

Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses

Territoriality, mixed marriages, and politics among Indians and Portuguese

Vânia Maria Losada Moreira*

RESUMO

Na década de 1750, Pombal instituiu uma nova política metropolitana com relação aos índios, sancionando várias medidas para assimilá-los mais rapidamente ao mundo colonial. Dentre elas, destacam-se os incentivos aos enlces matrimoniais mistos entre índios e portugueses; a abertura e disponibilização das terras indígenas ao aforamento; a imposição do uso da Língua Portuguesa e medidas para intensificar o comércio e as prestações de serviços aos portugueses. O objetivo do artigo é analisar como os índios da capitania do Espírito Santo lidaram com os novos desafios impostos pela política assimilacionista de Pombal, especialmente com a questão dos casamentos mistos e dos aforamentos, implementados com vistas a obter o controle sobre suas terras e a reprodução social de suas comunidades. Palavras-chave: índios; casamentos mistos; aforamentos.

ABSTRACT

In the 1750s, Pombal instituted a new metropolitan policy towards Indians, sanctioning several measures to assimilate them in colonial society more quickly. Among these measures, of particular importance were the encouraging of mixed marriages between Indians and Portuguese; the granting of property rights in indigenous lands; the imposition of the use of Portuguese; and measures to intensify trade and the provision of services for the Portuguese. This paper analyzes how the Indians from captaincy of Espírito Santo dealt with the new challenges imposed by Pombal's assimilationist policy, especially the issue of mixed marriages and property rights, in order to regain control over their land and social reproduction within their communities.

Keywords: Indians; mixed marriages; land tenure.

* Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Departamento de História e Relações Internacionais, Programa de Pós-Graduação em História. Seropédica, RJ, Brasil. vania.vlosada@gmail.com¹

Na década de 1750, Pombal instituiu uma nova política metropolitana com relação aos índios, propagando uma poderosa e duradoura imagem segundo a qual os índios continuavam com hábitos “selvagens” em razão de viverem segregados nos aldeamentos e missões, especialmente aqueles entregues à ordem jesuítica.² Estudos recentes demonstram, contudo, que os índios aldeados não estavam tão isolados da sociedade colonial como fazia crer a propaganda de Pombal.³ Apesar disso, partindo da avaliação de que os índios viviam apartados do convívio social, foram sancionadas várias medidas para assimilá-los mais rapidamente ao mundo colonial. Dentre elas, destacam-se os incentivos aos enlaces matrimoniais mistos entre índios e portugueses e a abertura e disponibilização das terras indígenas ao aforamento.

Pelo alvará de 4 de abril de 1755 firmou-se o compromisso de que os contraentes e descendentes das uniões com os índios, além de estarem livres de “infâmia”, ficavam habilitados a receber terras, empregos e outras honrarias; complementarmente, o *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar ao contrário*, em seu parágrafo 80, franqueou as terras dos índios aos contratos de aforamento para pessoas consideradas idôneas.⁴ A aposta era a de que as novas medidas aumentariam e promoveriam o contato interétnico e redundariam na “civilização” dos índios. Por meio da imposição da Língua Portuguesa, dos casamentos mistos, da miscigenação e da intensificação do comércio, das prestações de serviços e das relações de vizinhança com os portugueses, a política pombalina esperava despojar os índios completamente de sua condição étnica específica.

Tendo isso em vista, o objetivo do artigo é analisar aspectos da territorialidade construída pelos índios da capitania do Espírito Santo durante o período do Diretório (1758-1798), investigando como eles lidaram com os novos desafios impostos pela política assimilacionista de Pombal. Sustenta-se, neste estudo, que os indígenas inverteram a lógica do projeto político assimilacionista em suas vilas, segundo costumes e interesses próprios, mobilizando os casamentos entre mulheres indígenas e consortes portugueses “pardos e “brancos” com vistas a manter o controle sobre suas terras e o *modus vivendi* local.

MESTIÇAGEM E ASSIMILAÇÃO

Os incentivos que o Consulado pombalino deu aos casamentos mistos entre índios e portugueses são interpretados na historiografia como um

poderoso fator de assimilação social e cultural dos índios. Postula-se, de forma mais ou menos mecânica, que a miscigenação oriunda dos casamentos interétnicos exerceu ou tinha o poder de exercer um efeito deletério na organização social dos índios como grupo étnico específico e diferenciado no mundo colonial. Caio Prado Júnior, em livro escrito na década de 1940 que se tornou clássico da área, deu grande destaque à mestiçagem, ao tratar da “questão indígena” durante o período colonial. Para o historiador, prevaleceu no mundo colonial uma enorme tensão com relação aos índios, pois os moradores queriam escravizá-los; a Igreja, catequizá-los como homens livres; e a Coroa, aproveitá-los como população auxiliar na obra da colonização. Mas esse quadro começou a mudar com as reformas pombalinas, pois a expulsão dos jesuítas da Colônia, a criação de vilas e freguesias em antigos aldeamentos, a obrigatoriedade de os índios falarem a Língua Portuguesa e os incentivos aos casamentos mistos entre eles e os portugueses abriram caminho para a definitiva solução do “problema indígena”, viabilizando a mestiçagem biológica e a assimilação cultural (ou “aculturação”) dos índios (Prado Júnior, 1971, p.93).

Segundo a análise pradiana, no início do século XIX o índio estava em processo de franco desaparecimento. A suposição de tal linha historiográfica é a de que o índio sobrevivente – isto é, os “restos da raça indígena” que não pereceram em meio às guerras, às chacinas, às epidemias e à superexploração do trabalho – transitava dessa condição à de “massa geral da população”, por meio da miscigenação biológica e da “aculturação” (Moreira, 2008, p.75). Em sentido convergente, Maria Luiza Marcílio escreveu: “Com a expulsão dos jesuítas do Brasil, que coincidiu com o lançamento das novas políticas de Pombal destinadas a estimular o crescimento da população por meio da mistura de raça, a população indígena ingressou num novo período de declínio e absorção” (Marcílio, 2009, p.318).

Apesar de os casamentos mistos facilitarem os processos de homogeneização cultural, deve-se avaliar com cautela o impacto da miscigenação no processo de desorganização da vida social dos grupos indígenas e como fator de sua absorção pelo mundo colonial. Como sobejamente têm demonstrado a historiografia e a Antropologia, os grupos étnicos e suas fronteiras não desaparecem, necessariamente, pela maior mistura biológica e cultural.⁵ Assim, apesar da tendência à miscigenação prevalecente no período pombalino, na capitania do Espírito Santo os índios mantiveram-se, como grupo étnico

e social, separados dos demais vassallos portugueses. Afinal, 30 anos depois da expulsão dos jesuítas, a categoria “índio” aparece na documentação do período para classificar a esmagadora maioria da população das vilas de Benavente (antiga missão de Nossa Senhora de Reritiba) e Nova Almeida (antiga missão de Santo Inácio dos Reis Magos). Além disso, ambas as vilas continuaram sendo consideradas vilas de índios por todo o período colonial (ver Tabela 1).

Tabela 1 – Estimativa da população da capitania do Espírito Santo em 1790

Nome das vilas	Classificação (condição civil)				Total
	Índios	Livres	Escravos	Sem identificação	
Vitória		2.327	4.898		7.225
Nova Benavente*	3.017		102		3.119
Nova Almeida**	2.712		42		2.754
Graparim (Guaraparim)		1.789	728		2.517
Espírito Santo		814	1.064		1.878
Aldeia Velha				200	200
Total	5.729	4.930	6.834	200	17.693
Total da população segundo Mongeardino					22.493***

Fonte: “Ofício do Capitão-mor do Espírito Santo Ignacio João Mongeardino para o governador da Bahia, em que participa a remessa da seguinte informação. Villa da Victoria, 11 de junho de 1790”. (BRASIL, Projeto Resgate Barão do Rio Branco. Catálogo Eduardo de Castro Almeida, doc. 13.859).

* “Villa Nova de Benavente – Esta villa ultimamente, depois da cabeça da comarca, he a mais populosa da Capitania. Os seus habitantes são indios e de natureza como dito fica frouxos”;

** “Vila Nova de Almeida – Esta villa vemos como dito fica em principio serem seus habitantes indios, esta gente é inteiramente preguiçosa e de nada estimam os haveres, de sorte que possuindo com que passarem alguns dias, não cuidam no futuro e só obrigados da necessidade ou temor trabalho”;

*** A soma dos números fornecidos por Mongeardino é de 17.693. Apesar disso, ele afirma, depois de lançar os números parciais de cada vila ou povoado, que a população total é de “22.493 para muito mais e não para menos” (BRASIL, Projeto Resgate Barão do Rio Branco. Catálogo Eduardo de Castro Almeida, doc. 13.859).

CASAMENTOS MISTOS E NOVAS IDENTIDADES ÉTNICAS E SOCIAIS

No mundo colonial, os índios viveram histórias de luta e resistência contra os conquistadores, mas também de adaptação criativa a uma realidade social em profunda e rápida transformação. Não foi diferente na capitania do Espírito Santo, onde as aldeias e vilas de índios foram mantidas, ao longo do tempo, por meio de sucessivos descimentos, quando grupos e indivíduos nem sempre aparentados, ou sequer da mesma etnia, eram postos em convivência diária. Foram inúmeras as mestiçagens entre diferentes grupos indígenas em aldeamentos e vilas da capitania, tendência que, de resto, foi comum em outros lugares da América portuguesa. Em razão disso, Robin Wright frisou o caráter adaptativo e político das novas identidades indígenas gestadas e consolidadas nos aldeamentos coloniais, quando, independentemente das especificidades das tradições tribais de seus diferentes membros, surge uma indianidade contra a ameaça de extinção imposta pela política colonial.⁶

Aos índios cristianizados foram impostas as regras matrimoniais da Igreja Católica, que, dentre outras interdições, procurou coibir a poligamia, costume bastante comum entre índios de diferentes grupos e etnias. Mais tarde, as reformas pombalinas estimularam a mestiçagem entre eles e os outros habitantes da Colônia, permitindo a entrada de portugueses nas terras dos índios e garantindo, graças ao alvará de 4 de abril de 1755, que os contraentes e descendentes das uniões com os índios ficassem livres de “infâmia” e habilitados a receber terras, empregos e outras honrarias. Diante dessas medidas, é importante averiguar como os próprios índios lidaram com os casamentos mistos e as profundas transformações culturais que o contato mais intenso com a sociedade colonial promoveria em seus grupos sociais.

As alianças matrimoniais instituídas pelos índios sempre foram um elemento muito importante em sua organização societária. Embora as regras matrimoniais pudessem variar bastante nas diferentes sociedades indígenas, entre os índios o casamento raramente era assunto exclusivo dos próprios nubentes, envolvendo também os interesses de suas famílias e, em um patamar mais elevado, dos grupos sociais dos noivos (Melatti, 2007, p.133). Por meio dos casamentos, construía-se novas solidariedades e alianças entre famílias, linhagens, parentelas e aldeias ou fortaleciam-se e consolidavam-se laços tradicionais de colaboração. Além disso, o principal meio de incorporação dos europeus nas sociedades indígenas foi o matrimônio. De acordo com Darcy

Ribeiro, o “cunhadismo” foi o modo de os tupinambás introduzirem estranhos à sua sociedade e consistia “em lhes dar uma moça indígena como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo” (Ribeiro, 1995, p.81).

Quando os índios se uniam com cônjuges não índios, isso poderia gerar diferentes formas de inclusão e adaptação social dos contraentes indígenas e até mesmo redefinir a condição étnica, social e civil da prole. No primeiro século da conquista, a documentação primária fornece inúmeros testemunhos de que as mulheres índias foram atraídas para “o *pool* reprodutivo” europeu, resultando o processo em diminuição da população nativa e em incremento da população mestiça (Bacci, 2006, p.20). Em Meiaipe, povoado próximo da vila de Guarapari, as uniões e matrimônios luso-indígenas forjaram uma casta de mamelucos que, no momento da passagem de Saint-Hilaire pelo povoado, ao final do período colonial, formava uma comunidade de pessoas livres e consideradas “brancas”. Sustentavam-se da pesca e da agricultura e, de acordo com Saint-Hilaire,

Apesar de os habitantes de Meiaipe se jactarem de ser brancos, reconhece-se logo, sem custo, que a maior parte nem por mistura pertence à raça europeia. Não têm, na verdade, os olhos diferentes e a cor fuliginosa dos indígenas; mas, é de se observar que esses caracteres se perdem, quase sempre, pela preponderância dos brancos e dos índios; aliás, os colonos de Meiaipe têm o peito largo e os ombros sem saliência, como os americanos; sua cabeça é mais volumosa que os verdadeiros portugueses, e os ossos das maçãs do rosto são mais proeminentes que os europeus; por fim, a brancura de sua pele tem algo de embaçado e pálido que não se nota nos homens que pertencem inteiramente à raça caucásica. Os habitantes de Meiaipe cultivam um pouco a terra, mas, vivem, principalmente da pesca, muito abundante nesse distrito. (Saint-Hilaire, 1974, p. 34)

Na sociedade colonial, em que as hierarquias sociais organizavam a vida cotidiana, os moradores de Meiaipe não poderiam se passar por “brancos” caso não houvesse um mínimo de aquiescência da sociedade envolvente, pois ser “branco” representava a possibilidade de viver a condição social de homens e mulheres “livres” naquele povoado. Em termos locais, isso significava que os moradores do povoado não se confundiam com os “escravos”, que eram propriedade de outrem, nem tampouco com os “índios”, que tinham direitos e obrigações muito específicos.

Stuart B. Schwartz e Frank Salomon observaram que o conceito ibérico de “casta” servia para qualificar pessoas que poderiam ser definidas pelo “sangue” (Schwartz; Salomon, 1999, p.444). Assim, embora Saint-Hilaire tenha avaliado os “brancos” de Meiaipe como uma população fortemente indígena, ser índio na capitania não era apenas uma questão de origem étnica e menos ainda de cor ou de outros atributos fenotípicos. Além da origem étnica, isto é, do pertencimento a uma ancestralidade indígena (consanguinidade), ser índio correspondia a um lugar na estrutura e na hierarquia colonial da sociedade regional, dividida em três categorias principais: “livres”, “escravos” e “índios” (ver Tabela 1). Em outras palavras, ser “índio” era também uma “qualidade” no sentido colonial do termo, que determinava um lugar e uma função na sociedade.⁷

Os índios da capitania do Espírito Santo possuíam terra própria nas vilas de Benavente e Nova Almeida e estavam solidamente subordinados aos deveres do trabalho obrigatório para a Coroa e os moradores.⁸ Nesse contexto, portanto, quando uma população fortemente indígena tornava-se “branca”, isso era um indicativo de mudança de qualidade ou *status* social, com seus respectivos privilégios e deveres, que se consubstanciava em uma nova identidade étnica, ligando-os à ancestralidade portuguesa.

O exemplo de Meiaipe demonstra que certas comunidades ameríndias se tornavam “brancas” e passavam a gozar das prerrogativas reservadas aos portugueses, por meio do casamento interétnico de parte de seus membros. Não era necessário, portanto, que todos os membros da comunidade fossem mestiços, isto é, mamelucos, para que se dissesse que “jactavam de ser brancos”, pois, como observou Saint-Hilaire, a maior parte dos moradores de Meiaipe “nem por mistura pertence à raça europeia”. Isso mostra a importância das alianças matrimoniais para a construção de novas redes de parentela e de sociabilidade, tornando possível até mesmo a constituição de novas identidades étnicas e sociais.

A expectativa de Pombal e de sua política assimilacionista era a de que acontecesse em todos os lugares e vilas de índios da Colônia o que aconteceu em Meiaipe: a absorção dos índios e de seus descendentes na categoria de brancos ou portugueses, por meio da mestiçagem biológica e cultural. Mas nem sempre os matrimônios e uniões mistos produziam os efeitos esperados pela Coroa portuguesa, pois dependiam, naturalmente, dos tipos de cônjuges

envolvidos e das relações de poder sob as quais ocorriam uniões e casamentos interétnicos.

As regras matrimoniais instituídas pela Igreja afirmavam que as mulheres deveriam acompanhar os maridos. Mas com a instituição da escravidão no Brasil, vigorava o princípio do *partus sequitor ventrem*, que impunha à prole a condição civil da mãe (Goldschmidt, 2004, p.116). Esse princípio foi mantido pelas reformas de Pombal. Assim, depois da Lei das Liberdades de 1755, que proibiu todo e qualquer cativo de índios, a única forma legal de reduzir um índio a essa condição era atestá-lo filho de mãe escrava, como aconteceu com a mestiça Inácia, cujo pai era índio carijó e a mãe escrava africana (ibidem, p.15).

Como mostra o exemplo da mestiça Inácia, as transformações e reclassificações sociais e identitárias podiam seguir caminhos muito diversos do esperado pela política assimilacionista de Pombal. Afinal, os casamentos entre índios e escravas podiam lançar o cônjuge índio em um modo de vida próximo ou mesmo igual ao de sua esposa escravizada, ao mesmo tempo que reduzia seus descendentes à categoria de escravos. Por isso mesmo, os homens índios consideravam desonroso o casamento com escravas, e só concordavam com isso quando perdiam toda a condição de viver por si mesmos de modo minimamente autônomo (Goldschmidt, 2004, p.145).

CASAMENTOS MISTOS E AFORAMENTO DE TERRAS

Mestiçagem com permanência da indianidade não estava no horizonte dos cálculos políticos de Pombal, francamente interessado em incentivar a miscigenação entre índios e portugueses para aumentar a população de homens e mulheres livres e aporuguesados no mundo colonial. Mas estava no horizonte cultural e na prática social dos índios e, a despeito das expectativas reinantes na Corte, era justamente isso o que estava acontecendo nas vilas indígenas do Espírito Santo. Na documentação sobre a vila de Benavente fica bastante claro que os índios mitigaram a política assimilacionista do Diretório com base em valores, costumes e interesses próprios e particulares ao grupo, criando e implementando uma política matrimonial entre mulheres indígenas e foreiros que, ao que tudo indica, visava controlar o acesso dos não índios às terras da vila, demarcadas em nome dos índios e de seus descendentes.⁹

Isso fica evidente em 1795, quando os conflitos de terra envolvendo índios e portugueses se acirram na vila de Benavente. Em razão disso, os índios escreveram uma petição à rainha Dona Maria I pedindo providências contra os abusos que estavam sofrendo. No documento, assinado com o sinal da cruz por quarenta índios iletrados em português e por seus representantes do Senado da Câmara, pode-se ler a seguinte passagem:

por ordem que teve da Majestade do Sr. Rei Dom Joam Quinto de gloriosa memória, cujos preceitos, ainda até o presente se está observando na dita [vila de] Nova Almeida; em se não consentir Portugueses aforados com sítios, casas, engenhos nas terras dos Índios daquela Vila, exceto se algum se quiser casar com Nacional da terra, e na mesma Benavente assim se observou até o tempo que foi Ouvidor o mencionado Ministro Athayde e agora se tem introduzido tanta ambição nos portugueses, tanto brancos, e pardos e de outras nações por lhes haverem aforado as Câmaras da mesma Benavente terras por mandado e conselho de um Domingos Pereira Portela, que é Escrivão e Diretor dos Índios, por consentimento outrossim do ouvidor que agora serve e [é] chamado José Pinto Ribeiro.¹⁰

Para os índios, eram “portugueses” todos aqueles indivíduos que não fossem índios e que, por isso mesmo, podiam ser pardos ou brancos. Em Benavente, além disso, o conflito por terra não opunha “índios” e “portugueses” como dois entes opostos e separados. Só eram inimigos dos índios os portugueses que andavam desrespeitando o costume da terra e entrando em seus domínios sem o consentimento e as alianças matrimoniais exigidas por eles. Na petição à rainha, a argumentação dos índios demonstra que a nova prática introduzida pelo diretor de índios Portela – de aforar as terras para homens não casados com índias “nacionais” da vila – desrespeitava um costume local que, além disso, continuava plenamente em vigor na vila de Nova Almeida, como eles mesmos fizeram questão de frisar. Para os índios, portanto, o pomo da discórdia e do conflito não era tanto o aforamento e a presença de não indígenas em suas terras, mas o fato de ambas as situações começarem a acontecer sem passar pelo crivo de seus interesses e aquiescência, selados pelo matrimônio.

No mesmo documento endereçado à rainha Maria I, os índios ainda frisaram que eles representavam “a voz do Povo” e que “costume antigo também faz Lei: os Jesuítas que criaram as ditas aldeias [de Reritiba e dos Reis Magos] que agora são vilas, nunca consentiram Portugueses alguns nelas aforados e

nem dava as ditas terras por sesmarias como ainda se pratica na [vila de] Nova Almeida”.¹¹

Aqui os índios acionam, com destreza, um importante princípio da cultura jurídica portuguesa: a validade dos costumes na regência da vida cotidiana e comunitária e a necessidade de eles serem reconhecidos pelas instâncias superiores da Justiça e da administração régia. Concretamente, estavam questionando a validade das novas normas editadas por Dom José, que permitiam portugueses nas terras dos índios, pois modificavam um “costume antigo” da época dos jesuítas. Ao mesmo tempo, o teor geral da petição à rainha demonstra a grande capacidade adaptativa dos índios e seu franco interesse em negociar com os portugueses, pois eles admitiram a presença de portugueses na vila, desde que contraíssem matrimônio com mulheres indígenas da vila. A entrada de forâneos nas terras indígenas nas vilas de Almeida e Benavente deveria, por isso mesmo, continuar seguindo os preceitos locais, isto é, os costumes e normas vigentes entre eles, segundo os quais os aforamentos estavam sujeitos ao casamento, subordinando-se assim os portugueses às redes e regras de parentesco dos índios.

Três anos depois da petição dos índios, instaurou-se um processo judicial para apurar os fatos, situação em que o ouvidor da comarca do Espírito Santo tomou o depoimento de 22 testemunhas, dentre elas 18 indígenas e quatro homens casados com mulheres indígenas. A inquirição de testemunhas estava acontecendo por pressão exercida pelos próprios índios. Dentre outras ações realizadas, eles conseguiram enviar dois índios para Lisboa, com o fito de representar seus interesses diante da rainha. Dessa viagem dos irmãos Francisco Dias e Antônio da Silva a Lisboa dá testemunho uma carta assinada por Dom Rodrigo de Souza Coutinho, então à frente da Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos. Nessa carta, ele ainda ordenou ao governador da Bahia, Dom Fernando José de Portugal, que fossem averiguadas as queixas dos índios e que se cumprisse o desejo da rainha de distribuir justiça aos índios naquilo que fosse direito.¹²

Dentre os denunciados de abusar dos direitos dos índios estavam alguns dos homens mais poderosos da região, como o próprio ouvidor que colhia o depoimento dos índios, o capitão-mor da capitania e o diretor de índios da vila. Lendo os depoimentos nota-se a ausência de liberdade dos depoentes: todos falaram mais ou menos a mesma coisa e citaram exatamente as mesmas

peçoas, o que deixa claro ter havido negociação e acordo prévio entre o ouvidor e os índios, quando se estabeleceu o *script* do que podia ser dito e de quem poderia ser denunciado. Apesar dos cerceamentos e das condições sociais e políticas pouco favoráveis à livre expressão dos depoentes, os depoimentos revelam muito sobre os valores e *modus vivendi* locais.

O ouvidor, por exemplo, esmerou-se em parecer justo, chamando para depor apenas índios e homens casados com índias. A escolha dos depoentes também aponta para uma estratégia de invalidação das denúncias feitas pelos índios por meio de discursos vindos dos próprios índios ou de moradores casados com índias. Dentre outros aspectos, nota-se que o objetivo foi desconstruir a ideia de que os portugueses estavam esbulhando e incomodando os índios, restringindo-se tais acusações a apenas três homens, dentre eles um que sofria “mal de morfeia”, isto é, lepra. Em alguns depoimentos, é até mesmo realçada de forma bastante positiva a importância da presença de portugueses na vila, em termos de aumento da agricultura, do comércio e do pagamento de dízimos, tal como tencionava a política metropolitana.

Outra estratégia bastante evidente foi a de se demonstrar, por meio dos depoimentos, a lisura administrativa do ouvidor, que na condição de conservador dos índios, não poderia, teoricamente, prejudicá-los. Os depoimentos realçam que os aforamentos eram uma prática antiga na vila, iniciada desde sua fundação; e que o ouvidor em exercício continuou a permiti-los nos mesmos termos de sempre. Por isso mesmo, em dois depoimentos salienta-se que os aforamentos não exigiam o enlace matrimonial com índias. No depoimento de Antônio José de Almeida Santos, “homem branco casado com nacional da terra”, pode-se ler esta passagem:

E sendo perguntado ele testemunha pelo conteúdo na representação que fizeram os Índios a Sua Majestade disse que quando ele testemunha veio para esta vila já achou a vários portugueses tanto pardos como brancos sem serem casados com Nacionais aforados pela câmara em vários sítios já antigos e os ditos foreiros também antigos e por isto a mesma câmara continuou a aforar a vários portugueses várias terras maninhas a vários portugueses para as agricultar o que os Ministros que de então até o presente tem servido os tem consentido e permitido que a câmara afore sem prejuízo de terceiro.¹³

O testemunho do vereador da Câmara Miguel Nunes Vieira, “homem de nação Índio casado”, confirma que o casamento com mulheres indígenas não era condição indispensável para se obter os contratos de aforamentos:

E sendo perguntado ele testemunha pelo conteúdo na representação que fizeram os Índios a Sua Majestade disse que desde a lembrança dele testemunha sempre conheceu que no lugar chamado Obu e em vários lugares do termo desta vila se conservaram vários portugueses tanto brancos como pardos aforados em sítios antigos que a câmara desta vila aforavam aos mesmos sem embargo de não serem casados com Nacionais desta vila.¹⁴

Apesar de ambos os depoimentos frisarem que o casamento com índias não era condição *sine qua non* para a entrada de foreiros nas terras dos índios, os mesmos depoimentos e outras fontes coevas testemunham a importância das alianças matrimoniais na vila. No Diretório, parágrafo 88, é textualmente recomendado que os diretores promovessem e facilitassem “os matrimônios entre os brancos e os índios”;¹⁵ e, ao que tudo indica, os índios realizaram uma interpretação ao seu modo e segundo seus interesses desse parágrafo do novo regimento. Além disso, pelo menos até a eclosão do conflito, em 1795, o governo da vila foi exercido majoritariamente por índios e homens casados com índias, a exemplo do próprio Antônio José de Almeida Santos: ele tinha 40 anos de idade, vivia de suas lavouras na vila havia mais de 14 anos e desempenhava, naquele momento, o cargo de juiz ordinário.¹⁶ Vale esclarecer, ademais, o papel estratégico das câmaras das vilas de Benavente e Nova Almeida na gestão do patrimônio territorial coletivo dos índios; pois, desde que as vilas foram erguidas, em 1760, os contratos de aforamento passavam pelo crivo de seus senados, onde eram aprovados e registrados em livro próprio (Moreira, 2013b, p.281).

Em outras palavras, mesmo considerando a existência de foreiros solteiros ou não casados com índias, não se deve minimizar a importância das alianças matrimoniais como porta de acesso facilitado aos aforamentos de terras e à cidadania característica do Antigo Regime, representada pela participação no poder político local.¹⁷ Assim, lendo a contrapelo o depoimento do vereador indígena Miguel Nunes Vieira, chega-se justamente à conclusão de que era importante construir relações de parentesco com os índios; pois, de acordo com o testemunho dele, os índios trabalhavam serrando madeira nos

“destacamentos de Iconha e de Santa Maria” a mando do governo da Bahia e ele próprio foi “três vezes para o dito destacamento de Santa Maria e lá por ordem do capitão do dito destacamento chamado Antônio de tal pardo casado com uma Índia desta vila serrou ele testemunha e mais Índios madeiras e por duas vezes lhes pagou e a última lhe não pagou”.¹⁸ Ser capitão de um destacamento e controlar o trabalho dos índios representava uma posição social de relativo destaque na vida social local. Note-se, além disso, que o “pardo” Antônio alcançou o lugar de capitão provavelmente porque fez alianças matrimoniais adequadas, casando-se com uma indígena pertencente a alguma família de índio principal.

Por mais que o ouvidor tenha tentado demonstrar que os aforamentos não exigiam alianças matrimoniais com os índios, os documentos apontam que o modo realmente costumeiro de ingressar na vila e ter acesso às terras e aos cargos oficiais da vila passava por um processo de negociação com os índios, selado pela construção de relações de parentesco com eles. Isso, naturalmente, até a eclosão do conflito em 1795, quando, a partir de então, começou-se a desprezar esse costume local. Não se deve estranhar, por isso mesmo, que o depoente Antônio Gomes Portella, homem “branco casado com Índia Nacional desta vila”, tivesse como sogro o capitão Bruno Lopes.¹⁹ Assim, enquanto a política pombalina procurou absorver e assimilar os índios à sociedade colonial e ao “*pool* reprodutivo” português por meio dos aforamentos e dos casamentos mistos, para os índios, ao contrário, o matrimônio continuava sendo uma importante maneira de incorporar estranhos em suas sociedades.

Desse ponto de vista, os índios acabaram invertendo a proposta de Pombal, e usando os casamentos mistos para fortalecer suas linhagens e comunidades. Queriam assimilar os portugueses, para garantir o controle indígena sobre as terras e os recursos de suas respectivas comunidades, por meio de matrimônios pactuados com portugueses pardos e brancos interessados em aforar terras na vila e ocupar cargos políticos. Mais ainda, até a eclosão do conflito em 1795, os indícios são de que eles estavam sendo relativamente bem-sucedidos nessa estratégia, pois os chefes políticos da vila eram em sua maioria índios, os moradores portugueses representavam uma minoria no contexto da população total. E quando se tornavam vizinhos dos índios, casando-se com índias da vila, tinham sua qualidade bastante redefinida, pois se transformavam em portugueses casados com índias nacionais da vila.

INDIANIDADE E DIREITOS DE POSSE E DOMÍNIO DOS ÍNDIOS

Mudar, transformar-se e ajustar costumes, condutas e normas para enfrentar os desafios do tempo presente estava plenamente no horizonte e nas práticas dos índios, que nem por isso sentiam-se necessariamente menos índios nesses processos de adaptação social. Sobre isso, vale a pena explorar o caso de Leandro Pereira da Costa, homem de 47 anos que também testemunhou perante o ouvidor da comarca do Espírito Santo.

Dentre as muitas informações que constam nos autos de inquirição das testemunhas sobre os conflitos de terra em Benavente, é possível averiguar como elas se classificavam a si mesmas, do ponto de vista étnico e social, e como eram definidas pelas autoridades, pois ambas as informações constam na documentação. Dos 22 moradores que prestaram depoimento ao ouvidor, três foram classificados como “Índio”, dois como “Índio de Nação” e dez como “Nação Índio”, perfazendo 17 pessoas que indiscutivelmente eram consideradas indígenas. Pelo ângulo da autoatribuição, os índios da vila definiam a si mesmos de diferentes maneiras, mas geralmente fazendo referência a seu pertencimento à vila ou a sua ancestralidade indígena. Assim, na categoria “Nacional desta vila” entram oito indivíduos, outros sete se definiram como “Índio de Nação” e três como “Índio Nacional”, totalizando 18 indivíduos.

Com relação ao campo discursivo dos índios, a categoria mais acionada por eles foi “Nacional desta vila”. Trata-se de uma expressão que, a princípio, parece não dizer nada acerca da “casta” ou “raça” dos indivíduos assim auto-qualificados. Mas vista do ângulo concreto de Benavente, que era uma vila de índios e reconhecida como tal pelas autoridades locais, a situação muda completamente de figura. Os índios aldeados ou “vilados” frequentemente provinham de diferentes povos e grupos étnicos, de modo que se tornou comum identificarem-se pelos nomes das aldeias, vilas, lugares ou freguesias onde moravam.

O exemplo do depoente Benedito das Flores é esclarecedor. Ele se definiu como “Nacional desta vila”, mas foi classificado pelo ouvidor e seu escrivão como “Nação Índio”.²⁰ Entre ambas as fórmulas classificatórias inexistente, contudo, discrepância quanto ao pertencimento étnico de Benedito das Flores, pois Benavente era reconhecidamente uma vila de índios. Desse ponto de vista, atribuir-se a condição de “Nacional desta vila” ou “Nacional” era outra forma de dizer-se índio morador da vila de Benavente.

As categorias utilizadas pelos índios não possuem, necessariamente, os mesmos sentidos das usadas pelo ouvidor, embora ambas sejam da mesma época, forjadas e usadas por agentes históricos coetâneos. Posto isso, é importante questionar se as categorias “Índio”, “Índio de Nação”, “Nação Índio”, “Índio Nacional” e “Nacional desta vila” eram sinônimos para as pessoas que as usavam ou se, ao contrário, indicam alguma diferença importante. Por exemplo: “Índio Nacional” era sinônimo de “Índio de Nação”, significando pessoas de origem ou ancestralidade indígena? Ou, ao contrário, indicava situações diferentes? Seriam os “Índios Nacionais” aqueles indivíduos nascidos na vila? E os “Índios de Nação” e os “Nação Índio” eram pessoas nascidas nos sertões e, posteriormente, descidas para a vila? Pode-se considerar “Índios Nacionais” e “Nacionais desta vila” como categorias que tinham o mesmo significado para os índios e as autoridades coloniais? Ou “Nacional” era um termo para designar também os “portugueses” (“pardos” e/ou “brancos”) nascidos na vila?

De acordo com o dicionário de Antônio de Moraes Silva, “Nação” seria, tal como em Raphael Bluteau (1720, p.658), a “gente de um paiz ou região que tem Língua, Leis, e Governo à parte: v.g. Nação Francesa, Hespanhola, Portuguesa”. Contudo, “Gente de Nação” seriam os descendentes de judeus e cristão novos ou, ainda, “raça, casta, espécie” (Silva, 1789, p.107). Desse ângulo, “Índios de Nação” e “Nação Índio” eram rótulos de atribuição usados pelo ouvidor ou de autoatribuição utilizados pelos próprios depoentes que marcavam uma diferença étnica básica, isto é, o pertencimento dos indivíduos assim qualificados à “raça” ou “casta” indígena. Vale frisar, além disso, que durante o século XVIII a categoria “raça” significava uma comunidade de origem comum e não um grupo biológico com traços exclusivos e determinantes de seu caráter.²¹

De acordo com Moraes Silva, “nacional” seria um termo usado para designar os indivíduos próprios de uma nação e não estrangeiros (Silva, 1789, p.107). Há aí, portanto, a ideia de pertencimento a uma “nação” na qualidade de comunidade política. No entanto, tal como aparece na documentação do fim do século XVIII com relação aos índios de Benavente, o termo “nacional” está mais próximo da ideia de naturalidade, tal como a usamos hoje, significando o lugar de nascimento. Deriva daí, portanto, a ideia de população autóctone, isto é, indígena. No campo discursivo dos índios e das autoridades que estavam tomando seu depoimento, os termos “Índios”, “Índio Nacional”, “Nacional desta Vila” e “Nacional” aparecem como sinônimos, como palavras intercambiáveis, significando

fundamentalmente que o indivíduo era um índio. Se esse índio nasceu na vila de Benavente; ou se foi descido dos sertões e tornou-se morador dela não é possível de apurar na documentação até agora compulsada. Mas é certo que os três termos – isto é, “nacional”, “índio nacional” e “nacional desta vila” – aparecem para qualificar homens e mulheres de origem indígena.

Entre a classificação do ouvidor e a autoclassificação dos depoentes não há muita diferença, pois dentre as 22 testemunhas, 17 foram classificadas como indígenas e 18 se consideravam como tal. A diferença é, portanto, de um indivíduo: Leandro Pereira da Costa, que se definiu como “Nacional”, mas foi classificado como “pardo” pelo ouvidor e pelo escrivão a seu serviço, vindo da Bahia. De acordo com os autos, ele era:

homem pardo filho de Índia e seu pai pardo casado com Índia todos Nacionais morador no Guaraputanga termo desta vila que vive de suas roças e de idade que disse ser de quarenta e sete anos pouco mais ou menos testemunha jurada aos santos evangelhos em livro deles em que pôs sua mão direita e prometeu dizer verdade do que soubesse e lhe fosse perguntado e ao costume disse ser Nacional casado com Nacional.²²

Leandro Pereira definiu-se como “Nacional” casado com “Nacional”, enquanto o ouvidor o definiu como “pardo” casado com “Índia”. Além disso, o termo “nacional” é usado pelo ouvidor para qualificar toda a família, formada por índios e pardos. Nesse caso bastante específico, o termo foge do sentido mais usual e corriqueiro em que aparece na documentação, como uma abreviação ou corruptela do termo “Índio Nacional”, pois engloba também pardos que faziam parte da mesma família e que moravam na vila.

A mistura de “sangue” representava um desafio à ordem classificatória dos portugueses baseada nas ideias de “pureza de sangue”, “castas” e “raças” (Viana, 2007, p.37). A despeito disso, as misturas aconteciam e terminavam por exigir acomodações entre normas e práticas sociais, de modo a localizar os mestiços nas hierarquias sociais vigentes, com seus respectivos direitos e deveres. Por exemplo, foram ainda os índios de Benavente que denunciaram à rainha outra prática local: a de os portugueses abusivamente chamá-los “cabocollos”, tentando impor-lhes uma espécie de cativo:

Tenho mais que requerer a Vossa Real Majestade que o Capitão Mor e Governador da capitania mandam buscarmos a nós Índios, Índios nós senhores de nossas

ações, e nascermos livres de ônus de cativo para nos mandar trabalhar em partes imundas ou onde lhes parece, e por petições até de seus amigos para fazer o mesmo nas suas fazendas e o pagamento que dão aos ditos Índios quando lhe pedem os jornais é chamar cabocollo, pancadas e destacamento e serras para a sua conveniência.²³

A equação era simples: se eram misturados, isto é, “cabocollos”, já não podiam gozar dos direitos reservados aos “índios”, notadamente os direitos à liberdade e de possuir terras. Nesse caso, a suposta ou real miscigenação atribuída aos índios virava um pesadelo, pois significava a possibilidade de perder o direito e a relativa autonomia de viver por si em terras próprias, com suas famílias e comunidades.

As reformas pombalinas tentaram impor um novo modo de enfrentar a mestiçagem de índios com não índios, ao garantir que nenhuma infâmia recairia sobre os contraentes portugueses e seus descendentes. O objetivo era homogeneizar, do ponto de vista étnico, cultural e das lealdades políticas, a população colonial, especialmente os descendentes dos casamentos mistos. Mas a documentação coligida aponta para o relativo fracasso dessa tentativa, pois novas clivagens de “cor” e de mistura de “sangue” surgiam na prática e no discurso social. Afinal, no campo discursivo do ouvidor, Leandro era um “pardo”, mestiço de pai pardo e mãe índia. Segundo as regras e valores classificatórios do ouvidor, apenas deveriam ser considerados “índios” homens e mulheres nascidos de pais e mães indígenas. Assim, Leandro deixou supostamente de ser índio; não foi equiparado aos “portugueses” no discurso do ouvidor, como prometia o espírito das leis pombalinas; e, na nova qualidade de “pardo”, ingressava numa escala de hierarquização social muito mais instável e nebulosa que a dos portugueses e a de seus parentes considerados índios, cujos direitos e obrigações estavam mais claramente assentados no corpo normativo lusitano.

O exemplo do pardo Antônio Alexandrino é esclarecedor sobre o lugar vulnerável e instável de homens e mulheres classificados como “pardos” na vila Benavente e na sociedade colonial. Foi ele quem, em 1795, escreveu a primeira petição à rainha Dona Maria I, com três índios. Mas na devassa que o Senado da Câmara de Benavente fez sobre a petição, em 1798, chegou-se à seguinte conclusão:

e fazendo nós a vista deles e da tal representação uma séria reflexão achamos ser a mesma representação em tudo inteiramente falsa e fulminando os fundamentos daquela se compõem pelas intrigantes e malévolas ideias de três Índios desta Vila dos nomes Antonio Jose Lopes, Antonio da Silva e Francisco Dias que mancomunados com um Mulato que nesta vila morou por nome Antonio Alexandrino sujeito inteiramente perturbador da paz e sossego publico desta Villa formaram a mesma representação, e a letra della é escrita pelo punho do mesmo Alexandrino que a conhecemos.²⁴

Dependendo da situação histórico-social e das relações de poder, podia-se transitar da condição de “pardo” – categoria vinculada às estratégias de afro-descendentes para obter distinção e honra no mundo colonial do século XVIII (Vainfas, 2007, p.37) – para a de “mulato” e, como esclareceu Ronaldo Vainfas, no mundo colonial pardo e mulato não são equivalentes (ibidem, p.20). Na verdade, recaía sobre o mulato o “estigma da mulaticie”, isto é, “a imagem de soberba, insubmissão e arrogância ... uma imagem de rebeldia...” (ibidem, p.19-20). Portanto, talvez não interessasse e não fosse possível a certos mestiços transitar para a categoria de pardo, especialmente se eles viviam em vila de índios e tivessem mães, esposas, sogros e outros parentes indígenas. Além disso, é bem possível que, para eles e para os demais índios, sequer fizesse sentido o critério classificatório do ouvidor, pois, como argumentei, o casamento era nas sociedades indígenas uma forma tradicional de assimilar europeus, africanos e seus descendentes.

Em outras palavras, os descendentes de casamentos mistos não se sentiam necessariamente menos índios que suas mães, esposas, filhos e comunidade, pelo fato de possuírem um pai “português” pardo ou branco. O modo de Leandro ver a si mesmo, por exemplo, sugere que ele não se sentia menos “nacional” que sua esposa, que foi classificada como índia nacional. As evidências sugerem que a identidade e as lealdades políticas e sociais que estruturaram a pessoa de Leandro estavam muito mais ancoradas no seu sentimento de pertencimento à vila de Benavente – à altura uma vila de índios – do que na identidade de “pardo” atribuída a ele pelo ouvidor.

A discrepância entre o modo como Leandro percebia e classificava a si mesmo e o modo como ele era visto e classificado pelas autoridades judiciais traz à tona questões importantes, mas nem sempre suficientemente visíveis na documentação histórica. Testemunha, por exemplo, que a política pombalina

de aumentar e homogeneizar a população da colônia por meio da mestiçagem biológica e cultural podia falhar, pois o sucesso da política assimilacionista também dependia dos interesses locais e da política dos próprios índios e de seus descendentes em aderir a uma nova identidade étnica e social.

A identidade étnica, isto é, o sentimento de pertencimento a um grupo étnico, embora envolva laços ou supostos laços de parentesco, consanguinidade e origem comum, não se define exclusivamente nem prioritariamente por tais critérios. Não exige “pureza de sangue” e tampouco costumes imutáveis e impermeáveis às influências de outros grupos étnicos e sociais. Desse prisma, a identidade étnica é, por excelência, uma forma de organização, mediação e interação social (Barth, 2000). Por isso mesmo, é preciso considerar, dentre outros fatores, se os “portugueses” da capitania, do governo da Bahia e da metrópole estavam interessados em perder o trabalho compulsório que extraíam de indivíduos e comunidades qualificadas de indígenas e que talvez fosse mais incerto de obter se eles ingressassem no mundo dos “brancos”, tal como teoricamente desejava o Diretório; e se também os índios da vila estavam interessados em se tornar “pardos” ou qualquer outro tipo de mestiço. Afinal, como eles bem sabiam, a passagem era arriscada, pois poderiam ser tratados como “mulatos” e “cabocollos”.

A despeito de tudo isso, o fato é que Leandro, mesmo estando casado com mulher indígena, morando em vila de índios e vivendo a condição social característica dos índios avassalados, foi classificado como “pardo” pelo ouvidor, segundo critérios e valores totalmente desligados da realidade e dos valores dos índios moradores de Benavente. O caso de Leandro prenuncia, por isso mesmo, os novos desafios impostos à territorialidade e aos direitos de posse e propriedade territorial dos índios inaugurados pela política assimilacionista de Pombal; pois o século XIX seria marcado pela extinção de várias aldeias indígenas e pelo recolhimento das terras dos índios aos próprios nacionais, sob a alegação de autoridades locais de que os índios remanescentes não eram verdadeiros índios, pois estavam misturados e miscigenados (Cunha, 1992, p.145).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

- BACCI, Massimo Livi. *Los estragos de la conquista: quebranto y declive de los indios de America*. Barcelona: Crítica, 2006.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BICALHO, Maria Fernanda Baptista. O que significa ser cidadão nos tempos coloniais. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p.139-149.
- BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário português e latino*. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, impressor de Sua Majestade, 1720. Disponível em: www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994-04.
- CACELA, Francisco. Recepção e tradução do Diretório dos índios na antiga Capitania de Porto Seguro: uma análise das Instruções para o governo dos índios. *História Social*, v.2, p.43-70, 2013.
- COELHO, Mauro Cezar. A construção de uma lei: o diretório dos índios. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v.168, n.9437, p.29-48, out.-dez. 2007.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indígena do século XIX. In: _____. (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p.133-154.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil, na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- ESPÍRITO SANTO (Estado). *Livro Tombo da Vila de Nova Almeida*. Vitória: Imprensa Oficial do Espírito Santo, 1945.
- GARCIA, Elisa Frúhauf. *As diversas formas de ser índio*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.
- GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. *Casamentos mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial*. São Paulo: Annablume, 2004.
- HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010.
- HILL, Jonathan D. Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. In: _____. (Ed.) *History, Power, and identity in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press, 1996.
- LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação do Norte-Nordeste, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2005.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. A população do Brasil colonial. In: BETHELL, Leslie (Org.) *História da América Latina: América Latina colonial*. São Paulo: Edusp, 2009. v.II.
- MAXWELL, Kenneth. *Marques de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

- MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2007.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. A conquista do trabalho indígena: fé, razão e ciência no mundo colonial. In: FORTES, Alexandre; LIMA, Henrique Espada; XAVIER, Regina Célia Lima; PETERSEN, Silvia Regina Ferraz (Org.). *Cruzando fronteiras: novos olhares sobre a história do trabalho*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2013a. p.133-166.
- _____. História, etnia e nação: o índio e a formação nacional sob a ótica de Caio Prado Júnior. *Memória Americana*, v.16, n.1, p.63-84, 2008.
- _____. Nós índios, índios nós senhores de nossas ações... Direito de domínio dos índios e cristandade em conflito (vila de Nova Benavente, capitania do Espírito Santo, 1795-1798). In: MOTTA, Márcia; SERRÃO, José Vicente; MACHADO, Marina (Org.). *Em terras lusas: conflitos e fronteiras no império português*. Vinhedo: Horizonte, 2013b. p.261-290.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 11.ed. São Paulo: Brasiliense, 1971.
- RAPPAPORT, Joanne. Quién es mestizo? Decifrando la mezcla racial en El Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII. *Varia Historia*, v.25, n.41, p.43-60, jan.-jun. 2009.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.
- SCHWARTZ, Stuart; SALOMON, Frank. New peoples and new kinds of people: adaptation, readjustment, and ethnogenesis in South American indigenous societies (colonial era). In: SCHWARTZ, Stuart; SALOMON, Frank (Ed.) *The Cambridge History of the native people of the Americas*. South America. New York: Cambridge University Press, 1999. v.III, Part. 2.
- SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da língua portuguesza composto pelo padre Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. Disponível em: www.brasiliana.usp.br/handle/1918/002994220.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande*. Campinas: Pontes Editores, 2005.
- SOMMER, Barbara Ann. *Negotiated Settlements: Native Amazonians and Portuguese Policy in Pará, Brazil, 1758-1798*. Albuquerque: University of New Mexico, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo. Apresentação. In: VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007. p.17-20.

- VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.
- WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.
- WRIGHT, Robin M. Destruction, resistance, and transformation – Southern, costal, and Northern Brazil (1580-1890). In: SCHWARTZ, Stuart; SALOMON, Frank (Ed.) *The Cambridge History of the native people of the Americas*. South America. New York: Cambridge University Press, 1999. v.III, Part 2.

NOTAS

¹ A autora é Pesquisadora 2 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). A pesquisa contou com o apoio do CNPq.

² Sobre a campanha contra os jesuítas, ver MAXWELL, 1996.

³ Sobre o Diretório dos índios ver, entre outros, SOMMER, 2000; DOMINGUES, 2000; SILVA, 2005; LOPES, 2005; COELHO, 2007. Sobre a crítica ao suposto isolamento dos índios nos aldeamentos ver especialmente WILDE, 2009.

⁴ LOPES, 2005, p.70. Foram ainda editadas outras normas para adaptar o Diretório em determinadas regiões da América portuguesa, como a “Direção” criada para reger a vida dos índios do Rio Grande do Norte, analisada por Fátima Lopes (2005), e o parecer do Conselho Ultramarino sobre o Diretório que tinha incidência sobre os índios do Estado do Brasil. Cf. Projeto Resgate Barão do Rio Branco. Catálogo Eduardo de Castro Almeida, doc. 4245. “Ofício do Vice-Rei Conde dos Arcos para Thomé Joaquim da C. Côrte Real, em que se refere ao parecer do Conselho Ultramarino, que funcionava na Bahia, dera sobre a aplicação que podia ter na Capitania o Directorio formulado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capitão General do Pará e Maranhão para o regimen dos índios das povoações destas capitánias. Bahia, 1 de junho de 1759”. Sobre o parecer, ver o estudo de CACELA (2013). No Espírito Santo, o Diretório e o parecer do Conselho Ultramarino vigoraram na governança dos índios, ao lados de outras leis e cartas régias editadas pelo consulado pom-balino.

⁵ Cf., entre outros, BARTH, 2000, p.35; OLIVEIRA, 2004; ALMEIDA, 2003; GARCIA, 2009; SILVA, 2005; LOPES, 2005.

⁶ WRIGHT, 1999, p.298. Ver também, dentre outros, HILL, 1996; ALMEIDA, 2003.

⁷ Sobre o sistema classificatório colonial baseado na ideia de qualidade, ver RAPPAPORT, 2009. Como observa a autora, a noção de qualidade envolve um conjunto variado de atributos: linhagem, legitimidade do nascimento, religião, condição social, local de residência, vestimentas, cor, profissão etc. Por isso mesmo, embora mantenha uma relação com a ideia de pertencimento a uma origem comum (raça/sangue), a noção de qualidade não está subsumida na de raça. Cf. RAPPAPORT, 2009, p.46. So-

bre a hierarquização social no Antigo Regime português e colonial, onde cada estamento tem seus privilégios e deveres, cf. HESPANHA, 2010.

⁸ Sobre o lugar ocupado pelos índios na estrutura social da capitania do Espírito Santo, estratificada em “livres”, “escravos” e “índios”, cf. MOREIRA, 2013a, p.138.

⁹ Sobre as terras e direitos territoriais dos índios na capitania do Espírito Santo, cf. MOREIRA, 2013b.

¹⁰ AHU. ACL. CU 005-01. Cx 93, doc.18.226. “Autos da informação a que procedeu o Ouvidor e corregedor da comarca do Espírito Santo acerca da representação dos índios da Villa de Benavente. 20 de fevereiro de 1798. (Anexos ao n. 18.206)”.

¹¹ AHU. ACL. CU 005-01. Cx 93, doc.18.226.

¹² AHU. ACL. CU 005-01. Cx 93, doc.18.206. “Offício do Governador D. Fernando José de Portugal para D. Rodrigo de Sousa Coutinho, no qual informa acerca de uma representação dos Índios da Villa de Benavente contra varios visinhos brancos e pardos que alli tinham aforado terras em beneficio da lavoura. Bahia, 24 de abril de 1798”.

¹³ AHU. ACL. CU 005-01. Cx 93, doc.18.226.

¹⁴ AHU. ACL. CU 005-01. Cx 93, doc.18.226.

¹⁵ “Registro do Diretório de Sua Magestade que mandou lançar neste livro o Doutor Corregedor actual José Ribeiro Guimarães Athayde”. In: ESPÍRITO SANTO (Estado), 1945.

¹⁶ AHU. ACL. CU 005-01. Cx 93, doc.18.226.

¹⁷ Sobre o sentido de cidadania no período colonial, Cf. BICALHO, 2003, p.139-149.

¹⁸ AHU. ACL. CU 005-01. Cx 93, doc.18.226.

¹⁹ AHU. ACL. CU 005-01. Cx 93, doc.18.226.

²⁰ AHU. ACL. CU 005-01. Cx 93, doc.18.226.

²¹ VIANA, 2007, p.41. Ver também RAPPAPORT, 2009.

²² AHU. ACL. CU 005-01. Cx 93, doc.18.226.

²³ AHU. ACL. CU 005-01. Cx 93, doc.18.226.

²⁴ AHU. ACL. CU 005-01. Doc.18.213. “Offício da Camara da Villa de Benavente para o Ouvidor da comarca, no qual dá sua informação a respeito da anterior representação dos índios. Benavente, 23 de fevereiro de 1798. (Anexa ao n. 18.206)”.

Artigo recebido em 19 de junho de 2015. Aprovado em 25 de agosto de 2015.