancos era de origem divina e não poderia ser modificada, por maior que fosse o esforço humano empregado na tarefa⁴²⁹.

⁴²⁸ THOMPSON, E. P. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: _____. *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 152.

⁴²⁹ GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa*, p. 96

E ainda

Boa parte da sociedade local, porém, não se mostrava disposta a aceitar a possibilidade de os índios serem ou virem a ser iguais, ou seja, pessoas da mesma qualidade. Em um período que se queria de mudança, tais juízos contribuíam para preservar um mundo que a legislação pombalina pretendia extinguir⁴³⁰.

Isso significa que a mudança de costumes não acontecia de forma rápida ou uniforme, e existe um grande número de fontes que atestam para os abusos e desrespeitos dos diretores e de parte dos colonos em relação aos indígenas aldeados durante e, caso destes últimos, antes do Diretório⁴³¹. Sobre isso, afirma Patrícia Sampaio que

Abusos de poder dos diretores e mesmo dos comandantes militares não eram suportados em silêncio. As povoações denunciavam-nos com regularidade, solicitando providências. Esse era um outro caminho possível: além de revoltas, ausências, barganhas, furtos e sabotagens, o recurso ao poder real, acima da autoridade local, também podia ser acionado⁴³².

Seja como for, não se deve desprezar a relevância do Diretório pelas suas contravenções, pois ele foi conferidor de uma gama de possibilidades de ação e mobilidade àqueles que antes não tinham muitas opções para serem ouvidos no contexto do mundo colonial. Segundo a mesma autora,

é fundamental deixar claro que foi essa modalidade de inserção no mundo colonial que assegurou aos aldeados o acesso a mecanismos de reivindicação diferenciados da revolta ou da rebelião. Nessa conjuntura, as reivindicações indígenas podiam expressar-se solidamente por meio da própria rede burocrática da administração colonial⁴³³.

Uma das primeiras medidas reafirmadas pelo Diretório foi a retirada do poder dos jesuítas sobre o gerenciamento dos aldeamentos, sendo eles substituídos por párocos seculares, que não tinham direito de tutela sobre os indígenas. A administração dos aldeamentos passou para a mão da Coroa portuguesa, na figura do diretor, juntamente com juízes ordinários, oficiais de justiça e vereadores, e a

⁴³⁰ Ibid, p. 97.

⁴³¹ O próprio João Batista da Costa escreveu às autoridades relatando e denunciando as injustiças, violências e explorações dos diretores, juízes conservadores e colonos. Sobre isso, ver Requerimento de João Batista da Costa à rainha. São Barnabé, 06 de junho de 1779. [105]

⁴³² SAMPAIO, Patrícia. *Encontros e confrontos nas povoações da Amazônia Portuguesa. Século XVIII*, p. 36.

⁴³³ Ibid, p. 28 e 29

intenção era a transformação e elevação desses em vilas ou freguesias⁴³⁴. Os principais, ou lideranças indígenas, eram geralmente escolhidos a partir de eleição ou nível de aceitação na comunidade, para ocupar cargos de vereadores, juízes ordinários ou ainda nas milícias. O objetivo com essa medida, além de dirimir o poder dos padres regulares jesuítas⁴³⁵, por meio de sua expulsão, era incorporar o indígena na política do reino, fazendo-o reger a organização e regulamentação do trabalho de seus pares em direção à geração de lucros para a Coroa⁴³⁶.

De acordo com a legislação, os indígenas dos aldeamentos e vilas seriam divididos em duas partes iguais, sendo que uma teria sua mão de obra repartida para o uso dos moradores, em troca de pagamento, e outra deveria permanecer e trabalhar para o desenvolvimento da própria comunidade, principalmente na agricultura, podendo, porém, ser mobilizada pelo governo a qualquer momento para prestar determinados serviços, geralmente relacionados a defesa do território ou a campanhas de descimento. Nesse sentido, uma das principais responsabilidades dos diretores ordenados consistia em estimular e aumentar o número de índios aldeados por meio dos descimentos, cabendo às lideranças indígenas lidar com as tensões provenientes desses e realizar a inclusão dos novos integrantes à comunidade⁴³⁷.

Além disso, o Diretório continha claro objetivo de homogeneização cultural, de acordo com os valores morais europeus. Nesse aspecto, ele condenava e

⁴³⁴ Nos aldeamentos que não tinham sido elevadas a categoria de vila, a administração era diretamente executada pelas lideranças indígenas reconhecidas, chamadas também de principais. Para mais sobre essa questão ver *Ibid*, 2006, p. 27.

⁴³⁵ Os padres considerados regulares eram aqueles vinculados à alguma ordem religiosa. Já os seculares eram aqueles que respondiam diretamente a Roma, sem estar vinculado à ordem religiosa com regimento próprio e, portanto, eram estes mais suscetíveis às ordens da Coroa Portuguesa devido ao sistema vigente do Padroado. A Companhia de Jesus, presente no Brasil desde 1549, acumulou não só um grande poderio econômico, que fazia concorrência e gerava insatisfação dos particulares, mas também político e cultural, visto serem responsáveis pelo ensino na colônia. Sobre isso, uma das principais reclamações dos colonos era o fato dos jesuítas, segundo eles, dificultarem o acesso a exploração do trabalho indígena nos descimentos, num contexto de escassa mão-de-obra.

⁴³⁶ Importante ressaltar que a aplicação do Diretório nas diversas regiões do território não se deu de forma equivalente àquela implementada na região do Grão-Pará e Maranhão. Diversas cartas régias foram emitidas para orientar procedimentos adaptativos e divergentes em relação às aldeias e vilas.

⁴³⁷ A respeito da importância dos descimentos para a Coroa, cito Cristina Pompa: “*‘Redução’ e ‘Descimento’ implicam a ideia de um deslocamento espacial para lugares mais controláveis pela colônia, obedecendo portanto a uma ordem que é político-jurídica e econômica, mas também espacial, ou seja, uma ordem cósmica*”. Ver POMPA, Cristina. Guerra e paz nos sertões: o protagonismo indígena no nordeste colonial. In: SOUZA, Adriana Barreto et. al. *Pacificar o Brasil. das guerras justas às UPP’s*. São Paulo: Alameda, 2017, p. 81

proibia uma série de costumes e práticas indígenas, descritas como “indecentes”, “incivilizadas” ou “bárbaras”, tais como o andar nu, a habitação coletiva de várias famílias em uma única casa e o consumo de aguardente nas missões. Também estimulava, em prol dessas intenções, não só a presença de brancos nos aldeamentos e vilas, como também o casamento misto entre eles, pois supunha que o convívio faria vigorar as formas de ser e se comportar portuguesas, em detrimento das indígenas. O alicerce da assimilação cultural estava, assim, na apropriação de uma moral cristã portuguesa, que deveria ser não somente apreendida internamente, mas externamente em atitudes visíveis aos membros da comunidade, enquanto graça e honra concedidas pelo Rei e seus subordinados.

O Diretório, assim, em teoria e prática, aumentou a separação sócio racial entre indígenas e negros, a partir do momento que aqueles receberam *status* de vassalos, similar aos brancos. A partir de então, eles poderiam receber títulos e cargos públicos, ou seja, qualquer critério de pureza de sangue relacionado à origem humilde ou à fé era inutilizado, já que, no momento, a incorporação e suposta civilização dos indígenas eram os objetivos principais. No seu artigo 10, o documento afirma que

Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um deles a injúria, a escandalosa introdução de lhes chamarem Negros; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa de África. E porque, além de ser prejudicadíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar Negros a uns homens, que o mesmo Senhor foi fervido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os para todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame Negros aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si desse nome como até agora praticavam; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres ideias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra⁴³⁸.

Equiparar os indígenas aos africanos ou afro-americanos chamando-os de “negros” ou ainda “negros da terra” era, assim, considerado injúria, infâmia, já que essa prática suporia que os indígenas estariam aptos à escravidão. Essa passagem evidencia como a difusão do termo “negro” ligado à condição do

⁴³⁸ *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, 1758, p 5

cativeiro, ou da falta de liberdade, já estava disseminada na sociedade colonial, a ponto de os próprios indígenas utilizarem com tal intuito. Essa passagem também mostra que cabia também aos indígenas papel ativo no pretendido objetivo assimilacionista. A eles, cabia abraçarem a honraria concedida e, como retribuição, se afastarem da condição servil ou escrava, conseqüentemente se afastando dos negros, seja em vocabulário, seja em relação.

Uma vez o Diretório em vigor, a sua efetiva aplicação transcorreu com lentidão. Em 1759, o governador da capitania José Antônio Freire de Andrade manifestava intenção de colocar o novo corpo legislativo em prática, sendo feito muito pouco nesse sentido. O governador posterior, Conde de Bobadella, também pouco fez, visto que voltou suas preocupações para as ordens de Pombal referentes à defesa da cidade e à manutenção das conquistas do extremo sul, região em conflito devido as conseqüências do Tratado de Madri. Seu sucessor, Conde da Cunha, que assumiu como Vice-rei, manteve tal postura, deixando a aplicação do Diretório como segundo plano. Foi apenas com o Vice-rei Conde de Azambuja, que vigorou nesse posto de 1767 a 1769, que as resoluções do Diretório caminharam para a prática. Apesar dessa destacada intenção, vale salientar que o único aldeamento da capitania do Rio de Janeiro que efetivamente foi reconfigurada em vila foi São Barnabé, tendo recebido em 1772 o título de vila nova de São José d'El Rei.

Nesse meio tempo, João Batista da Costa, capitão-mor do aldeamento de São Barnabé e responsável pela vigilância de todos os outros aldeamentos do Rio de Janeiro, personificava vários princípios do Diretório. Enquanto indígena Guarulho, assumia um cargo de liderança dentro de seu próprio aldeamento, além de constituir figura de autoridade nos demais, sendo responsável pela intermediação entre os interesses dos indígenas e da administração régia luso-americana.

Fazia, assim, parte da função de Costa distribuir tarefas e opinar sobre questões referentes ao dia a dia e ao funcionamento de São Barnabé e outros aldeamentos da capitania. Além disso, as fontes indicam que Costa também dava instruções para os indígenas aldeados relativas ao seu comportamento e suas práticas culturais, argumentando que deveriam viver de acordo com os

mandamentos de Deus, e cumprindo as exigências culturais e morais do Diretório. Isso mostra que o capitão-mor, ao que tudo indica, exerceu suas funções com dedicação e afinco, nutrindo por elas um sentimento de dever e honra e sendo, de fato, um agente no processo de consolidação das normas do Diretório. Ademais, indica também que agir segundo as normas do Diretório garantia a conquista das aspirações de Costa, abrindo margem para sua ascensão social se concretizar.

Não é apenas detalhe o fato de ter feito uso de seu novo direito e redigido requerimento ao Rei pedindo a mercê de capitão-mor pelos dez anos de serviços gratuitos prestados ao reino. Muito menos de passar dois anos na Corte, em Portugal, adquirindo muitas despesas e quase ficando sem dinheiro, até que seu pedido fosse acatado. O posto de capitão-mor lhe conferia destaque e prestígio em relação à sociedade local, afetando a forma que ele mesmo se via e era visto pelos demais membros da comunidade e pelos colonos. Sem dúvida, o tempo de serviço em São Barnabé e sua posição de prestígio na comunidade foram fatores essenciais para a aprovação do Conselho Ultramarino, já que o capitão-mor deveria ter penetração o suficiente com os índios para mobilizá-los em caso de necessidade, como por exemplo para executar missões de descimento.

Ele, então, escreve, em 20 de abril de 1770, a carta ao vice-rei Marquês do Lavradio explicando o problema relacionado ao aldeamento da Sacra Família de Ipuca. Valendo-se de sua patente e das responsabilidades de seu cargo, ele interfere na administração do aldeamento vizinho, aplicando a “ pensão do quinto” à atividade de corte de madeiras para que o núcleo fosse capaz de se manter e comprar os recursos necessários. Segundo ele, o aldeamento tinha carência de todo tipo recurso e muitos indígenas aldeados nela estavam sendo explorados por alguns moradores do Rio de São João no seu serviço de serrar madeiras, recebendo um pagamento inferior ao que seria justo.

Disso resultou a revolta de alguns indígenas que não concordaram com a nova resolução, pedindo a interferência de José Dias Quaresma, índio estimado pelos habitantes, para inquirir o motivo da decisão de Costa. Ele afirma ainda que esses mesmos indígenas teriam animado Quaresma a tornar-se capitão-mor da aldeia de Ipuca. Como já exposto, os candidatos de lideranças indígenas das aldeias independentes eram feitos por meio da influência e escolha da

comunidade, com o conseqüente aceite das autoridades portuguesas, o que neste caso aconteceu.

Naquele momento, Quaresma representava um obstáculo à autoridade de Costa, no que tangia à administração da Sacra Família de Ipuca. Visto esse conflito entre lideranças, Costa argumenta que essa pretensão de José Dias Quaresma iria contra as ordens de Sua Majestade, pois esta havia garantido a Costa o serviço de administração e intermediação de todos os aldeamentos da capitania do Rio de Janeiro. Mais ainda, ele desqualifica Quaresma para o cargo através de Margarida, sua esposa.

este índio é filho da capitania, e diversa língua, casado com uma negra de quem zombam os índios com toda sua rusticidade, e por esta razão incapaz de se lhe conferir semelhante emprego Depois disto é revoltoso e procura este encargo induzido dos vizinhos que dele confiam a utilidade de que se vem hoje privados pelas precauções praticadas pelo capitão mor exponents⁴³⁹.

Fica nítido que, após tantos anos de esforço e dedicação cumprindo seus deveres em sua posição ambígua e frágil, Costa se sentia insultado pela diminuição de sua autoridade por outro indígena que não personificava as exigências dos códigos morais e legais luso-americanos. O argumento é diretamente coerente com a norma imposta pelo Diretório de afastamento da condição escrava por meio do afastamento físico com as pessoas negras. Aqui, não fica claro se o uso dessa palavra dizia mais respeito à condição jurídica de Margarida ou sua cor. De qualquer forma, a intenção era inferiorizar e oferecer descrédito, o que foi corroborado pelas autoridades.

Ademais, o primeiro diretor, Feliciano Joaquim de Souza, foi nomeado em 1771 pelo Marquês do Lavradio, que assumiu o cargo de Vice-rei em 1769. O momento era tenso, pois acontecia uma revolta dos indígenas de São Barnabé, com o apoio de Costa, contra o avanço de determinados colonos sobre as terras dos indígenas. Com essa decisão, a posição política de João Batista da Costa dentro e fora de São Barnabé sofreu novo golpe, visto que agora sua autoridade diminuiu frente ao diretor, responsável por tutelar os indígenas.

⁴³⁹ Requerimentos de João Batista da Costa à Coroa com seus respectivos deferimentos. São Barnabé, 20 de abril de 1770

Um ano depois, em 6 de agosto de 1771, o ouvidor da comarca Antonio Pinheiro Amado assina um documento dando baixa, a mando do Rei, a José Dias Quaresma, destituindo-o do cargo de capitão-mor. Nele, Amado diz:

Vista a informação, que vossa mercê me deu a respeito do índio José Dias Quaresma, capitão-mor da aldeia de Ipuca se achar casado com uma preta, devo dizer-lhe que tendo el-rei meu senhor habilitado todos os índios para poderem servir os cargos da república, pondo-os hábeis e sem infâmia alguma para todos os empregos, tendo eles capacidade para os exercitarem, como a mente do mesmo senhor é infundir-lhes espíritos de honra e o referido índio José Dias é de espíritos tão baixos que sem atenção às distintas mercês com que el-rei meu senhor tem honrado a todos os índios, se casou com uma preta, manchando com este casamento o seu sangue e fazendo-se por esta causa indigno de exercer o posto de capitão-mor por ser o primeiro que devia servir de exemplo aos mais, vossa mercê o fará logo suspender do exercício de capitão-mor da sobredita aldeia, mandando-lhe recolher a patente, que se lhe passou do dito posto, remetendo-me ao mesmo tempo nova proposta deste mesmo posto, elegendo-se por ele um índio assistido dos requisitos que se fazem necessários para o exercitar⁴⁴⁰.

No entanto, um ano depois desta decisão, em 08 de março de 1772, Feliciano Joaquim de Souza, recém nomeado o primeiro diretor da aldeia de São Barnabé (que seria elevado à condição de vila mais tarde naquele ano), escreve ao Marquês do Lavradio dizendo,

Tendo V. Excelência, com as mais santas providências, socorrido estes povos, para que se animem daqueles nobilíssimos espíritos, que só a grande alma de V. Excelência pode inspirar-lhes, devo também dizer a V. Excelência que tudo isto não tem sido bastante para que a mulher do capitão mor desta Aldeia se calce, em cujos termos rogo a V. Excelência que assim lhe ordene sem escusa, porque não há coisa mais repugnante à razão do que tratar eu e fazer tratar por Dona Margarida, como S. Majestade me ordena no Diretório, que V. Excelência foi servido, mandar-me dar a uma mulher que vai a fonte com um pote à cabeça, e não quer se não andar descalça, não obstante andarem outras muitas desta Aldeia calçadas, e ser ela a que devia exemplificar as mais⁴⁴¹.

É elencado nas fontes apresentadas, então, o argumento do exemplo. As lideranças indígenas deveriam agir conforme o novo *status* social reconhecido a elas, servindo como inspiração, modelo, espelho, vitrine, etc., do projeto

⁴⁴⁰ SILVA, Joaquim Norberto de Souza. *Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro*, p. 462.

⁴⁴¹ Cartas de Feliciano Joaquim de Souza para o Marquês do Lavradio relatando a situação de aldeamento indígena localizado entre Macaé, Macabu e Cabo Frio, as providências ministradas, bem como o cultivo de algodão e amora iniciado pelo mesmo. Arquivo Nacional, Fundo Marquês do Lavradio, 1772, BR RJANRIO RD.0.CRP.17

pombalino para os demais membros da comunidade. Essa questão reflete a lógica do Antigo Regime, na qual as mercês oferecidas pelo rei aos seus vassallos eram tidas como privilégios e honrarias, que deveriam ser merecidas por meio do comportamento e dos serviços prestados pelos recebedores. Nesse contexto, o ato do casamento, o qual não se tem acesso a data, tornou-se incompatível com o cargo público de capitão-mor de José Dias Quaresma, que estaria, com sua união, rejeitando os valores assimilacionistas do Diretório, sendo a “*antítese do que os nativos deveriam vir a ser segunda a legislação vigente*”⁴⁴². As obrigações inerentes ao cargo incluíam, dessa forma, manter uma postura considerada adequada pelas esferas de poder luso-americanas.

Na carta escrita por Feliciano Joaquim de Souza, é possível perceber que a obrigação da postura e do exemplo também recai sobre Margarida, que aparece similarmente rejeitando os valores civilizacionais europeus ao andar descalça e ir à fonte carregando potes de água na cabeça, tendo assim sua cor destacada pejorativamente. O texto, chocante para os dias atuais, traz novamente o Diretório enquanto legislação que os diretores deveriam obedecer. Souza diz que a dita legislação o obriga a tratar Margarida pelo título de “dona”. Isso porque o respeito e a igualdade de *status* social destinada ao indígena era também extensiva à sua família.

O desfecho da história, presente nos documentos apresentados, é, no entanto, inconclusiva. O ouvidor da comarca, Antonio Pinheiro Amado, assina a suspensão da patente de José Dias Quaresma em 1771. No entanto, a carta de Feliciano Joaquim de Souza, confirmando que o capitão-mor ainda mantinha seu posto, data de 1772, mais especificamente 7 meses depois. A sua reclamação era pautada sobre o comportamento de Margarida, e seu pedido ao Marquês do Lavradio permaneceu restrito a esse âmbito. Em nenhum momento este pede a suspensão do posto de Quaresma, como havia feito João Batista da Costa, em 1770.

⁴⁴² CORRÊA, Luís Rafael Araújo Corrêa. "O primeiro que devia servir de exemplo aos mais": as lideranças indígenas frente aos pressupostos assimilacionistas da política indigenista pombalina no Rio de Janeiro (1758-1798). *Rev. Hist. UEG - Anápolis*, v.2, n.2, p. 147-162, jul./dez. 2013, p. 154.

Sobre a condição jurídica de Margarida, é impossível ter cem por cento de certeza se ela era livre, forra ou escravizada, devido às lacunas nos documentos e à falta de outras fontes a esse respeito. No entanto, minha análise indica que é provável que ela fosse forra. O hábito de ir a fonte pegar água, levando o pote à cabeça, assim como o andar descalço, são indícios de práticas realizadas por pessoas escravizadas, visto que, enquanto aquela remonta a um tipo de tarefa manual que a elite não estava disposta a realizar devido a pecha do “defeito mecânico”, esta remonta ao fato dos escravizados serem proibidos de andarem calçados e, quando libertos, terem dificuldade ou não quererem se acostumar a usar a peça, pois as solas de seus pés haviam adquirido uma grossa camada de pele que tornava o uso do sapato extremamente desconfortável. O calçado era um sinal de liberdade, e se Feliciano Joaquim de Souza pede para o Marquês do Lavradio ordenar que Margarida se calce, é porque ela podia usar sapatos, logo, não era escravizada.

Além dessa questão, ela morar no aldeamento é outro ponto relevante, que pode ser um indício de sua adquirida liberdade. Ao longo da colonização, o matrimônio indígena era pautado pelo receio da escravização ilegítima, como vimos em capítulo anterior, e houve preocupação das autoridades em barrar os colonos de aproximarem suas escravizadas de indígenas aldeados, que geralmente vinham fazer algum trabalho temporário, ou habitavam as proximidades da fazenda. Nesse contexto, no regimento das Missões de 1686, ficou determinado que, em caso de não se conseguir impedir o casamento misto de indígenas e escravizados, ficassem livres então os escravizados, passando estes a morar nos aldeamentos. No entanto, o fato de haver casamentos mistos de indígenas e africanos ou afro-americanos, e de pessoas negras e pardas habitarem os aldeamentos, é prova que, no cotidiano, as pessoas se relacionavam independentemente dos estatutos de limpeza de sangue ou códigos legais.

A presença de negros e pardos nos aldeamentos era condenada pela administração, tendo Souza afirmado na mesma carta que havia expulsado Igenes Rodrigues, “mulata” que habitava a Sacra Família de Ipuca, incentivando o Marquês a mandar retirar todos os demais que ali moravam ou frequentavam. Para Igenes Rodrigues, a desqualificação social foi disruptiva. Assim como outros “mulatos” que habitavam a Ipuca, ela perdeu sua moradia e seus laços sociais;

essa expulsão, portanto, caracterizou ato de grande violência, marcando concretamente as políticas proto-racistas e indigenistas coloniais. Ser mulher, “mulata” e liberta/livre tencionava progressivamente a ordem sócio racial e política. De formas diferentes para Igenes e Margarida, ambas sofreram a articulação das opressões de gênero e raça, nos moldes do Setecentos.

Considerações finais

O presente trabalho, por meio de uma série de etnografias do particular, levantou e discutiu sobre as relações entre indígenas, africanos e seus descendentes no Setecentos colonial, mais especificamente na capitania do Rio de Janeiro. A colonização do território luso-americano foi pautada por aprendizados e negociações constantes. A partir de experiências pregressas no continente africano, os portugueses visaram um projeto de dominação que levava em conta a necessidade de intermediários, num território no qual sua presença era minoria. No entanto, a prática colonial foi construída no dia a dia das relações sociais, entranhada no jogo de forças perpetrado pelos sujeitos históricos, na tentativa de conquistarem melhores possibilidades de vida e sobrevivência, diante das limitações impostas arbitrariamente pelos agentes coloniais.

Nesse contexto, os não brancos foram importantes intermediários, tornando possível desde elementos básicos, como acesso à água e comida, como processos de contato e manutenção mais rebuscados. Gangazumba e Arariboia, por exemplo, estabeleceram acordos e alianças que oportunizaram privilégios baseados na articulação de sintaxes políticas distintas, entre suas experiências próprias e as postas em jogo pelos colonizadores. Numa sociedade cada vez mais violenta e claustrofóbica, a luta por autonomia se tornou preocupação de primeira ordem.

Nesse contexto, os aldeamentos situados na capitania do Rio de Janeiro, criados a partir do Plano das Aldeias (1558), tornaram-se espaços de múltiplas disputas, acionadas pelos interesses particulares de missionários regulares e seculares, colonos, agentes metropolitanos, africanos, afro-americanos, indígenas Guarulhos, Temininó, Puri, Coroadó, Coropó, Tupinambá, etc. Parte central do projeto de evangelização e colonização, os aldeamentos transformaram-se em espaços também indígenas conforme indivíduos pertencentes a grupos

sócioidentitários distintos os reivindicavam como lar. Resistências adaptativas e processos constantes de etnogênese promoveram, assim, a reconstrução de identidades e a garantia de sobrevivência num mundo em permanente mudança.

A sociedade colonial só pode ser compreendida quando integrada à sua lógica escravista, já que todos os setores da sociedade foram construídos de forma a depender desse funesto negócio. Nesse sentido, ao longo do século XV, os portugueses construíram um arcabouço teórico que legitimava a escravização negra, revestindo-a com características naturais e incontestáveis. Logo no início da colonização, essa política escravista foi estendida aos nativos, perseverando durante todo o período colonial. A legislação sobre a liberdade dos indígenas foi sempre um tema controverso, variando conforme o jogo político entre os sujeitos históricos envolvidos. Indígenas, africanos e afro-americanos, então, compartilharam a falta da liberdade, ainda que de formas distintas. Por meio de brechas legais e criação de laços de solidariedade, criaram diferentes estratégias e praticaram uma série de resistências, desde fugas e sabotagens, até a constituição de laços familiares e adoção de cargos administrativos. Nesse sentido, liberdade e escravidão, no século XVIII, não eram critérios rígidos. As mulheres indígenas, africanas e suas descendentes compartilharam, por sua vez, uma opressão potencializada pelo fator de gênero, praticada numa sociedade patriarcal e hostil ao feminino, tendo suas concepções familiares e afetivas desestruturadas pelas concepções cristãs de casamento e pecado.

O porto do Rio de Janeiro viu desembarcar mais de 900 navios vindos da África no Setecentos, sendo o maior porto escravista do mundo e lugar central na movimentação econômica e social do século. O crescimento da produção aurífera, o lucro proveniente do tráfico e a situação de intermediário comercial entre os traficantes do continente africano e os contrabandistas interioranos e da região do Rio da Prata são alguns fatores que explicam os números elevados do tráfico de escravizados. As principais regiões de embarque na costa africana foram Guiné, Costa da Mina e Angola. Nesse sentido, o presente trabalho investigou de forma pormenorizada fatores identitários, de procedência e de gênero relacionados ao tráfico e à concessão de alforrias, pós chegada ao continente americano. Esses padrões sócioidentitários são relevantes para analisar as conexões afetivas e conflituosas construídas no lado americano do Atlântico. Para atingir esse fim,

problematizou-se o conceito de “nação”, vinculado à procedência dos africanos e africanas escravizados, bem como valorizou-se etnônimos que levassem em consideração a liberdade de escolha dos indivíduos.

Na conjuntura de ressignificação e criação de laços no contexto da diáspora, a expressão “malungo” é analisada como um exemplo de etnogênese praticado por pessoas oriundas da África Central e Centro-Occidental. O termo elencava um conjunto amplo de práticas sociais, culturais e religiosas compartilhado pelos falantes das línguas do tronco bantu, sobrepondo-se aos contrastes e divergências que, no continente africano, adquiriam relevos mais bem definidos. Além disso, o aumento do tráfico gerou uma série de consequências e alterações significativas no próprio continente africano. O reino do Ndongo, nesse sentido, foi palco de uma intensa tensão geopolítica, protagonizada por diversos movimentos de resistência dos *sobas* locais frente às tentativas de desestruturação portuguesas, luso-americanas e luso-africanas, por parte de uma elite que estabeleceu conexões com comerciantes brasílicos.

No entanto, apesar disso, indígenas, africanos, afro-americanos e pardos relacionaram-se afetivamente no contexto colonial. Os casamentos mistos nunca foram vistos com bons olhos pelos missionários e agentes coloniais, visto que oportunizavam contatos e trocas solidárias entre pessoas que sofriam constantes tentativas de subalternização. Opressões comuns são facilitadores de alianças, mas isso não pode ser visto como um processo automático. Um dos principais objetivos desse trabalho, à luz da etnografia do particular proposta por Abu-Lughod, foi evitar essencializações, especificando os sujeitos históricos e suas relações sociais, sempre que possível. Assim, por mais que uniões afetivas harmônicas tenham sido uma realidade, como demonstrado através das fontes de casamento e batismo obtidas nos arquivos da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro e do portal Slave Societies Digital Archive, também foi o fato de muitos casamentos mistos terem ocorrido pautados na tentativa de escravização ilegítima dos indígenas por parte dos colonos ou de maior liberdade de costumes por parte dos indígenas aldeados. Investigou-se, assim, os etapas burocráticas para a efetivação do matrimônio segundo os preceitos cristãos, a prática do concubinato por grande parte da população e a importância política e militar do casamento para alguns grupos sócioidentitários indígenas, como os Tupiniquim.

O século XVIII protagonizou um forte movimento de intrusão e transformação do sertão fluminense. Espaço físico interiorano, mas também simbólico na imprecisão dos seus contornos e parca regulamentação de seu território, o sertão era um desafio para as autoridades coloniais, palco de diversos projetos de autonomia por parte dos não brancos. Até a década de 1770, a estratégia da Coroa foi fomentar ideias de perigo e selvageria por parte dos habitantes do sertão, principalmente populações indígenas não aldeadas, grupos de quilombolas, criminosos e pessoas pobres. Para os Puri e os Coroado, no entanto, era estratégico corroborar, ou pelo menos não se esforçar em negar, tais adjetivações; manter grupos de colonos, exploradores ou ainda funcionários da administração colonial longe de suas terras significava manter sua autonomia num contexto cada vez mais claustrofóbico para os não brancos. Discutiu-se, ainda, de forma mais aprofundada, sobre quem eram os habitantes dos sertões fluminenses, suas estratégias e expectativas.

Nos sertões de Macacu, o bando de Manoel Henriques – conhecido por “Mão de Luva” – causou dor de cabeça, nas décadas de 1760-1780, para os agentes coloniais, ao reunir brancos, indígenas, africanos, afro-americanos e pardos em torno da mineração ilegal na região. Fez-se, então, neste trabalho, consistente análise, por meio de documentos, referências bibliográficas, mapas e cartas topográficas, da atuação do bando e sua dinâmica interna. Concluiu-se que indígenas Ozoró, Xopotó e Puri, pardos, crioulos e africanos escravizados e forros vindos de regiões como Benguela, Cabinda, Angola e Libolo possuíram um inimigo comum – a intenção de dominação da Coroa portuguesa sobre a área –, compartilhando técnicas de guerra, estratégias de defesa e construindo relações de parceria, mas também de receio mútuo.

Ademais, os aldeamentos, como Sacra Família de Ipuca e São Fidélis, oportunizaram contatos duradouros entre indígenas aldeados, africanos e seus descendentes, guiados por objetivos próprios e especificados nesta pesquisa por meio das fontes disponíveis. Destaca-se a expulsão de Ignes Rodrigues, mulher “mulata” e forra, moradora da Ipuca, como evidência da reação portuguesa em relação ao desmantelamento desses contatos. Além disso, as senzalas das fazendas e as festas religiosas também foram palco para a criação de relações entre os não brancos. Indígenas aldeados tinham liberdade de ir e vir dos aldeamentos e faziam

uso dela com muita frequência. Nesse contexto, indígenas não aldeados também estavam inseridos na sociedade colonial, travando relações com fazendeiros e africanos e afro-americanos escravizados. Analisou-se, ainda, características populacionais e demográficas das freguesias de São Salvador dos Campos dos Goytacazes e Santo Antonio de Guarulhos, atividades econômicas, configurações familiares, modelos produtivos e prática culturais e religiosas dos distintos grupos sócioidentitários sertanejos, com ênfase para o índio mandingueiro Miguel Pestana, condenado pela inquisição em 1744 por portar cartas de tocar e realizar mandingas. O caso de Pestana é relevante para refletir a permeabilidade e apropriação únicas dos rituais, amuletos e práticas mágico-religiosas em jogo na realidade multicultural colonial. Para isso, faz-se uma breve análise da historicidade das bolsas de mandinga e da trajetória pessoal de Pestana.

O último capítulo é dedicado ao estudo das hierarquias sócio raciais, como elas puderam ser elencadas conscientemente pelos não brancos para a satisfação de seus objetivos políticos e sociais e as mudanças que o Diretório dos Índios impôs à dinâmica Setecentista existente. Realizou-se um breve, mas contundente, debate a respeito da conceituação e historicidade dos termos raça e racismo, bem como suas possibilidades de uso no contexto colonial da Era Moderna. Concluiu-se que não existe um consenso entre os historiadores e cientistas sociais e humanos a esse respeito, sendo o conceito de raça historicamente instável. Os pesquisadores dividem-se entre aqueles que entendem haver, mesmo antes do fenômeno da ideologia das raças como o alicerce do racismo, múltiplas práticas de degradação e domínio que, ao atrelar a cor aos hábitos, determinou a inferiorização e supressão dos pretos em diversas sociedades; e aqueles que entendem não ser adequado o uso de “raça” e “racismo” para pensar as relações sociais antes do fenômeno do determinismo biológico oitocentista. Nesse sentido, optou-se pelo uso do conceito “proto-racismo”, amparado no respeito às fontes históricas, no alinhamento com minha classe profissional e no dever moral-político enquanto pesquisadora branca.

Construiu-se, ainda, uma contextualização histórica das práticas discriminatórias ibéricas, especialmente as portuguesas, no contexto da reconquista e do colonialismo posterior. Foi a partir da expansão marítima europeia, e das escravizações sistêmicas africana e americana perpetradas na

Idade Moderna, que os modelos de separação dos grupos humanos tornaram-se relevantes o suficiente para agirem como suporte ideológico das políticas discriminatórias sistêmicas, associados à categoria da “pureza de sangue”. Nesse contexto, surgiram diversas classificações estruturais proto-racistas, consolidando a Europa como o padrão a ser alcançado e, por consequência, os povos das conquistas como inferiores, cristalizando uma imagem poderosa que, ainda hoje, não foi totalmente quebrada. No entanto, o domínio europeu dos povos do ultramar era precário e baseado em tensas e mutáveis relações geopolíticas com os intermediários e líderes locais. Assim, perante a dinâmica colonial, as sociedades coloniais ibérico-americanas construíram sistemas específicos e únicos de classificações sócio raciais, hierarquicamente dispostos.

Na capitania do Rio de Janeiro Setecentista, os descendentes oriundos de relações mistas possuíam um alto potencial disruptivo, pois toda a sociedade colonial era estruturada a partir da associação da pele branca à liberdade e da pele preta ao cativo, construída ao longo dos séculos. A dualidade de sua posição social, inclinada a conseguir posições de certo prestígio por seu poder de negociação enquanto intermediário, expunha toda a fragilidade na qual sua situação de não branco estava sustentada. Fenótipo e pigmentação da pele não eram considerados categorias isoladas e biológicas, mas estavam sujeitos à aspectos morais, visuais e comportamentais. Nesse sentido, existiam diversas categorias sociais relacionadas à cor da pele entre uma pessoa considerada branca e o africano, considerado preto, todas submetidas a um aparato circunstancial, ao jogo de poder entre as instâncias administrativas e à capacidade de barganha dos sujeitos históricos.

Finalmente, apresentou-se e analisou-se o caso protagonizado pelos capitães-mores João Batista da Costa e José Dias Quaresma. Possuindo trajetórias e interesses distintos, eles encontraram-se envolvidos numa disputa de autoridade sobre as decisões relativas ao aldeamento de Sacra Família de Ipuca. Nesse contexto, Costa utiliza o casamento de Quaresma com Margarida, mulher negra e forra, como argumento desqualificador, visando provar a indignidade de Quaresma e sua consequente destituição do posto de capitão-mor, já que a vida privada era indissociável dos quesitos que legitimavam a vida pública. Costa baseava sua crítica no Diretório dos Índios, que dispunha da elevação do *status*

social de todos os indígenas, tornando-os vassalos e, assim, gozando de direitos, deveres e honrarias similares aos brancos. Na prática, os indígenas deviam ativamente manifestar comportamentos condizentes com tal mercê, ou seja, deviam abraçar os preceitos morais e religiosos cristãos contidos no Diretório, afastando-se de práticas culturais e dos sujeitos arbitrariamente designados como inferiores na hierarquia sócio racial colonial. O Diretório, assim, aumentou o afastamento social entre indígenas, africanos e afro-americanos. No entanto, relacionamentos entre eles continuaram acontecendo, gerando consequências e repercussões políticas para os atores sociais envolvidos. Reflete-se, ainda, sobre a situação social e jurídica de Margarida, bem como as repercussões dos acontecimentos narrados.

Esta pesquisa cumpriu seu objetivo, portanto, referente ao levantamento e à análise de diversas relações travadas entre indígenas, africanos e seus descendentes, no escopo da capitania do Rio de Janeiro Setecentista. No entanto, contextualizações e ampliações temporais e espaciais foram necessárias para dar conta de temática tão complexa e difusa. Já é hora dos sujeitos históricos serem tratados pela historiografia enquanto agentes *sociais*, envolvidos em teias relacionais múltiplas e diversas. Não se pode mais permitir que os não brancos sejam tratados como grupos homogêneos e incomunicáveis. Nesse sentido, a Nova História Social, e sua urgência em construir histórias conectadas, mostra-se como um caminho promissor.

Referências bibliográficas

Fontes Manuscritas

ALMEIDA, Cândido Mendes de (ed.). *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'ElRey D.Philippe I.* (fac-simile da 14ª ed. Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomathico, 1870). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, vol. V, p. 1168-1170.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico ...: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V.* Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus: Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. 8 v; 2 Suplementos.

DIRETÓRIO *que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário.* Lisboa: na oficina de Miguel Rodrigues [impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca], ano XDCCLVIII. Disponível em <https://ufpadoisponzero.wordpress.com/2015/05/05/diretorio-dos-indios/>. Acesso em 04 jan. 2021.

ORTELIUS, Abraham. *Theatrum Orbis Terrarum.* Antuérpia: Gilles Coppens de Diest, 1570. In: DEGGER, Brenda Yasmin. *Donna di volto terribile: alegoria da América e repertórios Imagéticos do Renascimento.* 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR, 2020.

VIDE, Sebastião Monteiro da [Arcebispo]. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.* São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853, 526p. Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>. Acesso em 04 jan. 2021

Arquivo Histórico Ultramarino, Projeto Resgate

OFÍCIO do Governador José Antonio Freire de Andrade, sobre as providencias que adotara para evitar a fuga dos índios das suas aldeias. Tem anexas as cópias de 3 cartas trocadas entre o mesmo Governador, o reitor do Colégio dos Jesuítas e o Missionário Ignácio de Leão. Rio de Janeiro, 15 de maio de 1755. AHU_ACL_CU_017-1, Cx. 79, D. 18291 [online].

OFÍCIO do [vice-rei do Estado do Brasil], Conde da Cunha, [D. Antônio Álvares da Cunha], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, informando que remetera presos para Lisboa, os frades carmelitas Vicente Ferreira e Custódio de São Luís, acusados de mineração ilegal de ouro nos sertões do Rio Macacu, no descoberto da Serra dos Órgãos, capitania do Rio de Janeiro, o frei carmelita José de Jesus Maria José e o frei franciscano Caetano de Santa Inês, acusados de desordens em Santos, capitania de São Paulo, além do frei Manoel Moreira, acusado de espionagem para os castelhanos; informando seu parecer sobre o requerimento de Custódio Gomes Pinheiro, solicitando licença para mineração no descoberto supra citado, alegando que a região era vasta e de difícil vigilância. Rio de Janeiro, 09 de novembro de 1765. AHU_ACL_CU_17, Cx. 76, D. 6887 [online].

REQUERIMENTO de João Batista da Costa, ao rei D. José I. São Barnabé, 06 de março de 1765. AHU. Rio de Janeiro, Cx. 74, Doc. 6737 [online]. Projeto resgate, Rio de Janeiro, Avulsos 1614-1830). Disponível em <http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&pagfis=1>. Acesso em 5 jul. 2021.

REQUERIMENTO de João de Oliveira Barbosa ao rei [D. José], solicitando a confirmação de carta patente no posto de sargento-mor do Terço de Auxiliares do Rio de Janeiro, de que era mestre-de-campo João Malheiros Reimão Pereira, que vagou por promoção de Manoel Vieira Leão no de sargento-mor e governador da Fortaleza de São Sebastião do Morro do Castelo do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 24 de julho de 1766. AHU_ACL_CU_, Cx. 78, D. 7066 [online].

REQUERIMENTOS de João Batista da Costa à Coroa com seus respectivos deferimentos. São Barnabé, 20 de abril de 1770. AHU – Rio de Janeiro, cx. 122, Doc. 9277 [online]. Projeto resgate, Rio de Janeiro, Avulsos 1614-1830). Disponível em <http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&pagfis=1>. Acesso em 5 jul. 2021.

REQUERIMENTO de João Batista da Costa à rainha. São Barnabé, 06 de junho de 1779. AHU - Rio de Janeiro, Cx. 110, Doc. 9139 [online]. Projeto resgate, Rio de Janeiro, Avulsos (1614-1830). Disponível em <http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&pagfis=1>. Acesso em 5 jul. 2021.

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

ARQUIVO da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Série Assentamentos Paroquiais, Aldeia de São Barnabé, AP1186.

Arquivos Paroquiais Digitalizados e Transcritos na base de Dados Slave Societies Digital Archive - <https://slavesocieties.org/>

LIVRO de Casamentos de Livres e Escravos de Nossa Senhora da Assumpção de Cabo Frio, 1675-1730, em <<https://beta.slavesocieties.org/brazil/transcriptions>>. Acesso em 23 mar. 2021.

LIVRO de Batismo de Livres, Freguesia de Cabo Frio, 1675-1717, em <<https://beta.slavesocieties.org/brazil/transcriptions>> Acesso em 23 mar. 2021.

LIVRO de Batismo e Casamento de Escravos, Freguesia de Jacutinga, 1686-1721, em <<https://beta.slavesocieties.org/brazil/transcriptions>> Acesso em 23 mar. 2021.

Arquivo Histórico Nacional – Fundo Marquês do Lavradio

CARTAS de Feliciano Joaquim de Souza para o Marquês do Lavradio relatando a situação de aldeamento indígena localizado entre Macaé, Macabu e Cabo Frio, as providências ministradas, bem como o cultivo de algodão e amora iniciado pelo mesmo. Arquivo Nacional, Fundo Marquês do Lavradio, 1772, BR RJANRIO RD.0.CRP.17.

Biblioteca Nacional

CARTA Topográfica da capitania do Rio de Janeiro Feita por ordem do Conde de Cunha Capitão General e Vice Rey do Estado do Brazil Por Manoel Vieyra Leão Sargento Mor e Governador da fortaleza do Castelo de São Sebastião da cidade do Rio de Janeiro em o anno de 1767. Biblioteca Nacional. Seção de Cartografia. ARC.012.02.010.

Fontes Impressas

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)

ANCHIETA, Pe. José de. Enformação do Brazil, e de suas Capitánias. JHUS, 1584. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, tomo VI, 1844. Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1973. Disponível em <<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/item/107700-revista-ihgb-tomo-sexto.html>>. Acesso em 04 jan. 2021.

DESCRIÇÃO que faz o Capitão Aires Maldonado e o Capitão José Castilho Pinto e seus companheiros dos trabalhos e fadigas das suas vidas, que tiveram nas conquistas da capitania do Rio de Janeiro e São Vicente, com a gentildade e com os piratas n'esta costa. *Rev. Trim. do IHGB*, Rio de Janeiro, T. LVI, V. 887, 1893.

SILVA, Joaquim Norberto de Souza. Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, 3ª Série, tomo XV, abril-junho de 1854.

Referências Bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. *Equatorial*, Natal, v. 5, n. 8, jan./jun. 2018.

ADOLFO, Roberto Manoel Andreoni. A historiografia brasileira da escravidão entre os anos 1970 e 1980: escrita, contexto e instituição. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, v. 14, n. 1, ano XIV, jan. – jun. 2017.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALFAGALI, Crislayne Gloss Marão. *Ferreiros e fundidores da Ilamba: uma história social da fabricação de ferro e da real fábrica de Nova Oeiras (Angola, segunda metade do século XVIII)*. 1 ed. Luanda: Fundação Dr. António Agostinho Neto, 2018.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos Cristãos do Império Português*. 2000. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Escravidão indígena e trabalho compulsório no Rio de Janeiro colonial. *Revista Mundos do Trabalho*, v. 6, n. 12, jul-dez. de 2014, p. 11-25.

ALMEIDA, Maria Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, v. 37, n. 75, 2017, p. 17-38.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil no século XVIII*. Brasília: editora Universidade de Brasília, 1997.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, série Feminismos Plurais, 2019.

ALVES, Rogéria Cristina. Marfins na rota atlântica: a circulação do marfim entre Luanda, costa brasileira e Lisboa (1724-1826). In: SANTOS, Vanicléia Silva; PAIVA, Eduardo França; GOMES, René Lommez (org.). *O comércio de marfim no mundo atlântico: circulação e produção (séculos XV a XIX)*. Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural e Editora, 2018. 306p. (Estudos africanos do CEA/UFMG; v. 7).

AMANTINO, Márcia. A conquista de uma fronteira: o sertão oeste de Minas Gerais no século XVIII. Cataguases: *Revista Dimensões*, vol. 14, 2002, p. 65-90.

AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008.

AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica. In: Amselle, Jean-Loup; M'Bokolo, Elikia. *Pelos meandros da etnia. Etnias, tribalismo e Estado em África*. Lisboa: Edições Pedagogo, 2014.

ANZALDUA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. *Rev. Estud. Fem.* [online]. 2005, vol.13, n.3.

BARROS, Emilia Monteiro de. *Aldeamento de São Fidélis: o sentido do espaço na iconografia*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1995.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*. Niterói, n. 19, 2. Sem. 2005, p. 15-30.

BEAUVOIR, Simone de. (1949) *O Segundo Sexo* – Livro 1: Fatos e Mitos. 4ª Edição. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; DOEBBER, Michele Barcelos e BRITO, Patrícia Oliveira. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. *Revista bras. Estud. Pedagog.*, Brasília, v. 99, n. 251, jan./abr. 2018, p. 37-53.

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BISPO, Isis Carolina Garcia; SILVA, Marcos. A inquisição ibérica como instituição responsável pela cristalização do mito de pureza de sangue no corpo social da América portuguesa. *Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais*, Salvador, agosto 2011.

BRANDÃO, Renato Pereira. O roteiro dos sete capitães e a capitania de São Tomé: confrontações documentais numa perspectiva interdisciplinar In: *Anais da I Jornada de Trabalho do Laboratório de Análise do Processo Civilizatório – Memória: Contribuições para a preservação da região Norte Fluminense*. Campos dos Goytacazes. Universidade Estadual do Norte Fluminense (UNESA), 1997, p. 31-36.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. *Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”*. Diário Oficial da União 11.03.2008.

BURKE, Peter. Gilberto Freyre e a Nova História. Tradução: Pablo Rubén Mariconda. *Tempo Social, Ver. Sociol.* USP, São Paulo, 12 de outubro de 1997.

CABRAL, R.; MORAIS, V. L. Os povos indígenas brasileiros na ditadura militar: tensões sobre desenvolvimento e violação de direitos humanos. *Direito E Desenvolvimento*, v. 11, n. 1, 2020, p.106-122.

CHAVES, K. G. O. Gilberto Freyre e a Escola dos Annales. *Revista Inter-Legere*, v. 1, n. 7, 12 dez. 2013, p. 37-52.

CLARK, Gracia. African Market Women, Market Queens, and Merchant Queens. *Oxford Research Encyclopedia, African History*, jul. 2018 [online]. Disponível em <<https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-268>>. Acesso em 25 abr. 2021.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. De São Barnabé à vila nova de São José D’el Rei: tensões e conflitos étnico-sociais em um aldeamento do Rio de Janeiro sob o Diretório dos Índios (1758-1798). *Revista Cantareira*, ed. 17, p. 3-20, jul/dez. 2012.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo Corrêa. "O primeiro que devia servir de exemplo aos mais": as lideranças indígenas frente aos pressupostos assimilacionistas da política indigenista pombalina no Rio de Janeiro (1758-1798). *Rev. Hist. UEG - Anápolis*, v.2, n.2, p. 147-162, jul./dez. 2013.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço Caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição*. 2017. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ, 2017.

CUNHA, Manuela L Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Venganza y temporalidad los Tupinamba” In: PINEDA-CAMACHO, Roberto; ALZATE-ANGEL, Beatriz. *Los Meandros de La Historia en la Amazonia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Abya-Yala MLAL. 45 Congreso Internacional de Americanistas, 1985.

DAVIS, Natalie Zemon. Las formas de la historia social. In: *Historia Social*, n. 10, 1991, p.177-182.

DIOP, Cheikh Anta. Entrevista com Charles Finch. In: *Présence Africaine: Homage à Cheikh Anta Diop*, nº 149-150, 1er et 2è trim, Paris, 1989.

ERTHAL, Rui. A presença de dois distintos padrões de organização agrária moldando a região de Cantagalo, província do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, vol. X, núm. 218 (34). <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-34.htm>>. Acesso em 22 jun. 2020.

ESCOBAR, Arturo. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca, 2005.

FARIAS, Sheila de Castro. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FARIA, Sheila de Castro. Mulheres forras - Riqueza e estigma social. *Revista Tempo*, Niterói: Universidade Federal Fluminense, nº 9, julho 2000, pp. 65-92.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros outros: homens e espaços – os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.

FERNANDES, Fernando Roque. Movimentos indígenas e o espaço universitário: alternativas ao protagonismo indígena na Amazônia Brasileira. *Revista Educação e Emancipação*, São Luís, v. 13, n. 1, jan./abr. 2020, p. 99-122.

FIGUEIREDO, Fabio Baqueiro; JUNIOR, Carlos Silva. África e Brasil: novas aproximações – uma entrevista com Luis Nicolau Parés. *Revista de História*, 2009, v. 1, n. 2, pp. 110-117. Disponível em <<https://portalseer.ufba.br/index.php/rhufba/article/view/26686>>. Acesso em 20 mar. 2021.

FONSECA, C.D. Do sertão dos cataguases às Minas Gerais: As modalidades e o léxico da ocupação. In: *Arraiais e vilas d’el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas* [online]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. Humanitas series, pp. 51-81.

FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Marcia Fernanda. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

FUNARI, Pedro Paulo A. A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In: Reis, João José; Gomes, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio*. Companhia das Letras, 1996.

GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos mistos: Liberdade e escravidão em São Paulo colonial*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004.

GOMES, Flávio. A demografia atlântica dos africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos. *História, ciências e saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v.19, supl., dez. 2012, p.81-106.

GOMES, Flávio. Migrações, populações indígenas e etnogênese na América Portuguesa (Amazônia colonial, séc. XVIII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [online], 2011. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/60721>>. Acesso em 18 fev. 2020.

GOMES, Mauro Leão. *Ouro, posseiros e fazendas de café. A ocupação e a degradação ambiental da região das minas do Cantagalo, na província do Rio de Janeiro*. 2004. Tese de Doutorado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2004.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GRINBERG, Keila; PEABODY, Sue. *Escravidão e liberdade nas Américas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, 146p. (Coleção FGV de bolso: Série História).

HEINTZE, Beatrix. Asilo ameaçado: Oportunidades e consequências da fuga de escravos em Angola no século XVII. *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre Fontes, Métodos e História*. Luanda: Kilombelombe, 2007.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LARA, Silvia Hunold. Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa. In: *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português – séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 21-38.

LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LARA, Silvia Hunold. *Palmares e Cucaú. O aprendizado da dominação*. 2008. Tese (concurso Professor Titular na Área de História do Brasil) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2008.

LARA, Silvia Hunold. O domínio colonial e as populações do novo mundo. In: *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial*. Belém: Editora Açaí, v. 1, 2014, p. 1-14.

MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira” – Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX). 2008. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ, 2008.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. África no Brasil: mapa de uma área em expansão. Revista *Topoi*, Rio de Janeiro, 2004, vol.5, n.9, p. 40. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2004000200035&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 15 mar. 2021.

MANO, Marcel. Índios e negros nos sertões das minas: Contatos e identidades. *Varia hist.*, Belo Horizonte, v. 31, n. 56, p. 511-546, ago. 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752015000200511&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 08 jan. 2021.

MARTINS, José de Souza. Um documento falso sobre a conquista do território dos índios Goitacá no século XVII. *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, 1996, v. 39, n. 2.

MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

MILLER, Joseph. *Poder político e parentesco: os antigos Estados Mbundu em Angola*, trad. Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional de Angola, 1995.

MIRANDA, Janira Sodré. Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América Portuguesa. *Revista Em Tempo de Histórias*, nº 07, 2003, p.1-16.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: FAUSTO, Carlos e MONTEIRO, John (org.). *Tempos Índios: histórias e narrativas do novo mundo*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim, 2000. p. 25-65.

MONTEIRO, John Manuel. “Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais”. In: _____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre-docência em Etnologia, Departamento de Antropologia da Unicamp. Campinas, 2001.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. In. GRUPIONI, Luís Donisete B.; DA SILVA, Aracy L. (Orgs.). *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 4ª Ed. São Paulo: Global: Brasília: MEC: MARI, 2004.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Poder local e “voz do povo”: territorialidade e política dos índios nas repúblicas de maioria indígena do Espírito Santo, 1760-1822. *Tempo* [online], vol. 22 n. 40. p.239-259, mai-ago. 2016.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação capitulação e assimilação social. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, v. 19, nº 39, set./dez. 2018, p. 29-52.

MUDIMBE, V. Y. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Luanda/Mangualde (Portugal): Edições Mulemba/Edições Pedagogo, 2013.

OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa. “Mão de Luva” e “Montanha”: *Bandoleiros e salteadores nos caminhos de Minas Gerais no século XVIII (Matas gerais da Mantiqueira: 1755-1786)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, MG, 2008.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 3ª ed. rev. e ampliada. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

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. 115-132.

POMPA, Cristina. Guerra e paz nos sertões: o protagonismo indígena no nordeste colonial. In: SOUZA, Adriana Barreto et. al. *Pacificar o Brasil. das guerras justas às UPP's*. São Paulo: Alameda, 2017.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do novo mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

RODRIGUES, Aldair. Malungos e parentes: “Sumário contra os pretos de Angola do continente de Pernambuco” (1779). Samkofa. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, ano XII, nº XXII, maio/2019, p.63-92.

RODRIGUES, Pero. História da residência dos padres da Companhia de Jesus de em Angola, e cousas tocantes ao Reino, e conquista. In: Antonio Brásio, *Monumenta Missionária Africana*, S-1, v. III.

SAFFIOTI, Heleieth. A mulher na sociedade de classes: mito e realidade, p. 236 In: CARRILHO, Iara Gonçalves. *A violência de gênero além das grades: os múltiplos processos de estigmatização do feminino encarcerado*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. A curva do tempo: as transformações na economia e na sociedade do Estado do Brasil no século XVIII. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Brasil Colonial: volume 3*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SAMPAIO, Patrícia. Encontros e confrontos nas povoações da Amazônia Portuguesa. Século XVIII. In: LAR, Sílvia e MENDONÇA, Joseli M. Nunes (org.). *Direitos e Justiça no Brasil. Ensaio de História Social*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

SAMPAIO, Patrícia. "Vossa Excelência mandará o que for servido...": políticas indígenas e indigenistas na Amazônia Portuguesa do final do século XVIII. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, v. 12, p. 39-55, 2007.

SANTOS, Vanicléia Silva. Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos. *Annablume, África e Brasil no mundo moderno*, v. 1, 2012.

SANTOS, Vilméria Bispo dos. Representação simbólica da cerimônia de casamento tradicional angolano. *Revista África e Africanidades*, ano IX, nº 23, abr. 2017.

SCHWARTZ, Stuart B. Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil colonial. *Estudos econômicos*, São Paulo, v. 17, 1987, pp. 61-88.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCHWARTZ, Stuart B. "Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas". *Afro-Ásia*, 29/30, 2003, p. 13-40. Disponível em <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21053>>. Acesso em 24 jun. 2021.

SILVA, Daniel B. Domingues da. The Atlantic Slave Trade from West Central Africa, 1780-1867. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 107 In: ACIOLY, Gustavo. Duas abordagens sobre o escravismo e o comércio de escravos em Angola. *Revista Afro-Ásia*, 59 (2019).

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T. A. Queiroz/Edusp, 1984.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A Luta pela Alforria. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 296-307.

SILVEIRA, Alessandra da Silva. *O amor possível: um estudo sobre o concubinato no Bispado do Rio de Janeiro em fins do século XVIII e no XIX*. 2005. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2005, 213p.

SLENES, R. (1992). "Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta do Brasil". *Revista USP*, 1992, (12), pp. 48-67.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. "Uma porta para o mundo atlântico: africanos na freguesia da Candelária da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, século XVIII". *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, n. 9, 2015.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

- SOARES, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2002.
- SOIHET, Rachel et al. (org.). *Culturas Políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 235-255.
- SWEET, James H. The iberian roots of American racist thought. *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., v. 54, n. 1, 1997.
- THOMPSON, E. P. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: _____. *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- THORNTON, John. *A History of Central Africa to 1850*. New York, NY: Cambridge University Press, 2020.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- WEDDERBURN, Carlos Moore. *O racismo através da História: da antiguidade à modernidade*. 2007, p. 196. Disponível [online] em <<http://www.ammapsique.org.br/biblioteca-livros.html>> Acesso em 23 de maio de 2021.
- XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flavio (orgs.). *Mulheres negras no Brasil escravista e no pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012.
- ZUÑIGA, Jean-Paul. La voix du sang. Du Métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole. *Annales HSS*, n. 2, mars-avril 1999.