

***Criando Laços e Reinventando Famílias:***  
*Adaptações e Estratégias Indígenas*  
*na Capitania do Maranhão no Século XVIII*

***Creating Ties and Reinventing Families:***  
*Adaptations and Indigenous Strategies in the*  
*Captaincy of Maranhão in the 18th Century*



LOUREIRO, Maria Rosalina Bulcão\*

**RESUMO:** O artigo pretende contribuir com os debates sobre a História Indígena partindo da análise de fontes alusivas à Capitania do Maranhão no século XVIII. Munindo-se das atas de reuniões do Tribunal da Junta das Missões, Leis, correspondências, relatos de missionários e testamentos foi possível reconstruir parte do cotidiano da capitania do Maranhão e desencarcerar a participação do indígena pautada apenas em momentos pontuais da historiografia maranhense. Partindo das possibilidades que as fontes analisadas oferecem apontamos fatos ainda pouco debatidos, tais como as estratégias de liberdade da mulher indígena na sociedade colonial e a defesa de laços familiares pelos sujeitos aldeados ou cativos através das negociações que por diversas vezes limitaram o campo de ação dos demais agentes coloniais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Capitania do Maranhão; Mulheres Indígenas; Laços familiares; Aldeados e cativos.

**ABSTRACT:** **Abstract:** The article intends to contribute to the debates on Indigenous History based on the analysis of sources alluding to the Captaincy of Maranhão in the eighteenth century. Armed with the minutes of meetings of the Tribunal of the Junta das Missões, laws, correspondence, missionary reports and wills, it was possible to reconstruct part of the daily life of the captaincy of Maranhão and to unseat the participation of the indigenous people based only on specific moments of historiography in Maranhão. Based on the possibilities that the sources analyzed offer, we point out facts that are still little debated, such as the strategies of freedom of indigenous women in colonial society, as well as the defense of family ties by the villagers or captives through the negotiations that have repeatedly limited the field of action of other colonial agents.

**KEYWORDS:** Captaincy of Maranhão; Indigenous Women; Family ties; Villagers and captives.

*Recebido em: 15/03/2020*  
*Aprovado em: 16/06/2020*

---

\* Graduada em História pela Universidade Federal do Maranhão, São Luís - MA, mestranda do Programa de Pós-Graduação em "História e Conexões Atlânticas: Culturas e poderes" da Universidade Federal do Maranhão, São Luís - MA. Atualmente exerce o cargo de assistente em administração do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão, São Luís - MA. E-mail: robulou@hotmail.com. Ressalta-se que este artigo é fruto de conclusões oriundas da monografia *A Junta das Missões Convoca: Demandas Indígenas na Capitania do Maranhão no século XVIII (1738-1755)* no qual agradeço a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Soraia Sales Dornelles e os apontamentos para melhoria da pesquisa da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vânia Maria Losada Moreira e do Prof. Dr. Alírio Carvalho Cardoso bem como as sugestões apresentadas pelos pareceristas da *Revista Faces da História* para o presente artigo.

## Introdução

Na cidade de São Luís, em oito de novembro de 1738, foi inaugurado o Livro das atas de reuniões realizadas pela Junta das Missões. O Tribunal da Junta das Missões foi um órgão instituído com o objetivo de dinamizar a colonização portuguesa por meio da ação missionária. Posteriormente, funcionou no Estado do Maranhão e Grão-Pará<sup>1</sup> como principal órgão deliberativo das formas legais - resgates, descimentos e guerras justas - de arrematação de mão de obra indígena (FERREIRA, 2017).

Da análise desta fonte, compreende-se que a questão indígena movimentava as engrenagens da capitania do Maranhão, pois as demandas ajuizadas na Junta das Missões permitem compreender que a influência e presença dos indígenas na formação da sociedade colonial vão muito além dos anos iniciais de contato com os europeus. Na historiografia maranhense os indígenas foram evidenciados especialmente no contexto da fundação da cidade de São Luís, sempre como personagens secundários na condição de aliados ou inimigos dos franceses, portugueses e, posteriormente, holandeses para, logo depois, ocuparem a posição de invisibilidade.

O empenho em divulgar a presença indígena na Capitania do Maranhão, em pleno século XVIII, levou ao desenvolvimento da narrativa que buscasse recuperar o cotidiano destes sujeitos no Maranhão setecentista. No entanto, a fonte da Junta das Missões mostrou-se insuficiente para reconstruir o campo de ação indígena, pois as informações contidas no documento são incompletas e por vezes os resultados dos requerimentos, apelações e petições apresentados nas reuniões do Tribunal são desconhecidos. Porém, apesar dos desafios esta fonte se mostrou fundamental em constatar a presença de laços familiares indígenas e a sua estruturação e defesa face aos contextos de liberdade e cativeiro em que os indígenas estavam inseridos.

Utilizou-se também outros documentos de forma complementar como a coletânea *A Amazônia na Era Pombalina* que organizou as correspondências trocadas entre o Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier Mendonça Furtado e o Marquês de Pombal e permitiu examinar os conflitos e dificuldades da implantação de políticas indigenistas que vinham do reino frente aos interesses locais divergentes. Além disso, o Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão transcreveu e disponibilizou quarenta e seis testamentos de moradores da cidade de São Luís no volume *Testamentos Maranhenses (1752-1756): história e legados*, do qual foi

---

1 A criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará em junho de 1621 representou uma estratégia mais efetiva da Coroa em assegurar a posse dos vastos territórios do norte da América portuguesa. Dividido em capitanias para melhor administração, o Maranhão e Grão-Pará passou por várias modificações até a reestruturação organizada pela administração pombalina em 1751, com a transferência da capital de São Luís para Belém e modificação do nome para Estado do Grão-Pará e Maranhão (FERREIRA, 2017, p. 27).

possível delinear a presença de indígenas submetidos à escravidão e seus descendentes que passaram a construir novas identidades a partir da inserção nas categorias sociais como "mamelucos", "cafuzos" e "mestiços" em um processo de reconstrução e reorganização das redes familiares no espaço colonial. Além destas proposições, o texto também evidencia o protagonismo das mulheres indígenas compreendendo as estratégias utilizadas diante do processo da colonização e que contribuem na desconstrução da imagem das indígenas unicamente como parceiras sexuais do colonizador.

Desta forma, o cruzamento das fontes foi realizado com o objetivo de fornecer os maiores elementos possíveis sobre o contexto da Capitania do Maranhão no século XVIII na ótica dos indígenas, pois a sociedade que foi construída neste período ainda é pouco conhecida.

Assim, o presente artigo intitulado *Criando Laços e Reinventando Famílias: Adaptações e Estratégias Indígenas na Capitania Do Maranhão no Século XVIII* busca, a partir das demandas julgadas na Junta das Missões e de outras fontes utilizadas, demonstrar o protagonismo indígena e suas estratégias pela liberdade e defesa dos laços familiares. Além disso, através dos diversos pedidos de liberdade que chegavam ao Tribunal da Junta das Missões por indígenas que afirmavam estarem em cativeiro injusto, buscou-se evidenciar o caráter distinto que estes sujeitos e seus descendentes apresentavam em relação aos demais grupos sociais da colônia. A análise dos testamentos também pretende demonstrar como os nativos e seus descendentes eram vistos sob o olhar do "outro", especialmente na questão da categorização social que se fazia diante a uma sociedade cada vez mais diversificada.

Porém, a proposta apresentada não é simplesmente "narrar" os fatos tal qual aparecem nas fontes, mas buscar entender a leitura de mundo, as estratégias e negociações dos indígenas nos mais variados contextos, especialmente daqueles que já se encontravam inseridos na sociedade colonial e que por vezes acabaram limitando e alterando o campo de ação das políticas portuguesas voltadas à questão indígena.

Desta forma, abordar a história dos povos indígenas é sempre uma tarefa carregada de desafios. No entanto, é preciso evidenciar os indígenas como parte da história e não apenas como sujeitos passivos ou resistentes destinados ao desaparecimento. As trajetórias dos indígenas raramente aparecem nos documentos dos setecentos, pois a percepção é sempre do outro. Contudo, são estes documentos que servem de ponto de partida para nos aproximarmos destes sujeitos e descortinar suas trajetórias, buscando desconstruir visões generalizantes e simplistas, de maneira a repensar a história nacional e regional que foi construída sobre muitos silêncios.

## **O Indígena na Capitania do Maranhão: para além da narrativa do desaparecimento**

O contato entre indígenas e europeus foi resumido, pela historiografia que se construiu a partir do século XIX, em uma história da extinção. A narrativa inicial, arquitetada pelo encontro entre nativos e europeus foi marcada pela completa destruição dos primeiros, como se estes já estivessem fadados ao desaparecimento (ALMEIDA, 2017; MONTEIRO, 1994; MOREIRA, 2019; OLIVEIRA, 2015).

A invisibilidade dos indígenas na história ainda possui força nos meios escolares e mesmo na historiografia profissional que tendem a liquidar rapidamente as populações nativas, dando destaque apenas nos anos iniciais da colonização no qual aparecem pontualmente em alguns episódios, por exemplo, como valentes auxiliares dos luso brasileiros na guerra contra os holandeses ou como vítimas dos excessos dos bandeirantes (MONTEIRO, 1999, p. 237).

Inicialmente, a construção historiográfica que considerou o desaparecimento dos povos indígenas como um fato natural após o contato com o europeu foi explicada pela presença de vários elementos, tais como: baixa imunidade frente às doenças e epidemias que chegavam junto com os colonizadores, guerras, escravizações, chacinas, crises de fome, perda da capacidade reprodutiva; enfim, tudo contribuiu para considerar os indígenas fadados à extinção, conceito que a demografia histórica cunhou de “catástrofe demográfica”, ao ilustrar o fenômeno brutal do extermínio indígena (MOREIRA, 2019, p. 25).

O progressivo apagamento dos indígenas da História nacional foi explicado e justificado pelo conceito da aculturação, originada da combinação de duas mortes: a física, já conhecida pela redução da população nativa ainda no primeiro século da colonização e a cultural (ALMEIDA, 2017; MOREIRA, 2019). Em termos gerais, o conceito de aculturação é analisado no contexto dos contatos entre culturas a partir da ideia que uma cultura considerada mais forte exerce maior poder sobre a mais fraca que acabaria por desaparecer com o tempo (POLASTRINI, 2011, p. 10).

A imagem da dupla morte legada aos indígenas aparece, a título de exemplo, na obra *Casa-grande & senzala*, publicada em 1933, por Gilberto Freyre. Ainda que a obra contenha reflexões importantes ao distinguir os colonizadores como intrusos ou invasores, ao tecer considerações sobre o encontro entre portugueses e ameríndios na formação do período colonial, não conseguiu escapar do legado da extinção dos povos nativos.

No capítulo *O indígena na formação da família Brasileira*, o autor inferiu que a consequência do contato de uma raça mais adiantada, de cultura exuberante de maturidade com outra mais atrasada e adolescente foi a degradação dos povos nativos. A deterioração da cultura ameríndia seria resultado da incapacidade técnica, política e de adaptação do indígena frente ao novo regime econômico, moral e social construído nos trópicos (FREYRE, 1992, p. 89).

No entanto, conforme apontou Russell-Wood (2005, p. 36), houve uma atribuição de qualidades super-humanas ao povo português na obra de Freyre. Os efeitos desta construção narrativa provocaram visões equivocadas sobre o impacto do contato e da expansão europeia, resumido apenas em dizimação e destruição dos indígenas.

De acordo com John Monteiro (2007, p. 28-29), o conceito de aculturação veio da análise que tratou as sociedades nativas como culturas locais isoladas, as quais só sobreviveriam ao impacto das conquistas pela migração, reconstruindo a cultura ameríndia em lugares distantes da presença europeia e preservando, por sua vez, a pureza étnica e cultural que havia sido contaminada pelo contato. No entanto, o autor entende que as pesquisas desconsideraram o aspecto dinâmico da cultura, que em seu contínuo movimento, provocou adaptações e mudanças que, por sua vez, geraram novas formações sociais e identidades na sociedade colonial em formação.

O conceito da aculturação entrou em desuso no século XXI a partir de estudos que renovaram as avaliações sobre a colonização e o contato entre nativos e europeus. Dentre tais estudos, encontra-se o conceito da zona de contato, utilizado por Mary Louise Pratt para se referir ao espaço do encontro colonial formado por sujeitos anteriormente separados por elementos geográficos e históricos, os quais passaram a estabelecer, reciprocamente, relações contínuas, geralmente associadas às situações de coerção e desigualdade (POLASTRINI, 2011, p.11).

Uma decorrência da zona de contato é o aspecto da transculturação, relacionada a partir da relação habitual entre duas ou mais culturas. No entanto, diferentemente da aculturação, não há assimilação de uma pela outra, mas sim perdas, seleções, descobrimentos e adaptações de todos os envolvidos, gerando novas estruturas e práticas sociais dos indivíduos envolvidos nesta relação (ALMEIDA, 2017; MONTEIRO, 2007; MOREIRA, 2019; POLASTRINI, 2011).

Pode-se apreender este processo a partir de uma carta do governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, endereçada ao seu irmão, o Marquês de Pombal. Datada em 02 de fevereiro de 1752, o teor da correspondência evidenciava a inconformidade em relação ao governo espiritual dos índios, cuja competência estava a cargo dos jesuítas. De acordo com a missiva, a

conversão era realizada de modo tão superficial que os indígenas continuavam exercitando a maior parte dos seus ritos, pois de acordo com o Governador, a ação missionária nos aldeamentos se dava da seguinte maneira:

Para V. Ex<sup>a</sup> poder compreender bem este absurdo, que na verdade se faz incrível, é preciso saber que a palavra Tupana na tal gíria é Deus; as duas Açú e Mirim é o mesmo que grande e pequeno, e são os ditos índios educados para explicarem Deus dizendo Tupana Açú Deus grande; e os santos, suas imagens e verônicas Tupana Mirim = Deus pequeno; e isto que eles dizem que é um modo de explicar, por não haver na tal língua a palavra Santo, sempre dado por elemento de religião a uma gente silvestre, lhes forma uma ideia de muitos deuses, o que é totalmente defendido e oposto à verdadeira fé que nos ensina a Igreja Católica. [...] barbarizando a palavra santo, assim como têm barbarizado infinitas palavras portuguesas que se acham inseridas nela, [...] e de que poderia fazer um catálogo se fosse necessário. (MENDONÇA, 2005, p. 113).

Esta parte da correspondência nos mostra outro fenômeno compreendido juntamente aos conceitos de zonas de contato e transculturação: a tradução. Diferentemente da construção antropológica e histórica acerca das narrativas dos missionários do século XVI, a tradução aponta que não houve um processo unilateral de assimilação cultural e linguística dos indígenas em relação à religião católica. Partindo-se deste entendimento, Cristina Pompa (2003) considerou que o fenômeno da tradução não se restringiu apenas ao aspecto linguístico, mas representou uma articulação entre os universos simbólicos do europeu e do indígena, ou seja, houve a necessidade de tornar os elementos (sagrada escritura x mitos e rituais nativos) inteligíveis para ambos os lados a partir de uma linguagem negociada que fizesse sentido para todos os envolvidos.

Desta forma, a autora conclui que os textos missionários, com os devidos cuidados, devem ser analisados como portadores de traços de uma interação prolongada entre missionários e indígenas, sendo limitante compreendê-los apenas como detentores de informações da cultura ocidental que os produziu pois, a simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista passou a ser reelaborada pelas culturas nativas, no evento histórico da evangelização, através das suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna dos sistemas culturais indígenas tomaram e transformaram "para si" o que apresentava como "outro" (POMPA, 2003, p. 25).

De acordo com John Monteiro (2007), o aumento na bibliografia etnohistórica das Américas cooperou para a revisão historiográfica de que o impacto do contato não se resumiu apenas em dizimação das populações nativas, mas produziu novos tipos de sociedades marcadas por novas identidades étnicas em um processo contínuo de inovação cultural.

As fontes analisadas, das quais inserem-se as atas de reuniões do Tribunal da Junta das Missões na cidade de São Luís e os Testamentos lavrados na mesma cidade, permitem um novo diálogo, pois longe da questão do desaparecimento, percebe-se que os indígenas criaram identidades que permitiram novos espaços de ação e identificação no mundo colonial, constituindo um grupo social diferenciado dos demais agentes coloniais (ALMEIDA, 2003; CARVALHO JUNIOR, 2017; MONTEIRO, 2007; RESENDE, 2003).

Ao observar as atas da reunião da Junta das Missões na cidade de São Luís, deparamo-nos com pedidos de liberdades de indígenas que afirmavam estarem em uma situação ilegal de cativo. O destaque nestes casos é que a grande maioria dos pedidos não se restringiu apenas ao apelante, mas aos irmãos, filhos e outros parentes revelando uma rede de sociabilidade gerada pelas mudanças do período colonial.

Desta forma, tais contribuições propõem a reformulação do próprio conceito de resistência indígena, afastando-se da imagem de uma tradição milenar congelada no tempo ou pensada apenas em termos de revoltas, mas inserida em um complexo sistema de negociações, estratégias, adaptações, reformulações de identidades, construção de novas formações sociais e culturais, que buscou redefinir a maneira indígena de pensar (e de fazer) a história do contato (ALMEIDA, 2017; CARVALHO JÚNIOR, 2017; MONTEIRO, 1999; OLIVEIRA, 2015; POMPA, 2003).

### **Famílias Indígenas Aldeadas**

Em Reunião convocada pela Junta das Missões na cidade de São Luís, em 06 de agosto de 1747, foi analisada uma petição dos índios Aranhiz solicitando a entrega de suas mulheres e filhos que se achavam na Aldeia dos Araiões. A petição foi atendida, mas determinava que as mulheres deveriam manifestar interesse em acompanhar seus maridos (APEM. Termo de Junta das Missões [06/08/1747]. Livro de Registro [...], fl. 16-16v.).

Um ano depois da petição acima, foi analisado outro requerimento, desta vez do índio Mauricio Rayol, que se denominava “capitão da aldeia que havia no Marudá”, solicitando o recolhimento dos indígenas que estavam espalhados pelas “Aldeias do Pinaré, Maracu e Tapuitapera”. Para comprovar a legitimidade do que dizia, trazia um Livro, provavelmente o que era destinado à matrícula de todos os índios, entre 13 e 50 anos, capazes de servir como mão de obra no sistema de repartição, conforme definido

no § 12 do Regimento das Missões<sup>2</sup>. Ao final da reunião, a Junta decidiu pela emissão de ordens para reunirem os referidos índios na aldeia de origem. No entanto, a resolução não se aplicou aos indígenas que haviam contraído casamento com “pessoas de diversas nações”, devendo manter-se nestes lugares (APEM. Termo de Junta das Missões [16/09/1748]. Livro de Registro [...], fl. 17.).

Os casos levados à apreciação do Tribunal da Junta das Missões demonstram que a continuidade dos Aldeamentos não foi fruto apenas de interesses da Coroa e Colonos nem dependeu unicamente da ação dos missionários para a sua funcionalidade, os quais, de acordo com o § 1 do Regimento das Missões, detinham o governo espiritual, político e temporal das aldeias sobre a sua administração, mas também proporcionou funções e significados próprios dos indígenas que traziam expectativas ao concordarem em adentrar nestes espaços (ALMEIDA, 2003).

Maria Regina Celestino de Almeida ao tratar dos índios aldeados no Rio de Janeiro colonial, inferiu que:

As aldeias indígenas na colônia podem ser vistas, então, como espaço de interação entre grupos sociais étnicos diversos nos quais os índios aprendiam novas práticas culturais e políticas que reelaboravam a partir de seus próprios valores e tradições e de acordo com as necessidades que se lhes apresentavam. Afinal ser índio da aldeia x ou y era a forma de identificação no mundo colonial que os vários grupos étnicos passaram a assumir quando aldeados [...] e essa identificação definia seu lugar social [...] além de lhes impor uma série de obrigações, lhes garantia também direitos dos quais faziam questão de usufruir. (ALMEIDA, 2003, p. 303).

Fazer parte dos aldeamentos conferia aos nativos uma nova posição social: índios aldeados. Considerando o projeto missionário em curso, tornar os índios aldeados era transformá-los em índios cristãos, ou seja, vassalos do rei, com deveres e direitos estabelecidos em diversos dispositivos legais.

Desta maneira, deixar-se converter pela fé católica adquiriu um significado político e estratégico do ponto de vista indígena que utilizou o próprio sistema repressor para adquirir mais autonomia, uma vez que a condição de vassalo não era sinônima de igualdade, pois na sociedade hierarquizada do Antigo Regime, cada súdito apresentava obrigações e direitos, inclusive escravos, dentro os quais o de pedir e obter mercê e justiça do rei (ALMEIDA, 2003, p. 115).

---

2 O Regimento das Missões foi uma das mais importantes leis indigenistas do período colonial e de acordo com alguns estudos, ela representou a síntese colonial de interesses contraditórios: religiosos (administração temporal), moradores (mão de obra acessível) e índios (relativa proteção). (MATTOS, 2012, p. 01)

Desta perspectiva, os aldeamentos eram espaços para os quais convergiam interesses e expectativas distintas dos agentes inseridos neste contexto. As expectativas dos missionários, aliada ao aspecto religioso, perpassavam pelo policiamento dos costumes das populações nativas, interferindo na vida familiar, social e sexual destes indivíduos. Tal interferência se deu na imposição do casamento enquanto sagrado sacramento da igreja católica. Todavia, o importante não é estabelecer apenas de que maneira essa obrigação foi sendo construída na legislação, mas procurar ressaltar de que forma os índios tomaram para si esta imposição e responderam de volta, alterando por várias vezes o campo de ação dos demais agentes coloniais.

Não é sem interesse que, dentre as medidas impostas aos indígenas no contexto dos descimentos e aldeamentos, a aceitação do sacramento do casamento cristão era uma delas. Contudo, em termos práticos, a mudança de *status* social abria outras opções de atuação aos indígenas que puderam modificar a situação em que estavam inseridos, seja pelo aspecto legal, seja exigindo decisões que extrapolavam a esfera jurídica, conforme análise dos dois casos apresentados na Junta das Missões.

A exigência do casamento cristão na formação da sociedade colonial brasileira remonta aos preceitos tomados no Concílio de Trento, organizado para conter o avanço da Reforma de Martinho Lutero, que passaram a vigorar em Portugal a partir do Alvará de 12 de setembro de 1564, obrigando todos os súditos a seguirem os princípios impostos. Transplantando estas medidas de Portugal aos domínios ultramarinos, coube aos missionários fazerem cumprir o rígido controle sobre o matrimônio para a preservação e defesa da família. Para isto, seria necessária a defesa de determinados princípios como a monogamia e a indissolubilidade do casamento (MOREIRA, 2018; RENDEIRO NETO, 2017).

Para isto, a exigência do casamento cristão no molde tridentino visou liquidar os costumes dos nativos em relação à poligamia, provocando modificações nas sociedades indígenas, as quais não foram extintas, mas sim recriadas em sua cultura e identidade (MOREIRA, 2018; 2019).

Os missionários, ao aportarem nas terras do além-mar para o trabalho da propagação da fé católica, destacaram em seus relatos os aspectos relacionados à família e a moral sexual indígena. Como exemplo, têm-se os relatos dos capuchinhos Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux sobre a sociedade tupinambá no início do século XVII (1611-1615) no Maranhão.

Estas fontes missionárias foram consideradas dados etnográficos fidedignos das sociedades nativas que já adentravam no processo da extinção e desaparecimento. Desta forma, conforme preceitua Castelnau-L'Estoile (2013), Monteiro (2003) e Pompa (2003),

as análises superficiais direcionaram a historiografia para dois caminhos perigosos: a produção de uma narrativa linear do projeto de dominação espiritual, considerando os indígenas como seres passivos e destinados ao processo de aculturação ou aceitação das fontes como relatos de uma cultura indígena autêntica e original registrada pelos missionários.

Entretanto, contrariamente ao que se propagou da leitura das fontes, a poligamia não era praticada de modo absoluto pelos indígenas. Ao analisar a sociedade Tupinambá, o capuchinho Claude d'Abbeville (1874) observou que embora a poligamia fosse consentida, a maioria dos índios possuía apenas uma mulher, sendo este comportamento destinado, em sua grande maioria, aos principais ou bravos guerreiros.

No entanto, o destaque ao comportamento poligâmico dos indígenas foi necessário para justificar o exercício da ação missionária e, conseqüentemente, a manutenção do poder português nos domínios ultramarinos. Assim, a intencionalidade do discurso sobre a poligamia era evocada em sua dimensão social e econômica pelos capuchinhos, conforme o relato de Yves d'Evreux o qual destacou a ganância dos nativos em possuírem muitas mulheres (CASTELNAU- L'ESTOILE, 2013, p. 77).

O abandono da poligamia promoveu transformações na sociedade ameríndia como, por exemplo, o aspecto bélico, pois segundo Moreira (2018, p. 40), a finalidade do matrimônio na sociedade tupinambá esteve relacionada à criação e fortalecimento das alianças materiais e militares, assim como a parentela estava associado à capacidade dos chefes e líderes indígenas terem muitas mulheres e vários filhos para conseguirem muitos genros através do matrimônio. Com isto, houve a desagregação dos principais elos da sociedade Tupinambá: guerra, vingança, antropofagia e casamento.

Na esteira da poligamia construiu-se a imagem generalista e estereotipada da mulher indígena, reservando para esta somente um papel possível: a de parceira sexual do colonizador. Esta construção levou ao que Ronald Raminelli (1997) chamou de Eva Tupinambá, ou seja, a representação bíblica da mulher como herdeira de Eva, fraca e propensa às tentações, foi repassada para as indígenas que passaram a ser a fonte do pecado e dos descaminhos dos homens da colônia.

Os relatos missionários assinalaram que mulheres indígenas eram imprudentes e dificilmente puras quando chegavam aos quinze anos, cometendo posteriormente toda sorte de abusos (D'VREUX, 1874, p. 80). Não foi sem razão que sobre o elemento feminino recaiu uma estranheza, que com certa intencionalidade, fomentou o controle sobre o corpo feminino na colônia.

O capuchinho Yves D'Veux, que permaneceu por dois anos entre os Tupinambá do Maranhão, estabeleceu em sua obra uma classe de idades para homens e mulheres, do

nascimento à morte. As diferenças entre ambas são evidentes: os homens “acompanhavam os pais”, “entregavam-se ao trabalho” e ao tornarem-se anciãos tinham uma “vida honrada”, “cercada de respeito e admiração”. Enquanto isso, as mulheres “não eram prudentes”, “eram muito mal aconselhadas pelo autor de todas as desgraças” e quando atingiam maior vigor da idade declinavam consideravelmente, sendo consideradas “porcas” e “feias” (D’VREUX, 1874, p. 74-83).

A herança herdada por esta desvalorização do feminino encontra ressonância na tradição europeia de considerar o desejo carnal e o erotismo como práticas pervertidas e demoníacas das herdeiras de Eva, estabelecendo uma rígida separação entre mulher virtuosa e mundana (JULIO, 2015). Entretanto, fica cada vez mais claro na historiografia que a imagem do europeu saltando em terra e escorregando em índia nua não corresponderam à complexidade dos papéis exercidos por estas mulheres (FREYRE, 1992).

A mulher indígena reaparece em outros espaços da sociedade colonial, povoando o ambiente doméstico, conduzindo os aldeamentos nas ausências dos índios, sendo mães, estabelecendo negociação quanto a questão do sexo, enfim, diversos olhares ainda pouco explorados. Ainda que tenham passado pela violência física e simbólica, também conseguiram se reinventar e recriar novos papéis na sociedade colonial.

Desta forma, a revisão de historiadores e antropólogos tem levado ao reconhecimento de que aquilo que a moral cristã cunhou de luxúria ou libertinagem era, da perspectiva indígena, hospitalidade e formação de rede de alianças militares e materiais através de um processo muito simples e direto: consistia em dar ao europeu uma moça por esposa. Assim que ele a assumia, iniciavam-se os laços de parentela (MOREIRA, 2019, p. 237).

O processo de interferência na vida colonial através dos casamentos também levou os missionários à decisão de tornar as uniões indígenas antes da conversão em naturais e cristãs. Para isto, deveria ser observado se prevaleceria algum tipo de matrimônio regido pelas leis naturais, ou seja, baseados no desejo de ter uma vida comum e filhos. De acordo com Moreira (2019, p. 226-227), na Companhia de Jesus acabou prevalecendo o entendimento de que os indígenas não possuíam casamento natural. Tal juízo provocou aplicações práticas na evangelização dos inacianos, pois estes puderam casar os índios de modo rápido e fácil, sem preocupar-se com as uniões anteriores.

Podemos acompanhar este entendimento na correspondência entre o governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão e o Marquês de Pombal. Nesta parte, especificamente, Francisco Xavier de Mendonça Furtado criticava o sistema de

repartição dos índios aldeados no qual estavam excluídos os padres da Companhia, pois, para compensá-los, foram constituídas duas aldeias exclusivas, uma no Maranhão e outra no Pará. Com relação aos casamentos realizados entre os indígenas destas duas aldeias destacava que:

Finalmente, porque não tinham liberdade em coisa alguma, até os casamentos são a arbítrio dos padres, porque devendo casar todos, não está na sua mão o chegarem à pessoa, mas há de ser com aquela que lhes nomear o padre missionário, ainda que, aliás, seja contra sua vontade; e estejam ajustados com outra mulher, ou elas com outro marido. (MENDONÇA, 2005, p. 116).

Retomando o pedido realizado pelos índios Aranhiz em Reunião da Junta das Missões para que suas mulheres e filhos fossem restituídos da aldeia de Araiões encontramos outros elementos que nos permitem visualizar os espaços de negociação que a condição do casamento gerava na política dos aldeamentos.

De acordo com o § 4 do Regimento das Missões, os aldeamentos eram espaços destinados exclusivamente para atender os índios e suas famílias. Tal determinação visava evitar a sua retirada dos aldeamentos, delegando aos religiosos responsáveis pelas missões a decisão de estabelecer a saída dos indígenas. O principal motivo da proibição de brancos ou mamelucos nos aldeamentos, de acordo com o § 6 do Regimento das Missões seria evitar a persuasão de nativos ao casamento com escravos ou escravas visando modificar a situação jurídica por imposição do matrimônio e desta maneira, retirá-los dos aldeamentos (MATTOS, 2012, p. 117-118).

A análise desta fonte nos leva a alguns apontamentos: o primeiro diz respeito ao tratamento diferenciado dos indígenas considerados aliados, os quais não se resumiam apenas a questão da mão de obra, pois ao defenderem a manutenção de suas famílias, limitaram as ações dos europeus que tiveram que negociar e por vezes, abrir mão de garantias, para manter o apoio dos nativos. Neste caso, acatar o pedido dos índios Aranhiz revelou ser mais importante estrategicamente do que evitar a perda numérica de mulheres e crianças no aldeamento em que se encontravam.

A ata de reunião da Junta das Missões não nos esclarece o motivo dos índios estarem separados de sua família, o que nos leva a estabelecer suposições. A primeira pode estar relacionada ao sistema de repartição, que englobava indígenas destinados a servir de mão de obra aos colonos, dos 13 aos 50 anos. O tempo dos indígenas fora dos aldeamentos, de acordo com o Regimento das Missões, variou inicialmente em quatro meses para as aldeias do Maranhão e seis meses para as do Pará. Contudo, na Junta reunida em 1687, foi definido o prazo de um ano para que os índios pudessem ser restituídos aos seus aldeamentos (MELLO, 2009, p. 86).

As mulheres e crianças, com algumas exceções, estavam fora do sistema de repartição, permanecendo nos aldeamentos sem a presença dos maridos por todo o tempo em que estes ficavam servindo como mão de obra para a Coroa e colonos. Assim, o pedido dos índios Aranhiz aponta para a compreensão da defesa dos laços familiares, seja evitando a separação prolongada de suas mulheres e filhos, seja por desconfiança que mantinham contra os missionários e colonos, evitando a quebra dos laços de família que poderia ocorrer em uma separação prolongada motivada pelo sistema de repartição.

Quanto ao pedido do índio Maurício Rayol, capitão da aldeia de Marudá, solicitando que fossem baixadas ordens para que os indígenas retornassem à aldeia que haviam fugido, a decisão da Junta demonstrou que a condição dos índios aldeados casados proporcionava algumas garantias. Apontamos entre elas a imobilidade, ou seja, o casamento promovia o sedentarismo dos nativos e limitava, mais uma vez, o campo de ação dos agentes coloniais nos espaços dos aldeamentos, especialmente dos missionários, pois estes já não poderiam ser retirados ou postos em novos lugares sem que a condição de casado fosse levada em consideração.

Ao analisar o casamento entre índios aldeados, Almir Diniz Carvalho Júnior (2017) destacou o fenômeno da migração contínua que se fazia presente em todo o Estado entre índios cristãos livres e escravos. Por esta prática, os índios migravam de suas aldeias de origem para outras que apresentavam maiores possibilidades de atender aos seus interesses ou livrá-los das diretrizes rígidas que caracterizavam os aldeamentos liderados pelos missionários. O autor considera que esta prática era utilizada especialmente pelas mulheres indígenas para se verem livres do cativeiro, pois uma vez casadas, mesmo com “índios estrangeiros”, ou seja, de outras etnias, deveriam seguir seus maridos. Além destas razões, o casamento também serviu como um meio para que estes sujeitos abandonassem as aldeias missionárias e se aproximassem do espaço urbano colonial tornando-o uma confluência de mundos que ao mesmo tempo que entravam em choque, eram reconstruídos e reinventados.

Desta forma, aqueles que contraíam casamento com “pessoas de outra nação” não poderiam ser deslocados para sua aldeia de origem, mas passavam a fazer parte do aldeamento que tinham efetivado o casamento, recriando os laços de família e de comunidade, sem a ameaça do remanejamento.

Além disto, a fonte nos esclarece que as fugas dos indígenas faziam parte do cotidiano dos aldeamentos. O próprio sistema de repartição, no qual os índios eram divididos para trabalhos com os colonos e coroa aumentavam as chances de fugas. Por isto, os missionários buscavam estabelecer um equilíbrio e certo grau de satisfação dos indígenas, de maneira que estes pudessem manter-se nestes espaços. Não é sem razão

que os missionários incentivavam ou forçavam os casamentos entre os aldeados com o claro propósito de evitar as fugas e conseqüentemente o esvaziamento dos aldeamentos.

Apontamos também que a nova política oficial da coroa portuguesa em relação a vida familiar dos índios aldeados modificou-se com o advento da Lei de 04 de abril de 1755. A partir desta norma houve o estímulo de casamentos mistos entre brancos e nativos com uma série de incentivos econômicos, políticos e de valorização social aos que contraissem casamento com indígenas. Esta Lei foi o início de uma nova fase da política indigenista adotada pela Coroa que culminou na implementação do Diretório dos Índios (1757) no Estado do Grão-Pará e Maranhão, cuja prioridade era inserir os índios na civilização ocidental até a sua total assimilação com a finalidade de garantir a efetiva ocupação do território colonial<sup>3</sup> (SOUZA JÚNIOR, 2013, p. 174).

Desta forma, o incentivo aos casamentos mistos se fez presente, apontando uma nova fase de colonização na região, conforme indica o texto do Diretório:

[...] 88 Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união. [...] recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os Brancos, e os Índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento. (SILVA, 1830, p.507).

No entanto, contrariamente à visão do índio assimilado, a análise das fontes indica que a aceitação do casamento pelos nativos está longe de ser apenas uma mera questão de anuência à fé católica e aos valores culturais europeus, mas perpassa por questões que estão no cerne do processo de negociação estabelecida nos aldeamentos que repercutiram no cotidiano da colônia, entre os quais o sedentarismo, monogamia e trabalho, aparentemente desconexos, mas que estavam interligados entre si (MOREIRA, 2019).

A exigência do casamento nos aldeamentos e suas características de indissolubilidade e monogamia desagregaram os principais elos da sociedade nativa. No entanto, os índios, por sua vez, promoveram um processo de adaptação, reinventando laços de família na nova realidade social e exigindo, dos missionários e demais agentes, um constante processo de negociação. Contudo, os laços de família não foram

---

3 Estudos recentes têm combatido a versão clássica de que os casamentos mistos proporcionaram total assimilação cultural e social dos indígenas, devendo ser analisado com cautela o impacto da miscigenação como fator determinante na absorção dos indígenas no mundo colonial, pois os grupos étnicos e suas fronteiras não desaparecem necessariamente pela maior quantidade de mistura biológica ou trocas culturais (MOREIRA, 2019, p. 216).

reconstruídos apenas entre índios aldeados, chegando também àqueles que se inseriam na condição de cativos.

### **Famílias Indígenas Escravas**

Em reunião da Junta das Missões na cidade de São Luís, realizada no dia 16 de setembro de 1748, o índio Caetano solicitava a liberdade da sua mulher, a índia Maria da “aldeia de Maracanã” que se achava na posse de Domingos de Lemos, garantindo que ela era “forra de sua natureza”. Neste requerimento o índio asseverava que a mulher havia chegado ao domínio de Domingos de Lemos por herança do seu pai, Sebastião de Lemos, a partir de uma troca por outra índia com um morador da Vila de Tapuitapera. A decisão da Junta, em que se achava presente Domingos de Lemos, foi recompensá-lo financeiramente deixando a índia Maria em liberdade (APEM. Termo de Junta das Missões [16/09/1748]. Livro de Registro [...], fl. 17v.).

Em 06 de maio de 1752, foi apresentado um requerimento da índia Tereza e seus filhos da “nação Guanaré” que afirmavam estar em cativeiro ilegal por Francisco Serejo, da Vila de Tapuitapera. A decisão da Junta em relação ao caso foi determinar a retirada dos requerentes da casa de Francisco Serejo para de outra pessoa que pudesse “tomar conta dela e de seus filhos”. Além disso, a decisão obrigava o denunciado a comparecer na próxima reunião para que apresentasse os títulos de cativeiro dos requerentes (APEM. Termo de Junta das Missões [06/05/1752]. Livro de Registro [...], fl. 28.).

Contudo, a execução da decisão esbarrou na lentidão da justiça. Em 20 de maio do mesmo ano, foi lido no Tribunal da Junta outro requerimento da índia Tereza solicitando a execução da decisão que havia determinado a sua retirada da casa de Francisco Serejo. Neste mesmo dia, o próprio Francisco Serejo, compelido pela Junta a apresentar os títulos de cativeiro, solicitou que a índia e seus filhos se conservassem sob seu domínio, mesmo não apresentando os títulos exigidos. A posição da Junta, nos dois requerimentos, foi remetê-los ao Juiz das liberdades para que as partes pudessem agir conforme seus interesses<sup>4</sup> (APEM. Termo de Junta das Missões [20/05/1752]. Livro de Registro [...], fl. 28v.).

No dia 17 de junho de 1752, a índia Tereza insistiu mais uma vez em outro requerimento pela execução da decisão tomada em 06 de maio. Novamente a Junta decidiu por remeter o pedido ao juízo competente, ficando o caso sem solução conhecida

---

4 O juízo das liberdades funcionava como um foro de primeira instância por onde corriam as causas das liberdades dos índios, examinadas e julgadas pelo ouvidor denominado de “juiz das liberdades”. (MELLO, 2005, p. 338).

por não ser mais citado nas reuniões posteriores (APEM. Termo de Junta das Missões [17/06/1752]. Livro de Registro [...], fl. 31-31v.).

Na Junta do dia 20 de maio de 1752, foi apresentado um requerimento de liberdade do índio Anacleto e seus irmãos Manuel, Maria e Bárbara o qual afirmavam serem filhos da índia Silvana, oriunda do sertão do Pará, da nação Manoa contra Antônio Pinheiro, da Vila de Tapuitapera, por este não possuir os títulos de cativo. No mesmo dia a índia Perpétua, que afirmava ser filha da índia Domingas, oriunda do sertão do Pará, da nação Manoa e seus filhos Xavier, Frutoso e Desidério requeriam a liberdade em face de Antônio da Costa que os estaria possuindo como escravos sem os títulos de cativo. A decisão da Junta em ambos os casos foi obrigar os possuidores a apresentarem os títulos de cativo na próxima reunião, que se daria no dia 03 de junho. Todavia, nas reuniões posteriores da Junta das Missões, os casos não foram retomados ficando sem solução conhecida (APEM. Termo de Junta das Missões [20/05/1752]. Livro de Registro [...], fl. 29.).

Os episódios apresentados nas Reuniões das Juntas das Missões se contrapõem a ideia da ausência dos laços de parentesco em razão da escravidão. Além disso, demonstram um fato pouco debatido na historiografia maranhense: a presença de uma unidade familiar indígena no Maranhão em relação aos indivíduos que se encontravam em situação de cativo. A importância da constatação da presença indígena integrada ao cotidiano familiar da Capitania do Maranhão em pleno século XVIII possui importantes desdobramentos quanto a reformulação de uma historiografia que destacou a participação indígena apenas nos anos iniciais da colonização, especialmente como mão de obra que logo viria a ser substituída pela inaptidão ao trabalho da lavoura, tornando-os menos produtivos do que os escravos vindos da África<sup>5</sup>.

Os estudos sobre a temática das famílias escravas revisitaram as análises clássicas sobre o tema, como as conclusões de Caio Prado Júnior lançadas na década de quarenta, para quem a instabilidade familiar, o desregramento e a promiscuidade associados a escravidão seriam características marcantes de toda a sociedade colonial, incluindo as famílias de elites. No entanto, os estudos que se desenvolveram, principalmente a partir da década de oitenta, apontaram na direção contrária ao que havia sido construído, revelando a existência de organizações familiares escravas estáveis e complexas (FARIA, 2001; MATTOS, 2015; SLENES, 1998).

---

5 O destaque aos indígenas nos anos iniciais da colonização, para logo depois serem silenciados, tem suas origens em uma narrativa histórica que buscava conferir suporte a identidade nacional. Para Vanrhagem, que publicou, de 1854 a 1857, a obra *História Geral do Brasil*, o africano havia provado melhor resistência ao extenuante trabalho da lavoura de açúcar do que o indígena (MATTOS, 2015). Sobre isto, ver (SCHWARTZ, 1988).

Porém, a abordagem renovada da História Social da escravidão desenvolveu-se marcadamente sob a organização familiar escrava africana, especialmente pelos avanços da pesquisa histórica da África pré-colonial que rapidamente foi incorporada pela historiografia sobre o Brasil, construindo novos sentidos para o período colonial (MATTOS, 2015, p. 83).

Deste modo, os debates historiográficos recentes passaram a discutir quanto da cultura africana estaria presente no cotidiano de homens e mulheres da África tornado escravos na América. Esta nova inversão contribuiu para o questionamento da interpretação que considerou, por décadas, a aculturação e ocidentalização destes indivíduos, cuja herança africana teria sobrevivido apenas em alguns resquícios de costumes, como comida, música e expressões (FARIA, 2001; FARIA, 2007; LEWKOWICKZ, 1989; MATTOSO, 1982; MATTOS; RIOS, 2005).

No tocante aos estudos sobre organização familiar indígena em indivíduos submetidos a cativeiro, estes ainda carecem de maior desenvolvimento. Dentre os trabalhos que analisaram esta temática, destaca-se a tese de doutorado apresentada em 2003, na Universidade de Campinas, sob o título *Gentios Brasileiros. Índios coloniais em Minas Gerais Setecentista* de autoria de Maria Leônia Chaves de Resende que abrangeu a trajetória dos indígenas e seus descendentes nas Vilas e Lugarejos de Minas Gerais no século XVIII, apontando os arranjos familiares entre estes sujeitos, seja com o casamento aceito pela Igreja ou concubinato, seja entre indivíduos que partilhavam ou não da mesma situação jurídica.

O distanciamento apressado entre a organização familiar que se reconstruía na Colônia e sua herança indígena remete à herança historiográfica do século XIX que ao lançar o olhar sobre as fontes do período colonial, buscou construir uma identidade nacional afastada das origens indígenas e africanas e próxima à europeia. Deste modo, a narrativa que considerou o primitivismo dos sistemas econômicos indígenas, a fragilidade de sua política e o aspecto bizarro dos seus costumes, destacado principalmente pelo ritual antropofágico, teriam sido mais do que suficientes para comprovar a pouca importância dos indígenas para a História do Brasil (OLIVEIRA, 2015).

No entanto, os novos olhares sobre estas fontes ensejam novas interpretações que perpassam a ideia de dizimação das sociedades nativas, estendendo sua análise para a capacidade adaptativa dos indígenas na reconstrução das organizações familiares no período colonial. Assim, retornando aos episódios relatados nas reuniões das Juntas das Missões, nas quais as organizações familiares formadas por mãe e filhos, irmãos, marido e mulher buscavam auxílio do próprio aparelho repressor para manter a unidade familiar,

fornece maiores elementos para a revisão da historiografia que considerou os indígenas como exteriores e radicalmente opostos a sociedade colonial, fortalecendo a imagem do índio isolado e puro (MONTEIRO, 1999, p. 241).

Através das fontes documentais é possível identificar e interpretar os processos que marcaram as experiências indígenas, repensando como os sujeitos nativos, expulsos de suas terras e escravizados em guerras justas e resgates ou postos em aldeamentos passaram a viver na Capitania do Maranhão e como se posicionaram em relação a nova ordem que estava sendo construída.

Nos casos relatados na Junta das Missões, os indígenas buscavam uma justificativa para assegurar a própria liberdade e a dos seus familiares, especialmente pela reivindicação de uma herança indígena, especificamente do lado materno, estabelecendo maiores espaços para contestar o cativo ilegal em que se encontravam, além de garantir a manutenção da rede familiar a partir das petições de liberdade que englobavam os familiares apresentados perante o tribunal da Junta.

Por isto, não é sem razão, que a identificação de uma herança indígena se fez tão marcante nos pedidos de liberdade registrados nas atas de reunião da Junta das Missões, pois a necessidade de ser reconhecido como indígena ou descendente era pressuposto para uma possível liberdade. Além disso, os requerentes ainda tinham por obstáculos a lentidão para execução das leis e os numerosos recursos que se faziam presentes. No caso da índia Tereza e seus filhos, cuja decisão de ser retirada da casa em que se achava em cativo ilegal, não foi efetivamente cumprida, tendo sido delegado para outra instância, no caso específico, o juiz das liberdades.

No entanto, contrariamente ao caso da índia Tereza, algumas decisões favoráveis aos indígenas se faziam rapidamente, sem a necessidade de ser revista em outra reunião da Junta, como no caso do requerimento do índio Caetano pela liberdade da mulher, cujo deferimento foi concedido sem demora, a partir do acordo entre as partes, no qual sujeitava-se recompensar o antigo possuidor da indígena pela perda acarretada com a sua liberdade.

Em outro momento, seja no pedido de liberdade do índio Anacleto e seus irmãos ou da índia Perpétua e seus filhos, verifica-se a defesa de uma descendência indígena do lado materno que se apresentava livre do cativo. Tal condição era essencial para o pleito da liberdade, pois o princípio que vigorava no Brasil era o *partus sequitur ventrem*, ou seja, a condição da prole derivava da situação jurídica da mãe. Assim, após a Lei de liberdade de 1755, a única forma legal de reduzir um índio a condição escrava era ser filho de mãe escrava (MOREIRA, 2018, p. 46).

Desta maneira, em razão da diversidade de decisões relacionadas aos pedidos de liberdade dos nativos que alegavam estar em cativeiro ilegal, principalmente pela ausência dos títulos de cativeiro, compreende-se que a garantia de liberdade não dependia apenas da letra da Lei, mas fundamentava-se em outros elementos, como a livre interpretação dos componentes do Tribunal da Junta das Missões que possuíam variados interesses, configurando em um espaço de negociações em que coexistiam interesses diversos<sup>6</sup>.

O desfecho do pedido de liberdade do índio Caetano pela sua mulher foi encerrado através de um rápido acordo de restituição financeira. No caso da índia Tereza e seus filhos, a decisão da Junta foi retirá-la da casa de Francisco Serejo, juntamente com seus filhos, para outra casa, embora tudo leve a crer que a decisão não foi cumprida. Quanto a índia Perpétua e seus filhos contra Antônio da Costa, a decisão da Junta foi apenas o de obrigar o denunciado a apresentar os títulos de cativeiro na próxima reunião do tribunal.

Assim, a diversificação das decisões pode ser justificada pela composição plural do Tribunal da Junta das Missões que se assentava nos principais campos de força da governabilidade metropolitana do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Neste sentido, o foro não dispunha de um conjunto de normas que regulamentasse e especificasse a função de cada um de seus membros, resultando em uma confusão quanto a atribuição bem como a prerrogativa do próprio Tribunal, o que pode ser identificado nos numerosos e diversos recursos e decisões que se faziam nas reuniões da Junta das Missões (FERREIRA, 2017, p. 91-93).

Ampliando o olhar sobre a família escrava indígena, os testamentos também são fontes essenciais para compreensão da organização das redes familiares presentes no cotidiano da Capitania do Maranhão no século XVIII. Em 1751, João Teófilo de Barros declarava em seu testamento possuir em sua fazenda diversos escravos “pretos”, “mamelucos”, “mulatos”, “do gentio da terra” e “mestiços”, comprados dos moradores do Maranhão e Pará (TJMA. *Testamentos Maranhenses (1751-1756)* [...], 2015, p.183-191.). Porém, o que se destaca neste testamento é a presença de uma organização familiar indígena em indivíduos submetidos ao cativeiro e, ao contrário dos casos apresentados

---

6 No mundo Lusitano, as ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas de 1446, 1521 e 1603 não fizeram referência a famílias de escravos. A proteção legal destas famílias só passou a existir no Brasil em 1869. (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 250-251).

na Junta das Missões, cuja característica era a representação da família matrifocal, caracterizava-se por estruturas mais complexas<sup>7</sup>.

Assim, João Teófilo de Barros, em testamento, concedeu liberdade à filha de uma escrava falecida. No entanto, afirmava que se a recém alforriada casasse com “pessoa livre”, receberia uma “negra do gentio da terra” por nome Izabel, que era casada com um “cafuzo forro” de nome Inácio, juntamente com sua filha. Além disso, o mesmo declarava a alforria de uma “mameluca já de idade” chamada Severina. No entanto, a condição da alforria seria de que esta não se casasse com nenhum escravo da sua fazenda nem de fazenda alguma. João Teófilo de Barros ainda concedeu alforria de “dois mamelucos”, filhos de suas escravas, porém, estes deveriam permanecer na fazenda por “saberem escrever” (TJMA. *Testamentos Maranhenses (1751-1756)* [...], 2015, p.183-191.).

O testamento de João Morais Lobo, de 1742, enumerava em sua fazenda o escravo Salvador e sua mulher Eugênia, juntamente com seus dois filhos, Ignácio e Mariana, a qual era casada com Silvestre, um “gentio da terra”. Já em 1748, o testamento de Paulina da Silva revelava possuir uma mameluca Roza com três filhos e, como última vontade, a escrava poderia escolher a pessoa a quem serviria, juntamente com seus filhos (TJMA. *Testamentos Maranhenses (1751-1756)* [...], 2015, p. 39-41).

Os testamentos revelam a identificação dos escravizados por categorias sociais: “mulato”, “cafuzo”, “mameluco”, “preto”, “gentio da terra”, “mestiço”, “negra da terra”, etc., demonstrando que não havia uma homogeneidade, mesmo entre os escravizados. Além disto, indicam a formação da família escrava marcada por uma diversidade étnica, confirmada pelas palavras “mulher de”, “marido de”, “filho de”, “casado com”, desmitificando, mais uma vez, a ausência de organização familiar em indivíduos submetidos a escravidão.

### **Considerações finais**

A potencialidade das fontes apresentadas possibilitou construir uma narrativa do indígena na Capitania do Maranhão do século XVIII a partir dos processos desagregadores e destrutivos pelos quais passaram, mas destacando a sua capacidade adaptativa e transformadora em uma sociedade colonial que estava se constituindo.

---

<sup>7</sup> A família matrifocal se apresenta como uma organização familiar constituída pela mãe e seus filhos naturais. Tal composição se fazia contrariamente as regras matrimoniais ditadas pela igreja através de relações consensuais que ocorriam sem a obrigatoriedade do casamento ou eram passageiras. Os estudos também apontaram que a falta de informação do pai nas fontes não significava necessariamente desconhecimento da paternidade. De acordo com FERREIRA (2018), o Tribunal da Junta das Missões se destacou pela ação das mães indígenas que atuaram na administração da sua prole garantindo-lhe a sobrevivência e, principalmente tornando-se mães da sua liberdade.

Desta forma, a análise dos documentos assinalou a formação, coexistência e manutenção de diversos modelos de organização familiar em indivíduos que se encontravam na posição de aldeados ou escravizados.

O objetivo em trazer as fontes testamentárias, ainda que de forma breve, foi estabelecer um novo horizonte sobre a participação dos indígenas e seus descendentes na formação da sociedade colonial que se formou na Capitania do Maranhão no século XVIII, os quais ainda são silenciados nos estudos sobre famílias escravas. Pontuamos alguns elementos de análise que os documentos podem suscitar tais como a relação entre laços familiares e concessão de alforrias e a possibilidade de negociação implícita entre cativos e senhores na manutenção das famílias escravas (RUSSELL-WOOD, 2005).

As fontes utilizadas também possibilitaram compreender a inserção dos “mestiços” na sociedade colonial a partir da sua leitura de mundo e construção de espaços pautados pela rearticulação de identidades. Desta maneira, consideramos necessária a inclusão dos indígenas nas discussões das categorias sociais geradas no período colonial, pois um quadro comum na construção historiográfica, da qual a mestiçagem sempre ocupou um lugar considerável, foi o distanciamento apressado entre o mestiço e suas origens indígenas (MONTEIRO, 1999, p. 251).

Os documentos também permitiram destacar o papel e as estratégias que foram utilizadas pelas mulheres indígenas para além do papel sexual construído na historiografia e ancorado pela leitura superficial dos relatos missionários. Desta forma, foi construída uma narrativa de destaque sobre sua participação na proteção e defesa dos laços familiares através dos pedidos de liberdade instituídos no Tribunal da Junta das Missões além das estratégias utilizadas para libertar-se do cativeiro, indicando que estas mulheres também conseguiram se readaptar e reinventar-se na sociedade colonial.

Assim, foi possível propor uma narrativa sobre o protagonismo indígena na Capitania do Maranhão do século XVIII partindo da reconstrução de identidades e organizações familiares dos nativos e seus descendentes através das estratégias e negociações. As possibilidades que as fontes oferecerem demonstram que é possível avançar na compreensão dos povos indígenas, descortinando suas trajetórias e desconstruindo visões estereotipadas e simplistas que ainda hoje recaem sobre essas populações.

## Referências

### Fontes

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO (APEM). Fundo: Secretaria de Governo. Livro nº 01. Livro de Registro dos assentos, despachos e sentenças que se determinarem em cada Junta de Missões na cidade de São Luís do Maranhão (1738–1777).

D'ABBEVILLE, Claudio. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*. São Luís: Tpy. do Frias, 1874. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/221724>. Acesso em: 20 jul. 2019.

D'EVREUX, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614*. Maranhão: Tpy. Do Frias, 1874. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044080506272&view=1up&seq=485>. Acesso em: 20 jul. 2019.

DIRECTÓRIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto sua majestade não mandar ao contrário. In: SILVA, Antonio Delgado da. *Collecção da legislação portuguesa desde a última compilação das ordenações*. Lisboa: Typografia de Maigrense, 1830. Disponível em: <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/26519/>. Acesso em: 10 jun.2020.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de (Org.). *A Amazônia na era pombalina: correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759*. 2ª ed. Brasília: Edições Senado Federal, 2005. Tomo I.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO MARANHÃO (TJMA). *Testamentos Maranhenses (1751-1756): história e legados*. Coordenadoria da Biblioteca. São Luís, 2015.

### Bibliografia

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

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Os Índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. A atuação dos Indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 37, n. 75, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-02>. Acesso em: 20 jul. 2019.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: poder, magia e religião na Amazônia Colonial*. Curitiba: Editora CRV, 2017.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). *Tempo* [online], vol.19, n.35, p. 65-82, 2013. ISSN 1413-7704. Disponível em: <https://doi.org/10.5533/TEM-1980-542X-2013173505>. Acesso em: 8 ago. 2019.

FARIA, Sheila de Castro. Família. In: VAINFAS, Ronaldo (org). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001. p. 216-218.

FARIA, Sheila de Castro. Identidade e comunidade escrava: um ensaio. *Tempo*, Niterói, vol. 11, n. 22, p. 122-146, 2007.

FERREIRA, André Luís Bezerra. *Nas Malhas Das Liberdades: o Tribunal da Junta das Missões e o governo dos índios na Capitania do Maranhão (1720-1757)*. 2017. 205 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

FERREIRA, André Luís Bezerra. “Mães das Liberdades”. *Fronteiras: Revista Catarinense de História*, n. 31, p. 69-85, 22 out. 2018.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 28. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992.

JULIO, Suelen Siqueira. Mulheres Indígenas na América Latina Colonial. In: *XXVIII Simpósio Nacional de História: Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios*, 2015, Florianópolis. Anais Eletrônicos, 2015.

LEWKOWICZ, Ida. Herança e Relações familiares: os Pretos Forros nas Minas Gerais do Século XVIII. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol.17, p. 101-141, 1989.

LOUREIRO, Maria Rosalina Bulcão. *A Junta das Missões convoca: demandas indígenas na Capitania do Maranhão no século XVIII (1738-1755)*. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

MATTOS, Hebe; RIOS, Ana Lugão. *Memórias do Cativo*. Família, Trabalho e Cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MATTOS, Hebe. Colonização e Escravidão no Brasil – Memória e Historiografia. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). *O Brasil Colonial: volume 1 (1443-1580)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

MATTOS, Yllan de. Regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686. *Revista 7 Mares (UFF)*, Rio de Janeiro. vol. 1, n. 1, p. 112-122, out. 2012.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. Desvendando outras Franciscas: Mulheres cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa. *Portuguese Studies Review*, vol. 13, n. 1, p. 331-347, 2005.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. In: DORÉ, Andréa; SANTOS, Antonio Cesar de Almeida (Orgs.). *Temas setecentistas: governos e populações no império português*. Curitiba: UFPR, 2009. p. 85-94.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas: História e resistência dos índios. In: Novaes, Adauto (org). *A outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 237-256.

MONTEIRO, John Manuel. Unidade, Diversidade e a Invenção dos Índios: entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo de Varnhagen. *Revista de História*, São Paulo, vol.149, p. 109-137, dez. 2003.

MONTEIRO, John Manuel. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas e Coloniais. In: FAUSTO, C; MONTEIRO, J. (org.). *Tempos índios: Histórias e narrativas do Novo Mundo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007

MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. *Topoi (Rio J)*, Rio de Janeiro, vol. 19, n. 39, p. 29-52, set. 2018.

MOREIRA, Vania Maria Losada. *Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822*. São Paulo: Humanitas, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os indígenas nas Formação da Colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). *O Brasil Colonial: volume 1 (1443-1580)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 167-203.

POLASTRINI, Leandro Faustino. *Transculturização e identidades na obra de Daniel Munduruku*. 2011. 129 f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) - Universidade Federal do Mato Grosso, Mato Grosso, 2011.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1972.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*, Bauru: Edusc, 1999.

RAMINELLI, Ronald. "Eva Tupinambá". In: DEL PRIORE, Mary (Org). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto eEd. da UNESP, 1997.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RENDEIRO NETO, Manoel. *Casar, civilizar, colonizar: mulheres indígenas e a política de matrimônios mistos na Capitania de São José do rio Negro (1755-1779)*. Monografia (História) — Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios Brasileiros*. Índios Coloniais em Minas Gerais Setecentista. 2003. 387 f. Dissertação (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Escravos e libertos no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SLENES, Robert. W; FARIA Sheila de Castro. Família escrava e o Trabalho. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 3, n.6, p. 1-7, dez.1998.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. Negros da terra e/ou negros da Guiné: Trabalho, resistência e repressão no Grão-Pará no período do Diretório. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 48, p. 173-211, dez. 2013.