

Deborah D' Almeida Leanza

*Entre a Norma e o Desejo:
os filhos ilegítimos na sucessão patrimonial
(Vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba séc. XVII)*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de mestre em História sob orientação da Profª Drª Leila Mezan Algranti.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 17 de abril de 2000.

Banca:

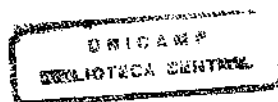
Leila Mezan Algranti
Profª Drª Leila Mezan Algranti (orientadora)

J. M. Monteiro
Prof. Dr. John Manuel Monteiro

Carlos de Almeida Prado Bacellar
Prof. Dr. Carlos de Almeida Prado Bacellar

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

abril/2000



CIDADE BC
 CHAMADA:
TI UNICAMP
L 476 e
 E:
 41679
 278/00
 0 0 X
 R\$ 11,00
 DATA 25-07-00
 CPD

CM-00143160-7

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Leanza, Deborah D'Almeida
L 476 e **Entre a norma e o desejo: os filhos ilegítimos na sucessão
patrimonial (Vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba - séc. XVII)
/ Deborah D'Almeida Leanza. -- Campinas, SP : [s.n.], 2000.**

Orientador: Leila Mezan Algranti.
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Filiação ilegítima. 2. Família - São Paulo (SP) - Século XVII.
3. Herança e sucessão. 4. Miscigenação. I. Algranti, Leila Mezan.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.**

*“Deve ter surgido em São Paulo o dito
irreverente: ‘Deus é grande mas o mato é maior’”.*
(Edmundo Zenha. Mamelucos.)

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO DE CONSULTA

Índice

Agradecimentos	5
Introdução	7
Capítulo I - Missão religiosa e de conquista na América Portuguesa: controle e disciplinarização das uniões conjugais	15
I.1 - O Paraíso “perdido”: miscigenação e práticas conjugais através da historiografia.....	16
I.2 - A gênese da moral familiar cristã.....	33
I.3 - Missão sagrada: colonização e projeto missionário na Colônia.....	46
Capítulo II - Movimento e fixação na São Paulo seiscentista	70
II.1 - O “remédio da pobreza” e o costume da terra na escravização indígena.....	71
II.2 - Práticas familiares e sucessão patrimonial.....	93
II.3 - Bandeirantes e mamelucos na historiografia de São Paulo.....	112
Capítulo III - Vivências e valores miscigenados: formas de inserção dos mamelucos bastardos através da sucessão patrimonial	124
III.1 - Naturais e adulterinos: a tipificação da ilegitimidade.....	128
III.2 - A participação dos filhos naturais na sucessão patrimonial.....	134
III.3 - A participação dos filhos adulterinos.....	151
Conclusão	171
Anexo I: Índice onomástico dos testamentos e inventários pesquisados	177
Anexo II: Rol dos casos de ilegitimidade	203
Fontes impressas, bibliografia e obras de referência	212

Agradecimentos

Esta dissertação surgiu de uma pesquisa intitulada "A Sexualidade no Brasil-Colônia: casamento, concubinato e ilegitimidade (séculos XVI-XVIII)", desenvolvida na graduação com o financiamento do CNPq através de dois anos de bolsa de iniciação científica. Agradeço à Capes pela bolsa de mestrado e ao Faep pelo auxílio-ponte concedido no momento da finalização deste trabalho.

Raquel Stoiani corrigiu o pré-projeto e participou do nascimento dessa pesquisa na forma de iniciação científica e de inúmeros outros momentos de conquista e descoberta. Com ela compartilhei ainda a semelhança física causadora de tantos imprevistos! Muitos deles surgidos entre os "meninos do xerox", dentre os quais agradeço especialmente ao Benê, por sua imensa amabilidade.

Agradeço às amigas de graduação e mestrado, Sharyse, Cris e Cláudia, com as quais pude dividir um pouco das descobertas e alegrias, mas também das dúvidas e incertezas que todo o processo de pesquisa acarreta. Conteí com Shay especialmente, em um delicado momento dessa trajetória. Laila acompanhou grande parte de minha dissertação e, nesse período, pude beneficiar-me de sua vivacidade, inteligência e ótima companhia para os momentos de "relax". Endrica foi uma grande companheira de viagens e em nosso provisório "lar", ainda que nossas buscas tenham nos levado para direções contrárias.

Com Luciana, amiga de "longa data", compartilhei conquistas e encantamentos. Na mesma empreitada, conteí com o auxílio fundamental do Dr. Luís e do "pessoal do grupo" Flávia, Eduardo e Raquel, que me ajudaram a miscigenar diferentes experiências de minha vida.

Recebi o apoio de alguns amigos em diferentes momentos e de diversas formas: agradeço ao Guto, Evandro, Maércio, Carlão, Leandro e Álvaro, dos quais recebi valiosas palavras de incentivo e dividi bons momentos de folga. Não poderia esquecer do gigante de Belém, Marcão, com seu espírito alegre e guerreiro.

Sou grata ao Prof^o John Monteiro e à Prof^a Sílvia Lara pelas dicas e pelos textos fornecidos no exame de qualificação.

Leila Mezan Algranti foi uma orientadora séria, interessada, sempre presente. Devo à ela não só o respeito que seu profissionalismo e integridade merecem, mas também o meu imenso carinho e minha gratidão.

Wilson foi fundamental para o ânimo dos pontos finais. Devo agradecer-lhe pelas leituras, pelo constante estímulo e por todo o carinho. Com Ana Paula e Loredana vivi os mais decisivos momentos da escrita. Nossa cumplicidade e troca diárias permitiu com que sobrevivêssemos ao processo de produção de três dissertações simultâneas, e a todos os humores dele decorrentes.

Jujubinha e Maria Clara rechearam os finais de semana com muita alegria e bagunça. Por fim, agradeço à minha família por todo o apoio e toda reza.

Introdução

A oposição entre o primitivismo instintivo da libido sexual e a faculdade consciente do dever moral constitui um dos principais conflitos da simbologia cristã. Se a perpetuação racial depende da função procriadora do ato sexual, a libido e o desejo da carne são as potencialidades latentes da natureza imperfeita, profana e mortal do homem primitivo. A evolução civilizacional do homem cristão pressupõe a capacidade e a necessidade da sublimação e do sacrifício humano, para que as formas instintivas e primitivas do homem fossem interditadas pelo querer e dever mental. A prática cristã aliada à consciência desta natureza imperfeita e ignorante do homem permitiria com que os pecados cometidos fossem redimidos.

A presença deste conflito cristão na mentalidade do homem medieval e do homem moderno aparece de forma latente no processo colonizador do Novo Mundo. Aos olhos dos inicianos, das autoridades portuguesas e dos colonos, a nudez e os costumes dos nativos sinalizavam o seu estado de inocência, de ignorância e de primitivismo, escravos de seus impulsos carnis, desvirtuados do caminho da salvação eterna. A instalação da moral familiar cristã caminhou ao lado dos interesses de povoamento e da colonização das terras brasileiras, fazendo-se pela dominação espiritual e corporal destes homens "ignorantes" de Deus e da regulação comportamental dos colonos.

No entanto, certas diretrizes da política colonial idealizada pelas autoridades metropolitanas e religiosas não foram satisfatoriamente atendidas. Algumas condições locais foram amplamente apontadas pelos estudiosos do período: as gigantescas dimensões das terras desconhecidas e temerosas, a dificuldade na sistematização e instrumentalização dos mecanismos de controle e de regularização das práticas familiares, o processo de adaptação dos colonos, as relações entre brancos, índios e negros mediadas pelos rigores e pelas condições

determinadas pela escravidão, etc.

Estas e outras tantas condições implicaram em uma ampla flexibilização normativa, dando margem a estratégias e mecanismos sociais legitimadores das práticas consideradas desviantes. A miscigenação foi um dos campos sinalizadores deste universo de adaptação, ocorrendo primordialmente no campo das uniões consensuais, do concubinato e de relações sexuais esporádicas entre os nativos e os colonos. Mas qual a incidência desta uniões quando comparadas às uniões conjugais legitimamente constituídas coroadoras do modelo de comportamento familiar instituído pela Metrópole Portuguesa? Não poderiam ter coexistido diferentes arranjos e estratégias conjugais e sexuais?

As noções de anomalia social e do desregramento sexual na colônia presentes nos relatos jesuíticos, nas correspondências entre autoridades locais e metropolitanas e nas descrições de viajantes foram amplamente retomadas pela historiografia da família: ora endossando este imaginário de devassidão, ora apontando suas justificativas, ou ainda, através de uma análise das práticas em contextos e regiões específicos. O *corpus* documental comumente utilizado é composto pelas dispensas matrimoniais, processos-crimes, banhos matrimoniais, processos de batismo, listas de população; os quais permitem a análise da ilicitude e da ilegitimidade no universo das relações sociais dos colonos, assim como permitem a visualização dos papéis e espaços possíveis àqueles que aprioristicamente estariam relegados aos setores marginais da sociedade colonial.

A opção documental deste trabalho permitirá um outro olhar: quais as implicações e os significados familiares da bastardia presentes nos discursos testamentários? Que pistas podem ser seguidas acerca do papel da esposa legítima e da mãe nativa e de seus contatos com o filho ilegítimo? Que caminhos eram possibilitados pelas doações paternas, tais como a esmola, a terça, ou até mesmo um quinhão da herança?

Neste estudo serão examinadas as possibilidades de integração familiar dos filhos que frutificaram da miscigenação ilícita na região de São Paulo no século XVII. A escolha dos testamentos e inventários de São Paulo possibilitou-nos a análise do reconhecimento e do tratamento conferido à estes filhos no interior das relações familiares, permitindo ainda a investigação das declarações paternas ou parentais. A natureza da documentação delimitou o espaço e a temporalidade do discurso de reconhecimento: o espaço íntimo e privado (mas de domínio público) revelado no momento do temor da morte. Os diferentes caminhos oferecidos aos filhos ilegítimos em São Paulo serão contrapostos ao ordenamento jurídico e teológico, permitindo a investigação da efetividade das estratégias de adaptação normativa, assim como das diferenças legais entre filhos naturais e filhos espúrios.

No primeiro capítulo, após a análise bibliográfica dos estudos sobre a família colonial e as práticas desviantes, partiremos para a investigação do lento processo de sacralização da sociedade medieval, primeiramente através de uma investigação das antigas tradições populares de casamento e em contrapartida aos códigos eclesiásticos e civis sistematizados em fins da Idade Média, determinantes de uma lenta modificação dos costumes através da tentativa de homogeneização das diferentes práticas sexuais e familiares e dos ritos do casamento. Trata-se de uma investigação do processo de penetração das instituições na vida privada e íntima, buscando exatamente a origem dos mecanismos normativos e discursivos sobre a família, que visavam a uniformização das práticas culturais populares existentes. Buscamos esse *princípio de construção* da família no período medieval (basicamente a partir do século X), momento em que a Igreja sistematiza e impõe um conjunto de leis e ordenamentos extremamente autoritário e rígido.

Em seguida cuidaremos da transposição desse ideário normativo e disciplinador para as terras brasileiras no processo colonizatório. Esse processo assumiu basicamente dois focos de atuação: a ordenação da sociedade através da criação dos núcleos populacionais e da

valorização de uniões conjugais estáveis, e a atuação religiosa efetivada pelos jesuítas missionários no controle das uniões sexuais e conjugais consideradas ilícitas e pecaminosas, assim como na conversão do gentio ao catolicismo.

Procuraremos, dessa forma, enfocar as atitudes e comportamentos que a moral cristã procurou regular, a fim de desvendar de que forma e sob quais determinações simbólicas a cultura religiosa procurou estabelecer a moral cristã como regra social a ser cumprida e propagada.¹, para em seguida enfocarmos as práticas não simplesmente como oposição, conflito, contestação ao projeto normativo, mas em seus arranjos sociais, muitas vezes determinados pelas condições do meio.

Seriam os paulistas - tal como são caracterizados nossos primeiros colonizadores - errantes, nômades, para os quais a estabilidade e a fixação que a família proporcionava não teriam valor? Afinal quem são "os paulistas" do XVII, senão uma sociedade heterogênea e ainda em formação? No segundo capítulo, destacaremos a especificidade da região de São Paulo desde a fundação da vila de São Paulo, a partir da mobilidade e instabilidade determinadas pelas atividades econômicas dos bandeirantes e colonos *paulistas*, procurando destacar a maneira como o índio cativo aparece na documentação testamentária. A utilização da mão-de-obra indígena como o "remédio da pobreza" e garantia de sobrevivência das famílias constituiu um dos motes centrais das declarações dos colonos, na tentativa de justificar a escravidão indígena. Enfocaremos em seguida, as diferentes práticas familiares dos colonos através das disposições presentes nos inventários e testamentos, procurando apontar conjuntamente as principais determinações normativas presentes nas *Ordenações Filipinas* e nas *Constituições Primeiras do*

¹ "O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; por quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário." Cf Pierre Bourdieu, *O poder simbólico*, Difel, Lisboa, 1989, p.14.

Arcebispo da Bahia, referentes ao sistema de herança e à sucessão patrimonial.

Após a análise destes dois campos - o apresamento e a escravidão indígena e as relações e estratégias familiares -, voltaremos para a glorificação destes homens - os *heróis desbravadores* - e do "novo tipo humano" - o mameluco -, forjada pelos estudiosos do bandeirantismo do início do século XX, a partir dos quais, a história de São Paulo foi resgatada em seus traços de originalidade, de liberdade de costumes, práticas e agenciamentos sociais flexibilizadores do intuito normatizador proposto pela Metrópole portuguesa e pela moral cristã.

Que traços de originalidade podem ser aferidos para a sociedade seiscentista paulista? De que maneira o intenso contato entre índios, brancos e mamelucos, promovido pela especificidade econômica do apresamento indígena e pela ausência de escravos africanos, irá demarcar práticas diferenciadas em relação à miscigenação e à bastardia? Qual o significado da composição mestiça desta população no entendimento da história de São Paulo? O exame da especificidade econômica da região e do período enfocados permitirá a compreensão de um amplo espectro de possibilidades do processo de reconhecimento paterno dos mamelucos ilegítimos, já que estes situavam-se na fronteira entre a liberdade e a escravidão indígena. A alforria destes filhos e de suas mães constituirá, como poderemos observar, um dos caminhos oferecidos, refletindo ainda, o quão complexo fora o convívio entre cativos índios e proprietários brancos com suas esposas legítimas, atrelados pela miscigenação e pela existência do mameluco bastardo.

A contraposição entre o discurso normativo e as práticas permitirá construir a imagem de uma sociedade dinâmica e diversificada, que não deve ser enquadrada em um modelo rígido determinado. Imagem desmitificadora das noções de *anomia* e desestruturação da sociedade colonial, já que, ao abordamos as práticas familiares poderemos resgatar o significado e o papel da família e das relações parentais na manutenção de uma determinada ordem social e simbólica.

A partir da afirmação da importância desta *ordem* familiar nos usos e costumes locais, poderemos então avaliar o significado da bastardia através da sucessão patrimonial. Primeiramente, classificando as principais diferenças legais entre filhos bastardos naturais e filhos bastardos espúrios para, em um segundo momento, avaliarmos as dimensões da *adequação social* dos preceitos normativos, as brechas utilizadas, assim como as estratégias de inserção, assimilação e proteção dos filhos mamelucos bastardos e os significados assumidos no contexto familiar da sociedade seiscentista paulista.

Metodologia de trabalho

A principal base documental deste estudo foi composta por 47 volumes dos Testamentos e Inventários publicados de São Paulo, os quais abrangem o período compreendido entre 1578 e 1738, sendo que dos 529 processos catalogados para os anos de 1601-1700, têm-se 60% da primeira metade e 40% da segunda metade do século.² Alguns documentos foram publicados em mais de um volume, sendo contados somente uma vez (vide Anexo 1: índice onomástico dos documentos pesquisados), outros foram desmembrados por conterem em anexo um testamento e inventário em que havia referência à filhos ilegítimos.³ Destes processos, foi possível identificar 93 casos de citação de um filho ou parente bastardo (vide rol da ilegitimidade: naturais, adulterinos e parentes ilegítimos), não incluindo-se neste rol os casos em que um mameluco bastardo escravo ou agregado era citado pelo testador. Estes casos, assim como aqueles em que encontramos declarações relevantes ao entendimento das estratégias familiares e do sistema de sucessão patrimonial serão utilizados no segundo capítulo desta dissertação, através

² Ainda existem no acervo do Arquivo do Estado de São Paulo cerca de 4.000 inventários e testamentos manuscritos, dentre os quais existem pelo menos 600 documentos seiscentistas, grande parte ainda inédita.

³ Em diversos documentos encontramos em anexo o testamento e inventário do primeiro cônjuge, de um filho, pai ou parentes próximos.

dos quais poderemos apontar alguns mecanismos de solidariedade parental, as preocupações paternas com a doutrinação de seus filhos e o papel da esposa como tutora e curadora dos bens do marido falecido.

Os números referentes aos casos em que o filho ilegítimo é citado devem ser tomados com cautela, já que abrangem um universo parcial e restrito da região de São Paulo. Mas permitem iluminar formas de convivência, sociabilidades e mecanismos de assimilação e de adaptações pragmáticas como forma de ajuste das práticas *desviantes* aos padrões de comportamento transpostos da Metrópole Portuguesa. Esta análise será feita através dos relatos testamentais, das informações fornecidas pelos inventários, de algumas estimativas numéricas (frequência de segundos casamentos, dados acerca do reconhecimento paterno de filhos naturais e adulterinos, etc.); algumas vezes complementados com as genealogias das famílias seiscentistas. Foi realizada ainda, uma extensa compilação dos nomes e das famílias encontradas, seguindo em anexo a este trabalho.

A natureza da documentação permitiu apontar um olhar que não era o da autoridade metropolitana, do jesuíta ou do morador vizinho diante de práticas ilícitas - segundo os preceitos normativos - e da grande presença dos filhos mamelucos bastardos no cotidiano paulista do século XVII. Ele traz à tona a fala familiar, íntima e privada. Constituiriam afirmações de uma sociedade anômala? Seriam o retrato de uma sociedade pecaminosa e desviante desde sua formação? O exame destes discursos no interior dos núcleos familiares será revelador de dinamismos e de movimentos -tão próprios destes homens dos seiscentos-, de conflitos e dualidades latentes, de uma ampla rede de relações sociais e familiares: visão polimorfa, múltipla, dinâmica.

Talvez uma contribuição deste estudo resida nos questionamentos e nas relativizações das imagens construídas e tomadas genericamente para toda a colônia, na recuperação de relatos matizadores de uma sociedade dicotômica, indicando práticas mais do que padrões

rígidos de comportamento; mas deixando também dúvidas e incertezas de um universo quase tão temeroso, longínquo e desconhecido quanto o sertão das terras paulistas para os que nele se embrenharam em busca do “remédio da pobreza”, e para os que dele foram retirados através da escravização ou do estabelecimento de alianças. Na tentativa de recuperar os possíveis enredos deste universo foram dados somente os primeiros passos deste árduo mas instigante ofício, de iluminar histórias de vida.

Capítulo I

Missão religiosa e de conquista na América portuguesa: controle e disciplinarização das uniões conjugais

“(…)
serei eu o Publicano
indigno do vosso amor:
vinde a meu peito, Senhor,
Fareis do divino humano.

Fareis humanado em mim
créditos à divindade,
porque o vosso incêndio há de
transformar-me em serafim:
fareis deste barro enfim
frágua de incêndio mais digno,
fareis do grosseiro o fino,
que isso é glória do saber,
e por timbre do poder
Fareis do humano divino.”

(Gregório de Matos, *Antologia Poética*, p.29)

I.1 - O Paraíso “perdido”: miscigenação e práticas conjugais através da historiografia.

Em 1553, Manuel da Nóbrega então na vila de São Paulo, escrevia ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara: “(...)Nesta terra está um João Ramalho. É o mais antigo dela e toda a sua vida e a dos seus filhos é conforme à dos índios e é uma *petra scandali* para nós, porque a sua vida é principal estorvo para com a gentilidade que temos, por ele ser muito conhecido e muito aparentado com os índios. Têm muitas mulheres. Ele e seus filhos andam com irmãs e têm filhos delas, tanto o pai como os filhos. Vão à guerra com os índios e as suas festas são de índios e assim vivem andando nus como os mesmos índios. Por todas as maneiras o temos provado e nada aproveita, até que já o deixamos de todo. Este estando excomungado, por não se confessar, e não querendo os nossos Padres celebrar com ele, disse que também os Padres e Irmãos pecavam com as negras o que fez presumir ser alguma coisa, ajuntando-se com isto estarem as negras na mesma rua.(grifo nosso)”⁴

João Ramalho pode ser considerado um dos exemplos mais célebres da nossa história colonial no que se refere às práticas poligâmicas e interétnicas e à dificuldade encontrada pelos missionários e autoridades coloniais no controle das uniões entre colonos e ameríndios. Ramalho é tido como “o primeiro habitante português do Brasil Meridional, tendo ali aportado em consequência de um naufrágio”⁵. No caso supracitado, Nóbrega empenhou-se durante muitos anos pela regularização da situação conjugal de Ramalho, homem de grandes influências na sociedade vicentina e que havia deixado sua mulher legítima em Portugal. Por este fato, a regularização nunca foi efetivada, e João Ramalho, confessando-se e comungando-se no leito

⁴ Manuel da Nóbrega, “Carta ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa”, São Vicente, 15 de junho de 1553. *Apud* Darcy Ribeiro e Carlos de Araújo Moreira Neto, *A Fundação do Brasil: Testemunhos, 1500-1700*. Petrópolis, Vozes, 1992, p.290.

⁵ Cf Maria Beatriz Nizza da Silva em *História da família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, p.17.

de morte, acabou por declarar como sua “criada” a índia com quem vivera em concubinato.⁶ Da citação em destaque, duas outras realidades podem ser aferidas: a intensa troca cultural estabelecida entre os povos nativos e colonos portugueses, e o recurso utilizado como forma de justificativa por parte dos colonos que viviam “em estado de mancebia”, ao aludirem às práticas *ilícitas* dos religiosos “que também pecavam com as índias” nativas.

Ausência de escrúpulos dos portugueses, escassez de mulheres brancas, homens degredados e malfeitores invadindo nossas terras, o clima dos trópicos, a influência dos costumes indígenas sobre os colonos, a passividade do indígena diante do conquistador, o império dos instintos, a exacerbação dos apetites desordenados, desvios de comportamento...Assim comumente parte da historiografia procura explicar e justificar a miscigenação e a existência de uniões não-legitimadas: pelo aspecto negativo, pela dissolução da moral cristã, pela incapacidade das instituições religiosas em conter os impulsos sexuais e a desordem social, pela “estirpe” dos primeiros homens que aportaram na América portuguesa, pela “ausência de vergonhas” das índias. Esse “criatório de gente” tão enfocado por Darcy Ribeiro, o qual possibilitou o povoamento da Colônia surge dessa forma, como falha inicial. Começamos mal. Mas essa falha é analisada muito mais pelos parâmetros da civilidade européia e da doutrina cristã, do que pelos significados locais. A consideração desses significados na análise da miscigenação e das relações interétnicas, permite-nos a percepção de um aspecto de extrema importância: esse contato inicialmente traduziu-se no extermínio e na mutilação cultural dos povos nativos que aqui viviam, mas também representou o surgimento da figura representativa do que viria a ser o primeiro “brasileiro”: o mameluco. Entender os aspectos desse convívio através da análise das relações sexuais e amorosas consideradas irregulares é um dos objetivos dessa dissertação. O foco principal dessa investigação é direcionado aos filhos

⁶ Informação retirada de: Serafim Leite, *Breve História da Companhia de Jesus (1549-1760)*. Braga, Livraria A.I., 1993, pp.

ilegítimos frutos dessas relações, os quais, em nosso caso, são compostos majoritariamente por mamelucos.

Campo complexo e facilmente contaminado pelo anacronismo e por análises subjetivas e fantasiosas, as intimidades sexuais são comumente lidas em suas intensidades, no ardor com que brancos e indígenas entregavam-se... Ronaldo Vainfas ao mesmo tempo que nos alerta para esses riscos ao afirmar que *“o importante é não supor o corpo nu, ou quase nu...como prova de uma excitação sexual permanente ou de uma Colônia fortemente erotizada já que, os riscos do anacronismo e de supervalorizar o ânimo de documentos inspirados pela Igreja parecem ser, aqui, muito altos”*, em trecho anterior a este afirmara que se faltaram bordéis na América portuguesa, a Colônia *“toda era ou podia ser um grande prostibulum”*, destacando a célebre frase de Gilberto Freyre de que o Brasil *“parece ter-se sifilizado antes de se haver civilizado”*.⁷

Para que possamos delinear os aspectos principais do debate acerca das relações sexuais na Colônia desenvolvidos pela historiografia atual, faz-se necessário abordar primeiramente as problemáticas suscitadas pela obra de Gilberto Freyre, com a qual essa historiografia dialoga e procura romper generalizações.

A sociedade brasileira foi vista pela historiografia clássica⁸ como um corpo social dividido entre senhores e escravos. Essa dicotomia é marcadamente presente na obra de Gilberto Freyre, já que sua análise ignora a camada de homens livres brancos ou não, que vivia na periferia das fazendas e engenhos. Para o autor, a colonização do Brasil foi efetivada por famílias - devido às necessidades do meio físico - e a sociedade daí nascente caracteriza-se

149/150.

⁷ Ronaldo Vainfas, “Moralidades Brasileiras” in Laura de Mello e Souza (org.), *Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. (História da vida privada no Brasil: vol. 1, coleção dirigida por Fernando A. Novais)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 255/265.

⁸ Referimo-nos especificamente às obras de Caio Prado Júnior, Oliveira Vianna e Gilberto Freyre.

basicamente por seu perfil agrário, híbrido e escravocrata.

Podemos caracterizar a fazenda, segundo o autor, como um elo aglutinador que comandaria todas as atividades de produção, assim como os trabalhadores nelas envolvidos. O sistema patriarcal - associado à uma forma doméstica de escravidão e à monocultura latifundiária - foi capaz de garantir uma unidade social que nem o Estado e nem a Igreja conseguiram. A família extensa forneceu o princípio de organização da sociabilidade das classes dominantes, sendo que as relações de parentesco e de compadrio mediatizaram as relações de dominação econômica e política.⁹ Freyre inaugura, assim, uma interpretação que não toma o Estado como o único fator que daria coesão e organização à sociedade, já que a ordem da sociedade já estaria dada pelo patriarcalismo, que possibilitava a harmonização dos conflitos raciais e sociais, a articulação entre a casa-grande e a senzala.

Apontado como criador do mito de um "paraíso racial" no Brasil, Gilberto Freyre glorificou o passado senhorial, descrevendo-o como um sistema patriarcal e de relações paternalistas entre as raças. A idéia de uma sociedade híbrida é reforçada pela de um patriarcalismo polígamo, pela miscigenação, pelo contato intenso entre senhores brancos, índias, mulatas ou negras. Nesse sentido, Freyre construiu uma visão otimista da miscigenação, por esta ter agido como fator de democratização social e de harmonização das relações entre as raças:

"Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado."¹⁰

Para o autor, na formação da sociedade brasileira "*o humano e até certo ponto o cristão*

⁹ A família, não o indivíduo, nem tampouco o Estado nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XVI, o grande fator colonizador no Brasil. (...). Cf Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 31ª ed. Rio de Janeiro, Ed. Record, 1996, (1ª ed. 1963), p. 19.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p.91.

reagiram contra o *rigidamente econômico*” através da miscigenação, caracterizada como uma grande força física, biológica, psicológica e sentimental de harmonização e democratização entre as raças. As durezas do sistema escravista e do sistema econômico de exploração colonial teriam sido minimizadas pelo caráter humano do povo português: *“Uma das maiores victórias do esforço criador do homem”*.¹¹ A miscigenação teria decorrido não só da luxúria e voluptuosidade do homem branco sobre a mulher indígena ou negra, mas também da capacidade dos portugueses em superarem os preconceitos de raça e as convenções de classe em seus esforços de procriação e colonização. O autor pernambucano chega a afirmar que *“depois de Christo ninguém tinha contribuído mais que o português para a fraternidade entre os homens”*!

Gilberto Freyre pretende afirmar e valorizar uma identidade ou “consciência de classe” *transnacional ou supranacional* entre os luso-descendentes. Identidade que teria sido marcada pela negação do purismo étnico, decorrente da *plasticidade, mobilidade, miscibilidade e aclimatabilidade* do povo português.¹² Mérito não só dos que se miscigenaram, mas também da *agudeza de visão* do governo metropolitano que teria sempre se mantido na função de *“protector dos direitos à ascensão social não só do mestiço em geral, como do pardo, ou mulato, em particular...”*.

“Porque a mestiçagem é sobretudo isso: mobilidade social. ‘Mobilidade social horizontal’; ‘mobilidade social vertical’. E na sua phase mais activa, pode-se accrescentar que também mobilidade biológica, ou seja aquella criação de uma variedade de typos novos, desharmônicos, perturbadores do conforto esthetico a que todos tendemos pela nossa acomodação a convenções de typos de belleza: o greco-romano, por exemplo.”¹³

¹¹ Gilberto Freyre, *O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1940, p.56.

¹² “Valeria acrescentar...que, se Freyre tem razão ao insistir na importância da miscigenação étnica para o povoamento do território luso-brasileiro, isso nada deveu a uma suposta propensão lusa à ‘miscibilidade com outras raças’, mas um projeto português de ocupação e exploração territorial até certo ponto definidos.” Ronaldo Vainfas, “Moralidades Brasília”, *op.cit.*, p.229.

¹³ Gilberto Freyre, *O mundo que o português...*, *op.cit.*, p.57.

Outras razões são apontadas por Freyre como justificativa para a configuração de práticas contrárias à monogamia e à continência sexual dos colonos, que teriam determinado a miscigenação entre as raças : o passado étnico e cultural do português, (indefinido entre a Europa e a África) teria determinado em grande parte sua miscibilidade. A vida sexual dos colonizadores, caracterizados como “garanhões desbragados” atraídos pela possibilidade de vida livre e pela nudez das índias, teria sido constituída por influências africanas: “(...) o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval...”¹⁴. Além disso, as relações entre brancos, negros e indígenas foram condicionadas pela monocultura latifundiária, pela escassez de mulheres brancas, e pelo clima tropical, constituindo um ambiente de *quase intoxicação sexual*.¹⁵

Devemos considerar o esforço de Freyre em sua opção teórica pelo culturalismo aliada à sua retomada das interpretações evolucionistas do determinismo geográfico e biológico dos estudos históricos *convencionais*, além de seu inegável pioneirismo na abordagem cultural e social da formação brasileira. No entanto, é preciso matizar os efeitos democratizantes da miscigenação apontados pelo autor, assim como a supervalorização do caráter humano e benevolente do português na dominação colonial. Se a empresa portuguesa pôde beneficiar-se do intenso contato com os ameríndios e sua cultura no convívio dos sertões, nos ambientes hostis, na adaptação ao clima e ao meio, no povoamento e conquista das terras, este não se fez

¹⁴ *Idem, Casa Grande & Senzala, op.cit.*, p. 5. “O grande problema da colonização portuguesa do Brasil - o da gente - fez que entre nós se atenuassem escrúpulos contra irregularidades de moral ou conduta sexual. Talvez em nenhum país católico tenham até hoje os filhos ilegítimos recebidos tratamento tão doce...”, *Idem, ibidem*, p.443

¹⁵ Em *Casa-Grande & Senzala*, encontramos uma descrição que iria marcar profundamente o imaginário acerca do povoamento na América Portuguesa e do contato inicial entre brancos e ameríndios: “O europeu saltava em terra escorregando em índia nua, os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham-se deuses. Davam-se ao

de forma pacífica e tranqüila. O caráter desse contato é extremamente conflitivo e autoritário quando pensamos na cristianização forçada dos povos nativos, nas violências sexuais, assim como na escravização indígena e africana. Além disso, Freyre ainda que tenha procurado destacar os elementos culturais da população nativa e africana, parece subestimar a capacidade de ação e resistência desses povos diante das práticas de dominação e violência dos conquistadores. Darcy Ribeiro reforça esse caráter segundo interpretação de Arruti:

“Na sua versão, a mistura de índios, brancos e negros não se teria dado de forma harmônica, por um intercuro sexual e cultural pacífico, mas através da violência colonial, cujo resultado não é uma soma, mas uma subtração. Não é sobre a conjunção dos povos anteriores, mas sobre a terra arrasada do vazio identitário que o mestiço surge...”¹⁶

Darcy Ribeiro afirma ainda o caráter de improviso da ação colonizatória, diante de circunstâncias que não se adequavam à realidade européia. Razão e anarquia conjugaram-se nessa ação: a racionalidade na tentativa de construção de uma sociedade utópica por meio de uma ato de vontade de jesuítas e autoridades metropolitanas; anarquia e irresponsabilidade na expansão dos núcleos brasileiros e nas aplicações normativas.¹⁷

Sérgio Buarque já nas primeiras linhas do clássico *Raízes do Brasil* apontara o quão rica de conseqüências fora a tentativa de implementação da cultura européia - em seus vários aspectos - num território tão vasto e de condições tão adversas como o nosso. Aliadas ao sentimento de sermos *desterrados em nossa terra*, muitas das atuais características de nossa sociedade e estrutura política decorreriam dessa espécie de não-adequação entre realidades tão diferentes: a européia e a que aqui instalou-se com a conjugação de portugueses, negros e ameríndios.

européu por um pente ou um caco de espelho”. *Idem, ibidem*, p.93

¹⁶ José Maurício Andion Arruti, “A narrativa do fazimento, ou, por uma Antropologia Brasileira” in *Novos Estudos Cebap*, 43, novembro de 1995, pp. 235-243, p.239.

¹⁷ “Nós brasileiros somos a resultante do embate daquele racionalismo burocrático português e do furor sagrado dos jesuítas. Cada qual querendo executar na terra nova, e sobre os corpos e as almas dos índios nativos e dos negros

Essas características explicariam em grande parte o abrandamento das normas e regras do domínio europeu e a dificuldade encontrada pelas autoridades eclesiásticas em conter o intenso contato sexual interétnico estabelecido desde o início do processo civilizatório, decorrentes, entre outros fatores, de uma *ausência completa, ou praticamente completa,...de qualquer orgulho de raça* e do espírito aventureiro e nômade dos primeiros colonizadores, visão muito próxima da de Gilberto Freyre destacada anteriormente :

“O peculiar da vida brasileira parece ter sido,...uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras.”¹⁸

No entanto, Buarque enfatiza a reduzida capacidade de organização social, decorrente da ausência de uma *ética do trabalho* entre os colonos, definidos antes pelo caráter aventureiro e nômade. Esse fator teria ocasionado uma falta de enraizamento e de vínculo com a terra dos primeiros colonizadores:

“(...) o gosto da aventura, responsável por todas essas fraquezas, teve influência decisiva (não a única decisiva, é preciso, porém dizer-se) em nossa vida nacional. Num conjunto de fatores tão diversos, como as raças que aqui se chocaram, os costumes e padrões de existência que nos trouxeram, as condições mesológicas e climatéricas que exigiam longo processo de adaptação, foi o elemento orquestrador por excelência. Favorecendo a mobilidade social, estimulou os homens, além disso, a enfrentar com denodo as asperezas ou resistências da natureza e criou-lhes as condições adequadas a tal empresa.”¹⁹

Este trecho remete-nos à questão da miscigenação e aclimatabilidade dos colonos. Holanda destaca aspectos positivos da miscigenação, por esta ter funcionado como elemento de fixação dos colonos e de construção de uma nova pátria. No entanto, acaba por delinear a imagem de uma sociedade atomizada, não-coesa, na qual não fora possível organizar a instituição familiar tal como desejavam as autoridades portuguesas.

importados, seu próprio projeto de civilização.”, Darcy Ribeiro, “Matrizes étnicas” in *A Fundação do Brasil: Testemunhos, 1500-1700*, op.cit., pp. 50/60.

¹⁸ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1973, (1ª ed. 1969), p.31.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p.16

Há um consenso essencial encontrado entre os autores analisados representantes da historiografia recente que se dedicam ao estudo da família no período colonial: a necessidade de revisão do modelo de família construído por Gilberto Freyre em sua obra, e de uma reavaliação da imagem de *anomia social* propagada pelos estudos coloniais clássicos.²⁰ Pretenderei encaminhar alguns dos principais pontos desse debate, já que muitos desses trabalhos tiveram como impulso original um "esforço de revisão do modelo generalizado de família típico das elites rurais brasileiras, com seus contornos patriarcais e seus traços de grupo extensivo, que acaba por sugerir uma sociedade acomodada e sem tensões"²¹.

A imagem de família patriarcal extensa e integradora que inclui dependentes, escravos e "aparentados" que não possuam necessariamente laços de sangue, pode ser a imagem que corresponde ao tipo de família dos canaviais ou cafezais. Entretanto, a historiografia atual têm apontado para outras formas de organização familiar simplificadas e nucleares nas áreas de atividades extrativas e de culturas de subsistência. Nesse sentido, estes estudos contribuíram para a construção de uma nova imagem da sociedade brasileira, formada pela diversidade de arranjos matrimoniais e por agentes sociais em constante conflito com o discurso disciplinador da Igreja e do Estado, constituindo um espaço móvel, fluido, aberto, de ações sociais e culturais

²⁰ Até a década de 50, predominava na historiografia a imagem da sociedade colonial de Gilberto Freyre: amena, permeada pelo paternalismo, pela benevolência. A chamada Escola Paulista de Sociologia dos anos 60, representada fundamentalmente por Florestan Fernandes e secundarizada por Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni e Emília Viotti, reafirmou a idéia de anomia social formulada por Caio Prado Jr, ao retirar dos escravos e trabalhadores livres qualquer possibilidade de manifestação racional e organizada. Seus estudos podem ser vistos como uma tentativa de desmitificação do "conceito" de democracia racial balizado por Gilberto Freyre. Esses autores construíram a imagem de um inferno racial ao considerar que a escravidão foi tão violenta que despersonalizou o escravo e lhe tirou qualquer possibilidade de consciência de sua condição humana.

Em relação à historiografia acerca da escravidão organizada a partir dos anos 70, estas imagens foram intensamente contestadas, a partir de uma reavaliação dos pressupostos anteriores, no sentido de devolver aos escravos sua capacidade de reagir e agir politicamente e de constituírem famílias estáveis. O estereótipo da promiscuidade generalizada conferido aos escravos no Brasil é contestado por estudos (como os de João Fragoso, Manolo G. Florentino, Robert W. Slenes e Alida C. Metcalf), que evidenciam a existência da família escrava, sua estabilidade e importância, configurando estratégias de sobrevivência em meio aos rigores da escravidão. Apesar da minha proposta de análise sobre família e ilegitimidade não recair sobre essa parcela, a não ser nas uniões interraciais, foi possível perceber as referências a casais escravos vivendo com seus filhos, nos testamentos e inventários de São Paulo. Entretanto, somente essas fontes não permitem afirmar se essas uniões eram sacramentadas pela Igreja ou se constituíam relações familiares estáveis.

²¹ Luciano Raposo de Almeida Figueiredo, *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*, São Paulo,

diversas. Encontramos fundamentalmente análises que procuram atentar para as variações regionais e temporais e para a necessidade de matizar a rigidez dos modelos impostos pela historiografia clássica sobre a família colonial.

Desmitificando o modelo de Gilberto Freyre, Mariza Corrêa revela na sociedade colonial diversas formas de organização familiar, vendo-a como multifacetada, móvel, flexível, dispersa e não restrita ao dualismo Casa-Grande/Senzala. Em seu artigo, a autora vai buscar, através da análise de diferentes aglomerados urbanos, essa heterogeneidade da família colonial e sua definição enquanto um espaço natural e social aberto, que comporta uma intensa mobilidade em seu interior:

"A 'família patriarcal' pode ter existido, e seu papel ter sido extremamente importante, apenas não existiu sozinha, nem comandou do alto da varanda da casa-grande o processo total de formação brasileira".²²

Em contraposição à tentativa de se estabelecer uma ordem e uma disciplina cristã, de maneira a controlar a ocupação do Brasil, temos a constituição de unidades domésticas variadas como forma de suportar a dominação. Mariza Corrêa aponta para a existência de uma tensão permanente entre os impositores de uma ordem pré-definida e aqueles que a resistem cotidianamente. Sua idéia de um espaço natural e social aberto e da mobilidade das relações familiares é importante em meu estudo como possibilidade de entender essa multiplicidade de organizações familiares e suas relações de resistência ao estabelecido pelo discurso civil e eclesiástico.

Grande parte dos estudos analisados procuraram destacar as justificativas para a existência de uma ampla diversidade de arranjos matrimoniais, assim como para o constante

Hucitec, 1997, p. 5.

²² Mariza Corrêa, "Repensando a família patriarcal brasileira", in Antônio Augusto Arantes, [et. al.] *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*, 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1993, p.27.

conflito da população colonial com o discurso disciplinador da Igreja e do Estado.²³ A dificuldade do controle eclesiástico frente à dispersão populacional e a um território tão vasto, as dificuldades financeiras por parte dos colonos, obstáculos dos senhores ao casamento de escravos, entraves burocráticos, desigualdades raciais e sociais, a carência de mulheres brancas, o caráter itinerante da população são alguns dos fatores apontados por historiadores da família como Luciano Figueiredo, Maria Beatriz Nizza da Silva, Renato Pinto Venâncio e Eni de Mesquita Samara.

Apesar destes estudos destacarem o concubinato como a "organização familiar típica" entre as camadas populares, procurou-se matizar a noção de uma sociedade transgressora e anárquica, através da afirmação de que muitas dessas uniões consideradas "ilícitas" eram estáveis e de que, o casamento assumia grande importância para os colonos, principalmente no que se refere à transmissão de bens.²⁴ Ainda assim, o casamento é apontado como um fenômeno de elite, ligado a interesses patrimoniais e um elemento de diferenciação social. Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva, para a elite, o casamento sacramentado certamente conferia *status* e uma maior segurança na transmissão de bens. (a prática do dote exemplifica essa importância). Entre os negros, mestiços e homens brancos pobres revelariam-se estratégias de sobrevivência que nem sempre se norteavam pelo caminho do casamento legítimo.

Ronaldo Vainfas é o único que discorda da ênfase que se dá à questão econômica, acreditando que o concubinato resultava basicamente da situação colonial, da escravidão e do

²³ Entre a historiografia européia também encontramos a tentativa de determinar as causas que condicionam a prática de uniões não-legitimadas, através de duas correntes explicativas: autores como Laslett enxergam o concubinato e a ilegitimidade como produtos de um "subgrupo propenso à bastardia". Para autores como Lawrence Stone e Michelle Perrot: "(...) O concubinato e a ilegitimidade não seriam interpretados como comportamento desorganizado, nem reduzidos a simples estratégias de sobrevivência. Seriam, antes, traços de uma cultura popular com dinâmica própria." Cf Cláudia Fonseca, "A história social no estudo da família: uma incursão interdisciplinar." *BIB* (27), 1989, p.54.

²⁴ Nesse sentido ver: Luciano Figueiredo, *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*, op.cit., e O Aveloso da Memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII, Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.

racismo "a estimularem transitoriedade, pobreza, sujeição e múltiplas barreiras sociais impeditivas do casamento (...)". Os senhores de engenho que tinham relações com as índias, negras e mulheres brancas pobres, preferiam manter a situação de concubinato, já que:

"(...) quase nunca se casavam, ou sequer cogitavam fazê-lo, com essas mulheres degradadas pelo colonialismo e pelos valores ibéricos de pureza racial, mesmo que por elas se apaixonassem".²⁵

As índias, negras, mulatas, mamelucas e brancas pobres eram vistas comumente como mulheres desonradas e à elas cabia o papel de mancebas. Os negros eram vistos como os responsáveis pela dissolução de muitas famílias, a julgar que no período colonial - e até após ele - eram tidos como propagadores de atos ilícitos, imorais e pecaminosos, que seriam reflexo de seus hábitos sexuais na África. O autor contesta a idéia de que as dificuldades financeiras e burocráticas impostas pela Igreja ao casamento legal teriam sido determinantes para o pequeno número de casamentos, já que seria paradoxal imaginarmos a Igreja por uma lado valorizando exaustivamente o sacramento do matrimônio, e por outro, impedindo que ele se concretizasse em uma sociedade sabidamente assolada pela pobreza. Entre as camadas pobres, as uniões irregulares seriam fruto da instabilidade da colônia e de sua precariedade. A camada que vivia à margem da sociedade - forros, brancos pobres, mestiços, pardos, negros - não possuía outra opção senão a do concubinato. Pelas suas próprias condições de desclassificados e marginalizados não podiam almejar a uma vida conjugal "minimamente alicerçada segundo os costumes sociais e a ética oficial"; já que "faltava a esses concubinatos populares não apenas a legitimidade sacramental, mas a aliança de famílias, a coabitação e a fixidez necessárias à imagem pública de casados".²⁶

Entretanto, apesar de entender o casamento como um "fenômeno de elite", Vainfas

²⁵ Cf Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial*, op.cit., p.76.

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 88.

destaca que as relações amorosas entre as camadas populares mostraram-se ser, não raramente, relações duradouras e estáveis tanto quanto o casamento sacramentado pela Igreja. Essas práticas podem sugerir-nos uma "hipótese tentadora", a da existência de "um casamento alternativo e uma conjugalidade 'popular' em oposição à visão do concubinato como indício da anomia sexual".²⁷

Encontramos em alguns estudos sobre a família colonial a afirmação dessa noção de *anomia social*, assim como a imagem de que somos herdeiros de uma sociedade formada sob a égide do irracionalismo, do afetivo e da transgressão, em contraposição às qualidades normatizadoras e disciplinadoras que deveriam marcar nossa organização social. Nesse sentido, diante da "constatação" da grande freqüência de práticas consideradas ilícitas, imorais, pecaminosas - como o concubinato, o adultério, o incesto, a bigamia, etc. - acaba-se por destacar somente a realidade que aparece de forma mais visível na documentação eclesiástica e civil.²⁸

Neste cenário de generalizações e distorções teórico-metodológicas, alguns estudos destacam-se por efetivamente romperem com os *modelos explicativos amplos e complexos* consagrados e pouco contestados, particularmente em relação à camada *intermediária* da população (àquela não enquadrada na dicotomia casa-grande e senzala) e aos indícios de anomia social e sexual na Colônia. Destacamos o trabalho desenvolvido por Sheila de Castro

²⁷ *Idem, ibidem*, p.83. Caio Prado Júnior, em *A Formação do Brasil Contemporâneo*, se por um lado, reconhece uma estruturação da sociedade colonial em torno da fazenda, destaca uma desestruturação ocorrida fora do âmbito da fazenda; determinada por uma economia de mercado bastante desenvolvida. A escravidão, ao reduzir as possibilidades dos trabalhadores livres, teria contribuído para o desenvolvimento de uma população flutuante, móvel, e que não teria condições de desenvolver um projeto de vida sólido e estável. As normas de sociabilidade praticamente não existiriam para essa população: há a idéia de uma ausência de sociedade ou de uma sociedade marginal, sem normas e sem "nexo moral". Cf Caio Prado Júnior, *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*, 14ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1976, (1ª ed. 1942), p. 371.

²⁸ Georges Duby aponta para um tipo de erro metodológico possível aos estudiosos dos enunciados normativos: "Não esqueçamos jamais que todo preceito de lei ou de moral constitui apenas um elemento entre outros de uma construção ideológica edificada para justificar certas ações e para numa certa medida, mascarar-las,...toda regra é mais ou menos transgredida, e...entre a teoria e a prática existe um espaço cuja extensão o historiador,...deve esforçar-se por determinar." Cf *Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p.13.

Faria, em um estudo recentemente publicado, para a região de “Campos dos Goitacases” dos séculos XVII e XVIII. Sheila Faria enfoca a mobilidade econômico-social e espacial na análise da riqueza, da família e da vida cotidiana de diversos grupos que compunham uma “sociedade em rápida transformação”. Preocupada em analisar a vida das camadas mais pobres da população - pouco exploradas por Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior por exemplo - busca romper com a imagem de que essa parcela da população não seria capaz de organizar-se em famílias e de vivenciar experiências amorosas que não estivessem atreladas à promiscuidade e à ilicitude sexual. Questiona o exercício de uma história do “ideal”, atentando para o fato de que “os discursos falam mais (ou menos) do que os atos dos homens e mulheres o permitem. É muito mais interessante, portanto, analisar a história das práticas, especialmente ricas e surpreendentes, do que a história do ideal e das leis, linear e empobrecedora da complexidade da sociedade colonial brasileira.”²⁹

Diferentemente do que alguns estudos fazem supor, Sheila Faria afirma que a maioria dos filhos nascidos nos séculos XVII e XVIII, nas zonas rurais e “mesmo em muitos centros portuários, urbanos e mineradores” era legítima, sendo o casamento altamente desejável e preferido pela população colonial agrária:

“A idéia de um Brasil bastardo, com exceção dos filhos da elite, produziu-se através principalmente das considerações do ‘olhar europeu’. Viajantes e cronistas europeus percebiam com estranheza o número expressivo de filhos naturais e a convivência pacífica com os demais habitantes. Desde o século XVI, pelo menos, que em muitos países da Europa os filhos nasciam de casamentos sacramentados pela Igreja. De meados do século XVIII, em diante, ocorreu um aumento da ilegitimidade, interpretada por eles como relaxamento moral. Mesmo assim, as taxas eram bem menores do que as encontradas na Colônia e, mesmo, na Espanha e em Portugal. Espantavam-se, portanto, com a grande quantidade de filhos naturais no Brasil.”³⁰

A autora contesta ainda as justificativas utilizadas pela historiografia - citadas por nós

²⁹ Sheila de Castro Faria, *A Colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, p.48.

³⁰ *Idem, ibidem*, p.54.

anteriormente - para a ocorrência de uniões não-legitimadas, particularmente no que se refere aos altos custos matrimoniais. Aos que não tinham dinheiro para arcar com as custas do casamento, pedia-se comumente indulgência dos padres e bispos. Os impedimentos de consangüinidade e parentesco eram facilmente transpostos através das dispensas matrimoniais "bastando que os envolvidos pagassem penitência, em orações e acompanhamento de missas, além de custos pecuniários, em moeda ou bens, para os mais ricos, ou em prestação de serviços, para os mais pobres."³¹

A partir dessas análises, devidamente elucidadas através de casos e exemplos documentais, a autora afirma o papel de grande importância que o casamento sacramentado representava na sociedade colonial por garantir o direito a herança dos bens por parte do cônjuge e dos filhos, auferir estabilidade e respeito, e ainda, por possibilitar a convivência e divisão de tarefas e deveres nas unidades domésticas. Seu estudo avança ainda, ao dissociar *patriarcalismo de famílias extensas* nas organizações familiares do Sudeste, sem deixar de considerar a evidência da interferência e força paterna na escolha dos cônjuges dos filhos, influência estendida após o casamento.³²

A demonstração da multiplicidade de organizações familiares e da ocorrência de nascimentos ilegítimos pela historiografia recente, nos revelou o risco de "lermos" essas uniões a partir dos pressupostos normativos, ou seja, entender as uniões não-sacramentadas como transgressões, como fruto de comportamentos irregulares, desviantes.³³ Além disso, ao "mapear" as uniões consensuais ou ilícitas, alguns estudos acabam por estabelecer uma

³¹ *Idem, ibidem*, p.60.

³² Podemos perceber essa interferência na análise das disposições testamentárias da vila de São Paulo seiscentista. Essa análise está desenvolvida no próximo capítulo.

³³ Os títulos de alguns estudos são em si, reveladores desse tipo de imagem, como o recente trabalho de Eliana Maria Rea Golschmidt: *Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822)*. São Paulo, AnnaBlume, 1998. Maria Beatriz Nizza da Silva atenta para a imagem que se formou em torno da questão do concubinato e das uniões livres: a da libertinagem, imoralidade e promiscuidade. Essa imagem deriva de uma concepção de concubinato que inclui uma grande variedade de relacionamentos humanos, confundindo-se em alguns casos com prostituição. Cf Maria Beatriz Nizza

dicotomia em relação ao papel feminino (o que Eni M. Samara entende por um padrão duplo de moralidade)³⁴: as mulheres da elite são caracterizadas como recatadas e representantes dos ideais tridentinos, por estarem confinadas à casa e subjugadas ao discurso masculino (presente nas normas e nas "falas"), e as mulheres pobres prefeririam os "prazeres auferidos nas ligações esporádicas" à respeitabilidade do casamento, como decorrência da maior instabilidade e liberdade que suas vidas acarretavam.³⁵ É uma maneira de retomar os estereótipos acerca da condição feminina e de sua domesticação "através de imagens de acomodação das mulheres brancas de elite econômica e racial no interior da casa-grande ou então da subordinação essencialmente sexual das negras e mulatas, libertas pobres ou escravas".³⁶ Uma segunda armadilha é a de construir uma imagem da exceção como se fosse a prática usual da sociedade, descaracterizando o significado e a importância do casamento como fator de *status*, inclusive para as camadas populares da sociedade colonial.

Pretendemos afirmar como Maria Beatriz Nizza da Silva "o comportamento normal a partir das situações anormais de conflito".³⁷ Os comportamentos considerados como desviantes - ainda que ocorressem freqüentemente - não foram tomados como a regra para toda a sociedade. A imagem da sociedade que analisamos não deve ser construída a partir de uma

da Silva, *Sistema de casamento no Brasil colonial*, São Paulo, T.A. Queiroz, Ed. da USP, 1984, p. 54.

³⁴ Eni de Mesquita Samara, *A família brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 65.

³⁵ Essa noção é defendida por Mary Del Priore, *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil-Colônia*, Rio de Janeiro, José Olympio/Edunb, 1993. Leila Mezan Algranti, em seu estudo sobre a condição feminina nos conventos e recolhimentos no período colonial, alerta para o fato de que: "O estudo da condição de vida das mulheres da Colônia percorre, sem dúvida, os limites entre o espaço público e o privado, e as fronteiras estabelecidas por uma sociedade onde condição legal, econômica e diferenciações raciais entre as personagens eram fatores extremamente significativos. Mas isso não vale dizer que as mulheres brancas ou negras, ricas ou pobres buscassem formas distintas de solução para seus problemas, ou assumissem papéis sempre necessariamente opostos.", *Honradas e devotas: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil. 1750-1822*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1993, p. 61.

³⁶ Luciano Figueiredo, *O avesso da memória*, op. cit., p. 25. Mary Del Priore, ressalta uma forma diferenciada no exercício da sexualidade entre as "classes subalternas", que contrapunha-se à do amor regulamentado pelas prescrições tridentinas: as uniões consensuais seriam "saborosas", enquanto as contraídas por interesses patrimoniais seriam "insípidas". Mary Del Priore, op. cit., p. 127.

³⁷ Cf Maria Beatriz Nizza da Silva, *Vida privada e cotidiano no Brasil: na época de D. Maria e D. João VI*, Ed. Estampa, Lisboa, 1993.

polarização de comportamentos, mas de uma diversidade de práticas e tensões cotidianas. Nos testamentos e inventários da São Paulo seiscentista podemos encontrar a predominância de famílias estruturadas e estáveis, ainda que coexistissem com as práticas de concubinato e adultério, das quais os filhos ilegítimos são seus grandes exemplos.³⁸ Voltaremos a essas questões no terceiro capítulo ao abordarmos o processo de transmissão patrimonial e de reconhecimento desses filhos frutos de relações *ilícitas*. De qualquer modo, faz-se necessário não supervalorizar os testemunhos da transgressão e da desordem, já que grande parte provém das fontes *oficiais*: religiosas e civis. Além disso, não é possível pensarmos na possibilidade de existência de uma adequação total entre o desejo normatizador da Metrópole e da Igreja e as práticas cotidianas, diversificadas; determinantes, em última instância, de uma flexibilização das disposições normativas como poderemos observar.

Os estudos sobre a família multiplicaram-se nas últimas décadas sob forte influência da demografia histórica, das técnicas de reconstituição da vida sexual e familiar a partir das fontes cartoriais (como testamentos, inventários, registros de casamento e listas de habitantes) e, ainda da “escola dos sentimentos” europeia, da qual Philippe Ariès, Shorter, F. Lebrun e Jean-Louis Flandrin são seus grandes representantes. Inicialmente, as problemáticas centravam-se na nupcialidade, fecundidade e estrutura das famílias. Outros temas ganharam impulso a partir dos anos 80 como a condição feminina, a ilegitimidade, o casamento, o concubinato, a transmissão de fortunas, a infância³⁹, etc. No entanto, há poucos estudos voltados especificamente para a

³⁸ Achamos perigoso imaginarmos que o casamento estava em total descrédito na Colônia, pois ainda que houvesse a acomodação de uniões consensuais, o ideal era o casamento legalizado. A prática do dote é um forte indício da importância das uniões legais. Lewkowickz destaca essa situação em Minas: “O Estado o via como uma possibilidade de controle sobre os espíritos turbulentos dos colonizadores das Minas. Para os pais constituía preocupação primordial, por garantir a honra e a sobrevivência, especialmente para a mulheres pobres”, Ida Lewkowickz, “As mulheres mineiras e o casamento: estratégias individuais e familiares nos séculos XVIII e XIX”, *História*, São Paulo, 12: 13-28, 1993, p.21. Algranti também nos alerta para a mesma questão: “As várias formas que o concubinato assumiu na Colônia e a aceitação dessa forma de conjugalidade - desde que duradoura - pelos seus pares e até mesmo pela polícia, não anulam o fato de o matrimônio ter sido interiorizado pela sociedade como um estado que garantia respeitabilidade, tanto a homens como a mulheres, e identificado como tal e de maneira diferente do concubinato”, Leila Mezan Algranti, *op.cit.*, p.139.

³⁹ Sobre o abandono de crianças e sua ligação com a bastardia ver: Renato Pinto Venâncio. *Infância sem destino: o*

ilegitimidade da filiação. Dentre os autores brasileiros podemos citar: Eliana Cristina Lopes e Renato P. Venâncio; além do estudo de Muriel Nazzari sobre a São Paulo colonial, e uma série de estudos organizados por P. Laslett para diversos países europeus.⁴⁰

Se, como afirma Eduardo Hooimaert, as duas grandes formas de integração social e cultural no período colonial foram a miscigenação e a religião, pretendemos destacar, inicialmente, de que maneira a Igreja e a Metrópole procuraram organizar as uniões sexuais e conjugais no início do processo *civilizatório*, para em seguida, destacarmos as práticas familiares na sociedade paulista e, finalmente, a ação dos colonos em relação aos frutos dessa miscigenação: os mamelucos, filhos naturais ou adulterinos de colonos brancos ou mamelucos com mulheres indígenas.

1.2 - A gênese da moral familiar cristã

Com base nos estudos sobre a família, particularmente na França e na Inglaterra⁴¹, podemos afirmar que o casamento, ao longo dos dez primeiros séculos da história do cristianismo, era um assunto privado e derivava de uma mentalidade rural, popular e comunitária.

abandono de crianças no Rio de Janeiro no séc. XVIII. Dissertação de mestrado - USP, 1988; Maria Beatriz Nizza da Silva, "O problema dos expostos na Capitania de São Paulo" in *Anais do Museu Paulista*, tomo XXX, São Paulo, 1980/81; Laima Mesgravis, *A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo (1599-1884)*, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1976. Mary del Priore, "O Papel Branco, a Infância e os Jesuítas na Colônia", in *História da criança no Brasil*, organizado por Mary del Priore, São Paulo, Contexto, 1991, p.10-27, e Carlos de Almeida Prado Bacellar, "Abandonados nas soleiras das portas: a exposição de crianças nos domicílios de Sorocaba, séculos XVIII e XIX.", mimeo. (artigo apresentado no X Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP em 1997).

⁴⁰ Os estudos são: Eliana C. Lopes, "O revelar do pecado: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII", *Tese de Mestrado-USP*, São Paulo, 1995; Renato P. Venâncio, "Ilegitimidade e concubinato no Brasil colonial: Rio de Janeiro e São Paulo", São Paulo, *CEDHAL*, nº1. e "Nos limites da sagrada família: ilegitimidade e casamento no Brasil colonial" in Vainfas, Ronaldo. *História e Sexualidade no Brasil*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1986. Muriel Nazzari, "Marriage e Concubinage in Colonial Brazil: The case of José Antônio da Silva", paper, 1997; e Peter Laslett (org.), *Bastardy and its Comparative History: studies in the history of illegitimacy and marital nonconformism in Britain, France, Germany, Sweden, North America, Jamaica e Japan*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1980.

⁴¹ Entre esses autores podemos citar alguns estudiosos dos dispositivos de controle da Igreja Católica e Protestante em matéria sexual e moral nos séculos XVI, XVII e XVIII na Europa: Michael Anderson, Jean-Louis Flandrin, Jean Delumeau, Philippe Ariès, Georges Duby, etc. Essa discussão foi trabalhada por nós anteriormente na monografia de final de curso intitulada: "A não-família colonial: práticas familiares e ilegitimidade na sociedade paulista do século XVII", 1997, pp. 32-

As práticas medievais pagãs no que dizem respeito ao casamento originaram-se basicamente de duas tradições normativas: a romana e a germânica.⁴² Para o direito romano o *consensus facit nuptias* - o consentimento das partes alicerça o casamento -, ou seja, o contrato matrimonial resultava do consentimento mútuo dos casais e do amor conjugal através da união de indivíduos; para o direito germânico o casamento era um ato público e formal de união de famílias norteadas por redes de interesse patrimoniais e de linhagem: o esposo recebia do pai da noiva sua tutela e, em determinados grupos, retribuía com um dote.⁴³ Nessa tradição a concubinação era admitida e, nas duas práticas, a bênção nupcial não era considerada uma obrigação até pelo menos o século XIII. Ou seja, o casamento não possuía ainda características de uma instituição religiosa ou de um contrato civil.

Em uma sociedade ruralizada como a Europa medieval, cuja raiz era fornecida pelo patrimônio fundiário, a união entre famílias passava a ser mais valorizada do que as uniões entre indivíduos. Assim, o casamento assumiu lentamente características de instituição pública por possibilitar a "reprodução da sociedade nas suas estruturas, especialmente na estabilidade dos poderes e das fortunas".⁴⁴ Isto ocorria através da transmissão de bens, de glória, honra e da descendência de uma condição, e também pelo fato das relações de parentesco servirem de modelo para as relações sociais e políticas.

Designando prestígio, preeminência social e poder, a honra assumia um teor fortemente

40.

42 A esse respeito ver: Michel Sot, "A gênese do casamento cristão", in Georges Duby (org.), *Amor e sexualidade no Ocidente*, Portugal, Terramar, s/d, págs. 209-215.

43 O modelo germânico certamente era mais comum entre as elites já que, entre estas, a linhagem e a união dos membros do grupo doméstico (parentes e servos) a partir de uma dependência comum ao <pai de família> eram fatores distintivos que não faziam parte das relações familiares estabelecidas entre o povo. Nesse sentido ver: Jean-Louis Flandrin, *Famílias: parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga*, trad. M. F. Gonsalves de Azevedo, Lisboa, Estampa, 1994, (1ª ed. francesa de 1979), p.17

44 Cf Georges Duby, *Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p.26. O autor distingue dois sistemas de enquadramento agindo conjuntamente: o modelo leigo "encarregado ...de preservar, geração após geração, a permanência de um modo de produção; um modelo eclesiástico cujo objetivo, atemporal, é reprimir as pulsões da carne, ...reprimir o mal, represando numa moderação estrita as irrupções da

ideológico por estar a serviço da defesa da superioridade material e simbólica da nobreza. Para assegurar a transmissão da honra aos filhos através da reprodução da linhagem era preciso vigiar para que não se introduzisse "(...) na família um sangue estranho, portador de qualquer espécie de debilidade. Para isso a mulher terá de ser estritamente vigiada e todas as tentativas de sedução reprimidas com a maior severidade."⁴⁵ Esse modelo cultural característico da nobreza foi transmitido às classes inferiores que passaram a adotar a noção de preservação da superioridade masculina na reprodução da família e da posição social alcançada, ainda que no desempenho de funções ligadas ao trabalho e ao comércio, e não à classe dos guerreiros.

Assim, durante a Idade Média, a Igreja e as monarquias nacionais emergentes impuseram lentamente um complexo de normas e preceitos que visavam restringir a liberdade e as especificidades dos indivíduos no campo familiar, sexual e espiritual. A ação disciplinadora dos corpos e pensamentos e os mecanismos de controle intensificaram-se a partir do século XII com o surgimento das comunidades monásticas que visavam preservar a fé e os valores civilizados contra a investidura dos bárbaros, no sentido de uniformizar os comportamentos e de submeter os indivíduos a um padrão de identidade de conformidade aos preceitos religiosos, políticos e sociais.⁴⁶

Jeffrey Richards atentou para as mudanças nos códigos eclesiásticos e civis que passam

sexualidade.", p. 15.

⁴⁵ *Idem, ibidem*, p. 251. Nesse mesmo sentido, Duby atenta para a existência de uma moral doméstica e privada, "atuando" paralelamente à moral externa, normativa. Segundo o autor, a sexualidade do homem comumente não se restringia ao quadro conjugal, entretanto, a infidelidade feminina deveria ser combatida pois: "(...) o desregramento natural desses seres perversos que são as mulheres comporta o risco, não havendo vigilância, de introduzir no seio da parentela, entre os herdeiros da fortuna ancestral, intrusos, nascidos de outro sangue, clandestinamente semeados, da espécie desses bastardos que os celibatários da linhagem disseminam, com expansiva generosidade, fora da casa ou entre os serviços." Georges Duby, *op.cit.*, p. 17.

⁴⁶ A sacramentalização do casamento e a proibição de ligações sexuais irregulares são determinados como maneira de instrumentalização do controle social e como elementos fundamentais para a constituição de uma sociedade cristã estável. "Foi o tempo no qual a cristandade era predominantemente interpretada como a comunidade dos fiéis, um só corpo unificado no qual o indivíduo sufocava sua especificidade para tornar-se um padrão de identidade do obediente servo de Deus.", Cf Jeffrey Richards, *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*, Rio de Janeiro, Zahar, 1993, p. 18.

a regulamentar não mais, somente as ações dos indivíduos, mas também suas intenções.⁴⁷ Segundo o autor, o projeto eclesiástico iniciado no século XII, decorreu da intensificação dos riscos que as práticas sexuais e amorosas representavam para os interesses patrimoniais, para a pureza das linhagens de sangue, bem como para a honra das famílias e para a estabilidade dessa sociedade (como o adultério e o nascimento de filhos bastardos). A "tolerância social generalizada quanto à atividade sexual pré-marital e extraconjugal masculina no mundo medieval"⁴⁸ passou a ser duramente contestada pela Igreja.

Segundo Lana Lage, a Teologia Moral propagada pela Patrística foi elaborada a partir de uma reinterpretação de dogmas construídos na Antigüidade Clássica, principalmente no que diz respeito à concepção estoica do casamento, tendo como base o "aprisionamento das práticas sexuais dentro dos limites estreitos dos interesses procriadores." Assim, as únicas opções possíveis para uma vida cristã seriam a castidade ou o casamento.⁴⁹ Os dois maiores teólogos da Patrística foram Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, sendo que o primeiro teria sido responsável pela associação definitiva entre sexo e pecado original entre fins do século IV e início do V. Para Santo Agostinho o homem estava fatalmente condenado à rebelião da carne contra o espírito, isto é, à libido, ao apetite carnal. O franciscano São Boaventura, um dos grandes agostinianos do século XIII, assim explicava a transmissão do pecado original segundo Lana Lage:

"A culpa original,...passa da alma de Adão para a de seus descendentes através da carne gerada pela concupiscência. Assim como a alma, pecando, infestou o corpo, inclinándolo à luxúria, o corpo assim gerado levava consigo a infecção viciosa e contaminava a alma, constituindo essa infecção da alma a culpa e sua própria pena."⁵⁰

⁴⁷ *Idem, ibidem.*

⁴⁸ *Idem, ibidem*, p.49.

⁴⁹ Segundo Ronaldo Vainfas "os patrísticos queriam mesmo fazer do casamento um simulacro do estado virginal e recomendavam a continência quase absoluta", in *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo, Ática, 1992, p.14.

⁵⁰ Lana Lage da Gama Lima, "Confissão e sexualidade" in Richard Parker e Regina Maria Barboza (orgs.), *Sexualidades Ocidentais*, Rio de Janeiro, Relume Dumará: ABIA: MS/UERJ, 1996, p.39/40.

De acordo com a interpretação de Ronaldo Vainfas, a sexualização do primeiro pecado demarcaria definitivamente o corpo doutrinal cristão, *dele resultando a concepção de um mundo entrevado pelas aflições da carne, a visão do homem como um ser fragilizado pelo desejo e a identificação da virgindade, pureza e salvação*.⁵¹

Segundo o ideário cristão, sendo o impulso carnal inerente ao homem, perturbando-o e privando-o de sua razão, caberia a ele o domínio constante de seus desejos através da fé e da prática da moral cristã. Era preciso negar os imperativos do corpo, moldá-lo, frear os impulsos instintivos e carnis. E a religião cumpria essa função simbólica de ordenar os desejos através de seus sacramentos. Nesse sentido procuramos enfocar as atitudes e comportamentos que a moral cristã procurou regular, e entender de que forma e sob quais determinações simbólicas a cultura religiosa procurou estabelecer essa moral como regra social a ser cumprida e propagada.⁵²

A Reforma do Papa Gregório VII (século XI) foi o primeiro passo para a exteriorização do pensamento cristão no mundo ocidental através de uma doutrina religiosa organizada. Esse movimento religioso atacou a ligação do poder secular com a religião, propondo a divisão entre essas duas esferas de poder e, desenvolveu uma estrutura jurídica cristã organizada e rígida colocada em prática posteriormente através de pregadores e administradores. Nesse mesmo período, Pedro Lombardo incluiu nas suas *Sentenças* de 1150 o matrimônio dentre os sete

⁵¹ Ronaldo Vainfas, *Casamento, amor e desejo...*, op.cit., p.83.

⁵² "(...) os impulsos carnis, os gostos alimentares, a sensibilidade olfativa, o ritmo biológico de acordar/adormecer deixaram há muito de ser expressões naturais do corpo porque o corpo, ele mesmo, foi transformado de entidade da natureza em criação da cultura, nome que se dá a estes mundos que os homens imaginam e constróem, só se inicia no momento em que o corpo deixa de dar ordens." Rubem Alves, *O que é religião*. Brasiliense, São Paulo, 1983, p.18. Para Jacques Le Goff, o cristianismo provocou uma grande modificação na vida cotidiana de homens e mulheres ao promover o enquadramento conceitual da sexualidade através de classificações, oposições e um vocabulário específico, tornando "cada vez mais objectivos os pecados da carne, fechando-os numa cadeia sempre mais apertada de definições, de proibições e sanções." "A rejeição do prazer" in Georges Duby (org.), *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Portugal, Terramar, s/d, p.200.

sacramentos cristãos, representando-o como “símbolo da união espiritual entre a Igreja e Cristo, ao passo que o enlace dos corpos era o símbolo da sua união corporal.”⁵³

Os preceitos da reforma gregoriana e do Quarto Concílio de Latrão (1050-1215), estabeleceram uma diferenciação sexual entre clérigos e leigos: os primeiros deveriam voltar-se para a virgindade, o celibato e a continência e os segundos para o casamento, no interior do qual a prática sexual poderia ocorrer, mas exclusivamente com fins procriativos. Foram banidos os casamentos clandestinos, introduziu-se o registro das proclamas de casamento, os contratos e negociações entre famílias foi substituído pelo controle sacerdotal, e reafirmaram-se preceitos já defendidos anteriormente como: a proibição do casamento até o 7º grau de parentesco consanguíneo, o desincentivo ao segundo casamento, a deslegitimidade dos filhos advindos de relações extraconjugais e o modelo de casamento sacramentado monogâmico, indissolúvel e exogâmico.

A institucionalização dos processos inquisitoriais e a regulamentação da confissão penitencial privada pelo Concílio Lateranense de 1215 substituíram as práticas comunais de penitência, perdão e sanções, adquirindo um caráter extremamente autoritário. Nesse momento são elaborados os manuais para confessores - as *Summae Confessorum* -, contendo leis e ensinamentos da Igreja sobre todas as questões morais, como forma de orientar os padres nas confissões penitenciais.⁵⁴

Desenvolve-se então um sistema de classificação e unificação conceitual dos pecados: a luxúria, um dos sete pecados capitais, designava todos os pecados da carne; a fornicção designava todos os comportamentos sexuais ilegítimos, sendo consagrada através do 6º

⁵³ Ronaldo Vainfas, *op.cit.*, p.31.

⁵⁴ “(...) longe de ser a repetição de um discurso estereotipado, a prática confessional aparece como espaço que permite a apresentação de conflitos particulares. Conflitos provocados pelos interditos da Igreja, certamente, mas vividos de forma pessoal a partir, inclusive, de inscrições em universos culturais diferentes, onde são reinterpretados e ganham dimensões simbólicas diversas daquelas originais no discurso canônico.” Cf Lana Lage, *op.cit.*, p.41.

mandamento; e a concupiscência significando a procura do prazer resultante da rebelião da carne contra o espírito.⁵⁵ O canonista Martim de Azpilcueta Navarro assim definia a luxúria em 1552:

“Luxúria é o vício da alma que a inclina a querer deleite desordenado da cópula carnal ou dos preparatórios dela e sua obra, é querer o desejo ou o gozo de tal deleite. E como todo deleite que nasce da cópula carnal ou de seus aparelhos é desordenado (exceto o da cópula matrimonial) por tanto o querer, desejo ou gozo do deleite de cópula (exceto o da cópula matrimonial) é pecado a que o vício da luxúria inclina.”⁵⁶

O *Concílio de Trento* (1545-1563) surge da preocupação com o crescimento religioso dos protestantes e vem reafirmar os dogmas e sacramentos defendidos anteriormente através de um conjunto de textos sobre o casamento, demarcando o terceiro grande acontecimento de sistematização normativa da Igreja. Seus cânones reafirmaram a indissolubilidade do casamento, a “competência exclusiva dos tribunais eclesiásticos em matéria de causas matrimoniais”; e seu longo decreto disciplinar - *De reformatione matrimonii* - cuidou da regulamentação do casamento de filhos menores e ainda da nulidade e invalidade dos casamentos clandestinos.⁵⁷

Foi somente a partir do *Concílio de Trento* que o casamento estável e sacramentado começou a consolidar-se efetivamente como norma para a sociedade. Antes um ato da vida privada e íntima dos indivíduos, o casamento torna-se objeto de regulação e legalização pelas leis eclesiásticas, que passam a ritualizá-lo segundo uma ética do lícito e ilícito, da norma e da transgressão. A Igreja passa a agir mais severamente em relação ao adultério, ao concubinato, aos casamentos clandestinos e àqueles contraídos sem o consentimento paterno, elegendo a monogamia indissolúvel com fins procriativos como o modelo a ser seguido:

“Assim, até a metade de século XVI, a Igreja controlou a sexualidade de maneira bastante frouxa: a obrigação do sacramento da confissão anual, com a confissão de diferentes pecados,

⁵⁵ Jacques Le Goff, “A rejeição do prazer”, *op.cit.*, p. 194.

⁵⁶ Apud Lana Lage da Gama Lima, “Confissão e Sexualidade”, *op.cit.*, p.41/42

⁵⁷ François Lebrun, “Atitudes diante do amor e do casamento em sociedades tradicionais” in Maria Luiza Marcílio (org.), *População e sociedade: evolução das sociedades pré-industriais*. Petrópolis, Vozes, 1984, p.173.

garantia que não se tivesse histórias imorais para contar ao padre. A partir do Concílio de Trento, por volta de meados do século XVI, assistiu-se ao aparecimento, ao lado das antigas técnicas de confissão, de uma série de procedimentos novos que foram aperfeiçoados no interior da instituição eclesiástica, com objetivos de purificação e de formação do pessoal eclesiástico: para os seminários e conventos, elaboraram-se técnicas minuciosas de explicitação discursiva da vida cotidiana, de auto-exame, de confissão, de direção de consciência, de relação dirigidos-diretores.”⁵⁸

A igreja não avançava somente no controle formal das uniões conjugais, mas também na regulação do próprio ato carnal que o validava, ato que deveria atender a uma série de regras *quanto ao lugar, ao tempo e às posições do coito*.⁵⁹ A classificação das condutas sexuais era dirigida de maneira a serem incorporadas pelo indivíduo, atribuindo-lhe uma realidade visível e constituindo uma *ordem natural da desordem* segundo Michel Foucault. Em “A vontade de saber”, o autor investiga a evolução da pastoral cristã e do sacramento da confissão após o Concílio de Trento como um dos rituais mais importantes de *produção da verdade* sobre a sexualidade e de promessa de salvação espiritual:

“Porque tenta impor regras meticulosas de exame de si mesmo. Mas, sobretudo, porque atribui cada vez mais importância, na penitência...a todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar, agora, em detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual.”⁶⁰

Assim, até o século XVII, três grandes códigos explícitos fixaram a *linha divisória entre o lícito e o ilícito*: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. Leis matrimoniais e regras sexuais eram regulados a partir de um único registro, sendo que ao matrimônio eram dirigidas a maior parte das *constrições*, através das quais os detalhes íntimos deveriam ser confessados. Desse modo, os códigos eclesiásticos e civis sistematizados em fins da Idade Média foram

⁵⁸ Michel Foucault, “Sobre a história da sexualidade”, in *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1979, pp. 243-276, p.249. Para André Burguière, até o século XVII reinava “certa liberdade de costumes no conjunto da sociedade” que será progressivamente controlada pelo “endurecimento moral e...uma limitação forçada da sexualidade à vida conjugal.” através do surgimento de uma legislação mais repressiva contra os nascimentos ilegítimos. Cf. “A Antropologia Histórica” in *A História Nova*, Martins Fontes, São Paulo, 1993, p.143.

⁵⁹ Ronaldo Vainfas, *op.cit.*, p.59.

⁶⁰ Michel Foucault, “A vontade de saber” in *História da Sexualidade*, Rio de Janeiro, Graal, 1977 (3ªed.), p.23.

determinantes de uma lenta modificação dos costumes através da tentativa de homogeneização das diferentes práticas sexuais e familiares e dos ritos dos casamentos. Momento ainda, em que a religiosidade assume um profundo significado no cotidiano e na mentalidade do homem medieval.

Acreditamos porém que a família sacramentada e suas imbricações morais e religiosas não eram naturais e como tais não foram efetivamente incorporadas na vida cotidiana desse período. Essa penetração faz-se lentamente e de maneira incompleta já que o ideário cristão contrapunha-se à simbiose de práticas e crenças pagãs assentadas numa estrutura jurídica consuetudinária flexível. Assim, seguindo os passos de Pierre Bourdieu em sua busca dos significados e definições da família, enfocamos a família sacramentada como um *princípio de construção da realidade*, assegurado por meios materiais e simbólicos que visavam a adesão e conformismo lógico e moral dos indivíduos. A família não é uma realidade imediata, um dado natural, mas uma construção que assume um papel determinante na *manutenção da ordem social* em suas estruturas e relações. Assim as práticas simbólicas como trocas de solidariedade, devotamentos, interesses, sentimentos afetivos e rituais de integração fazem com que a família apareça como uma realidade incontestável: "(...) esta construção social arbitrária parece situar-se no pólo do natural e do universal." ⁶¹

De qualquer maneira, é exatamente a partir desse espírito de religiosidade e da introdução de um sistema de normas reguladoras da vida social - e sexual - exercidas pelo poder laico unido ao religioso, que podemos entender o processo colonizatório português nas terras brasílicas. Das *bulas de cruzada* elaboradas pelos papas ao longo do século XV até a conquista do direito de provisão dos bispados e paróquias por parte dos monarcas nas terras conquistadas, configura-se a união entre missão e colonização que iria marcar definitivamente a

⁶¹ Cf Pierre Bourdieu, "O espírito da família", p.78. (mimeo)

instituição do padroado na América portuguesa. Os reis de Portugal adquiriram o direito de exercer o domínio religioso nas colônias por concessão da Santa Fé, tendo recebido o título perpétuo de Grão-Mestre da Ordem de Cristo:

“(...) cabia ao monarca a apresentação dos nomes dos escolhidos para ocupar o governo das diocese, das paróquias e outros benefícios eclesiásticos, bem como a obrigação de zelar pela construção e conservação dos edifícios do culto, de remunerar o clero e de promover a expansão da fé católica.”⁶²

Propagação da fé católica, colonização e fortalecimento do poder monárquico conjugam-se de forma indissociável na ocupação da América portuguesa, determinando as diretrizes adotadas pelas autoridades locais no controle dos colonos e das populações nativas. Além disso, todo o imaginário da conquista encontrado nos relatos jesuíticos e nas narrativas de viagem atestam a incorporação da esfera do sagrado à natureza colonial, através de sua edenização:

“Ação divina, o descobrimento do Brasil desvendou aos portugueses a natureza paradisíaca que tantos aproximariam do Paraíso Terrestre: buscavam, assim, no acervo imaginário, os elementos de identificação da nova terra. Associar a fertilidade, a vegetação luxuriante, a amenidade do clima às descrições tradicionais do Paraíso Terrestre tornava mais próxima e familiar para os europeus a terra tão distante e desconhecida.”⁶³

Assim, juntamente com os modelos de comportamento e da vida em sociedade da cultura ocidental eram trazidos para a terra conquistada os elementos míticos e religiosos da mentalidade medieval: o Céu e o Inferno, virtude e pecado, barbárie e civilização, Deus e o Diabo eram somente alguns dos tantos elementos de oposição que aqui travariam combate. Imaginário que justificava em última instância a necessidade da dominação européia através de seus guias espirituais.

⁶² Cf Riolando Azzi, “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial” in *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*, Vozes, Petrópolis, 1977, p.164. Segundo Boxer, sucessivos reis de Portugal agiram “como se os bispos e o clero do ultramar fossem, em muitos aspectos, simples funcionários do estado, como os vice-reis ou os governadores. Davam-lhes ordens sem qualquer consulta a Roma, controlavam as suas atividades, e legislavam freqüentemente em assuntos eclesiásticos.” Cf Charles Boxer, *O império marítimo português, 1414-1825*, Lisboa, Ed.70, 1981, p.229.

⁶³ Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, Companhia das Letras, São Paulo, 1989, p. 35. Segundo Vainfas “o Novo Mundo acabaria,...hostilizado pelo que apresentava de diferente e igual: duplamente animalesco e monstruoso, a exibir humanidades selvagens e a comprovar quão decaída podia ser a humanidade ignorante de Deus.”, *op.cit.*, p.27.

I.3 - Missão sagrada e de conquista: colonização e projeto missionário na Colônia

As bases da política colonial idealizada pelas autoridades metropolitanas e religiosas na América portuguesa estiveram diretamente vinculadas à propagação do modelo monárquico e patriarcal de família que se procurava difundir no Velho Mundo. A ação disciplinadora dos corpos e pensamentos e os mecanismos de controle social impostos pela Igreja Católica em grande parte da Europa - principalmente a partir do século XII - foram reproduzidos na Colônia através da introdução de um complexo de normas e mecanismos de controle das relações mais íntimas dos indivíduos e da repressão das uniões consideradas ilícitas.⁶⁴

Nesse sentido, a Igreja e a Coroa Portuguesa desenvolveram um projeto de colonização que visava normatizar a organização social e possibilitar o desenvolvimento da empresa mercantil. Através desse conjunto de normas disciplinadoras da sexualidade e das uniões conjugais, objetivava-se a fixação da população dispersa às povoações e o seu controle por intermédio da valorização da família cristã sacramentada segundo as disposições tridentinas.⁶⁵ A viabilização desse projeto foi realizada através de uma "sistemática intimidação dos fiéis" e da introdução de uma mentalidade inquisitorial no corpo da sociedade "provocando um exame de consciência coletivo e uma prática acusatória capazes de superpor a moral católica às

⁶⁴ A Coroa por sua vez estendia seus domínios à Colônia através de suas prescrições normativas. Sílvia Lara nos diz que: "Punir, controlar os comportamentos e instituir uma ordem social, castigar as violações a essa ordem e afirmar o poder do soberano constituíam elementos inerentes ao poder real." Cf Sílvia Hunold Lara (org.), "Introdução", in *Ordenações Filipinas: livro V*, Companhia das Letras, São Paulo, 1999, p.21.

⁶⁵ Segundo Leila Mezan Algranti: "O casamento era visto,...não só como uma maneira de aumentar a população, mas de aumentá-la por meio das leis da Igreja Católica, de forma a disciplinar os colonos, torná-los mais assentados, presos aos laços familiares, dificultando sua volta à Metrópole". Cf Leila Mezan Algranti, *Honradas e Devotas: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993, p.63/64.

moralidades coloniais, aos desejos individuais.”⁶⁶

Juntamente com o interesse econômico mercantil e exploratório da colônia, a política de colonização assumiu dois campos de atuação: de um lado o interesse no povoamento, na organização social da população e controle das uniões ilícitas e, de outro, a necessidade de converter a população indígena ao catolicismo e aos costumes europeus. Num primeiro momento, diante da escassez de mulheres brancas e do temor da miscigenação, as autoridades locais e os jesuítas incentivaram a vinda de mulheres para a Colônia, mesmo que não correspondessem ao modelo de comportamento ideal defendido pela Igreja, como podemos observar pelo célebre comentário do padre Manuel da Nóbrega em 1551:

“Parece-me cousa mui conveniente mandar Sua Alteza algumas mulheres que lá têm pouco remédio de casamento a estas partes, ainda que fossem erradas, porque casarão todas mui bem, com tanto que não sejam tais que de todo tenham perdido a vergonha de Deus e ao mundo.”⁶⁷

Nóbrega preocupava-se particularmente com os portugueses que haviam deixado suas mulheres legítimas nas terras de origem e aqui assumiam novas uniões com as nativas, situação vivenciada por João Ramalho como pudemos exemplificar no início deste capítulo. Seu intuito era o de fazê-los retornar à Portugal, e os que aqui ficassem e fossem *bons e ricos* deveriam casar-se com as órfãs enviadas, e deste modo “*se evitarão pecados e aumentará a população no serviço de Deus*”. Quanto aos que possuíam “*não uma só, mas muitas concubinas em casa*” deveriam optar pela que desejaria ter como sua legítima mulher através da administração do sacramento matrimonial.⁶⁸

Segundo Vainfas, ao “constatarem” o desregramento moral e sexual dos portugueses recém-chegados e das comunidades ameríndias e africanas, os jesuítas souberam detectar a

⁶⁶ Ronaldo Vainfas, *op.cit.*, p.32.

⁶⁷ Manuel da Nóbrega, *Confissões da Baía*, p.80

⁶⁸ Pe. Manuel da Nóbrega, “Carta de Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550”, Apud Serafim Leite, *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1955, 79-82.

necessidade de atenuar o rigor da catequese e dos impedimentos matrimoniais.⁶⁹ A "frouxidão da ortodoxia moral da colonização" à que se refere Gilberto Freyre, teria decorrido da diretriz adotada na política colonizatória de povoar "a qualquer preço, ainda que por intermédio de pecados."⁷⁰

A organização eclesiástica iniciou-se em 1551 com a criação do bispado da Bahia, cuja função era administrar os atos religiosos em todo o território, vigiando e punindo as práticas dos colonos, através de uma campanha moralizante que incluía visitas, devassas e sermões. As Visitas eram um importante instrumento de controle e policiamento dos costumes, uma vez que não havia o Tribunal de Inquisição na Colônia.⁷¹ A primeira Visita do Tribunal do Santo Ofício na Colônia realizou-se na Bahia entre 1591 e 1618 e entre 1650 a 1750 foi aplicado no Brasil o regulamento de 1640 da Inquisição, redigido por D. Francisco de Coimbra.⁷² O Arcebispado da Bahia foi criado somente em 1673 quando "começou a se concretizar o esforço de vários bispos do Brasil de fazer da Igreja da colônia uma instituição estável e forte."⁷³

A organização do sistema jurídico real português, por sua vez, iniciou-se com o *Livro das leis e posturas do rei Afonso III* (estabelecido na segunda metade do século XIII), seguido das *Ordenações de D. Duarte*, as *Ordenações Afonsinas* (início do século XVI), as *Ordenações Manuelinas* e, finalmente, as *Ordenações Filipinas* que foram organizadas no final do século XVI em Portugal, promulgadas em 1603, permanecendo em vigor na Colônia até a organização do

⁶⁹ Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva: "A luta contra a mancebia dos brancos era ...mais intensa por parte dos jesuítas do que por parte das autoridades estabelecidas. (...) Na <capitania> de S. Vicente o padre Leonardo Nunes, por meio das confissões e dos sermões, tinha conseguido, já em 1550, afastar os colonos do grande pecado em que viviam: mais de 20 brancos tinham contraído matrimônio com as índias e tanto os casados quanto os solteiros tinham abandonado suas mancebas." Cf *História da família no Brasil colonial*, op.cit., p.15/16.

⁷⁰ Ver Vainfas, op.cit., p.30. Para o autor, a política matrimonial da Coroa "parece ter se guiado, com efeito, por razões de Estado, interesse no povoamento, manutenção da segurança e do controle, mais do que por fidelidade à ética da Contra-Reforma", p.98.

⁷¹ A Inquisição foi criada em Portugal a 23 de maio de 1536 com o intuito de perseguir os adeptos da Contra-Reforma.

⁷² René Renou, "A Cultura explícita" in Frederic Mauro (coord.), *O Império Luso-Brasileiro: 1620-1750*, vol. VII, 1991 (pp. 369-464), p.380.

⁷³ Fernando Torres Londôno, *Público e escandaloso: Igreja e concubinato no Antigo Bispado do Rio de Janeiro*. Tese de

Código Civil Brasileiro (em vigor a partir de 1917), quando “as últimas determinações das Ordenações Filipinas deixaram finalmente de vigorar”.⁷⁴

Ainda que, no século XVII, vigorassem as Ordenações Filipinas, não se conhecia um sistema jurídico devidamente organizado, mas sim diversas fontes e agentes de poder na esfera pública e privada.⁷⁵ As ações centralizadoras do Estado português, assim como sua penetração por toda colônia, foi dificultada por essa espécie de jurisdição difusa, aliada às distâncias geográficas e aos obstáculos físicos encontrados pelos funcionários da Coroa. Para que essas dificuldades fossem superadas, a Coroa procurou aperfeiçoar a Justiça Real organizando o corpo administrativo colonial através de diversos órgãos: o Conselho Ultramarino (criado por D. João VI em 1642, em substituição ao Conselho da Índia, tendo por função o controle do comércio colonial); o Conselho da Fazenda (criado em 1591 por D. Filipe); o Tribunal Cível; a Casa de Suplicação; o Desembargo do Paço (composto por tribunais judiciários e administrativos); e a Mesa de Consciência e Ordens, órgão metropolitano que desde o século XVI cuidava da administração eclesiástica.

Juntamente com a vigência da legislação portuguesa, aplicavam-se os Regimentos dos Governadores gerais. Cabia aos reis assinar esses regimentos, juntamente com as Cartas Régias, Leis, Alvarás em forma de lei e Provisões Régias, auxiliado pelos conselhos supracitados:

“Estes emitiam pareceres que podiam, e costumavam ser, sancionados pelo rei, passando a ter valor legal. Na colônia, os governadores gerais emitiam Decretos, Alvarás e Bandos, aplicando a legislação emitida pela Coroa. Para o exame de questões específicas que exigia, conhecimentos locais de que a Metrópole não dispunha, o rei ordenava a formação de Juntas (compostas de autoridades coloniais e religiosas) entre as quais a mais importante era a Junta das Missões, cujas decisões deviam ser-lhe enviadas para apreciação e eventual aprovação.”⁷⁶

Doutorado - USP, São Paulo, 1992, p.162.

⁷⁴ Cf Silvia Lara, *op.cit.*, p.39.

⁷⁵ Arno Wehling, *Formação do Brasil colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994, p.34.

⁷⁶ Beatriz Perrone-Moisés, “Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)” in Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das

Sem constituição eclesiástica própria durante os séculos XVI e XVII, eram aplicadas na colônia as disposições das *Constituições de Lisboa* que haviam sido promulgadas na metrópole em 1566 tendo como fonte as leis tridentinas. Para Londão, o perfil da Igreja colonial e do catolicismo popular nos dois primeiros séculos foi definido não pelo *Concílio de Trento* mas pelas condições de evangelização, já que as orientações só foram organizadas no Brasil em 1707:

“(...) el perfil de la Iglesia colonial y del catolicismo popular brasileño de los siglos XVI e XVII no fuera definido por el Concilio de Trento, sino por las condiciones de evangelización. Estas hicieron que muchas de las rígidas y variadas normas determinadas por el Concilio no fuesen aplicadas con la fidelidad exigida por la Contra Reforma.”⁷⁷

As regras rigidamente estabelecidas pelo *Concílio de Trento* somente passam a presidir efetivamente as práticas conjugais na Colônia, no início do século XVIII com a promulgação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*⁷⁸, em 1707, por D. Sebastião Monteiro da Vide, marcando um momento importante de instrumentalização do controle eclesiástico e da organização da Igreja na Colônia..⁷⁹]

Antes do século XVIII, a falta de uma legislação canônica adequada às circunstâncias locais, o número limitado de dioceses, as longas vacâncias de bispos e a escassez de prelados dificultavam a organização eclesiástica na Colônia, assim como a implantação das normas reguladoras da vida religiosa dos colonos, ocasionando a “*decadência moral do clero e da vida cristã*” segundo interpretação de Riolando Azzi, compartilhada por grande parte da

Letras, 1992, pp. 115-132, p.116/117.

⁷⁷ Fernando Torres Londoño, *El concubinato y la Iglesia en el Brasil Colonial*, Estudos CEDHAL, p.12. (mimeo)

⁷⁸ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide em 12 de junho de 1707. São Paulo, 1853.

⁷⁹ D. Sebastião foi militar, fez estudos de Direito Canônico na Universidade de Coimbra e foi nomeado em 1701, Arcebispo da Bahia. Para controlar os abusos existentes, redigiu inicialmente um regulamento para o clero publicado em 1704. Segundo René Renou: “Depois de ter reunido um sínodo diocesano em 1701, promulgou as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que foram observadas em todas as dioceses brasileiras e que retomavam, adaptando-as, as principais decisões do Concílio de Trento.”, *op.cit.*, pág. 375.

historiografia.⁸⁰

Ainda que a legislação canônica somente tenha sido organizada na Colônia no início do século XVIII, optamos pelo mapeamento das principais diretrizes eclesiásticas que versavam sobre o matrimônio contidas nas *Constituições Primeiras*, já que elas reproduziam a moral cristã propagada pelas autoridades religiosas desde o *Concílio de Trento*. Importa-nos ainda classificar as condutas consideradas *ilícitas*, tais como o concubinato, o adultério e as relações consensuais (não sacramentadas pela Igreja), já que dessas relações decorreram os filhos ilegítimos - bastardos ou naturais - enfocados em nosso estudo. Esse mapeamento permitirá em um segundo momento, uma análise das brechas legais encontradas pelos colonos em suas práticas familiares, revelando por vezes a flexibilização e adequação das disposições normativas frente à uma grande diversidade de situações cotidianas.

Casamento, concubinato e adultério: o discurso religioso e civil.

O casamento na América portuguesa recebia uma dupla jurisdição: a eclesiástica consistia na administração da união conjugal - forma, impedimentos, condições, validade -; a civil cuidava dos aspectos materiais da união - o sistema de herança, o regime de casamento, a partilha dos bens, e, em sua parte penal, dos crimes relacionados aos comportamentos sexuais ilícitos. Na prática, as duas esferas empenharam-se em difundir o casamento cristão e criar condições para que ele se efetivasse preferencialmente entre indivíduos da mesma raça. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, reproduziam o texto do Concílio Tridentino no entendimento de que o matrimônio, último dos sete sacramentos instituídos por *Cristo Nosso Senhor*, era *um contrato com vínculo perpétuo, e indissolúvel, pelo qual o homem, e a mulher se*

⁸⁰ Riolando Azzi, *op. cit.*

entregão um ao outro.⁸¹ A validade desse sacramento era conferida pelo *domínio dos corpos, que mutuamente fazem os casados* e pela declaração do *consentimento mútuo*. Os três fins do matrimônio eram: o da propagação humana *ordenada para o culto, e honra de Deus*; a fé e lealdade entre os contraentes; e a *inseparabilidade dos mesmos casados*, que assumia o significado simbólico de união de Cristo com a Igreja Católica. Para os que não pudessem ser continentais⁸², ou seja, para os que não optassem pela vida do celibato, o casamento sacramentado representava o *remédio da concupiscência*, ou seja, do apetite sexual desordenado, já que no interior do matrimônio ele poderia ocorrer com fins procriativos.⁸³

Além disso, os contraentes - aqueles que celebravam o contrato nupcial - deveriam ser instruídos:

"(...) para que o celebrem com fim santo, e honesto, e se disponhão para receber seus efeitos, que são causar graça, como os mais sacramentos, e dar especiais auxílios para satisfazer cristãmente as obrigações de seu estado. E advirtão os contraentes, que quanto recebem este sacramento, devem estar em graça, porque se o recebem em pecado, pecam mortalmente." ⁸⁴

Primeiramente notamos que a sexualidade somente era permitida se praticada no interior de uma relação monogâmica, duradoura e cristã. Há uma determinação e um cerceamento da sexualidade somente como meio de *propagação humana*, ou seja, a atividade sexual deveria ser voltada para a maternidade e não para o prazer dos contraentes: "vira débito conjugal, obrigação recíproca entre os cônjuges"⁸⁵: A satisfação sexual e afetiva ficava relegada às relações

⁸¹ O matrimônio era o sétimo e último sacramento instituído, juntamente com o batismo, a confirmação, a eucaristia, a penitência, a extrema-unção e a ordem. Os sacramentos representavam cada um dos sinais sensíveis produtores da graça, instituídos por Jesus Cristo como auxiliares indispensáveis para a pessoa conseguir a salvação eterna e para purificar e santificar as almas. Cf Antônio de Moraes Silva, *Dicionário da Língua portuguesa*, Lisboa, 1813 e Joel Serrão, *Dicionário da História de Portugal*, Lisboa, Iniciativas, 1963-71.

⁸² *Continência*: abstinência de satisfazer as paixões, com moderação nos prazeres lícitos.

⁸³ Cf *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, op.cit., Livro I, Tit. LXII, nºs 259-260.

⁸⁴ *Idem, ibidem*, nº261.

⁸⁵ Lana Lage da Gama Lima, "Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade", in Ronaldo Vainfas (org.), *História e sexualidade no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1986, p.81. Segundo Mary Del Priore: "Na visão da Igreja, não era por amor que os cônjuges deviam unir-se, mas sim por dever: para pagar o débito conjugal, procriar e finalmente lutar contra a tentação do adultério. O sentimento de dever e disciplina reproduzia a perspectiva de um adestramento feminino no que

ocorridas fora do âmbito familiar. Essa idéia é reforçada no trecho onde se diz que o casamento é *remédio da concupiscência* para aqueles que *não podem ser continentes*.⁸⁶

Nesse sentido, as *Constituições* reproduziam o entendimento do texto tridentino, segundo o qual o casamento era aceito como uma mal menor, quando voltado unicamente para a procriação, já que, o estado de casado era considerado inferior ao da virgindade e celibato:

“Se alguém disser, que o estado conjugal se deve antepôr ao estado de virgindade, ou celibato; e que não é melhor nem mais louvável permanecer no estado de virgindade, e celibato, do que contrair matrimônio: seja excomungado.”⁸⁷

O casamento é ainda representado como um legítimo contrato, sacramentado segundo as regras da Igreja, sendo que o vínculo “do matrimônio consumado pela cópula carnal é totalmente indissolúvel, por ser significativo da união de Cristo senhor nosso com sua Igreja, de sorte, que por nem-uma outra causa se pôde dissolver que pela morte de um dos casados: e da mesma sorte o é também de alguma maneira o vínculo do matrimônio rato, qual é o que de presente legitimamente se contrai antes de ser consumado.”⁸⁸ A dissolução dos casamentos somente era admitida pela legislação eclesiástica em circunstâncias determinadas: entrada de um dos cônjuges na vida religiosa, heresia comprovada de um deles, abandono do lar, adultério e maus-tratos.

As *Constituições* regulavam as promessas de casamento (o noivado), denominadas *desposórios de futuro*, determinando que, para que se realizassem, era necessário que os *promitentes* tivessem sete anos de idade.⁸⁹ Estabelecia-se penas pecuniárias àquele que

disse respeito às práticas e afetos no interior do Matrimônio; mas também fora dele”, *op.cit.*, p.129.

⁸⁶ “(...) o horror do carnal os leva a enfatizar o compromisso das almas, o *consensus*, essa troca espiritual em nome da qual, ...o casamento pode se transformar na metáfora da aliança entre Cristo e sua Igreja ...”, Georges Duby, *Idade Média, Idade dos homens: do amor e outros ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p.18.

⁸⁷ Cf Sessão XXIV, Cânon X, O sacrossanto e ecumênico Concílio de Trento. *Apud* Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de casamento no Brasil colonial*, São Paulo, T.A. Queiroz, 1984, pág. 229.

⁸⁸ *Constituições*, Livro I, Tít. LXXII, nº305.

⁸⁹ *Idem, ibidem*, Tít. LXII, nº262.

celebrasse mais de uma promessa de casamento, punindo-se com mais gravidade aos que coabitassem e tivessem ajuntamento carnal antes de serem recebidos em face da Igreja, ou seja, aos que vivessem em concubinato.⁹⁰

A idade mínima para que se pudesse casar era: quatorze anos para o homem e doze para a mulher, podendo-se adquirir licença quando *antes da idade, constar, que tem discrição, e disposição bastante, que supra a falta daquela*.⁹¹ Algumas condições deveriam ser atendidas para a legitimação do matrimônio: primeiramente, a sacramentalização do casamento deveria ser realizada sob mediação de um padre, que fazia as denúncias na inexistência de algum impedimento entre os contraentes, e:

“(...)estando certo que não há, fará as denúncias em três domingos, ou dias santos de guarda contínuos á estação da missa do dia, e as poderá fazer em todo o tempo do ano, ainda que seja Advento, ou Quaresma, em que são proibidas as solenidades do matrimônio...”⁹²

As denúncias visavam tornar público a celebração do matrimônio, para que aqueles que soubessem de algum impedimento, o denunciasse, *sob pena de excomunhão*⁹³ se não o fizessem ou se o fizessem *maliciosamente*. Além disso, todos eram obrigados a denunciar a existência de impedimentos, *ainda que sejam pai, mãe, ou irmão dos contraentes (...), tem a obrigação toda pessoa que por qualquer via tiver notícia de algum impedimento, de o manifestar ao pároco, e ele ao nosso vigário geral*.⁹⁴

A interiorização e prática dos sacramentos pelos colonos - como o batismo, a penitência, a comunhão e o casamento legitimado pela Igreja -, representavam a adesão à religião por parte

⁹⁰ *Idem, ibidem*, Tít.LXII, nº265.

⁹¹ *Idem, ibidem*, Tít.LXIV, nº267. O *douido* ou *desacisado* não poderia contrair matrimônio, “salvo tendo lúcidos intervalos, porque no tempo deles pôde casar.”. *Idem, ibidem*, nº 268.

⁹² *Idem, ibidem*, Tít. LXIV, nº269.

⁹³ *Excomunhão*: exclusão, privação da comunicação com os fiéis, e do uso dos sacramentos e ofícios divinos. É a última pena eclesiástica, e gravíssima, pois priva os fiéis de poder receber os sacramentos.

⁹⁴ *Idem, ibidem*, Tít.LXVII, nº285. Além da anulação do casamento, as penas previstas para os que casavam, sabendo de tais impedimentos, eram a da excomunhão, prisão no aljube, pagamento de cinquenta cruzados e “nas mais penas, que parecerem justas” Tít. LXIX, nº294.

da população e a efetivação do controle social almejado pela Coroa.⁹⁵ Nesse sentido, buscou-se tornar conhecidas as leis que regulamentavam as práticas morais, sexuais e familiares, como podemos notar na preocupação com a divulgação oral nas paróquias da lista dos impedimentos do matrimônio:

“Para que nossos súditos tenham bastante notícia...dos impedimentos, para se evitarem os danos, que podem resultar de sua ignorância, nos pareceu muito importante..., declará-los na presente Constituição. E mandamos a cada um dos párocos, a capelães, sob pena de mil réis, a leiam ao povo á estação das missas conventuais duas vezes no ano, a saber, uma no primeiro domingo depois da epiphania, e outra no primeiro depois da Páscoa da Ressurreição.”⁹⁶

Na prática, a prescrição dos impedimentos significava que, muitos casais não regularizavam suas uniões através do casamento sacramentado, pela existência de algum impedimento. Nesse sentido, essas uniões eram consideradas ilícitas aos olhos da Igreja, somente podendo receber a legitimação através das dispensas matrimoniais.⁹⁷

Pudemos perceber através da análise da legislação eclesiástica que o processo de casamento era extremamente lento e complicado. Além dos impedimentos, a sacramentalização do casamento era dificultada pelas inúmeras exigências “burocráticas”, como certidões de batismo para comprovar idade núbil, atestados de residência e certidões de óbito do primeiro cônjuge para evitar bigamias. Essas exigências são utilizadas de forma recorrente pela historiografia atual, para justificar a existência de uniões ilegítimas, não-sacramentadas. No entanto, alguns estudos atestam a facilidade com que eram deferidas as dispensas matrimoniais, mesmo nos casos de impedimentos graves, já que interessava às autoridades coloniais a

⁹⁵ Cf René Renou, *op.cit.*, p. 404.

⁹⁶ *Constituições*, Livro I, Tít. LXVII, 284.

⁹⁷ Havia a prescrição de 14 impedimentos que anulavam os casamentos já contraídos, os chamados impedimentos dirimentes, tais como: a disparidade de religião, a cognação por consangüinidade, o uso da força, etc. Três situações impediam o matrimônio: a *proibição eclesiástica*, proibindo que em “certo tempo certas pessoas possam casar, porque durante a dita proibição há entre estes impedimento impediente”; o *voto* “quando algum dos contraentes fez voto simples de religião, ou castidade.” e os *esponsais*, se os pretendentes, ou algum deles, havia prometido ou jurado casar com outra pessoa. *Idem, ibidem*, Livro I, Tít. LXVII, nºs 284, 285 e 286.

legalização das uniões conjugais.⁹⁸

Concomitantemente, as leis das *Ordenações Filipinas* referentes ao casamento, reforçavam a defesa pelo casamento sacramentado ao determinarem a obrigatoriedade para o exercício de alguns cargos, sob risco de perdê-los caso aqueles que os ocupassem não se casassem dentro de um ano, a contar da data em que comesçassem a exercer determinado ofício de *juizar ou descrever*, ou de Provedores de Comarcas. Além disso, os que ficassem viúvos deveriam casar-se novamente dentro de um ano (!) se tivessem menos de quarenta anos.⁹⁹

Reafirmava-se ainda a importância do consentimento paterno para a legitimação do casamento da filha, ao se estabelecer que, se alguma filha menor de vinte e cinco anos domisse com algum homem ou se casasse sem o consentimento do pai (ou mãe, não tendo pai), deveria ser deserdada e *excluída de todos os bens e fazenda do pai, ou mãe*.¹⁰⁰

Pelo texto eclesiástico, as consequências e os efeitos das uniões consensuais eram diferenciados daqueles regulados pelas *Ordenações Filipinas* por configurarem a ilegitimidade do sacramento matrimonial, e por atentarem contra os costumes da vida cristã. Pelas *Constituições*, o concubinato ou amancebamento era definido como uma *ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável*, cumprindo aos Prelados investigarem os *leigos amancebados*, e proceder contra eles com *admoestações*¹⁰¹, e *penas, até com efeito se emendarem*. Entretanto, o texto da lei eclesiástica não é claro ao diferenciar o concubinato do adultério, como podemos observar nesta disposição:

“E porque sucede muitas vezes, que muitos para mais licenciosamente viverem no vicio da

⁹⁸ Cf o já citado estudo de Sheila de Castro Faria, *A Colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

⁹⁹ *Ordenações Filipinas*, *op.cit.*, Livro I, Tít. XCIV, nº1. Luciano Figueiredo nos diz que a ação complementar do Estado de estímulo ao casamento se fazia “primordialmente entre a população masculina de descendência portuguesa, possuidora de alguma expressão econômica”. *O avesso da memória*, *op.cit.*, p.115.

¹⁰⁰ *Ordenações Filipinas*, *op.cit.*, Livro IV, Tít. LXXXVIII, 1.

¹⁰¹ *Admoestar*: repreender brandamente ao descuido dos deveres, e advertir o que se deve obrar e evitar. Cf Antônio de Moraes Silva. *Dicionário da Língua Portuguesa*, Lisboa, 1813, e Joel Serrão. *Dicionário da história de Portugal*. Lisboa, Iniciativas Ed., 1963-71. (4 vols).

concupiscência, e amancebamento, e escapar ao castigo, usão enganosamente do sacramento do matrimônio, fingindo-se casados com mulheres, que trazem consigo, deixando eles muitas vezes suas legítimas mulheres, e elas seus legítimos maridos: querendo nós evitar, que os tais andem em estado de condenação, e nele perseverem, mandamos (...).¹⁰²

Os artigos referentes ao adultério definem-o como *“um crime contra a fé do matrimônio, e é proibido por direito canônico, civil, e natural, e assim os que o cometem são dignos de exemplar castigo”*, principalmente quando cometido pelos clérigos com mulher casada. Entretanto, o adultério somente é punido se praticado *“com tal perseverança, e continuação no pecado, que induza amancebamento com infâmia e escândalo”*¹⁰³, contrariamente ao entendimento da legislação real, segundo a qual a comprovação de adultério dava-se pela simples ciência da traição conjugal e não se confundia com o concubinato ou com as relações esporádicas.

Maria Beatriz Nizza da Silva destaca três designações possíveis de concubinato: o estabelecido pela desigualdade social dos dois membros (por exemplo entre o senhor e a escrava); o amor ilegítimo, decorrente muitas vezes da dificuldade de sacramentalização do casamento pelos entraves burocráticos e econômicos; e a união de clérigos e leigos.¹⁰⁴ A autora acrescenta ainda que:

*“O Concílio de Trento, em sua sessão XXIV, ao decidir a reforma do matrimônio, resolveu punir o concubinato com gravíssimas penas.(...) Sem definir o que entendia por este pecado de concubinato, o texto tridentino pressupõe duas de suas características principais: a publicidade e a coabitação. A elas acrescentavam as *Constituições Primeiras do Arcebispo*, a continuidade nessas relações sexuais ilícitas.”*¹⁰⁵

Para Ronaldo Vainfas, o concubinato significava na perspectiva eclesiástica, uma relação

¹⁰² *Constituições*, Livro I, Tít. LXX, nº300.

¹⁰³ *Idem, ibidem*, Tít.XIX, nº966.

¹⁰⁴ Maria Beatriz Nizza da Silva, “O casamento e suas normas eclesiásticas, civis e sociais”, *op.cit.*, p.15.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*, p.38.

intermediária entre a simples fornicação¹⁰⁶ e o adultério, “antes definido pela durabilidade e publicidade do que pela coabitação”, esta somente referida a homens casados que tinham amantes na própria casa. Para Vainfas, diferentemente da segunda acepção do termo destacada por Maria Beatriz, a lei da Igreja não confundia concubinato com casamento costumeiro ou clandestino, nem com a coabitação conjugal não sacramentada.¹⁰⁷ No entanto, parece-nos que a classificação da autora, é a que melhor abrange as diferentes práticas observadas na colônia e designadas como concubinato ou amancebamento, já que a lei eclesiástica não fornece uma definição precisa à esse respeito.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Designava todos os comportamentos sexuais ilegítimos ou, a cópula carnal pecaminosa. Cf Joel Serrão, *Dicionário da História de Portugal*, op.cit.

¹⁰⁷ Ronaldo Vainfas, op.cit., p.73.

¹⁰⁸ *Concubinato* segundo os dicionários por nós pesquisados significa: ter em sua mão alguma amásia, concubina, amiga; e *concubina* é a manceba, amiga de um só, que não é prostituta e vulgar. No entanto, na definição de manceba encontramos: meretriz, concubina, amiga, moça de servir.

Quadro I: Determinações eclesiásticas em relação às uniões ilegítimas

Adultério: Trata-se de um dos delitos da carne (do mesmo modo que a sodomia, a bestialidade, a molície, o incesto, o concubinato, o estupro e o rapto). Crime considerado *grave, e prejudicial á República*, sendo proibido por Direito canônico, civil e natural. Os que o cometem *são dignos de exemplar castigo, maiormente sendo clérigos*. Os clérigos de Ordens Sacras deveriam ser condenados com prisão no *aljube*, pena pecuniária e degredo de cinco anos para a Ilha de S. Tomé. Clérigos ou leigos que praticassem adultério *com tal perseverança e continuação no pecado, que induza amancebamento com infâmia, e escândalo*, deveriam ser condenados, mas somente havendo *infâmia e perseverança*.

Concubinato ou amancebamento: (...) *consiste em ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável*. Primeiramente, as pessoas leigas consideradas culpadas *em visitas gerais, ou por via de denúncias*, deveriam pagar penas pecuniárias e serem *admoestadas* para que interrompessem sua *ilícita conversação*, fazendo cessar o escândalo em que viviam através da expulsão de um dos envolvidos da casa em que coabitavam. Sendo surpreendido uma segunda vez e terceira vez com uma outra *cúmplice* ou com a mesma, deveria ser admoestado novamente e pagar a pena pecuniária em dobro. Após serem três vezes admoestados, *se não emendarem, antes forem convencidos na continuação do pecado*, deveriam pagar uma maior pena pecuniária, podendo ainda serem degredados ou excomungados. Não havendo outros indícios além da *fama pública de alguns estarem amancebados*, não haveria pena pecuniária, ou outra alguma.

Fonte: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro I, Tít LXX, XIX, XXII, XXIII.

Se alguma mulher casada fosse surpreendida em amancebamento, sendo o marido *“tal pessoa, que provavelmente se tema perigo de vida, ou de outro mau tratamento considerável”*, deveria-se agir com resguardo e cautela na admoestação de tal mulher e de seu cúmplice, não se declarando o nome da mulher nos livramentos e nos traslados dos termos de admoestação. Sendo a mulher solteira, *“que ainda não tenha perdido a boa reputação, principalmente sendo de gente grave, ou havendo perigo de seu pai, ou irmãos a tratarem mal”*, deveria-se agir com a mesma cautela e descrição. De qualquer forma, a legalização do casamento anulava a

investigação e punição dos concubinários. Por fim, aos que praticassem crimes de fornicação e incontinência sexual esporadicamente, deveriam primeiramente serem advertidos *“paternalmente, e não emendando, serão admoestados por termos, sem pena pecuniária, para que perseverando em seu pecado, se proceda contra elas como por justiça”*.

No processo de investigação do amancebamento, existindo alguns indícios *“que não bastem, conforme a direito, para se haver o amancebamento por provado”*, o homem suspeito ficava impedido de falar e *“tratar com tal mulher, sob pena de se lhe haver o crime por provado”*. Além disso, se alguma mulher *emprenhasse* em casa em que não fosse escrava do dono dela, e este não a *“lançando fora, mas continuou em a ter, ou em servir dela”*, o concubinato estaria provado. Dessa forma, admitindo-se a relação sexual do senhor com sua escrava abria-se a possibilidade de tal prática sem o perigo da admoestação e condenação por parte da Igreja. Essa espécie de brecha legal, teve como consequência uma certa flexibilidade normativa no que se refere à existência de um grande número de filhos mestiços ilegítimos na sociedade colonial.

Com relação ao amancebamento entre escravos, o texto eclesiástico considerava *“usual, e quase comum, em todos deixarem-se andar em estado de condenação, a que eles por sua rudeza, e miséria não atendem”*. Os amancebados não receberiam penas pecuniárias, mas deveriam ser admoestados e seus senhores avisados do *“mau estado, em que andão; advertindo-os que se não puserem cobro nos ditos seus escravos, fazendo-os apartar do ilícito trato, e ruim estado”* através do casamento legal. Nesse sentido, determinava-se que os senhores não colocassem entraves ao casamento de seus escravos com *“outras pessoas cativas, ou livres e nem por esse respeito os podem tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro por ser cativo, ou por ter outro justo impedimento o não possa*

seguir.”¹⁰⁹ Nos testamentos e inventários seiscentistas de São Paulo, pudemos aferir a legitimidade de grande parte das uniões entre os índios cativos através das declarações de seus senhores e de um certo cuidado para estas famílias não fossem separadas no momento da partilha.

No caso específico do concubinato ou das relações consensuais (não sacramentadas), a preocupação da legislação real, compilada nas *Ordenações Filipinas*, voltava-se para a regularização do sistema de herança e transmissão patrimonial, garantindo-se em alguns casos o direito das *teúdas e manteúdas*, e para a condenação dos que viviam em situação *ilícita* como o adultério e bigamia.¹¹⁰

Na regularização do sistema de meação dos bens, se não fosse estabelecido outro tipo de contrato de divisão dos bens, encontramos o reconhecimento das relações consensuais e a defesa da divisão do patrimônio entre os que vivessem *em pública e fama de marido e mulher*:

“Todos os casamentos feitos em nossos reinos e senhorios se entendem serem feitos por carta de ametade (...)

2.Outrossi serão meeiros, provando que estiveram em casa *teúda e manteúda*, ou em casa de seu pai, ou em outra, em pública voz e fama de marido e mulher per tanto tempo, que segundo direito baste para se presumir matrimônio entre eles, posto que se não provem as palavras de presente.”¹¹¹

A legislação real determinava que, se o homem casado desse à sua *barregã alguma coisa móvel, ou de raiz, ou a qualquer outra mulher, com que tenha carnal afeição*, sua mulher legítima poderia requerer a posse desse bem.¹¹² Se um homem ou uma mulher morressem *abintestado* (sem testamento), não havendo parentes até o décimo grau, sua mulher ou marido poderia herdar seus bens, bastando que vivessem *como marido ou mulher*, provando-se que

¹⁰⁹ *Constituições*, Livro I, Tít. LXX, nº303.

¹¹⁰ Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva: “Enquanto as normas eclesiásticas, expressas nas determinações do *Concílio de Trento* e das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Baía*, atribuíam à palavra concubinato um sentido tão amplo que incluía o próprio adultério, as leis civis, mais preocupadas com as famílias e os patrimônios do que com as ofensas ao sacramento do matrimônio, restringiam consideravelmente o seu sentido.” Cf *Vida privada e cotidiano* ..., *op.cit.*, p.168.

¹¹¹ *Ordenações*..., Livro IV, Tít. XLVI.

vivia em casa *teúda e manteúda*.¹¹³ Além disso, prescrevia-se que: “Morto o marido, a mulher fica em posse e cabeça de casal, se com ele ao tempo de sua morte vivia em casa teúda e manteúda, como marido e mulher; e de sua mão receberão os herdeiros do marido partilha de todos os bens, que por morte do marido ficarem e os legatários os legados.”(grifo nosso)¹¹⁴

Pelo trecho transcrito, notamos mais uma vez, o reconhecimento das uniões consensuais, não sacramentadas pela Igreja, e a garantia do direito à herança por parte da *teúda e manteúda* e por consequência, dos filhos advindos dessa relação. Ou seja, em várias disposições o casamento consensual era considerado válido para efeitos civis e materiais. Entretanto, o mesmo tratamento normativo não era concedido aos adúlteros e aos bigamos, que deveriam ser punidos com o degredo para a África, a anulação dos matrimônios e no caso das mulheres adúlteras, permitia-se ao marido que *“licitamente poderá matar assim a ela. como o adúltero, salvo se o marido for peão, e o adúltero fidalgo, ou nosso Desembargador, ou pessoa de maior qualidade.”*¹¹⁵ Da mesma forma, o homem que domisse com mulher casada, ou que em fama de casada estivesse, deveria ser morto, excetuando-se se o adúltero fosse *“de maior condição, que o marido dela, assim como, se o tal adúltero fosse fidalgo, e o marido cavaleiro, ou escudeiro, ou adúltero cavaleiro, ou escudeiro, e o marido peão, não farão as justiças nele execução”*.

Nesse sentido, para a legislação real, a relação carnal entre um homem e uma mulher, que fosse *“casada de feito e não de direito, por causa de algum parentesco ou cunhadio, que entre o marido e a mulher haja, ou outro impedimento, ...assim deve haver a pena de morte, como se o casamento por direito fosse valioso...”* Ou seja, para efeitos de caracterização da bigamia e do adultério, considerava-se casado aquele que o vivesse em fama pública de marido

¹¹² *Idem, ibidem*, Livro IV, Tít. LXVI, § único.

¹¹³ *Idem, ibidem*, Livro IV, Tít. XCIV, § único.

¹¹⁴ *Idem, ibidem*, Livro IV, Tít. XCV.

¹¹⁵ *Idem, ibidem*, Livro V, Tít. XXXVIII, § único.

e mulher. Podemos aferir ainda que a existência de impedimentos entre um homem e uma mulher, levava-os ao casamento ilícito aos olhos da Igreja, mas não impedia o reconhecimento da validade da união nos trâmites civis.

Acreditamos que a *política* de incentivo à regularização das uniões consensuais através do casamento sacramentado, exercida pelas autoridades civis e religiosas nas vilas coloniais, contrariamente às impressões de parte da historiografia, parece ter tido êxito. A análise dos testamentos e inventários seiscentistas de São Paulo permite-nos afirmar a importância do matrimônio para os paulistas, já que em sua maioria suas uniões eram legalizados *pelas leis do sagrado concílio tridentino* e seus ritos eram praticados de acordo com as prescrições normativas. No nosso entender, essa importância não é minimizada ou incompatível com a existência de ligações esporádicas ou por vezes prolongadas, principalmente entre homens brancos e mulheres indígenas ou mamelucas.

Se pensarmos como Pomian para quem as estruturas - geográficas, econômicas, políticas, culturais, psicológicas - permanecem estáveis ou constantes durante um grande período, ou *"que só evoluem de maneira quase imperceptível"*, e as conjunturas como as *"flutuações de amplitudes diversas que se manifestam nesse contexto"*¹¹⁶, podemos supor os signos mentais e religiosos que os colonos e autoridades portuguesas procuravam transpor para a colônia brasileira como elementos que deveriam nortear a realidade social, impondo-se uma cultura de dominação econômica e religiosa, atribuindo-lhe significações particulares e externas - por serem transpostas de outra realidade -, que agiriam como a verdade dessa sociedade em um tempo longo, estrutural. Por outro lado, aqui encontravam-se elementos e signos diferenciados no social - índios, colonos, negros - e no cultural - tradições, etnias, visões de mundo, *esquemas* mentais; que de modo algum poderiam compor uma sociedade coesa,

estável, normativa, coerente como querem alguns estudiosos da colônia ao enfatizarem a transgressão e a anomia como marca indelével de nossos primeiros tempos.

Talvez seja mais interessante pensarmos em como fora complexa e multifacetária a tentativa de dominação e imposição desse conjunto de crenças e valores num contexto e numa realidade específica: as dimensões gigantescas de nossas terras, o contato interétnico, os projetos coloniais de domínio e expansão da terra, a alteração e desconstrução das sociedades tribais, as adaptações desses homens errantes, algumas vezes degredados, sem família, que aqui viriam constituir uma nova forma de vida com elementos que seriam forjados no dia-a-dia, e para os quais nenhuma norma, nenhuma determinação exterior poderia abarcar e determinar a prática em sua totalidade, ainda que pudessem compor ou nortear as bases dessa empreitada. O século XVII nos parece mais rico por esse dado: um século em que as bases de dominação cultural, social e econômica estavam constituindo-se lentamente e as respostas que cada indivíduo ou cada grupo oferecia a esse novo contexto não era um dado natural para o corpo da sociedade.

Catequese e conversão do gentio

Juntamente com a valorização do casamento cristão, a catequese e conversão do gentio tornaram-se as bases da evangelização nos dois primeiros séculos de colonização, tendo como marco inicial a chegada do primeiro Governador Geral Tomé de Souza e do primeiro grupo de jesuítas em 1549. Dentre estes jesuítas estava Manuel da Nóbrega, tendo desde o início da política missionária apontado para a necessidade de dominação da população ameríndia como forma de garantir a eficácia de sua conversão. O jesuíta desejava: *"(...) ver o Gentio sujeito e metido no jugo da obediência dos Cristãos, para se neles poder imprimir tudo quanto*

¹¹⁶ Krzysztof Pomian, "A História das estruturas" in Jacques Le Goff (org.), *A História Nova*. São Paulo, Martins Fontes,

quiséssemos, porque é ele de qualidade que domado se escreverá em seus entendimentos e vontades muito bem a fé de Cristo..."¹¹⁷ É desse mesmo texto, dirigido a Tomé de Souza, a descrição do estado de mancebia e permissividade sexual em que viviam muitos clérigos que aqui aportavam e da imagem da colônia que muitos historiadores iriam utilizar para configurar o clima de "intoxicação sexual" de nossos primeiros tempos: "E assim está agora a terra nestes termos que, se contarem todas as casas desta terra, todas acharão cheias de pecados mortais, cheias de adultérios, fornicções, incestos e abominações..."¹¹⁸

Os textos missionários dos séculos XVI e XVII indicam diversos costumes indígenas que deveriam ser exorcizados através da catequese e da administração dos sacramentos, sendo o batismo cristão o primeiro e mais importante deles. A nudez, o ócio, as danças, a poligamia, a antropofagia, as uniões incestuosas, a bebedeira, o seminomadismo, a ausência de regras ou leis, o desconhecimento de autoridade e falta de espírito religioso foram retirados de seu contexto de significação, sendo combatidos por evidenciarem o estado de barbárie e selvageria em que a população ameríndia vivia.¹¹⁹ Além disso, as condições de organização social indígena acabavam por influenciar a vida religiosa e social dos colonos que com eles conviviam e, miscigenavam-se. Assim, Nóbrega defendia que:

A lei, que lhes hão-de-dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem a licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher; vestirem-se, pois têm muito algodão, pelo menos depois de cristãos; tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte se não for para outros cristãos tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem."¹²⁰

1992, pp. 99-100.

117 Manuel da Nóbrega, Carta a Tomé de Souza, Bahia, 5 de julho de 1559, in *Cartas do Brasil (1549-1560)*, Rio de Janeiro, Officina Industrial Graphica, 1931, 191-219.

118 Citado por Emanuel Araújo, *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993, p.213.

119 "Que eram, para os recém-chegados, aqueles índios que lá estavam? Seriam bichos? Seriam gentes? (...) Qual seria...sua natureza teológica e o seu destino eterno? Se inocentes, não teriam nem competência para pecar. Por mais execráveis que fossem, não iriam para o inferno. (...) Introduzir entre eles a palavra revelada, fazê-los conscientes e teologicamente responsáveis por seus atos, seria, pois, a tarefa do descobridor." Darcy Ribeiro, "Matrizes étnicas" in *A Fundação do Brasil: Testemunhos, 1500-1700, op.cit.*, p.18.

120 "Lei que se deve dar aos índios" in *Apointamento das coisas do Brasil* de 8 de maio de 1558, enviado por Nóbrega ao

Podemos demarcar a ação dos jesuítas e frades missionários a partir de três objetivos básicos: a domesticação e conversão dos ameríndios; a educação de meninos brancos e negros e a correção dos costumes e da moral dos colonos portugueses.¹²¹ Nóbrega expunha três métodos principais de conversão: o batismo dos índios; a separação dos batizados em aldeamentos para que convivessem com os cristãos e tivessem igreja e, o estabelecimento de casas para que os jesuítas ensinassem a doutrina cristã.¹²²

“(...) por definição,...a aldeia ou missão é fase transitória para o estabelecimento da hierarquia eclesiástica em que a célula-máter é a paróquia; em geral, quando as aldeias se elevavam a vilas, passavam ao mesmo tempo ao regime paroquial diocesano...”¹²³

No *Diálogo sobre a conversão do gentio* de 1557, Nóbrega expôs os costumes que deveriam ser combatidos e redimidos pela conversão. Através da educação cristã das novas gerações pretendia-se substituir as práticas poligâmicas pelo modelo de união monogâmica cristão. Sempre houve relutância por parte dos jesuítas em considerar que os ameríndios tivessem tido uma verdadeira religião, “as crenças e práticas religiosas tribais designavam-nas sumariamente como *ydolatrias*”.¹²⁴ Tudo o que não correspondesse à moral cristã era considerado imoral e contrário à natureza humana e deveria ser extirpado. Assim, ao julgarem as práticas indígenas segundo critérios de sua própria mentalidade, os jesuítas não perceberam que a profunda religiosidade ameríndia “longe de ser qualidade inata, era por certo o elemento básico da própria cultura tribal.”¹²⁵

provincial de Portugal, Miguel Torres, que era também confessor da rainha.

¹²¹ À esse respeito ver: Boxer, *op.cit.*

¹²² Cf Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus (1549-1760)*, Braga, Livraria AL., 1993, (1ª ed. 1945), p.7.

¹²³ *Idem, ibidem*, p.72.

¹²⁴ Ao não encontrarem nada que correspondesse ao conceito de Deus cristão “Em desespero de causa os missionários jesuítas acabaram forjando um conceito, *Tupã*, evocação que não era aliada a nenhuma noção de divindade e não tinha repercussão na cultura indígena, morrendo logo depois da gesta missionária.” Cf Eduardo Hoornaert, *O cristianismo moreno do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1990, p.76

¹²⁵ Egon Shaden, “A religião Guarani e o Cristianismo: contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação

Pero Correia, comerciante próspero de São Vicente e recrutado para a Companhia de Jesus por volta de 1550, destacou os desvios de natureza sexual dos ameríndios, dentre os quais “*predicar pelas manhãs de madrugada, ter muitas mulheres*” e ainda o costume de muitas mulheres de se portarem como homens.¹²⁶ Gabriel Soares de Souza também dedicou-se à análise dos costumes dos índios brasileiros, principalmente aos dos Tupinambás, em seu *Tratado descritivo do Brasil*, vendo-os contaminados de todos os pecados de luxúria e permissividade.

Dessa forma, a prática da poligamia na cultura ameríndia foi exaustivamente combatida e retratada nos textos jesuítas. Em *Informação dos casamentos dos índios do Brasil*, José de Anchieta nos diz que “*os índios do Brasil parecem que nunca têm ânimo de se obrigar, nem o marido à mulher, nem à mulher ao marido, quando se casam: e por isso a mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras, reste com elas muito ou pouco tempo.*”¹²⁷

Anchieta esclarece também a forma de parentesco dos indígenas que passava somente por parte dos homens, o que configurava aos olhos dos inicianos a prática do incesto e a incidência dos impedimentos de consangüinidade combatidos pelas leis tridentinas, já que os homens podiam relacionar-se com as filhas de suas irmãs e com elas terem filhos:

“O terem respeito às filhas dos irmãos é porque lhes chamam filhas e nessa conta as têm; e assim *neque fornicarie* as conhecem, porque têm para si que o parentesco verdadeiro vem pela parte dos pais, que são os agentes; e que as mães não são mais que uns sacos, em respeito dos pais, em que se criam as crianças, e por esta causa os filhos dos pais, posto que sejam havidos de escravas

intercultural”, *Revista de Antropologia*, vol 25, São Paulo, 1982. p.6. O autor enfoca a cultura tupi-guarani (grupo étnico que inclui as tribos Tupinambá e Tupiniquim), dando ênfase à vida religiosa como forma de resistência cultural ao processo de aculturação e de afirmação de sua identidade étnica. “A religião Guarani, núcleo de resistência da cultura nas situações de contato, persiste como doutrina e expressão ritual enquanto tenha um mínimo de apoio na organização social do grupo.(...)Quando as aldeias começam a desintegrar-se, já não se realizam as cerimônias mais importantes. Entre os fatores responsáveis pela desintegração estão os casamentos mistos. Os mestiços não são tidos como verdadeiros membros do grupo; por sua vez, tendem a renegar a herança cultural indígena e deixam de participar da vida religiosa.”, p.21.

¹²⁶ Carta do Ir. Pero Correia ao Pe. João Nunes Barreto, São Vicente 20 de junho de 1551. *Apud* Serafim Leite, *Monumenta Brasiliæ: vol 1 - Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil (1538-1553)*, Coimbra, Tip. da Atlantida, 1956, pp. 224/225.

¹²⁷ José de Anchieta, “Informação dos casamentos dos índios do Brasil”, in *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, 448-456, p.448.

e contrárias cativas, são sempre livres e tão estimados como os outros; e os filhos das fêmeas, se são filhos de cativos, os têm por escravos e os vendem, e às vezes matam e comem, ainda que sejam seus netos filhos de suas filhas, e por isso também usam das filhas das irmãs sem nenhum pejo *ad copulam*,... ” 128

Segundo Serafim Leite, o casamento entre o tio e a sobrinha - filha de uma irmã - era o tipo de união mais comum no sistema familiar indígena, sendo considerado o *verdadeiro casamento*. Diante de prática tão usual, Nóbrega requer um *indulto geral* a todos os impedimentos matrimoniais - de consangüinidade, afinidade e honestidade pública - para índios, mestiços e brancos. Esse indulto é fornecido em 1567 com o *Breve Cum gravitatum omnium*, de S. Pio V aos padres da Companhia de Jesus, tendo validade para todo o padroado português.¹²⁹ O documento significou, na prática, a permissão para a administração do batismo e do casamento segundo as leis da Igreja àqueles que não atendiam às exigências morais estabelecidas pelo Concílio tridentino.

Uma das formas de acesso à mercadoria européia pelos indígenas foi determinada pelo estabelecimento de relações estáveis de parentesco - o *cunhadismo*, o qual viria a tornar-se, segundo Darcy Ribeiro, a forma de vínculo fundamental que viabilizou a colonização através dos primeiros núcleos civilizatórios, que resultaram desse intenso e prolongado contato interétnico-sexual entre a população ameríndia e os colonos estrangeiros, já que “*cada aldeia indígena se esforçava, quanto podia, para dar uma moça ao estrangeiro, a fim de fazer dele um cunhado, ganhando, assim, sua boa vontade.*”¹³⁰ Segundo Jaime Cortesão:

“(...) a validade destas alianças fazia-se...em conformidade com as severas regras duma ética própria, que impunha a prestação de serviços mútuos. Anchieta não deixa de consignar que os portugueses além de chamar sogros aos pais, e cunhados aos irmãos de suas mulheres índias, lhes davam resgates, ferramentas, roupas, etc.(...) Na verdade a nova tribo em que entrava o português, enriquecida de elementos humanos e

128 *Idem, ibidem*,. Segundo essa concepção genética, os filhos de europeus com índias passam a ser identificados com o pai e para todos os efeitos sociais e culturais, não eram índios. Analisaremos esse aspecto em detalhe quando tratarmos dos mamelucos ilegítimos paulistas e sua inserção na família paterna.

129 Serafim Leite, *op.cit.*, p.152.

130 Darcy Ribeiro, “Matrizes étnicas”, *op.cit.*, p.33.

culturais, aumentava, em proporção igual, as suas responsabilidades nas relações inter-tribais. Os interesses e os inimigos dos novos genros e cunhados passavam a ser os interesses e os inimigos da tribo (...)" 131

A prática do cunhadismo e o intenso contato social e sexual entre colonos e ameríndios irão compor uma realidade extremamente rica de interação cultural e de inserção da grande prole de filhos mamelucos no interior da família legítima branca por todo o século XVI.¹³² No XVII diferentemente, estas relações estariam submetidas à dinâmica escravista, demarcando-se neste momento uma nova etapa, mais violenta e assimétrica, nas relações entre os colonos - brancos e mamelucos - e os cativos indígenas, observadas mais adiante.

Nóbrega em carta de 1553 a Tomé de Souza atentava para a dificuldade encontrada pelos jesuítas no controle da escravização indígena na Capitania de São Vicente:

"De maneira que por falta de justiça, eles ficam cativos e os seus senhores em pecado mortal, e nós perdemos o crédito entre toda a gentildade pelo que esperavam. Disse ao Governador que provesse nisto. E como ele faz tudo com muito conselho e alguns do seu conselho também têm os índios em casa, é de parecer que não se toque nisso, pelo prejuízo que virá a muitos homens, e que melhor é estarem em sujeição e que sirvam as fazendas; e que isto é mais serviço de El-Rei e bem da terra e dos moradores dela; e de outra maneira, como isto toque a quase todos, será grande mal para a terra; (...)"¹³³

Perrone-Moisés nos chama a atenção para o caráter contraditório da legislação indígena colonial, decorrente da oscilação da Coroa na conciliação de dois projetos importantes mas conflitantes: a arregimentação da população indígena como mão-de-obra necessária ao intuito colonizador e, a ação jesuítica missionária de conversão do gentio que buscava o controle dessa mão-de-obra a partir dos aldeamentos.¹³⁴

¹³¹ Citado de *Introdução à História das Bandeiras* por Darcy Ribeiro, *op.cit.*, p.282.

¹³² "A sexualidade pluriétnica determinada pelo estilo da colonização portuguesa andou, portanto, de braço dado com o processo de aculturação de mão dupla deflagrado no século XVI.(...) Emblema maior da parceria entre sexualidade luso-indígena e confronto-intercâmbio cultural, encontramos-lo nos mamelucos originados dessas uniões mistas." Ronaldo Vainfas. *Moralidades Brasileiras...*, *op.cit.*, p.231.

¹³³ Trecho tirado da carta destacada por Serafim Leite, *op.cit.*, p.77/78.

¹³⁴ Beatriz Perrone-Moisés, *op.cit.*, p.116.

Segundo a autora foram sancionadas três grandes leis de garantia da liberdade absoluta dos índios: em 1609¹³⁵, 1680 e 1755. Nos períodos em que essas leis não vigoravam, era garantida somente a liberdade dos índios aldeados e aliados, sendo permitida o apresamento do chamado *gentio bravo*, índios inimigos dos sertões, e seu deslocamento para os aldeamentos através das *tropas de descimento*. Exigia-se a presença de um missionário nessas tropas mesmo nos períodos em que estes não detinham o controle dos serviços e da organização das aldeias (*governo temporal*), mas somente o *governo espiritual*.¹³⁶

A escravização do *gentio bravo* era justificada através de duas alternativas legais que a tornava lícita: a noção de *guerra justa* contra aqueles que se recusam à conversão e aos que praticavam *hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses*; e o cativo decorrente de resgate daqueles cativos de índios de tribos inimigas.¹³⁷ Na região de São Paulo, as duas formas foram largamente utilizadas pelos colonos que participavam das expedições de apresamento, os quais contavam com a anuência das autoridades metropolitanas.

Contrários à escravidão indígena, o que lhes acarretariam grandes conflitos com os colonos, os jesuítas defendiam o regime de servidão dos aldeamentos como meio de fixar o índio seminômade e retirá-lo do convívio gentio, eliminando-se gradualmente as práticas pagãs através da conversão ao catolicismo. Utilizava-se o conceito de *menoridade* dos índios, segundo o qual, os índios sendo livres por natureza, ao passarem para a cultura ocidental e livrarem-se de sua condição primitiva, não estavam ainda preparados para assumir seus encargos e

¹³⁵ A Lei de 30 de julho de 1609 dizia: "Declaro todos os gentios daquelas partes do Brasil por livres, conforma a direito a seu nascimento natural, assim os que já foram baptizados e reduzidos à nossa Santa Fé Católica, como os que ainda servirem como gentios, conforme a seus ritos e cerimónias, os quais todos serão tratados e havidos como pessoas livres como são." Apud Serafim Leite, *op.cit.*, p.83.

¹³⁶ A Lei de 1611 "mantém a jurisdição espiritual dos jesuítas, estabelecendo, porém, a criação de um capitão de aldeia, morador, encarregado do governo temporal." Nas Cartas Régias de 06/12/1647 e 26/08/1680 para o estado do Brasil e de 02/09/1684 para o estado do Maranhão, o governo temporal volta para as mãos dos jesuítas, e nas de 17/01/1691 e 13/05/1691 a administração das aldeias retorna novamente aos moradores, após inúmeras reclamações à Coroa de que os missionários resistiam em entregar índios como mão-de-obra para os colonos. *Idem, ibidem*, p.119.

¹³⁷ Perrone-Moisés, *op.cit.*, p.123.

responsabilidades como adultos.¹³⁸ Nas aldeias eram desenvolvidos o ensino e a prática da doutrina cristã (como a administração dos sacramentos), o aprendizado regular do trabalho e a utilização dos índios cristãos contra assaltos do gentio *selvagem*.¹³⁹

John Monteiro atenta para o significado do deslocamento dos cativos para as *unidades de produção e aldeamentos coloniais*, obrigados a reelaborar suas vidas e identidade em um novo contexto de valores e crenças. Surgidos como forma de converter a população ameríndia à fé cristã, os aldeamentos passaram a fornecer mão-de-obra para as lavouras. Pouco a pouco, revelando-se uma estratégia insuficiente de captação de novos índios, alguns colonos e administradores coloniais começam a organizar as expedições militares de apresamento indígena, ainda que contrárias às leis vigentes que determinavam a liberdade dos indígenas:

“Nas capitâneas do sul, sobretudo a de São Vicente, e no recém-constituído Estado do Maranhão (1621), as atividades econômicas dos colonos eram movidas por numerosos plantéis de escravos índios, aprisionados em freqüentes expedições para o sertão (...). Próximo a São Paulo, ponto inicial de repetidas incursões em demanda de cativos, constituíram-se inúmeros sítios e fazendas, contando com dezenas e mesmo centenas de trabalhadores nativos.”¹⁴⁰

Com efeito, a escravização indígena e a destribalização e “conversão” dos diferentes grupos étnicos conduzidos às aldeias missionárias, forjaram a construção de um “índio genérico” através dos elementos de identificação e diferenciação possíveis aos colonos e jesuítas diante de manifestações culturais desconhecidas e da necessidade de formular mecanismos mais eficientes de controle. Mas a homogeneidade referencial e o processo de aculturação não engendraram a modificação da identificação étnica, esta sendo efetivada porém com a mestiçagem. Surge então o “mameluco tábua rasa, que construirá ele mesmo sua identidade”

¹³⁸ *Idem, ibidem*, p.79.

¹³⁹ *Idem, ibidem*, p.72.

¹⁴⁰ John Monteiro, “O escravo índio, esse desconhecido” in Luís Donizete Benzi Grupioni (org.). *Índios no Brasil*, Brasília, MED, 1994, p.108.

nos dizeres de Darcy Ribeiro, questão que será retomada no último capítulo deste estudo.¹⁴¹

No próximo capítulo, enfocaremos a especificidade da história da região de São Paulo determinada pelas expedições de apresamento, os conflitos entre colonos e jesuítas e a maneira como este índio genérico aparece na documentação testamentária seiscentista, especialmente na distribuição dos bens. Em seguida, no terceiro item, a liberalidade de costumes e normas morais apontada por estes estudiosos pôde ser matizada através da recuperação dos principais aspectos das estruturas familiares dos colonos paulistas presentes nas disposições dos testamentos e inventários seiscentistas. Por fim, procuramos atrelar esta especificidade à construção da mitologia dos paulistas como *heróis civilizadores* efetivada por alguns estudiosos da história de São Paulo, a partir de dois elementos norteadores: as bandeiras e a miscigenação.

¹⁴¹ Darcy Ribeiro. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p.113.

Capítulo II

Movimento e fixação na São Paulo seiscentista.

“Não existirá, por detrás desse mistério o conflito entre duas maneiras opostas de encarar as relações do homem com o mundo novo e a vida nova que se lhe abriam em frente? Não se resumirá tudo no calado malogro das instituições de disciplina social e moral, forjadas pelo Absolutismo e a Contra-Reforma, ante a vitoriosa explosão dos instintos de vida livre, tão longamente reprimidos? E não terão as bandeiras, por isso mesmo, uma importância na formação do Brasil, que transcenda o mero aspecto territorial?”

(Jaime Cortesão. *Introdução à História das bandeiras*, p.20)

II.1- A escravidão indígena: "remédio da pobreza" e costume da terra

A Capitania de São Vicente foi doada por D. João III a Martim Afonso de Souza por alvará de 20 de janeiro de 1535. Foi governada pelos capitães-mores loco-tenentes dos donatários até 1711, quando teve o seu primeiro governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho. Os capitães-mores eram sujeitos, militarmente, aos governadores gerais do Estado e ao governador do Rio de Janeiro; juridicamente, aos ouvidores gerais; e na área da fazenda aos provedores-mores do Rio de Janeiro. Entre suas atribuições incluía-se a intervenção na governança da terra: concedendo sesmarias, recebendo os proventos ligados aos forais de doação, provendo alguns ofícios e encargos secundários da justiça e fazenda pública.¹⁴²

O povoamento da região restringiu-se inicialmente à uma pequena faixa litorânea situada entre o Oceano e a Serra do Mar. A serra, caracterizada como um *obstáculo quase intransponível* que impedia o acesso ao interior da capitania, foi transposta com a fundação da Vila de Santo André da Borda do Campo em 1553 por Antônio de Oliveira, lugar-tenente de Martim Afonso de Souza, auxiliado por Brás Cubas, Provedor da Fazenda Real e alcaide-mor da Capitania de São Vicente.¹⁴³ João Ramalho¹⁴⁴, povoador da região juntamente com seus inúmeros filhos mamelucos e índios escravos e agregados, o qual já exercia a função de Guarda-mor do Campo, ficou sendo o Alcaide-mor, conforme informação de Frei Gaspar. O

¹⁴² Cf Manuel Eufásio de Azevedo Marques. *Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da Província de São Paulo: seguidos da Cronologia dos acontecimentos mais notáveis desde a fundação da Capitania de São Vicente até o ano de 1876*. São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, pp. 165/ 167. O Arquivo da Câmara de São Vicente, segundo Pedro Taques, foi consumido em grande parte nos fins do século XVII, por um incêndio provocado por Manuel Vieira Colaça, que teria entrado em estado de demência "vítima de uma paixão amorosa". De 1589 a 1591, o arquivo já havia sido queimado e destruído pelos ingleses. *Idem, ibidem*, p.91.

¹⁴³ Cf Luiza Volpato, *Entradas e Bandeiras*, São Paulo, Global, 1985, p.27.

¹⁴⁴ "(...) antes da chegada de Martim Afonso de Souza, vivia em terra de Serra acima a discutida personalidade de João Ramalho, como patriarca de seus apaniguados, preando selvagens. Genro do cacique Tibiriçá, dispunha de numerosos aliados indígenas e dominava larga extensão dos campos de Piratininga." Cf Raul de Andrada e Silva. "São Paulo nos tempos coloniais" in *Revista de História*, vol. X, São Paulo, 1955, p. 60.

benedictino nos diz ainda que:

“(...) depois de se criar a primeira vila em cima da serra, todos os campos de *Piratininga* ficaram desmembrados do termo de São Vicente e sujeitos primeiro à vila de Santo André, e ao depois dela demolida à de São Paulo...”¹⁴⁵

Desde João Ramalho a captura dos indígenas assumira contornos de uma verdadeira empresa escravista. Diante de tal prática disseminada entre os moradores do povoado de Santo André, tendo Ramalho como o grande chefe local, os jesuítas irão dirigir-se às margens do Tietê, “não distante das cabeceiras do Paranapanema, no início de campos que formavam uma aberta pelo centro do continente”¹⁴⁶ fundando uma pequena missão no dia 25 de janeiro de 1554, dia de São Paulo¹⁴⁷, com o intuito de levar a fé cristã aos povos indígenas e de tentar coibir a atividade escravista. A fundação do colégio dos jesuítas pelos padres da Companhia de Jesus é considerada a origem da povoação de São Paulo, tomando-se o núcleo mais significativo da colonização na região.¹⁴⁸ Mas em lugar da cruz e do evangelho, outros signos demarcaram a política e o cotidiano indigenista no recente povoado, a corrente e o pelouro:

“(...) será possível que os padres, tão preparados e donos de argúcia tantas vezes demonstrada, acreditavam que, liquidada a vila, perderiam os seus transmigrados habitantes os costumes que os distinguiam?”¹⁴⁹

¹⁴⁵ Frei Gaspar da Madre de Deus, *Memórias para a história da capitania de São Vicente, hoje chamada São Paulo e notícia dos annos em que se descobriu o Brazil*. São Paulo, USP, 1975 (1ª edição portuguesa de 1797), p.122.

¹⁴⁶ Edmundo Zenha, *Mamelucos*, São Paulo, Revista dos Tribunais, 1970, p.16-17.

¹⁴⁷ “Não lhes agradando a povoação de Santo André, nem a aldeia de Piratininga, escolheram um lugar eminente, entre os rios *Tamanduatei* e o ribeiro *Anhangabaú*, tres léguas distantes da dita povoação...”. Cf Frei Gaspar da Madre de Deus, *op.cit.*, p.123. “...sítio junto do Tietê, perto da confluência do Tamanduatei, entre este e o Anhangabaú, posição magnífica, defendida naturalmente das incursões do mar pela serra altíssima, com um clima suave, de ares puros, despejados e largos, que favoreciam o estudo (...)” Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Civilização Portuguesa, Rio de Janeiro, 1938, p.270.

¹⁴⁸ O colégio era rodeado pelas aldeias indígenas, e Tibiriça, chefe dos Guaianá, foi convidado a ocupar uma área estratégica, para a garantia da defesa da *Casa de São Paulo*, que havia sido construída pelos próprios indígenas. Quatro anos antes, havia sido fundado o colégio em S. Vicente pelos padres Leonardo Nunes e Diogo Jacome, mandados da Bahia para a Capitania pelo padre Manuel da Nóbrega. Cf Azevedo Marques, *op.cit.*, p.185.

¹⁴⁹ Edmundo Zenha, *op.cit.*, p.24-25. “Evidente o risco da missão catequética. A solução estava no isolamento do núcleo doutrínante, afastando-se os padres, com seu ministério, por distâncias largas de modo que, batizado o índio e instruído nos rudimentos do novo modo de vida, pudesse ingressar no processo de colonização como cristão livre, deixando de ser um bruto do mato cuja selvageria justificasse a escravidão. Cristianizado e aldeado, o índio estaria a salvo das investidas do predador, pensavam os padres.” *Idem, ibidem*, p.10.

A povoação foi elevada à vila em 1560, vivendo em regime missionário até 1591 quando recebe pároco secular. Serafim Leite nos diz que os padres da Companhia de Jesus *eram os chefes da Igreja de São Paulo nas suas duas primeiras formas, de aldeia e vila*, tendo celebrado os batismos, os primeiros casamentos e funerais paulistas.

Os Campos de Piratininga era o setor mais importante do planalto, esse constituindo a mais significativa zona de povoamento, além de abrigar a sede das atividades dos jesuítas e da vida econômica da Capitania.¹⁵⁰ Já a vila de Santana de Parnaíba, a qual correspondia a toda a região ocupada hoje por Sorocaba, Itu, e as cidades que estão além¹⁵¹, começou como um arraial do município da vila de São Paulo de Piratininga, fundada pelo capitão André Fernandes que edificou uma capela com invocação de Santa Ana em 1580, sendo elevada à vila em novembro de 1625.¹⁵²

A organização político-administrativo das vilas seguia os padrões da Metrópole: a Alcaidaria e a Câmara Municipal (ou Senado da Câmara) eram os elementos constitutivos do poder municipal. A Alcaidaria era privilégio do donatário da capitania, encarregado de nomear o alcaide. No entanto, os capitães-mores permaneciam ausentes por longos períodos de suas

¹⁵⁰ Petrone Pasquale destaca a importância das instituições do *cativo* e da *administração* do indígena, assim como do processo de apresamento na constituição de uma determinada organização do espaço e de valorização da terra no planalto vicentino, particularmente na Vila de São Paulo e arredores. Segundo Pasquale, os jesuítas “criaram aquele que se tornou o principal núcleo do povoamento, foram grandemente responsáveis pela reorganização dos quadros demográficos indígenas, fixaram-nos em sítios permanentes constituindo-se, ...talvez no mais importante elemento de valorização das áreas planaltinas para o processo de colonização.” Cf Petrone Pasquale, *Aldeamentos Paulistas*, São Paulo, Edusp, 1995, p. 45.

¹⁵¹ Azevedo Marques, *op.cit.*, p.74.

¹⁵² A vila de Guaratinguetá situada a nordeste da Vila de São Paulo foi edificada à margem direita do rio Paraíba, pelo capitão Domingos Leme (vide rol dos documentos gerais), paulista de muitas posses que para lá emigrou com sua família na primeira metade do século XVII, provavelmente em busca de minas de ouro. Foi elevada à vila a 13 de fevereiro de 1657, pelo Capitão-Mor Dionísio da Costa, loco-tenente do donatário da Capitania de São Paulo. Cf Azevedo Marques, *op.cit.*, p.306. A criação das vilas correspondeu à necessidade de criação de uma estrutura político-administrativa e de centralização das funções religiosas, já que as atividades agro-pastoris eram desenvolvidas em propriedades rurais dispersas e de baixa concentração demográfica. Assim, “Viver na cidade, e, no caso que nos interessa, viver nos quadros da vila, não significa, necessariamente, viver no aglomerado e praticar atividades urbanas. (...) Deve ser mais bem interpretado como pertencer aos quadros demográficos que gravitam em torno de uma vila, participar da vida e dos problemas de uma comunidade a ela relacionada.” Cf Petrone Pasquale, *op.cit.*, p.57.

capitanias, e as Câmaras tornaram-se os órgãos mais importantes do poder municipal, atuando "tanto...como elemento de mando local quanto integrando-se ao conjunto da administração geral."¹⁵³ A Câmara era composta pelos *oficiais*: um juiz presidente (*juiz ordinário* quando eleito pelos membros da Câmara, *juiz de fora* quando nomeado pela Coroa), três vereadores e um procurador.¹⁵⁴ O poder da Câmara abrangia os assuntos de ordem local, de natureza legal, administrativa, policial e judiciária, e ainda, de inspeção da higiene pública, o recebimento de impostos, nomeação de procuradores e julgamento de conflitos privados e públicos, incluindo-se aqui as inúmeras tentativas de controlar e punir os excessos sexuais dos moradores com as índias, assim como os desentendimentos entre os colonos e jesuítas no que se refere à administração dos indígenas.¹⁵⁵

A região de São Paulo durante o período seiscentista foi caracterizada por grande parte da historiografia como uma região despolicada, isolada, com uma população esparsa e um sistema de comunicações deficiente.¹⁵⁶ Diante do isolamento em função do difícil acesso ao planalto e de uma situação geográfica desfavorável que impediu o sucesso da lavoura da cana-de-açúcar, desenvolveu-se uma economia auto-suficiente assentada em pequenas propriedades, baseada em gêneros de subsistência como as pequenas lavouras de trigo, arroz, feijão, mandioca, milho e vinhas; nos gêneros ligados à indústria doméstica (farinha, algodão,

¹⁵³ Cf *O poder em São Paulo: história da administração pública da cidade, 1554-1992*, Prefeitura do Município de São Paulo, São Paulo, Cortez, 1992, p. 15.

¹⁵⁴ O nome mais importante do governo municipal no século XVI era o de Jorge Moreira, português que aportou em São Vicente em 1545 como Capitão-Mor. Transferiu-se para os campos de Piratininga, onde montou uma rica fazenda: "Em sua casa, referida como a mais bem construída da vila, realizava-se a maioria das sessões da Câmara, da qual foi por dez vezes vereador e, por quatro, juiz ordinário." *Idem, ibidem*, p. 16.

¹⁵⁵ *Idem, ibidem*, pp. 16/17.

¹⁵⁶ Nesse sentido ver: Alcântara Machado, *op.cit.*, e Sérgio Buarque de Holanda, *Caminhos e Fronteiras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994. (1ª edição de 1957). Maria Luiza Marcílio retrata uma São Paulo nos seiscentos dotada de uma economia sem dinamismo, sendo composta em sua maioria "por gente pobre, agricultores, criadores, negociantes sem grandes recursos, artesãos." Cf Maria Luiza Marcílio. *A Cidade de São Paulo: povoamento e população: 1750-1850*, São Paulo, Pioneira, 1974, p. 18.

melado, marmelo¹⁵⁷) e na criação de gado, porcos e aves. A agricultura era caracterizada pelo tipo itinerante, a *coivara*, sendo desenvolvidas ainda a caça e a pesca através das quais garantiam sua subsistência.

Esses elementos de cultivo e criação predominam nos arrolamentos de bens dos inventários e testamentos do período, os quais juntamente com as ferramentas agrícolas como enxadas, machados, serras e foices de segar trigo, constituíam o padrão dos pequenos domicílios paulistas. John Monteiro enfatiza essa precariedade de recursos e a limitação econômica de São Paulo como fatores determinantes para o apresamento indígena através das incursões pelo sertão:

“Pobre em recursos produtivos, isolado do circuito comercial em função da barreira natural da serra do Mar, a economia de São Paulo no período colonial teria sido limitada a uma modesta policultura de subsistência. Esta penúria generalizada, por sua vez, teria sido causa suficiente para estimular os paulistas a passar anos a fio em remotos sertões, em busca do ‘remédio para sua pobreza’ no dizer da época. Na falta de jazidas de ouro e prata, este remédio teria sido o índio cativo, arrancado das missões jesuíticas e vendido para senhores de engenho do litoral nordestino.”¹⁵⁸

Assim, a precariedade de recursos materiais, aliada à distância dos grandes centros produtores, foram determinantes para o engendramento do movimento bandeirantista. Nesse sentido, o cotidiano dos paulistas no período seiscentista foi, em grande parte, regulado pela organização das expedições e pela partida e chegada dos homens do sertão, para onde marchavam em busca de metais preciosos e de escravos índios para solucionar a carência da mão-de-obra africana.¹⁵⁹

Os sertanistas *vagavam* entre a Bahia, o Vale do São Francisco, o Ceará, Goiás, Mato

¹⁵⁷ A marmelada era um dos principais artigos de exportação de São Paulo, segundo Raul de Andrada e Silva, *op.cit.*, p.65.

¹⁵⁸ John Monteiro, *op.cit.*, p.493.

¹⁵⁹ As bandeiras também poderiam ser denominadas como entradas, tropas e armações. Cf *Dicionário da História da colonização portuguesa no Brasil*. Coordenação de Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Verbo, 1994.

Grosso, Minas Gerais, Uruguai e Paraguai.¹⁶⁰ O termo *bandeiras*, inicialmente aplicou-se aos grupos militares cuja função era a defesa do território, passando a constituir grupos paramilitares de apresamento indígena em ataques ao sertão, sendo que os capitães das milícias ou da gente da ordenança comumente assumiam a função de capitães das entradas. Estas eram chefiadas por um branco ou mameluco, contando com a presença de um capelão e com a mão-de-obra dos escravos indígenas como guias, carregadores, coletores de alimentos e batedores de caminhos.¹⁶¹ Davidoff destaca o processo de militarização da sociedade paulista, evidenciado pela decisão do governador-geral D. Francisco de Souza, emitida em 1610, de que se fizesse o alistamento militar de *toda a gente de guerra*, a partir dos quatorze anos de idade.¹⁶²

Das descrições das bandeiras podemos acompanhar as trajetórias e dificuldades transpostas pelos povoadores brancos e mamelucos. É do flamengo Guilherme Glimmer a mais antiga descrição das terras do Vale do Paraíba, povoadas a partir da vila de São Paulo. Glimmer, em *História Natural do Brasil* impresso em 1648, descreveu a partida da bandeira de 1601 comandada por André de Leão, da vila à aldeia de São Miguel, chegando, após a transposição do Tietê, até "*às proximidades do desaguadouro do Jaguari, em frente à atual São José dos Campos*".¹⁶³

Sérgio Buarque contesta a idéia de que essa região era então habitada por "índios indomáveis", acreditando que as "campanhas de extermínio" haviam aniquilado os Tupis inimigos, restando "algumas tribos mais tratáveis, embora assustadiças, de Guaianá, Puri,

¹⁶⁰ Carlos Davidoff destaca uma das rotas sertanejas que partia de Mogi-Mirim, de onde "alcançavam-se as minas de Goiás e, por Atibaia e Bragança, atingia-se o sul de Minas. Para o sul estendiam-se os vastos descampados interrompidos pelos capões e manchas florestais, e por aí, através dos campos de Sorocaba e de Piratininga, os paulistas atingiam o vale do Paranapanema e seus afluentes da margem esquerda, onde estavam instalados os jesuítas nas imediações do alto Paraná." , Cf *Bandeirantismo: verso e reverso*. São Paulo, Brasiliense, 1982, p.30.

¹⁶¹ *Idem, ibidem*, p.26-27.

¹⁶² *Idem, ibidem*, p.26.

¹⁶³ Sérgio Buarque de Holanda, "Vale do Paraíba: velhas fazendas", in Tom Maia e Sérgio Buarque de Holanda (orgs), *Vale do Paraíba: velhas fazendas*, São Paulo, Nacional, 1976, p.15

Guaramomí ou Guarulhos, que não se afeiçoavam à vida sedentária e à lavoura.”¹⁶⁴ Através dessas campanhas formou-se uma grande “faixa de segurança” em torno da vila de São Paulo, possibilitando a ocupação e o povoamento de inúmeras vilas, simbolizados pela instalação dos pelourinhos. Obra de povoadores como Jacques Felix, antigo morador de São Paulo, tendo sido vereador em 1632 e provedor da Misericórdia em 1636. Felix recebeu sesmarias “entre Pindamonhangaba e Teremembé” em 1628, mas somente em 1645, após determinação de Duarte Correia Vasqueanes (governador provisório do Rio de Janeiro em lugar de Salvador de Sá), seu neto - homônimo - encarrega-se do desbravamento das terras da bacia do Paraíba, dando início ao povoamento da vila de São Francisco das Chagas de Taubaté. Alguns anos mais tarde, em 1653, surge a vila de Nossa Senhora da Conceição do Paraíba, hoje Jacareí. Mais do que pelas notícias de riquezas minerais, essa fundação ligava-se à riqueza da terra para a lavoura de mantimentos e de exportação, e pela posição privilegiada de acesso a Santos, Bertioga e Ubatuba.

Assim, durante todo o século XVII, os governadores da Capitania de São Vicente e do Rio de Janeiro ordenaram a penetração dos sertões, a abertura de passagens e a fundação de vilas, onde havia notícias de minas de ouro e prata e de tribos indígenas:

“A exploração dessa área obedece,...a uma empresa metodicamente governada pela convicção de que através dela se chegaria a lugares excepcionalmente ricos. Não pertence unicamente à pré-história de São Paulo, mas também à pré-história de Minas Gerais, e quando estas se descortinam afinal na última década do século XVII, remate vitorioso de um esforço sem tréguas, chamem-se inicialmente Minas de Taubaté.”¹⁶⁵

A visão da vila no XVII a partir de um “amplo sistema de estradas” é, para Sérgio Buarque, mais do que um mapeamento geográfico. Permite-lhe visualizar um panorama simbólico de trocas culturais, adaptações contínuas ao meio, a flexibilidade das “estruturas” coletivas,

¹⁶⁴ *Idem, ibidem*, p. 16.

familiares, morais e mentais. De fato, a mobilidade e o meio ambiente hostil do sertão foram determinantes para o estabelecimento de uma intensa *solidariedade cultural* entre índios e brancos, no entender de Sérgio Buarque, pelo convívio *assíduo e obrigatório* nas entradas e nos sítios da roça:

“A sociedade constituída no planalto da capitania de Martim Afonso mantém-se, por longo tempo ainda, numa situação de instabilidade ou imaturidade, que deixa margem ao maior intercuro dos adventícios com a população nativa. Sua vocação estaria no caminho, que convida ao movimento; não na grande propriedade rural que forma indivíduos sedentários.”¹⁶⁶

Mobilidade física, nas incursões por distantes paragens e na noção de um espaço ampliado; cultural, pela experiência interétnica e pela necessidade de adaptação ao meio; mental, na elaboração de ferramentas e novos agenciamentos para a constituição dessa sociedade nascente. Mas movimento que acabou por criar as bases para a fixação do paulista, através da abertura de novos caminhos, da criação de povoações e aldeias indígenas e das condições materiais necessárias à essa fixação.¹⁶⁷ Muitos sertanistas, após longas viagens pelo sertão, acabaram por fixarem-se na vilas voltando-se para as atividades sedentárias em torno das fazendas e de um grande número de índios sob seu serviço. Dessa forma, contrariando-se a imagem de um grande número de *bandeirantes desbravadores*, grande parte da população não teria participado das expedições mais do que uma ou duas vezes ao longo de suas vidas.¹⁶⁸

Mas o movimento também se traduzia na convivência e espaços domiciliares: local que abrigava não somente a função da morada mas também da produção rural como nos sugere

¹⁶⁵ *Idem, ibidem*, p.21.

¹⁶⁶ *Idem, ibidem*, p.9.

¹⁶⁷ Cf Walkiria Costa Fucilli Chassot, “Sérgio Buarque de Holanda e a historiografia paulista”, *História*, São Paulo, n.122, p.47-69, jan/jun 1990, p.60. Leila Mezan Algranti nos diz que: “É preciso atentar...para o fato de que nem na São Paulo dos bandeirantes - lendária pela sua estreita relação com o sertão - a mobilidade foi permanente. Os sítios e casas da vila com seus roçados e animais domésticos, registrados nos inventários de seus primeiros moradores, indicam a coexistência de uma vida mais estável em razão da mobilidade que as entradas e bandeiras propiciavam.”, “Famílias e vida doméstica”, in *Cotidiano e vida privada na América portuguesa, op.cit.*, pp. 83-154, p.85.

¹⁶⁸ “O próprio Raposo Tavares, apesar de regressar ao sertão muitas vezes mais, estabeleceu uma próspera fazenda na paragem de Quitaúna, ao longo do rio Tietê, entre as vilas de São Paulo e Parnaíba, que contava, em 1632, com um

Vainfas referindo-se genericamente à casa-grande, mas que também traduz a realidade das moradas paulistas.¹⁶⁹ Os testamentos e inventários *post-mortem* constituem fonte privilegiada para a análise da vida material dessas moradas e para a reconstituição da vida doméstica no seu sentido mais estrito.¹⁷⁰ Há a descrição das *casas da roça*, choupanas de pau-a-pique e alguns casarões de taipa situados nos campos circundantes aos núcleos urbanos, onde os paulistanos passavam a maior parte do tempo; e das *casas da vila*, onde normalmente ia-se em eventos especiais como reuniões de negócios e política, festas civis ou religiosas.¹⁷¹ As plantações dos sítios continham o necessário para a subsistência dos colonos, que contavam com o intenso trabalho indígena em todas as áreas da unidade doméstica: no plantio, na colheita, na criação dos animais, na feitura da comida e na criação dos filhos, e ainda no carregamento dos produtos locais inseridos na pequena economia comercial.

Os processos testamentários do século XVII retratam a reduzida posse material da parcela da população abrangida, sendo normalmente declarados ferramentas e utensílios próprios à lavoura e à unidade doméstica, peças de uso pessoal (tais como simplórias vestimentas e adereços), e as peças de serviço. Mesmo entre os que podemos considerar como os mais abastados, percebe-se a rusticidade da vida do homem paulista.¹⁷² Parece-nos que a

plantel de 117 índios." Cf John Monteiro, *op.cit.*, p.494.

¹⁶⁹ Cf Ronaldo Vainfas, "Moralidades Brasília", *op.cit.*, pp.

¹⁷⁰ Para Leila tratar "da vida doméstica na Colônia, no seu sentido mais estrito, implica penetrar no âmbito do domicílio, pois ele foi de fato o espaço de convivência da intimidade. (...) O domicílio, portanto, se sobrepõe à família numa análise desse tipo, na medida em que as famílias, além de se constituírem a partir de diferentes tipos de uniões (sacramentadas ou não), encontravam-se muito freqüentemente dispersas por longos períodos - característica de certa forma imposta pela própria colonização.", "Famílias e vida doméstica", *op.cit.*, p.86.

¹⁷¹ Cf Alcântara Machado, *op.cit.*, p.60. Maria Luiza Marcílio nos diz que eram quatro as procissões religiosas de participação obrigatória: "(...) a do *Corpus Christi* (maio e junho), a de São Sebastião (janeiro), a da Visitação (julho) e a do Anjo da Guarda (julho)". Cf *A Cidade de São Paulo: povoamento e população: 1750-1850*, São Paulo, Pioneira, 1974, p.19.

¹⁷² Em alguns casos, não havia quase nada a declarar no inventário. Entre os bens de Manuel de Laro foram arrolados: um cobertor, uma *ceroula* de pano, *camisas*, uma caixa velha com fechadura, quatro cestos de feijões, uma xícara, uma porca, uma galinha, um galo, quatro patos e oito peças do gentio. Diante da escassez de bens a serem herdados, o curador da órfã que ficara de Manuel declara ao Juiz dos Órfãos: "(...) que tinha a dita órfã em sua casa com...o gentio...e que não tinham que comer nem tampouco ferramentas para trabalharem em a ...mantimentos para o sustento da dita gente e da menina lhe mandasse sua mercê entregar toda a ferramenta...e oitocentas mãos de milho e uma rede usada para a dita menina e um cobertor e uma toalha de rosto e um chapéu velho e o dito juiz visto seu requerimento ser justo e

posse de um número elevado de índios demarcava o *status* mais elevado, já que objetos, numerários, móveis e roupas de luxo não são comumente encontrados no arrolamento dos bens dos inventariados pesquisados e a terra não possuía grande valor comercial no período, sendo comumente conservadas nas mãos dos familiares.

Quanto ao número de habitantes da região de São Paulo, diversas estimativas são apresentadas pelos estudiosos de São Paulo, Para Alcântara Machado, a vila contava ao final do XVI, cerca de 1500 almas e 150 fogos permanentes.¹⁷³ Alfredo Ellis Júnior calcula que havia em meados do XVII cerca de 6000 habitantes, incluindo-se homens e mulheres livres e escravos.¹⁷⁴ Apresentando números superiores, Sérgio Buarque destaca o relato do espanhol João Monjelos, morador do Paraguai, às autoridades castelhanas acerca do poder militar dos paulistas, tendo descrito para São Paulo a existência de 800 *vizinhos*, 3.000 homens de armas (dentre *vizinhos* e moradores) e 15.000 índios, e para Santana de Parnaíba, calculou 180 vizinhos, 500 homens de armas e 3.000 índios.¹⁷⁵

A população paulista dos seiscentos era composta pelos colonos portugueses, alguns poucos espanhóis, pelos indígenas aldeados e escravizados (provenientes quase que exclusivamente das tribos do sul), e pelos mamelucos que frutificaram dos intercursos sexuais entre brancos e índias desde o início do povoamento da região. Estes, situavam-se entre a liberdade e a escravidão, sendo encontrados no comando de grandes expedições de apresamento ou de pequenas unidades agrárias, como agregados em unidades familiares que

serviço de Deus lhe mandou entregar as ditas cousas..." *Testamentos e Inventários*, Vila de Santana de Parnaíba (Inventário de 1637), vol. X, p.477.

¹⁷³ Alcântara Machado, *op.cit.*, p.49.

¹⁷⁴ No século seguinte, esses números teriam subido para cerca de 117 mil habitantes, devido à imigração portuguesa desencadeada pela descoberta de ouro em Minas, Goiás e Mato Grosso, regiões que teriam como passagem obrigatória a região de São Paulo. Cf Alfredo Ellis Júnior, *Raposo Tavares e sua época*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1944, p.127.

¹⁷⁵ Sérgio Buarque de Holanda, "Movimentos de população em São Paulo de meados do século XVIII", *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, USP, 1966. Em análise do texto supracitado, Maranhão destaca que "Os vizinhos eram os chefes de família donos de bens de raiz, e os moradores não dispunham necessariamente desses bens...", *op.cit.*, p.35.

os acolhiam por serem bastardos de pais incógnitos e, muitos, compondo o rol de *peças de serviço*.

Nos testamentos e inventários seiscentistas encontramos diferentes denominações aos índios cativos: *negros da terra*, *peças forras*, *serviços de sua administração*, *gentio da terra*, as quais tornaram-se apenas um recurso referencial de identificação das diferentes sociedades indígenas que habitavam a região de São Paulo e as diversas regiões *desbravadas*, na ausência ou na impossibilidade de uma definição mais adequada destes grupos.¹⁷⁶ John Monteiro analisou esta questão em detalhe no artigo "A escravidão indígena e o problema da identidade étnica em São Paulo colonial", apontando para a predominância dos Guarani em São Paulo até 1640 oriundos, em sua maioria, do "Sertão dos Patos (atual Santa Catarina), Guairá (atual Paraná) e Tape (atual Rio Grande do Sul)".¹⁷⁷ Após este período, a heterogeneidade étnica irá demarcar a composição dos cativos apresados, designados pelo termo genérico "carijós". A padronização da população indígena fazia parte do processo de dominação senhorial, cujos contornos foram definidos pela violência, submissão e destribalização de diferentes grupos étnicos. A adoção de nomes cristãos e o compadrio foram elementos catalizadores na redefinição destas sociedades, seja pelo estabelecimento de laços de solidariedade entre padrinhos e pais índios, como pelo fortalecimento dos "laços de dominação entre senhores e escravos."

No entanto, as rebeliões, as fugas, e a "persistente busca pela autonomia, manifesta

¹⁷⁶ Segundo John: "(...) a despeito das aparências de homogeneidade, qualquer tentativa de síntese da situação etnográfica do Brasil quinhentista esbarra imediatamente em dois problemas. Em primeiro lugar, a sociedade tupi permanecia radicalmente segmentada...Em segundo, grande parte do Brasil também era habitada por sociedades não tupi, representando dezenas de famílias linguísticas distintas." *Op.cit.*, p.19.

¹⁷⁷ *Idem*, "A escravidão indígena e o problema da identidade étnica em São Paulo colonial", in *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, Vértice, 1990, p.238-9. Em outro estudo, Monteiro aponta o "constante abandono e regeneração das aldeias, o quadro mutável de alianças e hostilidades e as migrações de longa distância" como os fatores que impossibilitam uma visão *monolítica de uma "nação" Guarani*, cuja presença -não homogênea e não exclusiva -antes da conquista, se estendia ao espaço "que hoje inclui os estados brasileiros de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, além das partes dos países vizinhos." Cf "Os Guarani e o Brasil Meridional (séculos XVI-XVII)" in Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p.477.

especialmente nas atividades econômicas paralelas” são apontadas pelo autor como estratégias de resistência da população indígena demonstrando “os reais limites da dominação pessoal” e do modelo de dominação.¹⁷⁸

Dominação que se fez acompanhar de inúmeros conflitos e confrontos entre os jesuítas e os apresadores de índios. Estes desentendimentos entre colonos e os padres da Companhia na vila de São Paulo surgiram a partir da alegação dos primeiros de que a ausência de capitães nas aldeias administradas pelos jesuítas, fazia com que os índios não aceitassem o trabalho nas lavouras e nas minas, o que traria grande prejuízo aos moradores já que o trabalho indígena era necessário à sobrevivência da população e ao aumento dos dízimos para a Coroa. Segundo alguns moradores da vila, os índios somente reconheciam os padres como seus superiores, fazendo *zombaria* dos colonos. Estes requerem uma ordem para que fossem introduzidos capitães nas aldeias e fizessem com que *o dito gentio sirva por sua paga aos moradores para que com eles cultivassem as minas e fizessem seus serviços, aumentando-se os dízimos á Deus, quintos a El-Rei, aumento do moradores...*, e possibilitando ao gentio o proveito de *vestirem-se com o seu trabalho, eles e suas mulheres e filhos*. Alegam ainda que as *idolatrias, vícios e borracheiras* dos índios não representavam nem *um serviço a Deus*, somente tendo como consequência a desobediência aos brancos e moradores da Capitania:

“Em esta vila de S. Paulo em os dias do mês de Junho de 1612 se ajuntaram os oficiais da Câmara, ...e sendo todos juntos, pelo juiz José de Camargo foi dito a todo o povo junto, que o dito ajuntamento se lhe pedia maior parte deste povo e Câmara, dizendo:

Que eram homens pobres, e que para remediar suas necessidades lhes era necessário muitas vezes e cada dia pedir ao Sr. Governador quatro índios, assim para se fazerem seus mantimentos para comer, como para irem as minas a tirar ouro para seu remédio e deles pagarem os quintos a S.M., e que depois do Sr. governador lhes ter dado a licença iam ás aldeias e não achavam índios, nem queriam estes ir com eles, e quando iam não cumpriam o termo de obrigação do aluguel e com as pagas na mão se tomavam para as aldeias, deixando aos moradores nas minas com os

¹⁷⁸ Demonstrando a complexidade das relações entre os paulistas, os grupos Guarani e os jesuítas, Monteiro destacou o significado da participação de líderes guarani no tráfico de cativos, especialmente na laguna dos Patos, a partir da qual os guarani evitavam sua escravização (garantindo sua autonomia) e davam “sequência às atividades guerreiras e à tomada de cativos”. Cf “Os Guarani e o Brasil Meridional”, *op.cit.*, p.491.

mantimentos perdidos, sem terem quem os beneficiasse, e que isto causava não terem os ditos índios capitães nas aldeias, nem justiça que os obrigasse a aos moradores, porque ficavam perdidos, perdendo o sem mantimento, paga e tempo, e os ditos índios fazendo zombaria e rindo-se e alevantando-se a maiores, e S. M. perdendo os seus reais quintos.”

Entre os que assinaram o documento destacam-se Pedro Dias, Christóvão de Aguiar Girão, Manoel Fernandes, Pedro Leme, Aleixo Leme...declarando-se hostis aos padres da Companhia. Apesar dessas reuniões, os padres continuaram *na sua cruzada de insubordinar os índios contra os moradores* segundo Azevedo Marques¹⁷⁹. Anos depois, em 1638, o padre Francisco Dias Tanho, superior da missão jesuítica do Paraguai, aportou no Rio de Janeiro dando publicidade à bula de março do mesmo ano, estabelecida pelo papa Urbano VIII, determinando que a direção dos índios pertencia exclusivamente à Companhia de Jesus. Tomando conhecimento desse documento, os moradores das vilas de São Paulo, Santos, São Vicente e Parnaíba sublevaram-se e expulsaram os jesuítas em manifestação ocorrida no dia 13 de julho de 1640.¹⁸⁰

Os moradores, dizendo-se leais vassalos do poder real, relataram as calamidades e misérias provocadas pelos padres ao estimularem o levantamento do gentio, tendo como consequência *mortes, insultos, latrocínios, roubos, traições e outros inumeráveis males que hão feito, de que há tantos exemplos neste dito Estado*. Após a publicação da bula papal, *a fama que entre o gentio corria* era a de que eles passavam a ser livres e isentos de *servidão por estipêndio*, resultando-se levantamentos, incêndios, mortes e *outros insultos*. Mas assim que os padres foram expulsos a ordem teria sido restabelecida, ficando os índios *domésticos e quietos*. Os moradores pediram que os religiosos não voltassem à Capitania, sob risco de dissolução das vilas e da *crístandade que nela está dilatada*.

¹⁷⁹ Arquivo da Câmara de São Paulo, Livro de Registro de vereanças. Apud Azevedo Marques, *op.cit.*, p.19.

Deste episódio, destacam-se as diferentes tentativas de legitimação da escravidão indígena através da alegação de que o trabalho ameríndio era necessário para o sustento, conservação e *grandes aumentos do Estado*. Em inúmeros testamentos pesquisados, esta justificativa se fazia acompanhar de declarações determinando que os herdeiros deveriam pagar este “trabalho” com vestimentas e alimentos, tratando as “peças” como forras e livres que eram. Procurava-se de todas as formas justificar a escravização indígena, principalmente através da alegação de que tal prática fazia-se de acordo com o “uso e costume” da terra.

D. João IV, após receber esta representação, consultou o marquês de Montalvão, vice-rei do Estado, o qual deu um parecer favorável à restituição dos jesuítas ao seu colégio de São Paulo e à conservação do domínio das aldeias pela justiça secular. Assim, em alvará de 3 de outubro de 1643, D. João IV mandou que os padres retomassem suas funções e mantivessem as aldeias sob o jugo do real padroado. Desse alvará, seguiu um alvará de perdão dos paulistas envolvidos na expulsão dos jesuítas em 1647, seguindo algumas condições estabelecidas em escritura. Dentre as determinações desse documento estabelecia-se que não haveria superior ou religiosos na administração das aldeias (item 3º); que não amparariam os índios fugidos (item 4º) e que os padres não propagariam a defesa da liberdade do gentio (item 9º do documento) da qual resultaria uma nova expulsão dos eclesiásticos. Desse documento, estabelece-se uma escritura de transação amigável datada de 14 de maio de 1653. No entanto, os acirramentos entre os moradores da vila e os jesuítas somente irão cessar com a extinção da Companhia de Jesus em 1759.

Em 1650, Cristóvão Diniz declarou em seu testamento que havia ido ao sertão levando um negro da terra de sua posse. Ao retornar, o índio *se me ficou no caminho da onde trouxe uma negra com a qual se meteu na fazenda dos padres da Companhia onde se casou com aonde fez*

¹⁸⁰ *Idem, ibidem*, p.21-23.

*muitos filhos e filhas e os padres me tiveram forçosamente sem nunca mos quererem aceitar por entender as ditas peças como minhas...*¹⁸¹ Não há mais nenhuma informação á respeito desse caso, mas ele é sugestivo das inúmeras controvérsias entre jesuítas e colonos quanto à posse dos índios.

No entanto, muitos padres da Companhia beneficiaram-se largamente do trabalho indígena, tendo colaborado em célebres entradas pelo sertão, como a de Jeronimo de Camargo, Antônio Bueno e Salvador de Oliveira, através do envio de um sacerdote para administrar os sacramentos para a *salvação das almas*. Em contribuição, estes prometiam que: "(...) das primeiras 100 peças que Nosso Senhor for servido dar-nos, daremos ao dito padre Fr. João de Christo a metade, e das outras que mais se adquirirem faremos com ele partilha como aos mais soldados da bandeira."¹⁸²

Em dezembro de 1648, os religiosos do convento de Nossa Senhora do Carmo da vila de São Paulo destacando a limitação dos bens disponíveis, propuseram ao reverendo Frei Ângelo dos Martires, que se enviassem alguns homens ao sertão *arrimados a um homem branco* para a captura de índios, dos quais o convento ia *tendo grande falta*. Esses homens deveriam ser pagos de *todos os gastos e aviamentos necessários*.¹⁸³ Anos depois, reafirmava-se a necessidade de novos índios:

"Aos 5 dias do mês de Fevereiro de 1662 assentamos em capitulo todos os religiosos deste convento, em como por falta de gente que tinham as fazendas, nos importava mandar ao sertão 8 moços em companhia do capitão José Ortiz Camargo, para que com o favor de Nossa Senhora pudessem trazer alguma gente, pois sem ela se acabariam totalmente, não só as fazendas, mas o convento, e por que todos convieram, escolhemos 4 moços da fazenda de S. Pedro e 4 da fazenda de Embiacica, e os enviamos para com o dito capitão José Ortiz de Camargo prosseguirem a viagem. Em fé do que todos assinamos."¹⁸⁴

¹⁸¹ *Inventários e Testamentos*, vol 41, p.135.

¹⁸² Arquivo do Convento do Carmo de São Paulo, maço Decisões do Convento. Apud Azevedo Marques, *op.cit.*, p.342

¹⁸³ *Idem, ibidem*, p.341.

¹⁸⁴ *Idem, ibidem*, p.342. O pai homônimo do capitão José Ortiz Camargo, participou ativamente dos primeiros conflitos entre os paulistas e os padres da Companhia, tendo ocupado "todos os cargos da república desde 1580 até 1614". Cf Azevedo Marques, *op.cit.*, p.55.

A alegação de que a utilização do serviço indígena era prática usual e costumeira aparece em inúmeros processos. Como o de José Tenório, em cujo testamento declarou possuir *algum gentio da terra o qual por lei de Sua Majestade são todos forros e livres e por tais os declaro por desengargo de minha consciência e quero que sirvam a meus filhos como os mais moradores é uso e costume e peço a meus filhos lhe dêem bom tratamento como pessoas livres que são e por tais os declaro*.¹⁸⁵

Por vezes, declarava-se a *menoridade dos índios*, a incapacidade em governarem-se, justificando-se assim a administração do gentio. É interessante destacar que a testadora Messia da Cunha não considera suas peças como herança a ser repartida, apesar da prática contradizer sua afirmação:

“Declaro que possuo nove peças do gentio da terra, e uma criança, as quais tratei sempre como livres que são de sua natureza por serem incapazes de se regerem por si, os administrava com aquele cuidado cristão, valendo-me de seu serviço em ordem de alimenta-los, e nesta mesma ordem os poderão reger meus herdeiros não como heranças, senão como menores necessitados de regência, não lhes faltando com a doutrina, e uso comum até El-Rei dispor outra coisa.”¹⁸⁶

A preocupação do testador com a doutrinação do gentio e com o bom tratamento por parte dos herdeiros revelou-se uma estratégia comumente utilizada pelos proprietários de cativos indígenas em suas declarações testamentárias. Poderiam iluminar reais demonstrações de afeto e preocupação “paternais”? É certo que, estas demonstrações, a preocupação com a doutrinação e criação dos cativos e a freqüente doação de esmolas às *peças de serviço*, faziam parte de um discurso e de uma prática legitimadores da posse e da escravização indígena.

Em 1628, num pequeno sítio da Vila de Santana de Parnaíba, a mameluca Susana Dias

¹⁸⁵ *Inventários e Testamentos*, Vila de São Paulo (1634-1634), vol. IX, p.323. Da mesma forma, Maria Pedroza declara suas vinte e sete peças do gentio como forras e livres, “sem mais obrigação que servir-me conforme o uso e costume.” Vila de São Paulo, vol. XXX, p.56

¹⁸⁶ *Inventários e Testamentos*, Vila de Itu, Comarca da Cidade de São Paulo (Testamento de 1705), vol. XXV, p.215.

casada pela segunda vez com Belchior da Costa, após declarar que seus 27 escravos eram “forros e livres”, encomendou:

“Bento e sua mulher e filhos... a meu filho André Fernandes que os trate bem e lhe mande ensinar a doutrina e encaminhá-los para o serviço de Deus e que estes não podem entrar no foro das outras, sendo partes que há estarem em minha casa até hoje o foi pelo bom tratamento que lhes fiz e não por direito que eu tivesse neles, por ser sua vontade vão para casa de meu filho André Fernandes”¹⁸⁷

Declarou ainda que o índio Belchior e seus filhos pertenciam à um de seus filhos “por ser assim vontade do índio que é forro e livre.” Susana era neta do povoador João Ramalho e mãe de três importantes capitães e fundadores: o Capitão André Fernandes, fundador da vila de Santana de Parnaíba, para onde levava não somente seus familiares, como o padrasto e suas duas filhas após o falecimento de seu pai Manuel Fernandes Ramos.¹⁸⁸ Baltasar Fernandes fora o fundador de Sorocaba e Domingos Fernandes de Itu.¹⁸⁹

Do mesmo modo, João de Godoi Moreira, em testamento escrito na vila de São Paulo em 1665, pediu aos seus herdeiros e a sua mulher que dessem bom tratamento às suas peças do gentio da terra, “*como eu o fazia e as não alheiam nem vendam que são forras pelas leis de Sua Majestade*”.¹⁹⁰ Moreira possuía cerca de 100 índios que haviam sido capturados no sertão. No testamento de Miguel Ribeiro, encontramos novamente a afirmação de que os gentios “*por lei de Sua Majestade são livres e forros*”, devendo receber bom tratamento dos herdeiros e curadores e a cada ano “*seu fato de vestir, como eu sempre fiz*”.¹⁹¹

No momento da morte, eram freqüentes os casos em que o senhor alforriava suas “peças

¹⁸⁷ *Idem*, vol XXXIII, p.14.

¹⁸⁸ Cf Azevedo Marques, op.cit., p.146. Em testamento de sua mulher Antônia de Oliveira, falecida em 1633, têm-se a declaração de que: “as muitas pessoas indígenas que estavam sob a administração do seu casal, tinham vindo espontaneamente do sertão atraídos pelo bom tratamento que lhes dava seu marido André Fernandes.” Apud Azevedo Marques, *ibidem*, p.51.

¹⁸⁹ Domingos e seu irmão André Fernandes aparecem no rol de casos de ilegitimidade. O primeiro reconhecendo seus filhos e uma filha bastarda de Pedro - seu filho natural - é citada no inventário de Aleixo Leme dos Reis. Ver cap.III.

¹⁹⁰ *Inventários e Testamentos*, Vila de São Paulo, vol. XLII, p.202.

de serviço”, mas declarava a sua divisão entre os herdeiros, pedindo que à eles continuassem servindo com o mesmo zelo e dedicação. Assim, embora estivessem sob administração, o que impedia sua avaliação, os índios eram descritos nos testamentos e inventários e a sua partilha, “fundamental para a sobrevivência das famílias”¹⁹², era realizada de forma informal pelos testadores.

A declaração desta espécie de alforria condicional era usual entre os testadores e inventariados pesquisados. Assim, Maria Bicudo em 1659 declara e ordena a alforria de *um negro da terra* por nome Ambrosio “obrigado a servir a meu filho Salvador Bicudo e porquanto meu intento não é cativá-lo ordeno de novo que sendo que morra meu filho o deixo de todo livre e desembargado para poder servir a quem lhe parecer dos meus herdeiros.”¹⁹³ Seu marido afirmara em testamento do mesmo ano que Ambrosio era *forro desobrigado* “com condição que fique com a mulher em companhia de meu filho Salvador Bicudo o qual negro entrará na minha terça, e a negra com os filhos em seu quinhão de partilhas.”

Também Beatriz Rodriguez declarou possuir “alguma gente forra do gentio do Brazil os quais como forro que são peço estejam com meus herdeiros e eles os tratem bem doutrinando-os e dando-lhes o necessário.”¹⁹⁴

Encontramos em diversos documentos a referência ao bom tratamento juntamente com o pedido do testador de que o trabalho de suas peças fosse pago com vestimentas, comida e o ensinando-lhes as orações. Como observou John Monteiro, os sinais de solidariedade entre senhores e escravos fortaleciam e compunham a própria relação de dominação:

“Em certo sentido, a preocupação com a assistência aos índios na hora da morte inseria-se num movimento mais amplo, através do qual se constituíam relações pessoais capazes de sustentar a

191 *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo, vol. XI, p.404.

192 Cf Maria Beatriz Nizza da Silva, “A mulher no sistema testamentário do Brasil colonial”, Separata do Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra, vol X, pp 227-254, p.245.

193 *Testamentos e Inventários*, Vila de Santana de Parnaíba, vol. XVI, p.73.

194 *Idem, ibidem*, vol XVI, p.82.

escravidão indígena.”¹⁹⁵

Talvez não houvessem muitas outras oportunidades oferecidas à este “índio forro”, mais que escolher a quem gostaria de servir. É certo que, o grande número de “peças fugidas” declaradas nos testamentos espelhavam ao menos um lampejo de autonomia, já que esta fonte documental pouco pode revelar das práticas e ações cotidianas assumidas pela população indígena. Revelaram-se sobretudo, as estratégias de conformação desta população aos modelos familiares e comportamentais dos colonos, já que a referência aos casais com filhos e os nomes cristãos sinalizam formas de dominação.

Transcrevemos as longas disposições testamentárias de Ambrosio Mendes, morador da vila de Santana de Parnaíba, por assegurar a liberdade de seus índios e a garantia de que poderiam ir para onde quisessem. Declaração que diferia da maior parte das alforrias, já que comumente pedia-se às peças que continuassem servindo algum familiar:

“Declaro que os serviços de que me sirvo em minha casa são índios e índias do gentio da terra forros e livres e por tais os declaro. E sem embargo de os declarar por tais como acima os declaro a todos em geral porque me devo mostrar agradecido aos que bem me serviram para que não sigam o foro e costume da terra por determinação que a justiça tem ordenado quero que por bons serviços e boa companhia que me tem feito e fizeram sempre (...) fiquem livres e desobrigados como forros que são e se vão do dia do meu falecimento em diante por onde muito gosto levarem e quiserem ir e estar sem que nenhuma pessoa lhe impeça pois são livres (...), tomo os ditos índios e índias nomeados neste capítulo na minha terça para que assim de um modo e outro fiquem libertos sem serem obrigados a servidão nenhuma de alguma pessoa contra suas vontades aos quais mando se lhes dê de minha terça a cada casal quatro peças de ferramenta a saber duas enxadas um machado e uma foice para que tenham com que remediar suas vidas.(...) Declaro que a moça Ignacia mameluca com seu marido são forros ela por branco e o marido por índio da aldeia com seus filhos e se poderão ir por onde muito bem quiser que por tais os declaro e se lhes dará de minha terça outras quatro peças de ferramenta duas enxadas um machado e uma foice em pago de haverem me servido.”¹⁹⁶

Também Leonor Leme, filha do importante povoador Pedro Leme e viúva de Braz

¹⁹⁵ John Monteiro, *op.cit.*, p.158.

Esteves, destaca em seu testamento que de sua índia Magdalena sempre obteve *boas obras e bom tratamento* e que, em gratificação de tais obras deixa-a *livre e desembargada de servidão nenhuma a ninguém que como tal poderá ela e seus filhos ir onde quiserem e mais gosto quiser*.¹⁹⁷

Mas qual a liberdade outorgada a estes índios? As ferramentas doadas possivelmente constituiriam apenas a posse dos instrumentos necessários para que pudessem “trabalhar” em outras fazendas. Teriam estes índios e mamelucos “libertos” condições de estabelecerem-se na sociedade planaltina sem submeterem-se novamente à condição do cativo, entrando “no foro de outras pessoas”? Diante da possibilidade desta liberdade, teriam constituído famílias livres, estruturadas pelo trabalho domiciliar e pela atividade agrícola, ou procurariam retornar aos seus originais costumes? Infelizmente não podemos acompanhar suas trajetórias, mas por certo, dificilmente seriam efetivamente integrados na sociedade como homens livres.

Em um dos casos pesquisados, essa liberdade foi conquistada pela força e pela sublevação dos índios “forros”. Trata-se do célebre episódio ocorrido após o falecimento de Antônio Pedroso de Barros, proprietário de cerca de 500 índios empregados na cultura de vastas fazendas localizadas nas vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba. Antônio (filho do capitão-mor e governador Pedro Vaz de Barros - fidalgo português - e de Luzia Leme - natural de São Paulo), declarou em seu testamento que suas peças deveriam receber “seu estipêndio” e serem tratadas por seus filhos como forras.

O viúvo de Maria Pires teve quatro filhos legítimos e mais quatro filhos tidos com três índias de seu serviço, aos quais deixou por esmola um quantia desconhecida (parte do testamento está ilegível). A herança e os legados foram deixados a cargo de seu irmão Pedro

¹⁹⁶ *Testamentos e Inventários, Vila de Santana da Parnaíba (Testamento e Inventário de 1642)*, vol. XIII, p.481.

¹⁹⁷ *Idem, ibidem, Vila de São Paulo (Testamento de 1629 e inventário de 1633)*, vol. IX, p.8.

Vaz de Barros, mas sua partilha não pode ser realizada pois a morte de seu irmão:

“(...) havia causado notável alvoroço e roubo de seus bens por não haver em sua fazenda cabeça de casal se dilatarem as ditas partilhas...(...) Perguntado < o curador e tutor > pelas criações de ovelhas, porcas, porcos, gado, vaccum e cavalgaduras, disse que foi tanto o número do gentio que naquela ocasião acudiu à morte de seu amo que não deixaram coisa viva que não destruíssem, matassem e comessem por serem de seu natural daninhos, como é notório em toda esta capitania.”¹⁹⁸

As quinhentas peças arroladas de índios “carijós e goanazaes” não puderam ser reunidas pois uns se mataram, outros se espalharam pelos matos e alguns “se meteram” na casa de outros brancos. O Juiz de Órfãos retratou a impossibilidade de efetivar a partilha das peças por serem “gente indomita”, sem nomes de batismos, nomeando-se por seus nomes apenas os carijós.

Mas por vezes, era assegurado aos índios da aldeia que se juntassem à seus familiares.

Esse caso está elucidado no testamento de Pedro de Moraes Dantas:

“Declaro que tenho em meu poder alguma gente do gentio do Brasil em particular Maria e Antônio guaninemis da aldeia de Nossa Senhora da Conceição onde tem os seus parentes os quais como forros e libertos que são se podem ir para sua aldeia cada vez que eles quiserem sem que pessoa alguma lhes impeça e podem levar todo o fato que tiverem e sua ferramenta que lhes tenho dado em pago e satisfação de boas obras e serviço que deles tenho recebido e ficam outros que foram de meu filho...que Deus haja...os quais se entregarão a meu filho Antônio Ribeiro irmão da Companhia para que elle os doutrine e os trate como forros que são e enquanto o dito meu filho não vier estarão em suas roças que ao presente andam plantando para seu comer e sustento.”¹⁹⁹

Estes destinos estavam também atrelados à mestiçagem, a qual constituiu, para indígenas e mamelucos, um importante meio de se alcançar a liberdade, garantindo-se por vezes a inserção da prole bastarda no interior dos núcleos familiares legitimados pela Igreja. Encontramos inúmeros casos em que o processo de reconhecimento dos filhos mamelucos

¹⁹⁸ *Idem, ibidem*, Antônio Pedroso de Barros (Testamento s/data e inventário de 1652), Vila de São Paulo, vol. XX, p. 56.

¹⁹⁹ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento de 1644), vol. XIV, p. 288/289.

bastardos aparece acompanhado da alforria desses filhos e por vezes, de suas mães índias. Grande parte dos testadores admitem serem seus filhos frutos de ligações sexuais esporádicas com suas índias de seu serviço, ou de índias com as quais tiveram contato durante suas incursões pelo sertão, pelas aldeias e nas próprias moradas da vila.

A permanência dos homens no sertão por longos períodos fazia com que muitas mulheres, no momento da morte, não tivessem ao menos notícias dos maridos. Foi assim que em 1645, Maria Pedroza, da vila de São Vicente, fez seu testamento “em carna de um parto trabalhoso”, deixando seu pai Braz Leme como seu testamenteiro enquanto o marido não voltasse do sertão.²⁰⁰ Já Antônio de Proença Varela casado com Maria Masiel morrera abintestado no sertão em 1646, onde foram inventariados parte dos pouquíssimos bens que estavam em seu poder: um chapéu usado, uns sapatos velhos, umas meias de *cabrestilhos*, uma camisa de linho usada, uns *calções singelos de algodão*, um guardanapo, umas cordas de rede, um pedaço de espada feito entresado com meias guarnições, um *gibão de armas*...²⁰¹. Alguns homens permaneciam no sertão por vários anos, como Fernão Dias Borges, morador da Vila de São Paulo, que morrera no sertão após 7 anos distante de sua mulher Izabel de Almeida e de seus 6 filhos; e Pedro de Oliveira casado com Francisca Cordeiro, com quem tivera 6 filhos, que após uma permanência de 7 anos no sertão, morrera *abintestado*.²⁰²

Nesse sentido, a escassez de mulheres brancas, utilizada pela historiografia como justificativa para a miscigenação entre homens brancos e mulheres índias e negras, assim como para a incidência de uniões não-legitimadas, inverte-se em São Paulo já que muitos homens ficavam durante longo tempo no sertão.²⁰³ Essas ausências condicionaram uma grande

²⁰⁰ *Inventários e Testamentos, op.cit.*, Vila de São Paulo (Testamento e inventário de 1645), vol XXXIII, p.55.

²⁰¹ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (inventário de 1646), vol. XLI.

²⁰² *Idem, ibidem*, os dois documentos são do vol. XIV.

²⁰³ “Ficam as mulheres, em número excessivo, na aldeia, ao contrário do que ocorre no resto do Brasil onde elas escasseiam a ponto de colocar seriamente o problema de sua importação.”, Alcântara Machado, *Vida e morte do*

diversidade de práticas tais como: relacionamentos esporádicos no próprio sertão, mulheres gerenciando as unidades domésticas, a viuvez e orfandade, concubinatos, bigamias e segundos casamentos, mas que caminharam sempre com a família legitimamente estruturada, tal como desejavam as autoridades religiosas e metropolitanas. Estas relações deram-se - ao menos para a parcela da população pesquisada - primordialmente entre homens e índias, já que entre as 182 mulheres testadoras ou inventariadas, não encontramos nenhum caso de reconhecimento materno da ilegitimidade. Supondo a possibilidade de uma mulher dos seiscentos relacionar-se sexualmente com um índio, mameluco ou, até mesmo um homem branco, sem que com ele tivesse contraído matrimônio e dele ficando grávida, que dificuldades não encontraria para reconhecer seu ato em testamento?

II.2 - Práticas familiares e sucessão patrimonial

Na análise dos testamentos e inventários seiscentistas, detivemo-nos particularmente na transmissão dos bens aos filhos ilegítimos na forma de um quinhão da herança, do dote, da terça ou de esmola; e na possibilidade de sua inserção na parentela legítima.²⁰⁴ Transmissão que poderia ser realizada pelo progenitor, mas também pelos familiares do ilegítimo - avós, irmãos - e em alguns casos pela esposa legítima do progenitor, através de declarações testamentárias. Essa análise de modo algum constitui uma *visão elitista da família*²⁰⁵ já que grande parte de nossos inventariados possuía pouquíssimos bens a serem declarados e transmitidos. A feitura

bandeirante, op.cit., p.19. Também Sérgio Buarque destaca que: "Durante grande parte da era seiscentista, o dizer que S.Paulo se encontra praticamente destituída de sua população masculina, e que nela apenas sobram mulheres, velhos e crianças, torna-se quase refrão nos textos municipais." Cf "Movimentos da população...", op. cit., p.67.

²⁰⁴ Sobre as estratégias familiares no momento da divisão patrimonial e o fenômeno de favorecimento de filhos legítimos em São Paulo ver: Alida Metcalf, "A Família e a Sociedade Rural Paulista: Santana de Parnaíba, 1750-1850", in *Estudos Econômicos*, São Paulo, v.20, nº 2, pp. 283-304, mai-ago.1990 e "Fathers and Sons: The Politics of Inheritance in a Colonial Brazilian Township", in *Hispanic American Historical Review*, University Press, 66:3, 1986. Ver também: Carlos de Almeida Prado Bacellar, *Os senhores da terra: família e sistema sucessório entre os senhores de engenho do Oeste Paulista, 1765-1855*. CMU/Unicamp, 1997.

do testamento e do inventário era prática comum na São Paulo dos seiscentos e estava intimamente ligada à preocupação cristã de *salvação das almas*, além de propiciar a declaração das vontades do testador em diversos aspectos de seu cotidiano.

Espaço de alívio da consciência do indivíduo, o testamento constituía um ato religioso e a garantia de uma *boa morte*, revelando a influência do catolicismo em vários aspectos do cotidiano da colônia: na invocação dos santos²⁰⁶, doação dos bens às chamadas *causas pias*, preocupação com os ritos funerários, nas intenções particulares, etc.²⁰⁷

O trecho que transcrevemos a seguir é um longo e interessante relato, permitindo a identificação dos elementos religiosos interiorizados e presentes na fala daquele que estava prestes a morrer:

“(...) estando eu Raphael de Oliveira o velho em as casas de minha morada doente de uma cama de doença que Deus Nosso Senhor foi servido dar-me e achando-me com os achaques e idade mais enfermo sem saber a hora em que será servido levar-me desta vida presente considerando o quão incerta é a estreita conta que tenho de dar a meu redentor e criador me pareceu para bem de minha alma e desencargo de minha consciência dispor de minhas cousas...

Primeiramente encomendo minha alma a Deus Nosso Senhor que a criou e redimiu em a árvore da Vera Cruz com seu preciosíssimo sangue e lhe peço humildemente que pelos merecimentos de sua sacratíssima morte e paixão e por sua infinita bondade e misericórdia haja por bem de a ter de minha alma para a levar àquela perdurável corte e celestial bem-aventurança para que a criou; e tomo por minha intercessora valedora e medianeira a Virgem Santíssima Sra. Nossa a quem humildemente peço que pois é mãe de misericórdia e de pecadores a mim como maior de todos me valha socorra e ampare e livre das tentações que o inimigo maligno e infernal naquela hora pode intentar contra o bem de minha alma para o que invoco o anjo de meu nome...”²⁰⁸

Raphael pede ainda que seu corpo seja amortalhado no habito do *Patriarca e Seraphico*

Padre São Francisco. Fernão Dias, por sua vez, apesar de não se encontrar doente “*estando*

²⁰⁵ Nesse sentido Cf Maria Beatriz Nizza da Silva, *História da família no Brasil colonial*, op.cit., p.9.

²⁰⁶ Comumente os testadores pediam que se fizessem missas por suas almas em nome de Nossa Senhora do Carmo, S. Francisco, Nossa Senhora do Rosário, S. Miguel, S. Antônio, pelas almas do fogo do purgatório e até pelas *almas de todos os índios e índias que morrerão* na casa da testadora Izabel de Proença. *Inventários e Testamentos*, vol XXXVII, p.88.

²⁰⁷ Segundo Philippe Ariés, as cláusulas piedosas como a escolha da sepultura e as fundações piedosas, desaparecem como prática testamentária na Europa, em meados do século XVIII. Cf *O homem diante da morte*, vol II, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990, (1ª ed. 1981), p.510.

²⁰⁸ *Inventários e Testamentos*, Testamento de 1648, anexo de Catharina Dorta, vol III, p.308.

...são com todos os meus cinco sentidos que Deus Nosso Senhor me deu, não sabendo o tempo nem a hora em que Deus será servido levar-me desta presente vida para o qual efeito todo o fiel cristão é necessário estar aparelhado", achou por bem fazer seu testamento.²⁰⁹ Muitos, antes de partirem para o sertão, igualmente atestavam a importância em assegurar suas disposições testamentárias e em *dar conta* de suas vidas com vistas à salvação. Assim, Matheus Leme declarou em 1628: estar "com todos os meus cinco sentidos e juízo perfeito e por estar de caminho para o sertão e buscando meu remédio e por ser mortal e não saber a hora que hei de dar conta de minha vida a Deus Nosso Senhor...".²¹⁰

Dentre aqueles que nada tinham a deixar, o testamento podia significar a garantia de uma morte *digna*. Alegando ser muito pobre e vivendo de esmolas dos *fiéis de Deus*, Gaspar Barreiros, natural de Braga, vendo-se "*carregado de anos e achaques que a muita idade trás consigo, pediu ao Senhor Provedor Irmãos dela que pelo amor de Deus levem meu corpo na tumba e o acompanhem a sepultura*".²¹¹ O testamento simbolizava o momento formal²¹² onde figuravam as marcas do imaginário cotidiano e dos elementos de devoção interiorizados pelos colonos. De acordo com Eduardo França Paiva, expressava-se quase que unicamente os elementos da cultura dominante:

"Nesses documentos, quase nunca eram registradas as representações sincréticas que caracterizavam...o universo cultural brasileiro (...). Ao contrário, os testadores livres e libertos, brancos, negros e mestiços tomavam o imaginário católico como referência exclusiva na hora de tentarem garantir a salvação de suas almas."²¹³

Geralmente, a ausência do testamento significava uma morte repentina: nos documentos

²⁰⁹ Fernão Dias morreu 4 anos depois, em 1601. Cf *Inventários e Testamentos*, vol. I.

²¹⁰ *Idem, ibidem*, vol. IX, p.110.

²¹¹ *Idem, ibidem*, vol XXXIII, p.75.

²¹² Do latim *Testamentum*, era pelas leis filipinas um documento solene, devendo como tal atender às formalidades definidas em lei, cujo ato destinado a "testemunhar a vontade de cada indivíduo" era revogável. Ver *Ordenações Filipinas*, op.cit., nota 3, Tít. LXXX, p.900.

²¹³ Eduardo França Paiva, "Testamentos, universo cultural e a salvação das almas nas Minas do setecentos", *Revista do*

analisados há casos de ferimentos de arma, muitas mortes no sertão²¹⁴, o caso de uma mulher que mandou matar seu marido e fugiu com o matador e até de um duplo assassinato - mulher e marido - cometido por índios.²¹⁵ Nesses casos, contamos somente com os dados dos inventários, o que empobrece a análise documental, já que entre os casos em que o filho ilegítimo é citado, nada sabemos acerca desse filho: quem é sua mãe, que tipo de relação existia com seu progenitor, se era criado pela família legítima... Desse modo, somente podemos avaliar se esse filho participou da divisão patrimonial.

Inúmeros dados podem ser extraídos dessa fonte documental permitindo a análise da vida material, da vida doméstica através dos utensílios e atividades rurais, das unidades e práticas familiares através da declaração do número de casamentos e de filhos dos testadores e dos novos casamentos do cônjuge após o falecimento de seu companheiro, dados acerca da criação dos filhos menores, da devoção religiosa, que tipo de dívidas eram feitas e como eram pagas, dados sobre a utilização da mão-de-obra indígena na manutenção das unidades rurais, avaliações dos patrimônios familiares, etc. Vários documentos podiam ser anexados aos inventários: como escritura de terras e testamentos e inventários de familiares. Algumas ausências no entanto, impedem um estudo mais abrangente sobre os testadores e inventariados. Nem sempre são declarados a raça, idade e local de nascimento por exemplo, e raramente obtemos informações acerca da profissão desses homens, ainda que por vezes possamos inferi-la através da declaração dos bens.

Em um destes processos obtemos uma descrição detalhada da profissão do testador

IFAC, (2): 84:91, dez/1995, p.85.

²¹⁴ A feitura do inventário nesses casos era realizada através do capitão das bandeiras, que assumia o exercício de funções judiciais, designando e juramentando entre os soldados de sua expedição, que arrolassem os bens encontrados, elegendo um curador para zelar pelos interesses da viúva e dos órfãos ausentes, e autorizando leilão público para que os bens fossem arrematados por outros bandeirantes. Na volta à vila, iniciava-se o inventário legal. Informação contida no prefácio do 1º volume da coleção de inventários e testamentos, p.V.

²¹⁵ Diante da consciência dos perigos do sertão e de morte iminente, muitos faziam o testamento antes de partirem para as expedições ou no próprio sertão se estavam feridos ou doentes. Quem morria sem testamento, deveria pagar 10 mil

João Tenório. Falecido na vila de São Paulo em 1634, Tenório era ferreiro e em seu inventário estão arrolados o fato de vestir como *meias de seda, ligas de rosa de tafetá vermelho, gibão de tafetá, bufete, chapéu, quatro pontas de ligas douradas, ceroulas, sapatos de veado e de cordovão*, além de *uma escova com cabo de marfim, navalha, pele de carneira vermelha, um calçador de latão, frasco que serve de botar pólvora de osso com seu bocal de latão, espelho de vestir dourado, castiçal, lancetas, um sítio com milho e vinha*, alguns animais, e os utensílios próprios ao ofício como: *uma tenda de ferreiro com seu tás e foles com suas biqueiras e tres malhos e dois martelos com outros petrechos e quatro tenazes* (a tenda foi avaliada em 15 mil réis), *arratéis de ferro e de aço, foices, machados, serrão, enxó, um tás e um tenaz de tirar verga, arratéis de pólvora ruiva de bombarda, couros de foles de ferreiro...*O testador pede aos seus testamenteiros (seu irmão e seu cunhado) que a tenda de ferreiro não seja alugada nem vendida, devendo ficar entre os seus herdeiros.²¹⁶

As disposições testamentárias eram reguladas pelas legislações eclesiásticas e civis. Para a Igreja, o testamento era necessário como meio de evitar enganos, uso da força e outros *ilícitos meios* por parte dos sucessores, assegurando-se que os testadores deveriam dispor “livremente de seus bens.”²¹⁷ Assim, para evitarem-se desordens e *maus exemplos*, a lei determinava que todos os *súditos*, em especial *párocos e clérigos*:

“(...) quando escreverem, e fizerem testamentos de algumas pessoas, tenham em primeiro lugar intento do que convém á salvação do testador, desencargo de sua consciência, paz e quietação de sua família, e sucessores, aconselhando-lhe com caridade, e zelo, que trate de sua salvação, disponha de suas causas, e as deixé de tal sorte ordenadas, que não fique ocasião aos herdeiros de demandas.”²¹⁸

réis da fazenda aos vigários *para se fazer bem por sua alma*. Informação retirada do inventário de Izabel Felix, vol 1.

²¹⁶ O ofício de ferreiro foi exercido por inúmeros colonos. Davidoff destaca a construção de dois fornos catalães para o preparo do ferro por Afonso Sardinha e Clemente Alves, perto ao morro de Araçoiaba. *Op.cit.*, p.67. Os artigos de ferro produzidos para o resgate são um exemplo das inúmeras atividades que em São Paulo suportavam a indústria escravista.”(...) êsse contato permanente e exclusivo com um mesmo ofício e suas exigências fez dos paulistas peritos excelentes, com fama pelo continente e pela Europa. Caçar índios era tarefa deles.” Edmundo Zenha, *op.cit.*, p.96

²¹⁷ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide em 12 de junho de 1707*, São Paulo, Livro I, Tít. XXXVII, nº780.

²¹⁸ *Idem, ibidem*, Tít XXXIX, nº783.

Os escrivães eram aconselhados para que nunca se incluíssem como herdeiros, sob pena de prisão no *aljube*, de onde não poderiam sair enquanto não restituíssem as *heranças e legados, que em seu poder tiver*.²¹⁹

Feita a divisão dos bens segundo a *carta de ametade*²²⁰, pela qual metade dos bens ficava com o cônjuge do falecido, e subtraídas as dívidas ativas, o legado era dividido em 3 partes: 2/3 compunham a legítima a ser dividida entre os herdeiros legais e 1/3 compunha a terça parte dos "bens móveis, imóveis, disponíveis, e direitos e ações" pagas as despesas fúnebres e as dívidas passivas que poderia ser utilizada livremente pelo testador em missas por sua alma, esmolas para parentes, amigos, conhecidos ou para beneficiar algum filho.²²¹

Não havendo nomeação de testamenteiros por parte do testador, ou diante da recusa do testamenteiro nomeado, ficavam os herdeiros sucessivamente na *obrigação de fazerem cumprir o testamento, como se fossem testamenteiros*.²²² As responsabilidades dos testamenteiros eram basicamente a organização dos ritos funerários, o cumprimento e pagamento das missas pelas almas, das esmolas, legados, *sufrágios*²²³, *obras pias*, pagamento das dívidas ativas e recebimento das passivas, divisão dos bens pelos herdeiros e o cumprimento de outras determinações do testador, tendo que prestar contas anualmente do que tinham recebido e do que tinham gasto durante o cumprimento destas determinações.

A legislação civil, por sua vez, reforçava a delimitação dessas funções ao obrigar os testamenteiros a *dar conta do que receberam e despenderam pelas almas dos defuntos, como e*

²¹⁹ *Idem, ibidem*, nº784

²²⁰ Como regra geral, não havendo acordo contrário, assumia-se que o casamento havia sido contraído *segundo o costume do reino*, ou seja, todos os bens encontrados em posse do marido e mulher eram considerados propriedade comum, devendo o fundo conjugal assim constituído ser dividido em partes iguais, com a morte de algum deles. Cf *Ordenações Filipinas*, op.cit., Livro IV, Tít. XLVI.

²²¹ *Idem, ibidem*, Tít., LXXXI, nota 3, p.912.

²²² *Idem, ibidem*, Tít. XLI, nº795.

²²³ Toda e qualquer obra pia realizada pela alma do defunto.

*quando per eles foi mandado.*²²⁴ Geralmente nomeava-se o cônjuge, algum parente ou amigo do testador. Sua feitura deveria ser realizada diante de tabelião público e cinco testemunhas homens ("livres varões") maiores de catorze anos²²⁵, podendo ser escrito pelo próprio testador (desde que maior de catorze quando homem e as mulheres maiores de doze anos), por um escrivão ou por "outrem a seu rogo".²²⁶

Aos inventariantes competia *bem e verdadeiramente* a feitura do inventário dos bens, declarando os bens de raiz e o lugar em que estavam situados, os bens móveis sobre os quais *não haja dúvida*, e as dívidas ativas e passivas. O administrador desses bens - marido, esposa ou parente do inventariado falecido, os chamados tutores e curadores - deveriam conservar os bens para os filhos órfãos menores (de 25 anos), e *somente pode gastar as rendas e novidades dos ditos bens, em quanto tiver seus filhos em poder*. Com a emancipação ou casamento dos filhos órfãos ("*porque segundo estilo de nosso Reino, sempre como o filho é casado, é havido por emancipado, e fora do poder de seu pai*".) ficavam obrigados a repassar os bens a que tinham direito. Atingindo 20 e 18 anos respectivamente, os filhos e filhas órfãos poderiam impetrar a chamada *Carta de graça*, pela qual seriam entregues os bens dos quais passavam a *ter livre e cumprida administração*. Antes porém deveriam provar por certidões e testemunhas *dignas de fé*, que possuíam *siso e descrição para poderem reger e administrar seus bens*.²²⁷

A proteção dos interesses dos filhos órfãos menores estava colocada sob a supervisão das autoridades judiciais, competindo ao tutor e ao conselho da família:

"O Juiz dos Órfãos terá cuidado de dar tutores e curadores a todos os órfãos e menores, que os não tiverem, dentro de um mês do dia, que ficarem órfãos; aos quais tutores e curadores fará entregar todos os bens móveis e de raiz e dinheiros dos ditos órfãos e menores por conto e

²²⁴ *Ordenações Filipinas*, op.cit., Livro I, Tít. 62.

²²⁵ Não podiam ser testemunhas os *varões* menores de catorze, o *furioso*, o mudo e surdo, o cego, o *pródigo* (ou demente), o tolhido da administração de seus bens, o escravo, e os herdeiros nomeados. *Idem*, Tít. LXXXV, p.919.

²²⁶ *Idem, ibidem*, Livro IV, Tít. LXXX: "Dos Testamentos, em que forma se farão", p.901.

²²⁷ *Idem, ibidem*, Livro I, Tít. LXXXVIII, nºs 6-10-11.

recado, e inventário feito pelo escrivão de seu carregio, sob pena de privação no officio.”²²⁸

Os órfãos nascidos de legítimo matrimônio que tivessem *pequena idade*, deveriam ser criados por suas mães, se as tivessem, enquanto esta não se casasse novamente. As mães eram obrigadas a criar *seus filhos ao peito* até que completassem três anos de idade. Porém se:

“(…) alguma mãe for de tal qualidade e condição que não deva com razão criar seus filhos ao peito, ou por algum impedimento, os não possa criar, será o órfão dado a ama, que o crie, assim de leite, como de toda a outra criação, que lhe for necessária, á custa dos bens dos ditos órfãos. E se não tiverem bens, para que se possa pagar sua criação, suas mães serão constrangidas que os criem de graça de toda criação, até serem de idade, em que possam receber soldada.”²²⁹

Com relação à tutoria e curadoria dos filhos menores, a mulher podia assumir a tutoria dos órfãos apenas se esse fosse o expresso desejo do marido em seu testamento.²³⁰ Quando não havia tutoria testamentária, o Juiz dos Órfãos agia de acordo com as determinações das *Ordenações Filipinas* que davam preferência à mãe ou avó se elas vivessem *honestamente*, se a mãe não tivesse voltado a se casar e se se comprometessem a *bem e fielmente administrarem os bens e pessoas de seus filhos e netos*.²³¹

Maria Beatriz Nizza da Silva nos fornece alguns esclarecimentos semânticos à respeito: primeiramente, por órfão se entendia apenas a criança que havia perdido o pai, pois quando era a mãe que morria, não se utilizava essa denominação. Além disso, apesar da clara distinção entre a figura do tutor (referindo-se aos bens) e o curador (referindo-se à pessoa) para o Direito Romano, as duas palavras eram utilizadas como sinônimos tanto na legislação como nos testamentos e inventários.²³²

²²⁸ *Idem, ibidem*, Liv. IV, Tít. CII.

²²⁹ *Idem, ibidem*, Liv. I, Tít. LXXXVII, nº10.

²³⁰ Em 1619, Francisco Velho declara ser casado em face da igreja com Maria Luiz, sua segunda mulher, a quem “pede e roga olhe pelos ditos seus filhos e pela dita moça enquanto puder fazendo officio de mãe pois a ella deixa nesse lugar.” *Inventários e Testamentos*, Vila de São Paulo (Testamento e inventário de 1619), vol. XXV, p.8.

²³¹ *Ordenações Filipinas*, livro 4, tít. 102, § 3.

²³² Cf Maria Beatriz Nizza da Silva, “A mulher no Sistema Testamentário do Brasil colonial.”, Separata do Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra, volume x, pp. 227-254 e *Ordenações Filipinas*, Tít. CII, nota 1, p. 994.

Na maioria dos casos pesquisados a esposa é nomeada tutora e curadora de seus filhos, ainda que não houvesse disposição testamentária. Situação encontrada no inventário de Domingos Luiz (o moço) que também morrera *abintestado* em 1613, no qual o Juiz de Órfãos pediu que se "(...) fizesse tutora a dita viúva como se faziam outras muitas viúvas porque elas o fazem melhor com seus filhos que outra nenhuma pessoa..."²³³ Feliciano Parenta, herdeira de um montante de bens considerável decorrente das lavouras e criação de gado em sua propriedade rural, realmente ficou encarregada da criação e administração dos bens de seus dois filhos: Gonçalo de quatro anos e Maria, de apenas seis meses de idade.

Felipa Vicente também ficara responsável por seus 11 filhos após o falecimento de seu marido João do Prado - o qual havia sido juiz ordinário da vila de São Paulo -, ocorrido em 1597 no sertão. Seu genro Pedro Leme era seu procurador e inventariante, tendo requerido ao Juiz dos Órfãos "(...) que sua sogra era uma mulher honrada e fora casada com um homem honrado que sua mercê lhe desse algumas cousas para avaliação assim peças como outras cousas para ela sustentar alimentar e criar seus filhos e filhas por serem pequenos de pouca idade e que ela daria fiança a tudo abonada..."²³⁴

Diferentemente há o exemplo da esposa de Antônio Pedroso de Lima, o qual falecera *abintestado* em 1651 na Vila de São Paulo, deixando órfã sua filha Maria de 9 meses. Estranhounos o fato de sua mulher Maria Denis de Mendonça não ter sido encarregada da tutoria de sua filha, cuja justificativa não consta no inventário. Sabe-se somente que a avó da menina Caterina de Mendonça Siqueira requereu a tutoria e curadoria da neta alegando ser "uma mulher nobre e honrada e que nunca fora casada mais que uma vez vivendo sempre honesta e

²³³ *Inventários e Testamentos*, Vila de São Paulo (Inventário de 1613), vol. III, p.82.

²³⁴ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento de 1594, inventário de 1597), vol I, p.101. Trata-se do célebre sertanista que fez parte da expedição ordenada por D. Francisco de Souza em 1596, da qual fizeram parte nomes como o de Simão Borges Cerqueira, Ascenso Ribeiro e Braz Gonçalves - o velho. Cf Alfredo Ellis Junior, *Meio século de bandeirantismo*, op.cit., p.30.

honradamente.”²³⁵

Em situação parecida encontramos a *índia forra* Justina. Após o falecimento de seu marido - o qual morrera *abintestado* -, Justina não pôde assumir a curadoria de seus enteados, filhos de Francisco Ramalho Tamarutaca e sua primeira mulher Francisca Ramalho, já falecida. Justina tinha como seu procurador Fernão Dias, procurador dos índios na Capitania de São Vicente, mas perdeu seu direito para Damião de Moraes após determinação do Juiz de Órfãos para que:

“(...) olhe pelos ditos órfãos e os ensine os que em seu poder tiver a ofício de alfaiate que ele curador sabe e assim mais fica obrigado a os sustentar e alimentar do necessário conforme sua possibilidade sem gastarem nada de suas legítimas...”²³⁶

Trata-se do único caso entre os documentos analisados em que a esposa do inventariado é uma índia, justificando-se neste caso a impossibilidade de Justina em administrar os bens de seu companheiro. João Ramalho *Tamarutaca* era filho do polígamo João Ramalho - citado no início desta dissertação -, tendo casado a segunda e terceira vez com as índias Francisca e Justina.²³⁷

Alcântara Machado acredita que a mulher paulista *acostumada à sujeição e à obediência, ...pupila eterna do homem, não muda de condição ao passar do poder do pai para o marido. Vive enclausurada em meio das mucamas, sentada no seu estrado, a coser e lavrar e fazer renda e rezar as orações*. A leitura dos processos, no entanto, sugere-nos uma outra realidade: mulheres gerenciando as unidades domésticas enquanto seus maridos estavam embrenhados no sertão, assumindo a curadoria e tutoria dos filhos ilegítimos do marido falecido, casando-se novamente - e por vezes rapidamente - mesmo que isso significasse a perda da posse e administração dos

²³⁵ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Inventário de 1651), vol. XLI, p.286.

²³⁶ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo, vol. V, p.270.

²³⁷ Cf Azevedo Marques, op. cit., p.42.

filhos do primeiro marido.²³⁸

Essa situação ocorreu com Luzia Leite, que se casou novamente no mesmo ano do falecimento de seu marido Diogo Lopes do Amaral devido à “uma ferida deferidas de uma escopeta.” Mãe de cinco filhos, Luzia perdeu a tutoria para o irmão de seu marido que havia requerido “(...) ao dito Juiz lhe mandasse entregar a dita curadoria e aos ditos órfãos e bens pertencentes aos ditos órfãos que os queira levar para sua casa para os ensinar e dar-lhe a doutrina que se deve dar aos ditos órfãos...”²³⁹

O mesmo aconteceu com Maria Delgada esposa do falecido Manoel. Antes de falecer em 1647, Manoel Jacome deixara uma declaração testamentária pedindo à sua mulher - que estava grávida - que “(...) administrasse todos os bens e os governasse <os dois filhos> apartando-os do mal e chegando-os para o bem ensinando-os a ler e escrever e as fêmeas a lavar e administrando as suas legítimas de maneira e sem negligência...”²⁴⁰ Em 1651, Maria Delgada contraiu um novo casamento, perdendo o direito à administração dos bens de seus filhos. Não há, entretanto, informações à respeito de seu substituto, já que o documento está incompleto. Percebemos assim, que a possibilidade de perda do direito da administração dos bens e da criação dos filhos, não impediu que muitas mulheres optassem por um novo casamento, união que podia significar uma melhoria de suas condições econômicas e uma maior segurança social.

Por esse motivo, alguns maridos dispunham claramente a condição de que suas mulheres permanecessem sozinhas para que assumissem a curadoria. Foi assim que, João de Freitas deixou sua mulher por tutora e curadora de seus filhos “enquanto se não casar e sendo que o faça passará a dita curadoria a meus parentes mais chegados em grau precedendo sempre o

²³⁸ Para Maria Beatriz Nizza da Silva: “Se na Metrópole a atitude em relação às segundas núpcias,...oscilava entre uma norma ideal...e o reconhecimento de uma situação de fato, ou seja a rápida substituição do marido,...no Brasil colonial o segundo casamento, sobretudo para a viúva com filhos menores, era uma questão de sobrevivência.” *Família e herança...*, op.cit., p.20.

²³⁹ *Idem, ibidem*, Vila de Santanna de Parnaíba (Inventário de 1650), vol XLI, p.181.

mais idôneo assim de minha parte como da de sua mãe...”.²⁴¹

No entanto, ainda que houvesse o impedimento legal, por vezes permitia-se ao *sucessor do defunto* - no dizer da época - que ficasse encarregado dos filhos do primeiro casamento da esposa. Essa permissão aparece no inventário de João Leite, falecido em 1616. A viúva Ignez Pedroso, que havia ficado com os dois filhos órfãos, casou-se com Thomé Martins dois anos depois, o qual ficou encarregado de “os alimentar e os ensinar e trazer na escola sem eles gastarem cousa de sua legítima.”²⁴² A mesma permissão foi dada a Martim Rodrigues casado com a viúva de Damião Simões, Suzana Rodrigues. Após 11 anos do falecimento de Damião, o curador do inventário e do órfão Balthazar Rodrigues pediu ao Juiz dos Órfãos que Martim Rodrigues passasse a administrar os bens de seu enteado: “(...) e o dito juiz lhe deu o dito moço por ser sem pai e o dito moço ser pequeno e de pouca idade e ser melhor estar em sua casa e não em outra enquanto assim é pequeno e o reparará de vestido da terra...”. Em 1691, consta que o órfão Damião foi *posto a ofício de barbeiro com Antônio Rodrigues em São Vicente*, e em 1602, emancipou-se por carta de emancipação, podendo receber sua herança.²⁴³

Situação similar encontramos no inventário de Francisco Soraspes que havia morrido *abintestado* no sertão. A viúva Izabel Antunes, mãe de quatro filhos pequenos, casou-se novamente em 1615 com Sebastião Soares, um ano após o falecimento de seu marido. Sebastião Soares, conhecido da família já que era o proprietário de metade das terras em que Francisco Soraspes morava, foi nomeado curador dos órfãos e requereu a partilha das peças forras “que foram de seu antecessor”. O Juiz dos Órfãos Bernardo de Quadros preocupado com o destino das peças forras dos filhos órfãos:

“(...) mandara fazer as ditas partilhas a requerimento do curador porquanto os serviços, ainda

²⁴⁰ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Inventário de 1647), vol. XXXV, p.128.

²⁴¹ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento e inventário de 1655), vol. XLIII, p.145.

²⁴² *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento e inventário de 1616), vol. IV, p.494.

²⁴³ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Inventário de 1578), vol. I, p.13.

que forros, pertenciam ametade aos órfãos pois seu pai os adquirira e os tinha em seu poder e a mulher se casara...Porque se lhe mandou fazer esta partilha foi por o governador D. Francisco de Souza mandar se partissem peças forras entre mães e filhos, com parecer que tomou do ouvidor geral que nesta vila com ele assistia e do capitão e outras pessoas a quem pareceu bem que os filhos não ficassem sem serviços que é o remédio principal que nesta terra os órfãos tem pois seus pais morrem por o adquirir para seus filhos e não para suas mulheres...<trecho ilegível> se casam logo com segundos maridos e...há muitas viúvas casadas segunda vez sem darem partilhas a seus filhos nem as querem dar..."²⁴⁴

Mesmo tendo alertado para o risco das mulheres deixarem de cumprir com suas obrigações após um novo casamento, e destacando que os homens "morriam" para adquirir o remédio da pobreza para seus filhos (e não para suas mulheres), o Juiz considerou que o sucessor de Francisco Soraspes estava apto a atender as divisões dos bens e dos serviços, contanto que estivesse assegurada sua divisão legal.

No caso do falecimento da mulher, o marido era natural administrador dos bens dos menores segundo a prescrição das Ordenações. Foi assim que, em 1626 após o falecimento de sua esposa Catharina Dorta, Raphael de Oliveira ("o velho") pai de Alberto de nove anos, José de sete, Catharina de quatro e Salvador de dois meses, ficou encarregado pelo Juiz de Órfãos a "(...) em tudo fazer bem pela alma da defunta e acostarquitações e doutrinar a seus filhos mandando-os à escola para que aprendam os bons costumes..."²⁴⁵

Homens solteiros recorriam aos familiares como forma de garantia da criação de seus filhos naturais. Foi o caso de Miguel Ribeiro, filho natural do sertanista Ascenso Ribeiro e pai de três filhos tidos *sendo solteiro com índias do gentio do Brasil livres por lei de Sua Majestade*. Miguel deixou a seguinte declaração em seu testamento:

"Rogo e peço por serviço de Deus e por me fazer mercê e esmola para meu testamenteiro Ascenso Ribeiro e em sua falta a sua mulher Domingas Luiz, aos quais peço por amor de Deus queiram tomar por trabalho ser curadores juntamente de meus filhos tratando-os com o amor que sempre me trataram e por amor juntamente que como filho os servi..."²⁴⁶

²⁴⁴ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Inventário de 1614), vol. IV, p.35.

²⁴⁵ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Inventário de 1626), vol. III, p.284.

²⁴⁶ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento e inventário de 1638), vol. XI, p.403.

No entanto, seu pai diz ao Juiz dos Órfãos que “ele era homem que passava de setenta anos e que ele não podia ser curador”. Diante da recusa, é dado juramento a Estevão Cabral para ser curador dos órfãos naturais, cujo grau de parentesco com Miguel não pudemos aferir. Voltaremos à esse processo no próximo capítulo, já que os filhos recebem a herança paterna.

A leitura e classificação desses e de outros inúmeros casos não nos permitiu a afirmação de um padrão comportamental e legal no que se refere à administração dos bens dos órfãos pela viúva. O que se percebe é a diversidade de situações e de soluções encontradas para cada caso. De qualquer maneira, estas pequenas histórias têm em comum a presente e constante preocupação com o destino dessas crianças, acompanhado e assegurado pelo Juiz dos Órfãos.

Encontramos um grande número de informações com relação à criação dos filhos. Há uma visível preocupação por parte dos pais em garantir a doutrinação dos órfãos, sua alimentação e criação, além da prática do dote para que as mulheres pudessem contrair um casamento e a preocupação com a profissão dos homens, deixando o tutor e curador dos órfãos encarregado de encaminhá-los. Pedro Vaz de Barros, por exemplo, neto homônimo do célebre capitão-mor governador loco-tenente do donatário Lopo de Souza, pediu em seu testamento de 1695 que sua esposa Maria Leite de Mesquita tratasse de “dar estado às duas filhas donzelas que nos ficam, com sujeitos beneméritos e capazes de buscar a vida honradamente.”²⁴⁷

Essa preocupação por vezes prolongava-se por longos anos, até que os filhos estivessem emancipados e em condição de sustentarem-se e administrarem seus próprios bens. Em 1596, Izabel Felix falecera deixando seu filho Miguel Sanches, então com três anos, órfão. Seu marido Diogo Sanches faleceu dois anos depois, deixando o irmão de sua esposa falecida, Jacques

²⁴⁷ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento de 1695, inventário de 1697), vol. XXIV, p.18. Segundo Azevedo Marques, Pedro Vaz foi “(...) senhor de engenho de Cataúna em Carapicuíba, com mais de 600 índios administrados.” Cf op.cit., p.164.

Felix, encarregado da tutoria e curadoria. Em 1610, Pedro Taques, Juiz dos Órfãos, investigou a criação do menino órfão - já com 17 anos -, preocupado com a ausência de Jacques, que há dois anos estava no sertão: "(...) Vi este inventário e por não estar o curador na terra e haver dois anos que está no sertão lhe não tenho tomado conta, mas achei estar a fazenda do órfão segura...e tanto que o curador vier do sertão lhe tomarei conta...porquanto não trás o órfão na escola como é obrigado a mandá-lo ensinar e para o pôr a officio achei o órfão não ser capaz para aprender por ser como tonto por onde não obrigo a aprender officio algum."²⁴⁸ Ao que tudo indica, Jacques Felix não retornara do sertão, pois Miguel Sanches deixou em testamento de 1620 (anexado ao de sua mãe), metade de seus bens para Francisco Gordilha, o homem que o criou.

Uma outra moradora da Vila de São Paulo, Marina de Lima perdera seu marido em 1639, ficando encarregada da tutoria e curadoria de seus sete filhos. No entanto, o Juiz dos Órfãos retirou-lhe esta prerrogativa, por Marina ter voltado a se casar em 1645, tendo que prestar contas da criação dos filhos antes da nomeação de seu sogro Manuel Godinho de Lara:

"E perguntada pelas pessoas dos órfãos disse que Estevão estava na religião de São Francisco feito frade e que Maria Duarte estava casada com Antônio Bicudo e que João anda na classe estudando e que Antônio anda na escola e Manuel aprendendo a ler e escrever, e que Izabel se vai criando e que Francisca estava casada com Salvador de Faria Albernás."²⁴⁹

Procurava-se assegurar a devida criação desses filhos através do aprendizado de algum ofício, ou, no caso das mulheres, através de um bom casamento. Para que tais destinos fossem garantidos, os pais podiam antecipar parte da herança de seus filhos com o fornecimento de bens necessários para que os homens se dedicassem à alguma profissão ou às expedições das bandeiras (normalmente peças de serviço, ferramentas e armas) e através do dote, bens doados às filhas para que pudessem contrair suas uniões conjugais, os quais eram compostos, neste

²⁴⁸ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento e inventário de 1596), vol. I, p.166.

momento, principalmente por bens de produção (terras, ferramentas, maquinário, gados e escravos), e não por bens de consumo (vestimentas, pratarias, mobiliário)²⁵⁰. No momento da divisão patrimonial, após o falecimento do pai ou mãe, os filhos deveriam declarar na colação de bens essa antecipação, para que a partilha fosse realizada de forma igualitária entre todos os filhos do casal.

A antecipação da herança por meio do dote aparece em inúmeros testamentos seiscentistas, nem sempre atendendo, entretanto, a recomendação legal da igualitariedade no sistema sucessório entre os filhos no momento da partilha. Muriel Nazzari aponta para o fato de que, no século XVII, 91% dos homens de posses dotavam suas filhas, sendo estas em geral, privilegiadas com um número maior de bens (através do dote) do que seus irmãos.²⁵¹

Com relação às unidades familiares pudemos reafirmar a predominância e importância do casamento sacramentado e a baixa ocorrência de segundos e terceiros casamentos²⁵². O quadro abaixo traz a classificação dos dados coletados nos inventários e testamentos das vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba para 347 homens (65,6%) e 182 mulheres (34,4%). Há uma pequena predominância de segundos e terceiros casamentos entre as mulheres, que não é suficiente para a configuração de uma dinâmica diferenciada por gênero. Podemos aventar que, sendo a expectativa de vida masculina significativamente inferior à das mulheres, é de se esperar que encontremos um número maior de casos em que a mulher volta a se cas

ar, não pelo ocorrência do divórcio, mas pela viuvez.

²⁴⁹ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento de 1638, inventário de 1639), vol. XII, p.165.

²⁵⁰ Cf Muriel Nazzari, "Dotes Paulistas: composição e transformações (1600-1870)", *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 9(17): 87-100, 1988-1989, p. 93

²⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 88.

²⁵² Somente entre os anos de 1632 e 1644 foram sacramentados 340 casamentos na Paróquia da Sé, conforme rol de casamentos localizado na Cúria Metropolitana de São Paulo.

Tipificação das uniões familiares nas vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba (1578-1738).

	Homens	%	Mulheres	%
solteiros	11	3,2	2	1,1
1 casamento	301	86,7	151	82,9
2 casamentos	24	6,9	24	13,2
3 casamentos	2	0,6	3	1,7
Padres	2	0,6	-	-
s/inf.	7	2,0	2	1,1
Total	347	100%	182	100%
Total geral: 529 processos				

Fonte: *Inventários e Testamentos*. Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo, Impress, São Paulo, 1921-1999, 1-47 volumes.

Mesmo existindo uma espécie de *punição* das mulheres que voltavam a se casar (perda da tutoria e curadoria dos filhos), há um considerável predomínio de novos casamentos entre as viúvas, em relação aos homens viúvos (13,2% contra 6,9% dos homens). De qualquer maneira, esses números são pouco expressivos, permitindo a afirmação de que grande parte dos homens e mulheres das vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba contraíram somente um casamento sacramentado pela Igreja ao longo de suas vidas. Essa idéia contrapõe-se à noção de que essa "sociedade em movimento" não poderia estabelecer relações estruturáveis e estáveis, de acordo com os ditames religiosos e civis. Ainda que muitos homens permanecessem por um certo período ausentes de suas famílias, as práticas simbólicas e materiais de sua existência estava assegurada. Essas uniões estáveis, no entanto, não excluía relações sexuais esporádicas fora do casamento. Acreditamos que a incidência da ilegitimidade - resultante dessa relações - não pode ser simplificada associada à noção de *anomia social*, já que as bases familiares dessa sociedade estavam estabelecidas.

A criação destes filhos - os ilegítimos - também estava assegurada no Código Filipino ao determinar que as crianças que não fossem de legítimo matrimônio, sendo:

“(...)filhos de alguns homens casados, ou de solteiros, primeiro serão constrangidos seus pais, que os criem, e não tendo eles por onde os criar, se criarão á custa das mães. E não tendo eles, nem elas por onde os criar, sejam requeridos seus parentes, que os mandem criar. E não querendo fazer, ou sendo filhos de religiosos, ou de mulheres casadas, os mandarão criar á custa de hospitais, ou albergarias, que houver na cidade, vila, ou lugar, se tiver bens ordenados para criação dos enjeitados; de modo que as crianças não morram por falta de criação.”²⁵³

Em vários documentos encontramos a declaração da criação desses filhos - os chamados filhos expostos - e pedia-se que encontrando seus pais, estes deveriam pagar sua criação. Situação exemplificada no testamento de Maria Bicudo moradora da vila de Santana de Parnaíba:

“Declaro que tenho duas negras da terra de meu serviço as quais têm alguns bastardos que dizem serem de brancos mando a meu herdeiros que aparecendo-lhes pais lhos entreguem pagando-lhe sua criação, e quando lhe não apareçam peço pelo amor de Deus os tratem como brancos e lhes dêem o ensino necessário.”²⁵⁴

A freqüência da criação dos expostos mamelucos por famílias com os quais não tinham ligações de parentesco aparece por todo o período seiscentista. Em 1624, Maria da Gama deixou de esmola a Ignez mameluca que *estava em sua casa: um manto e saio e saia e calçado e gibão e toalha da cabeça e as minhas camisas*, que deveriam ser pagas de sua terça.²⁵⁵ Em outro documento, o português fidalgo Pedro Leme -“o velho sogro de Braz Esteves”- pedia o pagamento da criação de uma menina, filha de uma escrava falecida de Juzarte Lopes: “(...) por não ter mãe a qual me deu que a criasse para mim e depois de a criar dois anos me tornou a pedir que me pagaria a criação e não me pagou...” Pelo trecho destacado, notamos que Juzarte Lopes levou a menina após sua criação para a sua fazenda sem ter cumprido o pagamento de

²⁵³ *Ordenações Filipinas*, op.cit. Liv. I, Tít. LXXXVII, nº10.

²⁵⁴ *Testamentos e Inventários*, Vila de Santana de Parnaíba (Testamento de 1659, inventário de 1660), vol. XVI, p.72.

²⁵⁵ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento e inventário de 1624), vol. VI, p.201.

sua criação.²⁵⁶ Percebemos ainda, que esses bastardos muitas vezes eram utilizados como mão-de-obra pelos colonos. Situação percebida na declaração de Ana Maria Rodrigues em seu testamento de 1682: "(...) tenho uma rapariga por nome Ventura a qual é filha de uma bastarda de minha mãe esta bastarda Ventura se criou em minha casa como filha minha própria, e como compete a minha mãe, e a mim a criação quando minha mãe a queira tirar peço que dê outra rapariga por ela para serviço de meus filhos querendo quando parece ao menos que me devem a criação..."²⁵⁷

Mathias Lopes também possuía três mamelucas (Ana, Antônio e Justa) filhas de suas índias, as quais "aparecendo-lhes pais lhas entregarão pagando a criação que lhes fiz e quando as não levem ficarão em companhia da dita minha mulher Beatriz de Siqueira."²⁵⁸

Estes casos sugerem a possibilidade do mameluco ilegítimo de pai incógnito (ou de um pai que não quis identificar-se no testamento) ser tratado como "peça de serviço", trabalhando para a família na qual agregou-se, embora pudesse receber cuidados referentes à sua doutrinação e criação. No entanto, como poderemos observar no capítulo subsequente, o filho ilegítimo muitas vezes era incorporado à família legítima, podendo usufruir não somente do patrimônio construído, mas também das relações de intimidade desse núcleo familiar. Procuramos entender o mecanismo do processo de legitimação e incorporação desse filho, assim como a maneira como o ilegítimo é visto e tratado pela sociedade paulista. Antes, enfocamos alguns aspectos da história de São Paulo através da historiografia do bandeirantismo, particularmente na imagem construída em torno deste "novo tipo humano": os mamelucos paulistas.

²⁵⁶ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento de 1592, inventário de 1600), vol. I, p.31.

²⁵⁷ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento e inventário de 1682), vol. XXIII, p.429.

²⁵⁸ *Idem, ibidem*, Vila de São Paulo (Testamento e Inventário de 1651), vol. XXVI, p.79.

II.3 - Bandeirantes e mamelucos na historiografia de São Paulo

A história de São Paulo começou a ser amplamente investigada a partir da primeira década deste século, por uma geração de historiadores brasileiros empenhados na descoberta de fontes inéditas, no exame de um amplo *corpus* documental existente nos arquivos religiosos e civis e, no reconhecimento dos formadores da nacionalidade e da organização do Estado Nacional. O bandeirante surge então como o *herói civilizador* responsável pela ampliação de nossas fronteiras e pela conformação econômica e social de vastas regiões brasileiras, e sua mitificação é responsabilidade primordialmente de Afonso E. Taunay, seu discípulo Alfredo Ellis Júnior e Cassiano Ricardo.²⁵⁹

Estudos mais recentes, preocupados em resgatar as consequências dizimatórias nas sociedades tribais indígenas, sinalizaram a ação predatória, violenta e despovoadora dos bandeirantes paulistas do século XVII. Destacam-se ainda: a revisão da historiografia paulista e de sua construção simbólica do bandeirante realizada por Kátia Maria Abud e o estudo de John Monteiro, fruto de sua tese de doutorado pela Universidade de Chicago apresentada em 1985, o qual possibilitou um redimensionamento das assertivas acerca das atividades econômicas dos habitantes do Planalto e do apresamento indígena, permitindo com que “a envolvente história dos milhares de índios - os negros da terra - aprisionados pelos sertanistas de São Paulo” saísse

²⁵⁹ Destacam-se as obras de Taunay: *História Geral das Bandeiras Paulistas e História Seiscentista da Vila de São Paulo*. São Paulo, Typografia Ideal, 1926. Da década de quarenta destacam-se Belmonte. *No tempo dos bandeirantes - a vila de São Paulo no século XVII*. 2ª edição, São Paulo, Departamento de Cultura, 1940; Otoniel Mota. *Do rancho ao palácio - evolução da civilização paulista*. São Paulo, Brasiliana, 1941. Posteriormente proliferam os estudos desenvolvidos por ocasião das comemorações do Quarto Centenário da Cidade de São Paulo dos quais destaca-se a obra em três volumes de Ernani Silva Bruno: *História e Tradições da Cidade de São Paulo - Arraial de sertanistas (1554-1828)*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1955. Milena Fernandes Maranhão desenvolveu um detalhado exame da extensa historiografia do bandeirismo, remontando-a aos estudos vinculados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Cf *Vivendas Paulistas: padrões econômicos e sociais de vida em São Paulo de meados do século XVII (1648-1658)*. Monografia apresentada para a obtenção do grau de bacharel em História, São Paulo, Unicamp. 1997.

da obscuridade determinada por grande parte da historiografia do período.²⁶⁰

Alguns aspectos tratados por Alfredo Ellis, em certas análises de sua vastíssima obra, serão vistos em detalhe por abordarem a especificidade e “formidável superioridade do paulista”²⁶¹ no processo de formação da nacionalidade brasileira, tendo como contraponto o Nordeste açucareiro e seus diferenciados agregados humanos. A fusão racial instituinte desta nacionalidade e a necessidade de definição do “lugar” do mestiço constituirão questões centrais de sua obra, através de um vasto arcabouço teórico, tais como: a doutrina evolucionista, o positivismo, o darwinismo, as teorias raciais, o determinismo geográfico, etc.

Além de buscar a “origem e a evolução da civilização no Planalto paulista”, o autor propôs a reconstituição do ambiente social, econômico, psíquico - a “atmosfera reinante” - do Planalto, cuja verossimilhança seria possibilitada pela reunião de um raciocínio sensato, da imaginação lógica e da imparcialidade.²⁶² Para Ellis os principais traços da região planaltina podem ser resumidos nos seguintes aspectos: na existência de uma sociedade democrática assentada em pequenas propriedades semi-rurais, que só teria conhecido um patriarcalismo moderado; na pobreza e rusticidade de homem paulista aliados ao seu baixo índice cultural e a um poder aquisitivo quase nulo, e na aversão à ibericidade.

No entender do historiador paulista, o isolamento geográfico de São Paulo determinou também o seu isolamento cultural, econômico e político e, em última instância, um cotidiano

²⁶⁰ Cf Kátia Maria Abud. *O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições - a construção de um símbolo paulista: o bandeirante*. São Paulo, Tese de Doutorado-USP, 1985 e John Monteiro. *Negros da terra - Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das letras, 1994. Segundo Maranhão: “(...) ao apresentar a origem das incursões dos paulistas pelo sertão devido quase exclusivamente à necessidade de braços para trabalhar em uma lavoura de cunho comercial, apesar de suas parcas proporções, Monteiro demonstrou como as condições geográficas do planalto contribuíram para as idas ao sertão devido à necessidade de meios para explorar suas potencialidades, e não devido à sua falta, ou à uma pobreza geral existente. Portanto, Monteiro inaugurou uma nova fase da historiografia seiscentista, abrindo caminhos para novo estudos sobre a economia e os padrões de vida dos habitantes da região da vila de São Paulo...”. *Op.cit.*, p.24.

²⁶¹ Alfredo Ellis Júnior. *Os primeiros troncos paulistas*. São Paulo, Ed. Nacional, 1976, p.12.

²⁶² *Idem*, Raposo Tavares e sua época. São Paulo, José Olympio, 1944, p.9-11.

demarcado por uma maior liberdade e pelo estabelecimento de um espírito nacional.²⁶³ Os caracteres de improviso, de aventura e liberdade atribuídos aos paulistas adteria dessa necessidade de buscar um “remédio para a pobreza” diante do abandono das autoridades metropolitanas e das condições naturais da terra. Assim, “nada os prendia a Portugal senão uma tanto ou quanto remota ascendência”.²⁶⁴

Essa sociedade estaria, no XVII, dicotomizada em dois grupos e mentalidades conflitantes: de um lado, o “creoulos-nacionalistas” empenhados na empresa escravista e na luta contra os jesuítas, e estes constituidores da face ibérica de imposição dos valores cristãos e metropolitanos, queriam “a morte, a destruição e escravização do paulista” por defenderem a liberdade indígena. O colonizador paulista é caracterizado como uma “gente rude, audaciosa, ardorosa, corajosa, cheia de espírito aventureiro”²⁶⁵, tendo desenvolvido no bandeirismo de apresamento “uma maravilhosa epopéia”, mas também uma importante indústria econômica, cuja necessidade é explicada pela desproteção das condições naturais, que poderia reconduzi-los à selvageria. Afinal, “com quê haveriam eles de comprar os objetos que a civilização requeria, como tecidos, calçados, armas de fogo, etc?”.²⁶⁶ De Raposo Tavares, Ellis afirma que:

²⁶³ Também Raul Andrada aponta as contingências mesológicas como determinantes para a rusticidade de vida do paulista, seu isolamento e a imposição de padrões de vida distanciados dos costumes da metrópole. Assim, a vida planaltina ficou “constrangida por essas condições geográficas, das quais derivou o caráter até certo ponto autárquico de suas atividades econômicas.” Dessa forma, a *comunidade paulista* teria se constituído a partir de um espírito autonomista, “quase inteiramente isolada, no seio do império português.”, e contestadora das imposições das autoridades lusitanas. Raul de Andrada, *op.cit.*, pp.64-73.

²⁶⁴ Raposo Tavares..., *op.cit.*, p.71.

²⁶⁵ Alfredo Ellis Júnior. *Meio século de bandeirismo*. São Paulo, Brasiliense, 1948, p.16. O espírito aventureiro e desbravador dos “paulistas” é comumente citado pelos historiadores clássicos do bandeirantismo como causa preponderante para esse engendramento, justificativa apropriada à mitificação do bandeirante como o grande herói dos primeiros tempos da história paulista. Gilberto Leite de Barros reforça essa imagem ao descrever o paulista como o homem improvisador, aventureiro, de vida instável, aleatória e instintiva, em contraposição ao lavrador patriarcalista de vida rotineira, tradicionalista e racionalizada. Assim: “Não foi a fome ou a necessidade de subsistência, unicamente, que projetaram o aventureiro bandeirante no extravasamento dos quadrantes planaltinos. Algo mais, de quase super-humano, os estremece e os lançava para a frente.” Cf *A Cidade e o Planalto: processo de dominância da cidade de São Paulo*. Tomo I. Martins, São Paulo, 1967, p. XVIII.

²⁶⁶ *Idem, ibidem*, p.21. Segundo Maranhão: “As idéias sobre a influência do meio, seja quanto à sua animosidade, seja quanto à distância dos portos litorâneos, resultando na escolha dos paulistas pela aventura e busca de ‘remédios’ e riquezas no sertão, foram estudadas detalhadamente por Caio Prado Júnior ..., com a publicação da obra *Evolução Política do Brasil e outros estudos* em 1933. *Op.cit.*, p.15.

“(...) bem poderia enquadrar-se na lista dos nietzscheanos super-homens, pois ele deixou bem gravado nas nossas selvas seiscentistas o lema do estabelecimento de uma nacionalidade, cujas fronteiras físicas ajudou a recuar para os contrafortes da Cordilheira andina, no longínquo Oeste e cujas fronteiras espirituais, econômicas, sociais, sentimentais, e morais, ele foi o principal em estabelecer.”²⁶⁷

As noções de liberdade e democracia em São Paulo, defendidas por Ellis, mascaram a realidade paulista dos seiscentos cuja ordem social era cindida pela desigualdade entre os membros da comunidade: dentre os brancos e mamelucos esta desigualdade revelava-se sobretudo na posse de escravos, distinguindo-se os pequenos agricultores pobres e aqueles que desenvolviam ofícios mecânicos (ferreiros, artesão, pequenos comerciantes) dos grandes senhores de escravos mormente sertanistas, que constituíam uma elite muito diferente da constituída no Nordeste por certo, mas ainda assim, uma elite econômica e social. Ademais, as relações entre indígenas e os paulistas estavam assentadas na exploração da mão-de-obra indígena seja nas atividades domésticas da vila, no transporte e carregamento da produção agrícola, seja nas diversas atividades desenvolvidas nas entradas pelo sertão, constituindo-se assim uma grande camada de escravos indígenas e uma pequena parcela de escravos africanos. Exploração que não era minimizada pela miscigenação, já que, se em um primeiro momento esta revelou-se uma estratégia de aliança entre indígenas e os primeiros colonos portugueses, no século XVII, este contato fez-se sobretudo sob os rigores e as condições do cativeiro.

É certo que, muitos mamelucos e mamelucas constituíram famílias legítimas, seguindo a condição livre do pai e herdando sua posição social e econômica. Muitos destes, entretanto, certamente reproduziriam a ordem escravista através da posse de escravos índios e da inserção na “empresa” bandeirante.²⁶⁸

²⁶⁷ Alfredo Ellis Júnior, *Raposo Tavares...*, p.25.

²⁶⁸ “(...) os preconceitos de classes, no meio social paulista, fossem tábua rasa...A tal ponto ia o desinteresse neste

De qualquer forma, a idéia da especificidade da formação de São Paulo como uma região que teria se desenvolvido com uma maior liberdade e autonomia frente aos ditames da Metrópole aparece como um consenso para diferentes estudiosos do período. A instabilidade familiar da vila de São Paulo no século XVII condicionada pelas incursões dos homens ao sertão, "perturbavam os esforços da Coroa para incorporar os interesses de parentesco àqueles da política global"²⁶⁹ que determinariam uma integração política dos grupos e por consequência um maior controle social. Assim, a ação colonizadora em São Paulo, teria se desenvolvido com uma maior *liberdade e abandono*, e os costumes e tradições ibéricos implantados de maneira lenta, levando à uma maior flexibilização das determinações administrativas e à lentidão na incorporação de costumes e tradições portuguesas.²⁷⁰ Assim "(...) só aos poucos, embora com extraordinária consistência, consegue o europeu implantar num país estranho algumas formas de vida que trazia do Velho Mundo. Com a consistência do couro, não a do ferro ou do bronze, dobrando-se, ajustando-se, amoldando-se a todas as asperezas do meio."²⁷¹

Também Davidoff nos diz que "(...) os paulistas encaravam as ordens régias como uma intromissão indevida em seus assuntos locais, como uma ameaça à vida sem controles oficiais a que tradicionalmente se haviam habituado." O autor aponta o amplo processo de transformação da vida planaltina a partir da descoberta do ouro já que a possibilidade da prosperidade econômica implicaria "a questão do controle administrativo, fiscal e policial da área mineradora e de sua população."²⁷²

particular que o número de moças, das mais bem nomeadas famílias paulistas, que se casaram com mamelucos, bastardos e mal nascidos, foi muito elevado. Isso fez com que parte da classe dos ilegítimos fosse absorvida pela melhor classe social." *Idem, Os primeiros troncos...*, op.cit., p.90.

²⁶⁹ Elizabeth Anne Kuznesof, "A família na sociedade brasileira: parentesco, clientelismo e estrutura social (São Paulo, 1700-1980), in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.9, nº17, set.88/fev.89, p.42.

²⁷⁰ Idéia defendida por Sérgio Buarque de Holanda em *Caminhos e fronteiras*, op.cit., p.21.

²⁷¹ Sérgio Buarque de Holanda. *Monções*. Rio de Janeiro, 1945, pp.113-114.

²⁷² Carlos Davidoff, op.cit., pp. 73-80.

Para Ellis Júnior, no XVIII, a região de São Paulo teria vivido uma “época de portuguesismo” com a chegada de grandes levas de portugueses interessados nas minas auríferas. Momento em que são ampliadas as funções político-administrativas de São Paulo já que, a partir de 1681 é constituída sede da Capitania de São Vicente e, em 1711, é elevada à categoria de cidade:

“Com o ouro, houve sem dúvida, uma avalanche reinol que se precipitou sobre essa regiões, ‘infundindo nelas, em doses maciças, o espírito de lusitanidade e esmagando nelas a incipiente alma nacional, que apenas dava, então, os primeiros passos.”²⁷³

Supondo sua efetividade, essa mudança de mentalidade sugere-nos uma explicação para a alteração do tratamento legal e social em relação à bastardia e à miscigenação no XVIII. A região de São Paulo vivera dois séculos de mistura étnica e de uma certa liberdade nos agenciamentos políticos e sociais, espelhada pela facilidade de incorporação dos filhos mamelucos bastardos a despeito das imposições legais e morais da Metrópole. Esses filhos sucederam seus pais sertanistas no apresamento indígena e na busca de metais preciosos, ocuparam cargos administrativos nas vilas, formaram novos núcleos familiares, constituindo, ao lado de reinóis e descendentes brancos, a população livre de São Paulo. No século XVIII, os filhos ilegítimos sofreriam restrições de direitos e de incorporação pelo núcleo familiar paterno, fazendo parte de um grupo marginalizado e estigmatizado da sociedade. Essas questões serão retomadas e discutidas no capítulo subsequente.

O surgimento de um “novo tipo humano”: o mameluco

A problemática da dualidade identitária do mameluco foi espelhada por Ronald Raminelli já em sua dissertação de mestrado, da qual originou-se o artigo “Da vila ao sertão: os

²⁷³ Alfredo Ellis, *Meio século...*, op.cit., p.79.. Para Andrada e Silva porém, essa “ascensão político-administrativa” coincidiu com “uma fase de decadência econômica e da estagnação urbana”, ocasionada pelo movimento migratório dos paulistas para as regiões auríferas e pelo abandono das atividades agrícolas e pastoris, cuja produção era desviada “para

mamelucos como agentes da colonização”.²⁷⁴ Raminelli procura a especificidade dos mamelucos, afirmando a “dualidade racial e cultural” destes “seres deslocados, nem índio, nem branco”. Por essa indefinição identitária diversas práticas coexistiram: mamelucos que seguiam os parentes maternos, adotando os costumes e rituais indígenas e contestando os ditames da “dominação branca”. Outros, atuaram como “intermediários entre os colonizadores e os nativos, influenciando os últimos a trabalhar nas áreas agrícolas e engenhos”, e professando a fé católica. Muitos, certamente adotaram práticas conflitantes e ambíguas, vivendo entre o núcleo da mãe cativa e o ambiente familiar paterno.

É conhecida a imagem formulada pelos jesuítas espanhóis sobre essa “geração perversa” e desordeira, caçadores de indígenas que haviam assolado as reduções paraguaias, sacudindo o “jugo da autoridade divina, e humana.”²⁷⁵

Contestando esta visão, Frei Gaspar da Madre de Deus ressalta as belas qualidades dos indivíduos nascidos da união entre portugueses e Índias, estas dotadas de “alma sensível, benéfica e desinteressada, que caracterizam em geral os indígenas do Brasil”.²⁷⁶ Esses filhos bastardos “criados na guerra” e acostumados ao trabalho, eram “mais robustos e mais aptos do que os brancos para suportarem os incômodos dos sertões”. Mas reconhece que os moradores da região de São Paulo “se esqueceram algumas vezes das leis divinas e humanas” no que se referia à liberdade indígena, sendo que a causa principal dessa transgressão das leis teria sido “a esperança moralmente certa do perdão, e a experiência das condescendências com eles tantas vezes praticadas nesta matéria, por interesse do Estado, principalmente de

o abastecimento dos centros mineradores nascentes.”, *op.cit.*, p.75.

²⁷⁴ Cf *História*, São Paulo, p.209-219, ago-dez/93 a ago-dez/94.

²⁷⁵ Jesuíta Charlevoix, *História do Paraguai*, Liv. VI, 1618 Apud Frei Gaspar da Madre de Deus. *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*. São Paulo, Itatiaia, 1975 (1ª edição portuguesa de 1797). P.130.

²⁷⁶ *Idem, ibidem*, p.131.

descobrimientos de ouro, sumariamente recomendados pela Corte aos paulistas...”²⁷⁷

Visão retomada por grande parte dos estudiosos de São Paulo, como Raul de Andrada e Silva, para quem o mameluco representou o “elemento humano por excelência das bandeiras” por sua audacidade, vigor e afeição ao meio geográfico:

“Essa gente mestiça - a ‘raça de gigantes’, na consagrada frase de Saint-Hilaire -produto do cruzamento do português com o índio, herdara das duas raças geradoras as qualidades típicas do sertanista, apuradas pela consanguinidade e a endogamia, no isolamento do planalto. Aqueles homens fortes e rudes, que se lançavam ao continuado devassamento do serão remoto, tudo empenhavam - robustez física e energias morais, cabedais e crédito, na organização da Bandeira.”²⁷⁸

Alcântara Machado, por sua vez, acreditava que excetuando-se as grandes famílias “radicadas ao chão” o que se encontra em São Paulo “é meia dúzia de funcionários, é uma rédua de aventureiros e padilhas, é uma arraia miúda dos mestiços, é o rebanho dos escravos.”²⁷⁹ Entretanto, ao que tudo indica, essa “arraia” não fora tão miúda na sociedade paulista.

Machado retratou o bandeirante em sua pobreza e em luta permanente contra as adversidades do meio, a partir dos quais teria formado seu caráter independente, aventureiro, ousado e empreendedor. No entanto, o instinto de conservação destes indivíduos, fez com que a família e a parentela assumissem a função de ordenação desta sociedade. O modelo apresentado é o da família patriarcal, composta pela esposa, filhos e agregados acolhidos “ao calor” da fortuna e “à sombra” do prestígio dos chefes de domicílios. Família aristocrática,

²⁷⁷ *Idem, ibidem*, p.135.

²⁷⁸ Raul de Andrada e Silva, *op.cit.*, p.71.

²⁷⁹ Alcântara Machado, *op.cit.*, p.25. O livro *Vida e morte do bandeirante* de Alcântara Machado é um dos mais antigos e célebres trabalhos desenvolvido tendo como base os testamentos e inventários de São Paulo. Nesse estudo, o autor buscou retratar a vida familiar, religiosa, econômica e social do bandeirante paulista, inovando ao privilegiar a análise dos traços materiais da cultura paulista e ao destacar a importância da influência cultural no desenvolvimento do bandeirismo. Diante de um sem número de documentos que somente nos revelam os atos de governo, conflitos externos, o cotidiano de *grandes homens*, etc, o estudo dos testamentos e inventários constitui para Alcântara Machado um “generoso manancial de notícias relativas à organização da família, vida íntima, economia e cultura dos povoadores e seus descendentes imediatos”, através das quais pretendia ir “além do estudo da biografia dos homens ilustres e da narrativa dos feitos

orgulhosa do sangue puro que lhe “corre nas veias”, sendo contaminada pelas uniões ilegítimas entre as *cunhas* e seus senhores.

No desafo de seus instintos, o branco aliviava-se dos escrúpulos e preconceitos próprios de sua pátria, deixando-se “fustigar pela sensualidade da natureza tropical”. As forças da *lei*, da *moral*, e de *Deus* enfraqueciam-se diante das estruturas dimensionadas pelo sistema escravista e pela noção de superioridade dos brancos pisando a “terra da colônia como terra conquistada”, visão quase idêntica à construída por Gilberto Freyre anos depois. A existência desse intenso contato sexual teria decorrido de uma necessidade histórica para a fusão das raças, justificada e matizada através da crença de que o sangue europeu prevalecera nos cruzamentos, enobrecendo a mestiçagem.

Na procura pela gente de estirpe paulista, Alcântara Machado encobriu a extensão que a miscigenação alcançou em São Paulo desde o início de seu povoamento. Alfredo Ellis optou por um outro caminho. É na valorização do novo homem - o mameluco - constituidor de uma “sub-raça fixa, eugênica, com os seus atributos inigualáveis de grande fecundidade, magnífica longevidade e espantosa varonilidade” que o autor irá guiar a sua interpretação da história de São Paulo como sendo a história de uma sociedade vitoriosa.²⁸⁰

Para Ellis, quase todos bandeirantes eram mamelucos, alguns poucos “de pura raça indígena.” Raras eram as famílias que não teriam conhecido o cruzamento entre as raças - as de “exclusivo sangue europeu” -, e destas saíram “as grandes cabeças arquitetadoras dos empreendimentos, tais como Raposo Tavares, Manuel Preto, Fernão Dias e outros...”²⁸¹. A maioria dos troncos paulistas do século XVII entretanto, descendia dos primeiros cruzamentos entre brancos e índias: de João Ramalho com Bartira, filha de Tibiriça; de Pedro Dias com

retumbantes.”

²⁸⁰ Alfredo Ellis Júnior. *Capítulos da História Social de São Paulo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1944, p.82.

²⁸¹ *Idem, ibidem*, p.56-57.

Terebé, também filha do chefe guaianá; de Braz Gonçalves com a filha do cacique de *Virapueiras*, etc. Estes cruzamentos teriam se dado de forma legal, através do matrimônio consumado ou de “pública fama”, dando início às famílias Bueno, Pires, Camargo, Fernandes, Ramos, Cunha, Preto; e das constantes ligações fortuitas surgiriam os mamelucos bastardos:

“Os portugueses, em cujas veias circulava impetuoso o sangue ardente do polígamo árabo-berber, transplantados para um clima tropical, não podiam deixar de dar largas a um temperamento fogoso, por hereditariedade e adaptação. Com todos esses fatores, teria sido elevadíssimo o número de bastardos entre branco e índia, não tendo para eles os genealogistas, muito propositadamente, procurado abrir os olhos vendados pela mania das linhagens, a qual imbue todos que se têm dedicado a esse gênero de pesquisas.”²⁸²

Contestando as teses de Lapouge quanto à esterilidade dos mestiços e híbridos, Ellis detém-se longamente na demonstração da assombrosa vitalidade e fecundidade dos mestiços. Desta imensa massa de mamelucos, os que foram integrados e inseridos na família paterna, atuaram como sertanistas ao lado de seus meio-irmãos e seus parentes. Do contrário, constituíam os “corpos de administrados”, não “tendo outro recurso senão viver em contato estreito com o índio, cujos caracteres somáticos reproduziam em boa parte e com os quais se caldeavam por sua vez, daí resultando uma variadíssima proporção, no paulista, de sangue em mistura...”²⁸³. Desta imensa variedade de caracteres raciais em cruzamento, somente os “mais aptos”, os mais dotados física e moralmente sobreviveram. Mas como “sangue cruzado nunca mais será puro”, não teria havido retrocesso “para o ibérico nem para o índio”, perpetuando-se uma sub-raça nova, fecunda e fenoticamente visível:

“Assim, pois, o cruzamento dos tipos ibérico e americano, efetuado no planalto nos séculos XVI e XVII, muito longe de ter sido funesto, estéril, etc., como indistintamente quis ver Lapouge em todos os cruzamentos de raças, conseguiu perpetuar-se com uma vitalidade assombrosa e uma fecundidade fora de comum, não só nos primeiros cruzamentos entre o índio e o ibérico, como nos cruzamentos de quaisquer dos tipos ancestrais com o mameluco, de primeiro, segundo, terceiro, quarto e quinto sangue, ou nas conjugações entre si, desses mestiços, quer entre

²⁸² *Idem, ibidem*, p.60.

²⁸³ *Idem, ibidem*, p.64.

indivíduos de primeiro sangue como de segundo, terceiro, quarto e quinto, etc., entre si, ...”²⁸⁴

Já Edmundo Zenha, embora não tenha sido contemporâneo desse espírito de enaltecimento da história de São Paulo através da valorização dos feitos destes “heróis civilizadores”, endossa anos depois, tanto a visão do bandeirante como homens valentes, grandes líderes, com aptidão de mando, exercendo “à perfeição o trabalho que se tomara remédio de uma coletividade”, quanto a visão da constituição de um novo homem:

“O paulista foi, realmente, o homem novo da América. Polígamo, criminoso e excomungado, ele conseguiu varar a barreira que o cercava dentro dos conceitos de comportamento do mundo europeu. Tendo liquidado com os costumes ancestrais na poligamia desenfreada que produziu o mestiço, violando as leis e desprezando a excomunhão, apresentou-se como um homem liberto para todas as empresas, despojado de preconceitos, heranças e temores. Muitos aventureiros do Novo Mundo assim se mostraram. Dificilmente porém uma coletividade inteira.”²⁸⁵

Este novo homem não teria conhecido obstáculos à sua integração na sociedade, sendo considerado *branco* e cidadão, assumindo os mais importantes papéis no cotidiano paulista: chefes de bandeiras, fundador de cidades²⁸⁶, oficiais de câmaras, tabeliães, comerciantes, “sendo incluído nas principais famílias com a máxima facilidade”.²⁸⁷

Zenha chega a afirmar que o mameluco constituiu-se em um “tipo especial de homem, eugênico, sarado de corpo e de espírito, pura força da natureza”. Já a mestiça, ao assumir a função de “senhora do lar paulista”, desempenhou sua função com “inteira dignidade o estado e dominando com grande eficiência a própria tarefa.”²⁸⁸ Esta situação permanece ao menos até o século XVIII, quando a descoberta do ouro, a “paixão nobiliárquica” e a consolidação da vila através de formas sociais mais estáveis e administrativamente mais organizadas, tornaram as redes de parentesco menos afeitas às “impurezas de sangue” e aos comportamentos

²⁸⁴ *Idem, ibidem*, p.76.

²⁸⁵ Edmundo Zenha, *op.cit.*, p.101.

²⁸⁶ Domingos Fernandes, fundador da vila de Itu, era mameluco.

²⁸⁷ Edmundo Zenha, *op.cit.*, p.75.

²⁸⁸ *Idem, ibidem*, p.270-271.

“desviantes”, e menos tolerantes com os bastardos.

No próximo capítulo, os mamelucos ilegítimos e sua inserção na parentela paterna serão o centro de nossa análise.

Capítulo III

*Vivências e valores miscigenados:
formas de inserção do mameluco bastardo através da
sucessão patrimonial.*

“Para que,...não comunhem conosco apenas os bispos falecidos e para que nos sintamos identificados, apesar do tempo, com o coração de nossos avoengos, ressurgem outrossim vós que vos não acovardastes do mar tenebroso ou desse outro mar mais tenebroso ainda - a floresta - vencendo duendes e superstições, insetos venenosos e animais bravios, recruzando o território nacional em todos os sentidos...o feroz mameluco de sombreiros longos, capanga de pólvora e bala, gibão de armas e ferragoulo bandado, barbaçudos violadores do sertão, que ouvies missa na velha matriz de Piratininga, antes de arremeterdes às paragens remotas, donde muitas vezes não tornastes com vida...Todos vós que sonhastes, tentastes conseguir e conseguistes um Brasil maior, mais certo, mais coeso.” (Monsenhor D. Castro Nery, “Inauguração da Catedral da Sé”, *A Gazeta*, 1954.)

A “epopéia” bandeirante com seus heróis desbravadores paulistas constituiu, como pudemos apontar no capítulo anterior e como o trecho supracitado permite exemplificar²⁸⁹, um dos mitos da nacionalidade e identidade brasileira através dos estudos desenvolvidos durante a primeira metade do século XX. O quadro simbólico dessa mitologia é estabelecido através da glorificação da história de São Paulo, da exaltação dos feitos de homens brancos e mamelucos responsáveis pelo alargamento das fronteiras, pela conquista efetiva da terra colonizada, pela descoberta de riquezas até então imaginárias. O “paulista” aparece desde os relatos seiscentistas dos religiosos espanhóis do Paraguai como um certo tipo de “povo”, faz-se por sua bravura, sua crueldade, por sua reação instintiva ao meio selvagem, sua sede de aventuras e de liberdade. É curioso observarmos que, ao lado da noção de que a identidade brasileira foi “resultado de um projeto bandeirante”²⁹⁰, destaca-se a especificidade de São Paulo como uma sociedade que teria se constituído com uma maior liberdade e flexibilidade moral e normativa:

“(...) mundo sempre em movimento onde as hierarquias sociais se superpunham com maior flexibilidade e rapidez; onde os limites geográficos foram, até meados do século XVIII, fluidos e indefinidos; onde os homens inventavam arranjos familiares e relações interpessoais ao sabor de circunstâncias e contingências, onde aldeias e vilarejos se erguiam de um dia para o outro, nada garantindo que durassem mais do que alguns anos ou que crescessem com a feição e o ritmo das aglomerações urbanas de além-mar.”²⁹¹

Fluidez, flexibilidade, adaptabilidade, sincretismo cultural e religioso tão bem simbolizados pela figura do “mameluco paulista bastardo”. O mameluco aparece <pela historiografia “clássica” do bandeirantismo> ora como um *herói nacional e agente da civilização*, ora como o cruel

289 Apud Dulce Maria Pamplona Guimarães, “Festa de Fundação: memória da colonização nas comemorações do IV Centenário da Cidade de São Paulo”, *História*, São Paulo, 13: 131-139, 1994, p.135.

290 “O período colonial, no Brasil, está interpretado como uma brava aventura dos pais da pátria paulistas, descobrindo o sertão, colonizando toda a região portuguesa da América e conquistando imensas áreas assignadas à coroa espanhola: o Brasil não era uma colônia portuguesa, mas um enorme país conquistado pelos bandeirantes. (...) Se há uma identidade brasileira, opondo de maneira tão clara este país à América de fala castelhana, isto seria resultado de um projeto bandeirante.” Funari refere-se à interpretação desenvolvida pela elite paulista atrelada à criação do Museu Paulista da Universidade de São Paulo em fins do século XIX e início do XX. Cf Pedro Paulo Abreu Funari, “A cultura material e a construção da mitologia bandeirante: problemas da identidade nacional brasileira.”, in *Idéias*, Campinas 2(1): 29-49, jan/jun.1995. p.44.

apresador de diferentes grupos indígenas. Mas também representa <a partir dos estudos recentes sobre família, miscigenação e sexualidade> a dualidade entre os ditames metropolitanos e religiosos e as práticas sexuais dos colonos paulistas ou, ainda, o espelhamento das imbricações e adaptações entre a “cultura adventícia” e a “cultura ameríndia” na sociedade paulista, que se fez pela necessidade da sobrevivência e da utilização de técnicas e utensílios próprios da vida material que a experiência do sertão exigia.²⁹²

Nesse capítulo voltamo-nos para as possibilidades de integração dos mamelucos ilegítimos através da sucessão patrimonial. Tão mais rica seria nossa análise se pudéssemos desvelar os conflitos cotidianos surgidos dessa dualidade vivenciada pelos mestiços paulistas. No entanto, restringimos nossa análise àquilo que a documentação pesquisada permitiu-nos aventar: qual o significado da bastardia no sistema testamentário e sua relação com as prescrições normativas ditadas pela Metrópole e pela moral religiosa. O enfoque dado à questão da ilegitimidade em nosso estudo, exigiu a associação entre o estatuto legal dos filhos *bastardos* e uma análise da miscigenação, já que a maior parte da prole ilegítima era mameluca.

Não há um consenso em relação ao significado dos termos “mamaluco” e “bastardo” no período estudado. Maria Beatriz Nizza da Silva indica a imbricação dos dois termos no período colonial: “(...) o termo bastardo no séc. XVI é simultaneamente um termo jurídico e racial, significando ao mesmo tempo ilegítimo e mameluco.”²⁹³ Já John Monteiro indica uma “diferença crítica na época” entre mamaluco e bastardo:

²⁹¹ Laura de Mello e Souza, “Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações”, *História da Vida Privada no Brasil*, op.cit., pp. 42-81, p.42.

²⁹² Cf. Sérgio Buarque de Holanda. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

²⁹³ Maria Beatriz Nizza da Silva, *História da Família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, p.16.

Segundo Darcy Ribeiro, os mestiços paulistas < filho de índia com branco ou de índio com curiboca (ou cariboca), o qual designava o mestiço de segunda geração> foram denominados *mamelucos* por algum jesuíta: “Aplicaram aos paulistas o nome dado pelos árabes a uma categoria de gente criada, desde os dois anos de idade, em suas casas-criatórios. Com essas crianças tomadas das populações que eles dominavam, se produziam eunucos com os mais torpes, jenízeros com os mais áredegos, chipaios com os mais sagazes e mamelucos com os gestores devolvidos às populações de que foram tirados. Mameluco é, pois, o castigador do gentio materno, de que guarda a cara mas não a alma, desfeita e refeita pelo

“Tanto um quanto o outro descreviam a prole de pai branco e mãe indígena; no entanto, no caso dos mamalucos, os pais reconheciam publicamente a paternidade. Por conseguinte, os mamalucos gozavam de liberdade plena e aproximavam-se à identidade portuguesa, ao passo que os bastardos permaneciam vinculados ao segmento indígena da população, seguindo a condição materna”..²⁹⁴

O termo mameluco raramente é utilizado pelos testadores na documentação seiscentista, já “filho bastardo tido com uma índia...”, tornou-se a forma de referência mais usual. É preciso destacar que existiram uniões legítimas entre homens brancos ou mestiços e índias ou mestiças, e, nestes casos, o mameluco era filho legítimo, e os termos não se confundiam.

A presença constante da prole mameluca e bastarda nos testamentos paulistas permite-nos aventar o quão natural e cotidiana era a prática sexual extraconjugal a despeito de todas as tentativas eclesiásticas de coibi-la. E confirmada essa hipótese, leva-nos a crer que não era interiorizada como prática nefasta, pecadora, imoral pela sociedade paulista. Do contrário como explicar as declarações de estima e solidariedade de mulheres brancas com seus enteados mamelucos naturais e adulterinos? Como entender a existência de declarações realizadas em documento formal e solene, como o testamento, contrárias às normas civis e eclesiásticas?

De qualquer maneira a consciência por parte dos colonos de que essa “prática ilegítima” constituía também uma prática pecadora pela moral católica - não a única certamente - revela-se nas declarações testamentárias de reconhecimento paterno através de um discurso redentório. Justifica-se inicialmente a necessidade de apontar os erros cometidos em vida, pois o momento da morte trazia a possibilidade do arrependimento e da conseqüente remissão dos pecados. Mas, por diferentes caminhos e estratégias, a normatização dos impulsos sexuais parecia carecer de uma adequada efetivação social.

denominador.” Cf Darcy Ribeiro, *A Fundação do Brasil: Testemunhos*, op.cit., p.36.

²⁹⁴ John Monteiro, op.cit., p.167

III.1 - Naturais e adulterinos: a tipificação da ilegitimidade

Filhos *naturais*, filhos *espúrios* sacrílegos, incestuosos ou adulterinos: essas denominações dizem respeito às diferentes categorias de *bastardos* ou *ilegítimos* no período colonial. O termo *bastardo* (*bastardus*) assume o significado de degeneração e impureza, ao referir-se àquele nascido de pais não legitimamente casados.²⁹⁵ No entanto, a definição conceitual e o critério de utilização desses termos nem sempre aparecem de maneira inequívoca pela historiografia "da ilegitimidade". A definição dos termos utilizados em nosso estudo referentes à ilegitimidade revelou ser especialmente necessária para uma melhor compreensão do processo de reconhecimento da bastardia, assim como da posição legal e social dos filhos ilegítimos na sociedade paulista do século XVII, como poderemos observar.²⁹⁶

Inicialmente cumpre-nos destacar o critério metodológico escolhido para a tipificação da ilegitimidade realizada através da leitura dos testamentos e inventários. Utilizamos *bastardo* e *ilegítimo* como sinônimos, referindo-se a todo e qualquer filho fruto de uma relação ilícita segundo a moral normativo-religiosa dos seiscentos.²⁹⁷ Em alguns estudos, o termo *bastardo* é utilizado para denominar somente os filhos nascidos de "punível e danado coito", os chamados filhos espúrios; mas a leitura dos processos permite que questionemos essa opção já que o

²⁹⁵ A palavra *bastardo* vem do grego *bassára* e significa meretriz, sendo usado para exprimir o filho ilegítimo "não têm a propriedade de espúrio, isto é, o filho que não tem pai certo ou confessável". A palavra *espúrio* origina-se do latim *spurius* e esta do grego *speiro* e significa semear, dispersar: "Eram os filhos de mãe certa e pai incerto, diferindo dos naturais, em que estes eram de ordinário filhos de concubina manteúda, ou de viúva, ou de virgem desflorada, e os espúrios de meretrizes." *Ordenações Filipinas*, Tít. XCIII, nota 7, p.943.

²⁹⁶ Linda Lewin desenvolveu um importante reexame da literatura científica no uso de termos e conceitos sobre a ilegitimidade no sistema de herança brasileiro, atentando para o fato de que muitas nuances do comportamento social têm sido mal detectadas e interpretadas pela má utilização das provisões legais. Para a autora, somente uma análise cuidadosa das regras de sucessão permite um entendimento mais complexo de como indivíduos aproximaram as disposições de seus patrimônios de forma imaginativa e até mesmo ingênua. A distinção entre o filho natural e a parentela espúria pode iluminar as identidades, motivações e as metas dos personagens históricos. Cf "Natural and Spurious children in brazilian inheritance law from colony to empire: a methodological essay" in *The Americas*, XLVIII(3), jan/1992, 351-396.

²⁹⁷ "Os ilegítimos, vulgo bastardos, ou são naturais ou espúrios." *Ordenações Filipinas*, op.cit., Tít. XCIII, nota 1, p.944.

termo bastardo é utilizado de forma recorrente pelos colonos paulistas ao referirem-se à seus filhos *bastardos naturais*.

A legislação portuguesa distinguia os filhos nascidos do casamento sacramentado - os *legítimos* - daqueles nascidos fora do casamento, os *ilegítimos*. Estes, por sua vez, podiam ser *naturais* ou *espúrios*.(vide quadro 1) Os primeiros, ainda que frutos de uma relação não regularizada pelo matrimônio, possuíam os mesmos direitos legais dos filhos legítimos no que se refere à sucessão patrimonial.²⁹⁸ Esta espécie de estatuto legal superior derivava da ausência de impedimentos para que os pais -homens e mulheres solteiros ou viúvos- pudessem legalizar sua situação através do contrato de casamento. Essa regularização, no entanto, raramente era efetivada já que na maior parte das vezes tratavam-se de pais de condição social e étnica desigual, união pouco valorizada pelos costumes sociais e morais do período colonial. De qualquer maneira, cumpre-nos destacar a igualdade legal dos filhos naturais e legítimos, para que possamos avaliar em que medida os costumes locais adequavam-se aos preceitos normativos e ainda, as possibilidades de integração familiar desses filhos, os quais em sua maioria eram fruto de ligações esporádicas entre brancos e índias, conforme a documentação testamentária pesquisada permite afirmar.

O *status* legal dos filhos naturais revelava na prática a quase inexistência do estigma social pois a possibilidade desse filho participar da sucessão patrimonial paterna igualmente com os filhos legítimos, aliava-se à naturalidade com que os colonos paulistas reconheciam esses filhos naturais por todo o período colonial, dentre os quais, grande parte integrava-se à família legítima paterna. Quando não havia filhos legítimos, os filhos naturais de *peão* deveriam herdar “todos os bens e herança de seu pai, salvo a terça, se o pai a tomar, da qual poderá dispor como lhe

²⁹⁸ Somente poderiam suceder os filhos naturais tidos do “ajuntamento” entre homem e mulher solteira, ou de uma só manceba “não havendo entre eles parentesco, ou impedimento, por que não possam ambos casar.”. Cf *Ordenações Filipinas*, op.cit., Livro IV, Tit. XCII, p.940-1.

aprouver", e o mesmo deveria ocorrer com o filho de "homem solteiro peão ...de alguma escrava sua, ou alheia, se por morte do seu pai ficar forro".²⁹⁹

Os filhos *espúrios* por sua vez simbolizavam uma prática pecadora e, como tal, condenável pela moral católica, pois eram nascidos de *danado e punível coito*. Os pais destes filhos, ainda que de igual condição social, econômica e étnica não poderiam formalizar sua união, por enquadrarem-se em uma destas três práticas: o adultério, o sacrilégio ou o incesto. Os filhos *espúrios* não podiam participar da divisão do patrimônio paterno - da chamada legítima -, mas podiam receber legados e esmolas retirados da terça, se reconhecidos em testamento, por escritura pública ou declaração no termo do nascimento.³⁰⁰ Estas três possibilidades compunham o chamado processo de perfilhação, normalmente aplicado aos filhos *espúrios*, já que filhos *naturais* tinham direito à sucessão ainda que seus pais tivessem morrido *abintestado*.³⁰¹ Dessa forma, não é correto afirmar que os pais beneficiavam os *naturais* em detrimento do filhos *espúrios*, pois os primeiros enquadravam-se na categoria legal de herdeiros em sucessão, juntamente com os filhos legítimos e ascendentes diretos, exceto quando eram filhos de homens nobres exigindo-se o casamento entre os pais ou o reconhecimento formal.³⁰²

²⁹⁹ Filhos naturais de *cavaleiros* e *escudeiros* não sucediam. Na América Portuguesa essa determinação legal era aplicada sobretudo com os "homens bons" que ocupavam cargos administrativos nas vilas coloniais, ou naqueles casos em que a "nobreza" era requisitada pela descendência familiar. Segundo Sérgio Buarque de Holanda: "Os cavaleiros de que aqui se trata eram, de início e por definição, os homens que serviam na guerra a cavalo e eram obrigados a manter cavalo, por serem *acoutados*, ou se julgar que tinham posses e fazenda para o manter. Os peões só podiam chegar a cavaleiros de *contia*, não de *espora dourada*, nome dado aos fidalgos que, ganhando honra de cavalaria por feito de armas notável, tinham sido solenemente armados cavaleiros, ou recebidos em alguma ordem militar. Cf *Caminhos e Fronteiras*, op.cit., nota 13 ao capítulo "Do peão ao tropeiro", p.129.

³⁰⁰ Pais comuns podiam deixar legados através da terça e pais de condição nobre somente poderiam fazê-lo na ausência de herdeiros legítimos ou naturais. Cf Linda Lewin, op.cit.

³⁰¹ Essa afirmação vale até o século XIX, quando a disposição contida no Tít. XCIII é revogada pela Lei de 11 de agosto de 1831 e os filhos *espúrios* passam a herdar quando determinado em testamento e na ausência de filhos legítimos.: "Nem a Ordenação do livro 4 tít. 93, nem outra alguma legislação em vigor proíbe que os filhos ilegítimos de qualquer espécie, sejam instituídos herdeiros por seus pais em testamento, não tendo estes, herdeiros necessários." Cf *Ordenações Filipinas*, Tít. XCIII, nota 3, p.944.

³⁰² Menos moroso, o processo de legitimação do filho natural de um plebeu decorria em geral de forma pacífica, sobretudo quando havia testamento expressando a última vontade e quando se tratava de progenitor solteiro e sem ascendentes vivos.

Quadro 1: Definições normativas de ilegitimidade

FILHO ILEGÍTIMO OU BASTARDO:

Criança nascida fora do casamento e que não foi legitimada segundo a lei civil ou eclesiástica. Podem ser **naturais** ou **espúrios**, estes apresentando três formas distintas: adúlteros, incestuosos ou sacrílegos.

Filho natural:

"Dizem-se os provindos de ajuntamento ilícito, mas de pessoas, entre as quais não havia impedimento para casar, quer ao tempo da concepção, quer ao nascimento do filho." (*Ordenações Filipinas*, Tít. XCIII, nota 1, p.944.)

Fruto de ligações consensuais ou concubinato, entre pessoas solteiras e sem impedimento, para realização de futuro casamento. Provinham de ilícito coito e não de "punível e danado coito".

Filho espúrio:

"(...) sendo de coito danado, chamam-se os filhos de pessoas impedidas para casar, e tais são os adúlteros, sacrílegos, e incestuosos.". Todos "cujo pai é ou reputa-se incógnito, porque não é confessável ou perante a lei, pela ilegalidade ou reprovação do coito de que procedem". (*Ordenações Filipinas*, idem.)

Filho insucessível de pais que, em virtude de proibição legal, não podiam casar-se entre si: adúltero, incestuoso, sacrílego.

Filho adúltero: Fruto de ligações fortuitas ou consensuais, onde ambos, ou apenas um dos pais era casado, apresentando impedimento à futuras núpcias.

Filho incestuoso: Filho resultante de união carnal entre parentes, ligados por consangüinidade e/ou afinidade, até o 4º grau.

Filho sacrílego: Fruto de relações carnis entre um leigo e um eclesiástico, regular ou secular, ou de religiosos entre si.

Fonte: *Ordenações Filipinas*, Livro IV, Tít. XXXVI, XCIII e XCIX.

Frente ao direito e à Igreja, o filho bastardo tendo nascido de um "comportamento desviante" e punível representava uma relação que era confundida com prostituição, exploração sexual, traições conjugais. Pensemos nas possibilidades de ascensão desse mestiço: filho ilegítimo, nem sempre reconhecido, e sem vínculos familiares que lhe garantissem uma posição

privilegiada numa sociedade hierarquizada em torno do *status* familiar. Nesse sentido, os mestiços bastardos parecem fazer parte de um grupo fronteiriço: entre os setores marginalizados e os integrados da sociedade. Maria Beatriz nos diz que:

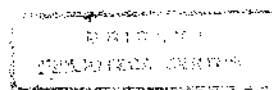
“o destino dos filhos ilegítimos variava de acordo com os grupos sociais e também com o fato de serem naturais, adulterinos ou sacrilégios, e de haver ou não filhos legítimos na família constituída de acordo com os padrões eclesiásticos e civis.”³⁰³

No entanto, nos casos arrolados na documentação pesquisada essa diferenciação não pôde ser confirmada, ao menos para o século XVII. Filhos adulterinos entraram no rol de herdeiros, foram incorporados ao núcleo familiar paterno, foram criados com seus meio-irmãos legítimos. Ainda que os filhos *espúrios* nada recebessem há uma grande variedade de situações encontradas na documentação seiscentista como a criação desse filho no interior do núcleo familiar legal do pai, e a “alforria” do filho mameluco “escravo” e sua mãe índia com a possibilidade de escolherem para onde desejavam ir e trabalhar. A maneira como o filho ilegítimo participava do processo de sucessão patrimonial afetará não apenas a vida familiar mas a futura posição social dos descendentes familiares.³⁰⁴ A bastardia vista como uma situação de fato e não pelo prisma da transgressão parecia envolver mais os interesses de família - *status*, patrimônio, sociabilidade parental - do que uma questão religiosa. No momento em que o filho ilegítimo era incorporado à família - através da herança ou do apoio paterno - a questão do *status* estava resolvida, e esse filho possivelmente não iria “carregar” futuramente o estigma do nascimento ilícito.

O processo de sucessão era tão mais pacífico e simplificado quanto o número de herdeiros

³⁰³ Maria Beatriz Nizza da Silva, “Família e herança no Brasil colonial”, SBPH, VI Reunião, São Paulo, 1987, p.184.

³⁰⁴ Ao filho ilegítimo era assegurado somente o direito ao recebimento de alimentos do pai: “Alimentos se devem prestar não só aos filhos legítimos, mas aos ilegítimos, e ainda aos nascidos de qualquer danado, e punível coito. Aos filhos legítimos se lhes deve prestar alimentos segundo a riqueza, e patrimônio dos pais, e segundo também sua qualidade, não só os precisos para se alimentarem, mas ainda alguns de luxo, e decência, se o patrimônio, mais que a qualidade dos pais for pingue. Aos filhos espúrios, etc., se deve prestar unicamente os que forem necessários para sustentar a vida, e



forçados envolvidos e de bens arrolados. O testamento também era de grande importância já que a vontade do testador raramente era contestada ainda que implicasse em alguma irregularidade legal. O temor da morte e a possibilidade de redenção dos pecados contribuíam para que os “frutos do pecado” fossem reconhecidos em testamento, mesmo que nunca tivessem sido declarados durante a vida do pai ou da mãe, tendo sido por vezes criados como *expostos* nas casas de moradores das vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba, como pudemos observar no capítulo anterior. Em nossos processos no entanto, somente encontramos o reconhecimento paterno dos filhos ilegítimos.

Na ausência do testamento ou de qualquer documento que comprovasse a paternidade, recorria-se ao depoimento de testemunhas, geralmente para a confirmação do que já era “público e notório” na sociedade paulista. Configuram-se dessa forma as duas formas de sucessão: a baseada nas disposições testamentárias e a sucessão do abintestado.

Dos 549 inventários e testamentos classificados foram encontrados 93 documentos que contém casos de ilegitimidade (17%), sendo 72 da Vila de São Paulo e 21 da Vila de Santana de Parnaíba.³⁰⁵ O fato de não havermos encontrado referência aos filhos ilegítimos em 456 documentos não implica a inexistência destes para esse grupo de pessoas. No entanto, o reconhecimento parece ter sido comum e não implicava em penalidade ao pai³⁰⁶, além de assumir um significado de exposição dos pecados com vistas ao perdão e à salvação. Podemos aventar que nos documentos selecionados em que somente há o inventário e nos quais o filho

vestuário.” Texto definido por juristas do século XVIII diante do reconhecimento por Direito Natural e não por Direito Civil. Apud Maria Beatriz Nizza da Silva, *op.cit.*, p. 16.

³⁰⁵ No século XVIII, Maria Luiza Marcílio encontrou entre os anos de 1741 e 1755, a frequência de 10% de filhos ilegítimos e 14,85 de filhos *expostos* entre os batizados da população livre. Estes números crescem consideravelmente na segunda metade do século. Cf *op.cit.*, p. 159. Renato Pinto Venâncio, por sua vez, nos diz que na Paróquia da Sé foram registrados - para o ano de 1765 - “3.832 ‘almas’ distribuídas em 899 domicílios e tinha uma ilegitimidade superior a 30%”. Cf “Nos limites da sagrada família: ilegitimidade e casamento no Brasil Colonial”, in Ronaldo Vainfas (org.), *História e Sexualidade no Brasil*, *op.cit.*, p. 118.

³⁰⁶ Acreditamos porém que em alguns casos, a mulher legítima poderia não ter conhecimento da relação extraconjugal do marido e de possíveis filhos adulterinos.

ilegítimo não aparece, ele poderia ter sido reconhecido em testamento e não ter sido declarado herdeiro. Refiro-me especificamente à ausência de testamento decorrente da impossibilidade de leitura pelos pesquisadores ou de extravio do documento, e não aos casos em que o inventariado morre *abintestado*.

A classificação da documentação (vide quadro 2) atendeu a seguinte divisão: 43 processos de filhos naturais (nos quais estão declarados 80 filhos); 6 processos em que aparecem as duas formas de ilegitimidade (naturais e adulterinos, perfazendo um total de 9 naturais e 8 adulterinos) e 32 documentos em que somente há filhos adulterinos (num total de 61 casos). Dessa forma, qualificamos a inserção da prole ilegítima de 89 filhos naturais (declarados em 49 processos) e de 69 filhos adulterinos (presentes em 38 documentos). Somam-se à esses 90 processos, os 12 casos de citação da parentela ilegítima (13 ilegítimos entre netos e enteados), totalizando os 93 testamentos e/ou inventários "da ilegitimidade".³⁰⁷

Quadro 2: Classificação da documentação segundo o número e tipo de filhos ilegítimos (filhos naturais, adulterinos e parentes ilegítimos) - Vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba / século XVII			
	Quantidade de documentos	nº de filhos (167)	
		adulterinos	naturais
Reconhecimento paterno ou citação em inventário (81 docs)	32	57	-
Parentela ilegítima	43	-	80
	6	8	9
	12	4	9
TOTAL	93	69 (41,3%)	98 (58,7%)

III.2- A participação dos filhos naturais na sucessão patrimonial

Dos 49 processos que fazem referência à 89 filhos naturais (excluindo-se o

³⁰⁷ Ainda que tenhamos procedido à quantificação dos casos de ilegitimidade concordamos com Maria Beatriz Nizza da Silva quando afirma que: "(...) parece ser mais relevante proceder a uma análise situacional do que a uma análise quantitativa dos casos em que se nota a presença de filhos ilegítimos no processo sucessório.", já que nosso intuito não foi mapear os índices da ilegitimidade à maneira dos estudos demográficos, mas perceber o significado da bastardia através das estratégias de sucessão patrimonial e quais as possibilidades de integração dos filhos ilegítimos. Op. cit., p.192.

reconhecimento da parentela), 13 (26,5%) contém somente o inventário com a declaração da existência do bastardo natural, não havendo nesses casos o reconhecimento paterno da ilegitimidade. Acreditávamos, em um primeiro momento, que a ausência do testamento implicaria em uma maior dificuldade de inserção do filho natural na sucessão patrimonial. No entanto, dentre estes 13 processos em que somente consta o inventário do pai falecido, em 12, o filho bastardo natural é declarado herdeiro, e no caso restante, o órfão ilegítimo recebe uma quantia de esmola. Desses dados podemos concluir que, as prerrogativas legais conferidas aos filhos naturais facilitavam a declaração da bastardia, ainda que pela esposa do inventariado falecido, ou por seus familiares. Acrescenta-se ainda que, os filhos naturais faziam parte do rol de herdeiros forçados do patrimônio paterno, condição atendida na prática em quase todos os processos, como podemos observar no quadro subsequente:

Quadro 3: Direitos patrimoniais e formas de inserção familiar de homens e mulheres naturais reconhecidos em testamento pelos pais ou declarados em inventário. (Vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba - século XVII)

HOMENS					
	Herdeiros	Não herdam	Recebem esmola	Recebem o remanescente da terça	Total
n ^{os} %	32 72,7	6 13,6	4 9,1	2 4,6	44 100%
Alforria dos	(1)	-	(2)	-	(3)
Criados pela família paterna	(22)	(4)		-	(15)
MULHERES					
n ^{as} 100%	36 (5 dote) 80	4 8,9	2 4,5	3 6,7	45 100%
Alforria das	-	-	-	-	-
Criadas pela família paterna	(7)	(3)		-	(7)
TOTAL	68 (76,4)	10 (11,3)	6 (6,7)	5 (5,6)	89 naturais

Fonte: *Inventários e Testamentos*. Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo, Impress, São Paulo, 1921-1999. (vols 1-47)

Em 24 dos 89 casos (26,9%), os pais permaneceram solteiros ao longo de suas vidas

sendo que, em todos os documentos seus filhos são declarados herdeiros, dentre os quais, em 17, temos também a declaração da criação desse filho pela parentela paterna. Incluem-se nestes números os filhos naturais de Braz Esteves³⁰⁸, sertanista solteiro e grande proprietário de *peças de serviço* (aproximadamente 160), morto abintestado em 1636. Para a comprovação da paternidade o Juiz de Órfãos arrolou algumas testemunhas entre os moradores da vila de São Paulo, como João Fernandes de Saavedra:

“E perguntado ele testemunha pelo conteúdo na petição junta disse ele testemunha que ouvira dizer publicamente nesta vila e a parentes do defunto Braz Esteves Leme em como tinha treze filhos bastardos naturais os quais tinha em sua casa o dito Braz Esteves por seus filhos e como seus casara três filhas apregoando-as como suas na Matriz desta vila...”³⁰⁹

As três filhas citadas eram: Felipa Leme casada com Domingos do Prado, Martha Esteves casada com Antônio Barbosa, e Maria Esteves, cujo nome do marido não aparece descrito no inventário iniciado em 1636. Os filhos solteiros têm idade muito aproximada como Salvador de 9 anos (por ocasião da abertura do processo de inventariamento), Antônio e Fernando de 8 anos, Izabel com 7, Margarida de 6 anos, Balthazar de 5 anos e o mais novo, Manuel, com apenas 3 anos de idade. A declaração dos bens de Braz ficara a cargo de sua filha Luzia Esteves de *idade de quatorze ou quinze anos pouco mais ou menos*, e por não saber falar bem a língua portuguesa, o Juiz dos Órfãos deu o juramento dos Santos Evangelhos a Álvaro Neto- o moço, por ser homem prático na língua da terra que ele declarasse tudo o que a dita Luzia Esteves lhe declarasse.³¹⁰ No entanto, apesar da declaração testamentária, os irmãos de Braz alegaram a ilegalidade dessa *sucessão* visto ser Braz Esteves pessoa nobre. Segundo informação colhida por Edmundo Zenha das genealogias paulistanas:

“O tronco fundador da família em São Paulo, ...fora oficial mecânico, mas conseguira-se em

³⁰⁸ Neto do povoador português e fidalgo da casa real Pedro Leme, e filho da paulista Leonor Leme e de Braz Esteves.

³⁰⁹ Braz Esteves (Inventário de 1636), Vila de São Paulo, vol. X p.344.

³¹⁰ *Idem*, p.340.

Portugal uma justificação de *nobilitate* e, com ele tornou-se possível afastar os filhos naturais da herança que passou inteira para os irmãos do falecido. Pedro Taques e Frei Gaspar transcrevem a sentença que, dentro do ambiente e dos costumes de São Paulo, significava verdadeira espoliação. Braz Esteves era homem de fortuna, com terras, escravos, algum ouro e grande cabedal amoadado...e, nestas condições, valia a pena excluir os mamelucos.”³¹¹

Desta forma, os direitos legais dos bastardos naturais, ainda quando filhos de homens solteiros, não havendo portanto outros filhos legítimos na concorrência da sucessão patrimonial, poderia ser escamoteado através da alegação do *status* de nobreza.³¹² Em outro caso, temos a existência de filhos legítimos procurando reverter as disposições paternas. João Ribeiro “alcançou sentença contra os filhos naturais” de seu pai Francisco de Proença, pai de mais uma menina legítima, três meninas naturais, um menino natural e uma mameluca adúltera. Os filhos naturais são declarados herdeiros de sua fazenda e Luzia - a filha espúria - deveria receber quinze mil réis em dote de casamento, mais meia dúzia de vacas, ainda que seu pai tenha declarado não ser sua herdeira por ser adúltera:

“Declaro que tenho em minha casa uma moça por nome Luzia a qual é filha de branco e me davam-na por filha, e em caso que o fora, não é minha herdeira por ser adúltera, a qual moça estará em companhia de meu genro e procurarão casá-la e lhe darão quinze mil réis casando ela e meia dúzia de vacas para seu casamento.”³¹³

João Ribeiro ficou em poder da fazenda de seu pai apenas temporariamente, pois o Juiz de Órfãos determinou que esta fosse dividida entre todos os herdeiros declarados nas disposições testamentárias de seu pai.

Entre os 29 casos (32,6%) de filhos reconhecidos, herdeiros e inseridos no núcleo familiar paterno (22 homens e 7 mulheres), situam-se os três filhos naturais de Januário Ribeiro: Anna Ribeira recebeu dote para seu casamento com Domingos Pereira, e os dois filhos machos Pedro

³¹¹ Edmundo Zenha, *op.cit.*, p.257-258.

³¹² Os filhos adúlteros de Simão Borges Cerqueira, fidalgo da casa real, foram reconhecidos mas também não obtiveram o direito à herança, sendo criados pela parentela paterna. Cf Simão Borges Cerqueira (1632-1633) V. de São Paulo, vol. 9.

³¹³ Francisco de Proença (Testamento e inventário de 1638), Vila de São Paulo, vol.XI, p.429.

Ribeiro e Jeronymo Fernandes foram criados pela viúva Marina de Lara até alcançarem a maioridade, momento em que saíram de sua casa levando algumas peças, ferramentas e outros bens. Essa antecipação da herança deveria ser descontada no momento da divisão da legítima entre os demais herdeiros, neste caso os outros sete filhos de Januário com Marina.³¹⁴

Em 1680, o juiz dos Órfãos Salvador Cardoso de Almeida ao abrir o processo do inventário de bens do falecido abintestado Paulo de Torres, diante da inexistência de qualquer declaração testamentária, delimitou quais as funções que deveriam ser assumidas pela viúva Catharina Rodrigues:

“(...) e se não vende nenhuma peça para aumentos do órfãos porque nesta terra só com o serviços delas se podem sustentar e vestir e lhe deu o dito juiz juramento à dita viúva para ser curadora de seus filhos <cinco filhos legítimos> para os alimentar e lhe dar bom ensino como também debaixo da mesma curadoria fica o filho bastardo de seu marido <Cypriano>, enquanto usar bem com ele como irmão de seus filhos e quando não se use bem com ele fica encarregado a Paschoal Delgado, ...e compor-se com a viúva para o direito que o bastardo tiver nas peças...”³¹⁵

Situações como a descrita acima em que a esposa do inventariado assume a função de criar e zelar pelo destino dos filhos ilegítimos aparecem para todo o período dos seiscentos, exemplificando uma das formas de inserção dos filhos naturais no interior do núcleo familiar legítimo. Uma outra forma de inserção muito comum era a criação desses filhos por algum parente paterno, prática sinalizadora de uma sociedade em que as redes de solidariedade familiar atuavam como uma garantia de que órfãos - legítimos ou bastardos- seriam encaminhados nos ofícios, na boa educação moral ou, no caso das mulheres, em boas escolhas matrimoniais.

Foi assim que Pedro Fernandes, cunhado do ferreiro João Tenório, assumira a tutoria de Catharina, filha natural de João com uma índia solteira, e de Paschoal, ambos reconhecidos e

³¹⁴ Januário Ribeiro (Testamento de 1638 e inventário de 1639), Vila de São Paulo, vol. XII.

³¹⁵ Paulo de Torres (Inventário de 1680), Vila de São Paulo, vol. XIX, p.419.

declarados herdeiros em testamento datado de 1634.³¹⁶

Diante da ausência do apoio parental, o Juiz dos Órfãos intervinha e decidia quem deveria assumir a criação de um órfão bastardo. Lourenço Fernandes, descrito em inventário de 1646 como *homem forasteiro*, teve uma filha natural com uma índia de serviço de Manoel da Cunha.³¹⁷ Por ocasião de sua morte, a menina possuía apenas um ano de idade e deveria ficar sob os cuidados de Manoel, mas este não aceitou a tutoria e curadoria da órfã, cujos bens e “posse” foram transferidos para o seu genro Manoel Pais de Linhares. Espanta-nos que, nesses casos, sequer era aventada a possibilidade de criação por parte da mãe índia, escrava do dito Manoel, já que disto decorreria a entrega dos bens à mãe escrava até que a menina alcançasse idade suficiente para administrar seus próprios bens, momento geralmente antecipado pelo casamento. Maria recebeu como herança um montante avaliado em aproximadamente 18 mil réis e, quase 20 anos depois, casou-se com Francisco Lopes segundo consta dos autos do inventário.

Por vezes, encontramos nas declarações testamentárias o pedido do pai moribundo para que algum parente assumisse a devida criação de meninas bastardas. Prática que aqui será exemplificada por Luiz Ianes, pai de oito filhos legítimos e de Bibiana Rodrigues reconhecida, herdeira de sua “pobreza” e encomendada por Luiz a seu irmão Ascenso Luiz Grou para que *pelo amor de Deus* tratasse de casá-la. O próprio Luiz assumira os cuidados de um outro rapaz chamado Roque, filho de sua índia de serviço Ana e um *espanhol natural do Paraguai por nome André Ortiz*, colocando-o em liberdade.³¹⁸

Após o falecimento de sua esposa Anna da Costa, o fundador da vila de Itú, Capitão

³¹⁶ João Tenório (Testamento e inventário de 1634), Vila de São Paulo, vol. IX.

³¹⁷ Lourenço Fernandes (Inventário de 1646), Vila de São Paulo, vol. XXXIII.

³¹⁸ Luiz Ianes (Testamento e inventário de 1628), Vila de São Paulo, vol. VII.

Domingos Fernandes, morador de Parnaíba e natural da vila de São Paulo³¹⁹, envolveu-se sexualmente com uma *índia livre*, e dessa aventura nasceu uma menina de idade de apenas sete ou oito meses por ocasião de seu testamento, escrito em 1652. Domingos faleceu um anos depois, deixando a menina por sua herdeira forçada juntamente com os seis filhos legítimos, e declara ainda que:

“todo o gentio que tenho é forro conforme as leis de Sua Majestade e por tais os declaro por desengargo de minha consciência, contudo a justiça conformando-se com o uso e costume da terra, por minha morte fará o que for razão com meus herdeiros, somente declaro que deixo declarado por este como fica em minha casa uma índia por nome Estácia com seus filhos e filhas, de uma das quais eu houve uma menina que arriba fiz declaração e assim se a dita índia quiser estar com a dita menina, sua neta, o poderá fazer sem ninguém lhe impedir porque por nenhum modo poderá a dita índia ser com seus filhos obrigada a partilhas, esta dita índia esta casada com um moço obrigatório do meu serviço, o qual moço deixo à dita minha menina por ser casado com sua avó, por parte da mãe que se chama Lucrécia e a menina Catarina e o moço Manoel o qual eu tomo na minha terça.”³²⁰

Desta forma, a menina mameluca é instituída herdeira, e passa à condição de “senhora” do marido de sua avó com quem poderia ficar. Nota-se que a prática de “tomar da terça” algum serviço - seja ele o próprio filho bastardo ou a mãe índia, ou algum parente - como meio de beneficiar a parentela ilegítima, tornou-se extremamente usual na sociedade paulista dos seiscentos, segundo a documentação testamentária. Em outra passagem, Fernandes elucida a maneira como muitos mamelucos bastardos, que faziam parte dos plantéis de índios, eram vistos e tratados:

“Declaro que em minha casa deixo um moço branco por nome Inácio, filho de uma moça de meu serviço por nome Suzana, já defunta, o qual moço deixo livre e forro por ser branco e como tal pode fazer de si o que muito gosto for seu e ir-se, bendito Deus, por onde ele lhe abrir caminho e mando que nenhuma pessoa lhe impida fazê-lo, porquanto o declaro forro e livre.”³²¹

O sertanista não poderia esquecer de beneficiar sua neta Maria, filha natural de seu filho

³¹⁹ Domingos era filho de Manuel Fernandes Ramos, natural de Portugal, e de D. Suzana Dias, mameluca natural de São Paulo. Cf rol geral Susana Dias (Testamento de 1628 e inventário de 1648), Vila de Santana de Parnaíba, vol. XXXIII.

³²⁰ Domingos Fernandes (Testamento de 1652 e inventário de 1653), Vila de Santana de Parnaíba, vol. XXVII.

Thomé Fernandes da Costa com uma índia de seu serviço chamada Lourença. Esta índia havia sido alforriada pela mulher de Domingos na parte que lhe tocava³²², recebendo por disposição do capitão a sua liberdade efetiva, com a possibilidade de viver com sua filha Maria.³²³ O filho de Domingos, havia morrido cinco anos antes -em 1648 - e a menina foi instituída herdeira juntamente com os três filhos legítimos de Tomé Fernandes tidos com Ascença de Paula.³²⁴ Dessa forma, pelo cruzamento de três testamentos diferentes, pudemos avaliar o cuidado com que os parentes paternos de Maria procuraram assegurar sua criação.

Interessante destacar que, logo após o falecimento do capitão Domingos, chegou à sua fazenda o juiz e o tabelião da vila, dando juramento "a uma mulher crioula servente da casa do dito defunto por nome Lourença, por ser pessoa que corria com todo o governo e manejo da casa". A história familiar do "povoador" Domingos Fernandes - filho legítimo da mameluca Susana Dias - pareceu-nos particularmente emblemática desse cotidiano fortemente demarcado pela miscigenação e pela incorporação dos filhos bastardos. Seu irmão André Fernandes - ao qual aludimos anteriormente - deixou quatro filhas e dois filhos naturais. Um destes, Pedro Fernandes, teve uma filha bastarda criada na casa de Aleixo Leme dos Reis. Outra filha natural de André, Sebastiana Rodrigues, casou-se com Pedro Alves Moreira Cabral, o qual reconheceu uma filha natural.(nº 38 do rol de ilegitimidade - filhos naturais).

Filhas naturais declaradas herdeiras, comumente recebiam a antecipação da herança por meio do dote (em 13,9% dos casos em que a filha natural é declarada herdeiras temos a declaração do dote). Beatriz Rodrigues, filha de Pedro de Moraes Dantas, recebeu "nove almas do gentio do Brasil" em dote por seu casamento com André de Saraiva, devendo tratá-los -

³²¹ *Idem*.

³²² Cf Anna da Costa (Testamento de 1648 e inventário de 1653) Vila de Santana de Parnaíba, vol. XL. Anna deixou declarado que "...temos uma menina em casa, neta nossa, que criamos por nome Maria, filha de nosso filho Tomé Fernandes, defunto, peço e mando fique sua mãe com a dita menina isenta de servidão nem sujeição alguma.", p.36.

³²³ *Idem*, p.69.

conforme disposição em testamento de seu pai - como forros, doutrinando-os e dando-lhes o necessário. Pedro tinha outro filho bastardo: Damião de Moraes (a quem nada legou), uma filha legítima que também recebera dote de casamento, um filho sertanista e um padre da Companhia de Jesus. Nada havia a ser herdado além das peças de serviço, as quais trabalhavam na roça para o seu próprio sustento e da família.³²⁵

Em outro caso, Mathias Lopes deixou algumas “rezes” como dote de casamento para suas três netas, filhas de suas duas filhas adúlteras: Guiomar e Rufina, e de seu filho bastardo Marcos. O dote consistiu em quatro “rezes” para casa neta, devendo ser entregue ao tempo em que tivessem idade para casar, já que suas mães não podiam e não deveriam herdar nada em seus bens. Mathias, pai de três filhos do primeiro casamento, de dois do segundo casamento com Beatriz de Siqueira, e dos três mamelucos adúlteros (duas mulheres e um homem), ainda criou três mamelucas em sua casa:

“(...) a saber, uma chamada Anna, outra Antônia, outra Justa, filhas de negras minhas as quais aparecendo-lhes pais lh’as entregarão pagando a criação que lhes fiz, e quando não as levem ficarão em companhia da dita minha mulher Beatriz de Siqueira.”³²⁶

Seriam estas meninas criadas como filhas ou como cativas? A referência à criação não é suficiente para a afirmação de que eram inseridas na família legítima como familiares, já que, comumente encontramos a declaração de que as peças deveriam receber os “ensinos necessários” e bom tratamento. De qualquer maneira, podemos reafirmar a preocupação com o destino destas mamelucas bastardas pelo pai, pelos parentes ou pelo proprietário de suas mães cativas.

Outro Mathias, este Oliveira, declarou sua intenção em testamento de “*desencarregar sua consciência e pôr suas cousas em estado de cristão*”, dizendo possuir uma filha tida antes de se

³²⁴ Thomé Fernandes (Testamento e inventário de 1648), Vila de Santana de Parnaíba, vol. XXXVIII.

³²⁵ Pedro de Moraes Dantas (Testamento de 1644, sem inventário), Vila de São Paulo, vol. XIV.

casar com sua primeira mulher, de *“uma negra da casa de seu pai por nome Constância Ferreira”*, casada com Manuel Gonçalves, à qual deu duas peças de serviço em casamento, devendo receber o que ainda lhe coubesse. Mathias teve muitos anos depois, já viúvo, uma outra filha - Sebastiana - de uma *negra de seu filho Henrique da Cunha*³²⁷. Desvela-se um cotidiano de encontros esporádicos, estabelecidos por uma relação desigual e mediada pela subordinação da escravidão. Assim, não era somente nos espaços isolados e desconhecidos do sertão que o colono adotava comportamentos “ilícitos”, mas também na vila, por vezes em sua própria casa ou de algum parente, sob o olhar conivente de outros homens que também poderiam envolver-se sexualmente àquelas que, raramente, aparecem como suas esposas, e que, pela própria condição do cativo, dificilmente teriam a permissão para criarem seus filhos mamelucos.³²⁸

Mas se dificilmente encontramos a declaração da criação dos filhos bastardos por suas mães cativas, o reconhecimento da ilegitimidade configurava um importante caminho de garantia da alforria destes mamelucos. Afonso, filho único e natural do viúvo Pedro Sardinha e de uma *negra* por nome Esperança de Pedralveres obteve esta prerrogativa³²⁹. Em 1615, seu pai encontrava-se no sertão dos Carijós no rancho do capitão-mor Lázaro da Costa. Diante do temor da morte - que só viria um ano depois - decidiu desencarregar sua consciência em testamento,

³²⁶ Mathias Lopes (Testamento de 1651 e inventário de 1651), Vila de São Paulo, vol. XXVI, p.79.

³²⁷ Mathias de Oliveira (Testamento de 1624 e inventário de 1628), Vila de São Paulo, vol. VI.

³²⁸ Eduardo França Paiva utilizou-se da documentação testamentária setecentista de Sabará para empreender uma análise dos processos de alforria da população escrava negra da região. Em sua análise da miscigenação e da bastardia, Paiva procurou afirmar a existência de estratégias de negociação de “amantes negras e bastados mestiços” através das brechas do sistema de dominação: “Um dos expedientes largamente usados foram os intercursos sexuais mantidos com os senhores ou com outros proprietários. Estratégia quase exclusiva das mulheres, a intimidade amorosa sofreu variações e resultou em situações bastante diversas. Os contatos foram efêmeros, ocorreram periodicamente ou transformaram-se em uniões duradouras; foram mantidas em segredo ou assumidas pelos parceiros; caracterizaram-se pela presença de filhos e ensejaram número significativo de alforrias, das mães e dos rebentos bastardos. Eles podiam propiciar, também, uma vivência menos penosa no período de cativo e condições materiais básicas para a vida após a manumissão.” Cf. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo, AnnaBlume, 1995, p.115. Em nosso estudo, as estratégias e posições assumidas pelas índias não puderam ser avaliadas ou reconhecidas, tampouco as transformações identitárias vivenciadas pela experiência do cativo e da miscigenação.

³²⁹ Pedro Sardinha (Testamento de 1613 e inventário de 1616), Vila de São Paulo, vol. III.

no qual reconheceu Afonso e por não saber se *"a mãe é cativa ou forra"*, pediu a seu cunhado Pedro da Silva *"o forre sendo cativo e sendo forro pague a criação e faça como dele espero e seja seu curador e olhe por ele como filho"*. Pedro Sardinha também requereu a ajuda de sua irmã e pede a seu avô *"que não permitisse que seu bisneto ficasse cativo antes defende e ajude para ser forro"*. Nada mais pudemos saber acerca do destino de Afonso, pois o processo de inventariamento e distribuição dos bens datado de 1616 está quase que totalmente estragado, mas ele é sugestivo da preocupação paterna com o destino do filho, para que não continuasse cativo.

Somente em 3 dos 63 casos (31 homens e 32 mulheres) de inserção de filhos naturais no rol de herdeiros, os naturais receberam uma quantia inferior à dos filhos legítimos. Esta situação foi vivenciada pela menina Benta Dias (12 anos) por ocasião da morte de seu pai em 1649, na vila de São Paulo.³³⁰ O sertanista Affonso Dias teve mais três filhos de seu casamento com Antônia de Paiva e, apesar de reconhecer sua filha natural em testamento (feito no sertão) declarando que achando-se *"justo conforme as lei de Sua Majestade entrará com as mais a herdar"* de sua fazenda, deixou o remanescente de sua terça para os três órfãos legítimos, o que aumentou consideravelmente a legítima de cada filho: de 10.215 réis para 14.628 réis na forma de peças do gentio, ferramentas, alguns utensílios de prata, porcos e fatos de vestir. Não pudemos verificar se essa filha fora criada pela esposa de Affonso, mas apenas que tivera como tutor seu tio-avô Raphael de Oliveira (o moço) e que em 1654 estava casada com Urbano Nogueira.

Ainda que detentores de direitos legais idênticos aos dos filhos legítimos, em 10 casos (11%) os naturais não foram declarados herdeiros, dos quais 7 são inseridos na família legítima paterna. Destes, 6 são os filhos naturais de Antônio Castanho da Silva, pai de mais dois filhos

³³⁰ Affonso Dias (Testamento de 1648 e inventário de 1649), Vila de São Paulo, vol. XV.

legítimos tidos com Luiza de Mendonça.³³¹ Antônio reconheceu seus filhos tidos quando solteiro, mas não os deixou por seus herdeiros por não ter *que deixar*. Francisco e Domingas eram criados pela avó paterna e, Luiz, João e Izabel eram criados por Antônio, devendo continuar a *assistir* com sua esposa e os demais filhos. Não pudemos extrair mais informações à respeito de seus bens pois somente o testamento foi conservado, e nele são declarados apenas as *oito almas do gentio da terra* em serviço e administração do casal, os quais deveriam permanecer com a família.

Mas se Antônio Castanho justifica a deserção de seus filhos naturais pela falta de bens, um outro Antônio, este da *numerosa e distinta família de Bicudos*³³², nada pôde alegar que justificasse a não inserção de Bernardo Bicudo como seu herdeiro, juntamente com seus outros 10 filhos (havidos com Maria de Brito). Antônio Bicudo, falecido em 1650 na vila de Parnaíba, era filho de Antônio Bicudo Carneiro, fidalgo português, ouvidor da Capitania de São Vicente em 1585, e de Izabel Rodrigues, natural de São Paulo. Sertanista que havia reduzido um grande número de índios que a ele serviram como administrados “*para todo o gênero de serviço, assim no trabalho da cultura, como na extração de ouro de faisqueiras em diversas partes da serra de Jaraguá e ribeirão de Santa-Fé*”, conforme os dados apresentados por Pedro Taques, Antônio restringiu-se a ordenar que seus filhos legítimos tratassem Bernardo como irmão.³³³

Também André Mendes, apesar de possuidor dos direitos legais à sucessão patrimonial do pai, foi destituído da herança de Ambrosio Mendes, que não tivera filhos com sua falecida esposa, moradores da Vila de Santana de Parnaíba. Ambrosio alegou sua atitude dizendo que segundo lhe constava o filho não podia ser herdeiro³³⁴, mostrando-se por outro lado

³³¹ Antônio Castanho da Silva (Inventário de 1700), Vila de São Paulo, vol. XXV.

³³² Cf Pedro Taques de Almeida Paes Leme, *Nobiliarquia Paulistana Histórica e Genealógica*, Ed. Itatiaia, São Paulo, 1980, 5ª edição, p. 172.

³³³ Antônio Bicudo (Testamento de 1649 e inventário de 1650), Vila de Santana de Parnaíba, vol. XV.

³³⁴ Ambrosio Mendes (Testamento e inventário de 1642), Vila de Santana de Parnaíba, vol. XIII, p.478.

extremamente solidário com seus índios de serviço (de número não declarado), alforriando-os e deixando sua terça na forma de ferramentas para que tivessem com que “remediar suas vidas”.³³⁵ Dentre suas peças, encontramos a *moça Ignacia mameluca* com seu marido índio e seus filhos, caso exemplar das possibilidades de homens e mulheres mamelucos que seguiam a condição materna da escravidão.

Em 1646, Manoel Fernandez Morais casado com Antônia Gomes, reconheceu Valeriana como sua filha natural, entretanto não a deixou por sua herdeira “visto os cargos honrosos” que serviu. Deixou, no entanto, parte de sua terça para a filha.³³⁶ Essa impossibilidade legal estava prevista nas *Ordenações Filipinas*, que determinavam que, se ao tempo em que os filhos ilegítimos nascessem “o pai for cavaleiro ou escudeiro, ou de semelhante condição, que costume andar a cavalo, não sendo o que assim costuma andar a cavalo oficial ou mecânico, nem havido ou tratado por peão, não herdaram tais filhos sua herança, nem entrarão à partilha com os filhos legítimos ascendentes.” Mas se o pai fosse “peão, ainda que depois seja feito cavaleiro, ou de maior condição, não perderão...os filhos naturais sua herança, ou parte que lhes dela pertencer...”³³⁷

Encontramos ainda 6 casos (quatro homens e duas mulheres - 6,7%) em que o filho não entrou no rol dos herdeiros forçados, recebendo uma ajuda em esmola do pai. Dentre esses casos, temos Antônio Leme e Merencia Leme então casada com Vicente Dias, reconhecidos por Aleixo Leme dos Reis um ano antes de sua morte ocorrida em 1671³³⁸. Somente os 5 filhos legítimos de Aleixo com sua esposa Anna de Góes Pompeu receberam a herança, avaliada em

³³⁵ *Idem*, p. 481.

³³⁶ Manoel Fernandez Morais (Testamento e inventário de 1646), Vila de São Paulo, vol. XXXIII.

³³⁷ *Ordenações Filipinas*, Liv. 4, Tit XCII, §§ 1º e 2º. Em 1638, João Ribeiro lançou uma sentença contra a inclusão dos quatro filhos naturais de seu pai Francisco de Proença justificando-a *por via de sua nobreza e não poderem herdar nos bens do dito defunto e o dito João Ribeiro se houve entregue de toda a fazenda que estava em depósito na mão do dito Salvador Pires...*, este marido da filha legítima Anna de Proença. Após a finalização do processo de repartição da legítima paterna, os quatro filhos recebem o seu quinhão. Cf. Francisco de Proença (Testamento e inventário de 1638), Vila de São Paulo, vol. XI, p.479/480.

aproximadamente 242 mil réis, abatidas as dívidas. A filha natural teve por esmola somente vinte varas de pano de algodão e seu irmão, um adereço de espada e adaga, de posse muito comum entre os inventariados pesquisados.

Por vezes, a não inserção do bastardo natural no rol de herdeiros acabava por trazer vantagens, quando a quantia recebida por doação de esmola ultrapassava a legítima dos órfãos herdeiros. Vantagem oferecida à Margarida, casada com Francisco Camacho, que recebera como esmola *quatro peças do gentio da terra*, em relação à seus 5 meio-irmãos herdeiros de apenas uma peça cada em decorrência dos pouquíssimos bens deixados por André Mendes Ribeiro, falecido em 1652.³³⁹

Apesar da esmola ser retirada da terça do inventariado (a parcela que poderia ser disposta livremente pelo testador), distinguimos essa situação, daquela em que o testador doava o remanescente da terça para o filho ilegítimo, já que nestes casos o montante de bens era consideravelmente maior do que as quantias ou os utensílios doados na forma de esmola. Situação descrita em 5 casos (dois homens e três mulheres - 5,6% do total de filhos naturais), dos quais uma filha é inserida na família paterna e em um caso a mãe de uma filha natural é alforriada.

Este caso está descrito no testamento de Gaspar Fernandes, da vila de São Paulo. Gaspar, casado com Izabel da Cunha, pai da menina Domingas tida com a índia Christina, que fora alforriada antes de seu casamento³⁴⁰. Apesar de não ter tido filhos legítimos, Gaspar não reconheceu Domingas como herdeira, deixando o remanescente de sua terça no valor de 13.600 réis.

É preciso destacar que as inúmeras formas de beneficiamento da prole ilegítima se fez

³³⁸ Aleixo Leme dos Reis (Testamento de 1670 e inventário de 1671), Vila de Santana de Parnaíba, vol. XVIII.

³³⁹ André Mendes Ribeiro (Testamento e inventário de 1652), Vila de São Paulo, vol. XLV.

³⁴⁰ Gaspar Fernandes (s/data), Vila de São Paulo, vol. XI.

não somente pela diferenciação patrimonial (esmola, terça, quinhão da herança, ensinos de ofícios e criação pela família paterna) mas também pelos diferentes valores e bens envolvidos. Assim, podemos encontrar casos em que um filho foi declarado herdeiro mas a partilha acabou por lhe garantir um montante menor do que o remanescente da terça em outros casos poderia garantir. Não foi realizada uma análise dos valores monetários destes legados, mas antes uma avaliação das formas de reconhecimento e de inserção da prole bastarda, para que pudéssemos aferir qual a proporção de filhos beneficiados e de filhos aos quais nenhum bem ou nenhum cuidado foi dispensado. Pelo quadro 2 podemos concluir que a imensa maioria da prole de filhos naturais reconhecidos ou citados em testamento foi beneficiada de alguma forma, já que somente 3 dos 89 filhos (3,4%) não receberam nenhuma espécie de legado, ao menos que constasse na documentação. Mas quantas não devem ter sido as outras inúmeras facetas deste convívio e destas paternidades “ilícitas” que escapam à documentação? Porém, umas das conclusões possíveis é a de que os direitos legais garantidos pelas *Ordenações Filipinas* aos filhos naturais foram atendidos em mais de 70% dos casos, já que esta grande maioria - de homens e mulheres - entrou no rol de herdeiros forçados na sucessão patrimonial dos bens paternos.

Desta forma, tomando como base as declarações testamentárias e as partilhas realizadas por ocasião do inventário, chegamos à uma conclusão diferente daquela proposta por Maria Beatriz Nizza da Silva em sua afirmação de que:

“O estudo dos testamentos...na vila de S. Paulo revelam o cuidado de dotar as filhas mamelucas e a preocupação com a educação e a profissionalização dos filhos mamelucos ilegítimos, mas nunca a sua transformação em herdeiros, mesmo quando se tratava de filhos naturais...”³⁴¹

A história do mameluco Miguel Ribeiro, filho natural de Ascenso Ribeiro, constitui um

³⁴¹ Maria Beatriz Nizza da Silva, op. cit., p.17.

importante exemplo de contestação à idéia de estigmatização dos filhos bastardos.³⁴² Miguel foi criado por seu pai e por Domingas Luiz, sua legítima esposa e apesar de nunca ter se casado, teve três filhos naturais: de sua índia Catharina tivera a pequena Maria, e mais Bastião e Manuel.

Em 1638, prestes a morrer, Miguel declarou e reconheceu seus filhos em testamento:

“Declaro que nunca fui casado, e sendo solteiro... <ilegível> índias do gentio do Brasil livres por lei de Sua Majestade conforme sua lei digo três filhos, um mais velho por nome Bastião outro Manuel, e uma menina Maria os quais nomeio por herdeiros de meus bens, visto seu eu solteiro e suas mães não serem casadas senão solteiras e como filhos naturais que são meus e por taes os tive sempre os declaro por meus herdeiros como dito tenho”³⁴³

Juntamente com seu *fato de baeta, ferragoula e roupeta, chapéu, calção, gibão de bombazina, mangas de tafetá amarelo, gibão de taficira, meias de seda, sapatos de cordovão, camisa e ceroulas, rede de dormir*, Miguel declarou possuir quatro *serviços do gentio da terra*: Catharina, Suzana, Antônio e Thomé, pedindo aos seus herdeiros e curadores que os tratassem como *livres e forros* e lhes dessem a cada ano o seu *fato de vestir*, como ele sempre fizera. Acrescentou ainda que:

“(...) Catharina ...é mãe da menina Maria minha filha a qual sempre a criará acompanhando-a e...em tempo algum a dita menina ela sempre a seguirá como é justo como mãe sua que é.”

Como havíamos apontado anteriormente, dificilmente encontramos referência à criação dos filhos bastardos por suas mães, como a de Maria por Catarina “como é justo como sua mãe que é”. Já seu filho mais velho, casado, havia saído da Vila de São Paulo levando consigo *uma moça por nome Izabel*. Miguel declarou que seu filho não queria mais legítima e “(...) pelo qual respeitei lhe larguei e juntamente levou algum biscoito e outras cousas para sua matalotagem, declaro que sendo caso que queira entrar a herdar com os outros entrará com a dita moça Izabel e com a valia do que mais levou.” Miguel procura garantir ainda a curadoria e tutoria de seus filhos:

³⁴² Miguel Ribeiro (Testamento e inventário de 1638), Vila de São Paulo, vol. XI.

“Rogo e peço por serviço de Deus e por me fazer mercê e esmola para meu testamenteiro Ascenso Ribeiro e em sua falta a sua mulher Domingas Luiz, aos quais peço por amor de Deus queiram tomar por trabalho ser curadores juntamente de meus filhos tratando-os com o amor que sempre me trataram e por o amor juntamente que como filho os servi.”³⁴⁴

O amor declarado deste filho mameluco natural simboliza sua inserção e sua aceitação na família legítima de seu pai. Assim, Miguel exemplifica a possibilidade de inserção de um filho bastardo e do papel do pai e sua esposa legítima como provedores não somente de sua criação, mas dos netos naturais mamelucos.

A trajetória do mameluco José Moreira parece confirmar a idéia de que as bandeiras constituíam um importante caminho de atuação dos mamelucos ilegítimos. Segundo as informações do inventário de seu pai Pedro Alvares Moreira (morto abintestado em 1638, em Parnaíba), José estava na cidade da Bahia, em serviço de *Sua Majestade para onde fora de socorro por soldado em companhia do capitão Antônio Raposo Tavares*. Alguns anos depois, o Juiz de Órfãos pergunta ao curador de José, João Moreira, por seu paradeiro, tendo a informação de que seu tio e curador o aviara para a guerra de Pernambuco *onde era ido com seis moços do gentio da terra...*³⁴⁵

A determinação presente nas *Ordenações Filipinas* de que as crianças que “não fossem de legítimo matrimônio” não poderiam ficar sem criação,³⁴⁶ foi amplamente atendida não somente em relação aos filhos naturais como aos filhos frutos de “punível e danado coito”: os filhos espúrios. Infelizmente não pudemos reconstituir as trajetórias familiares destes filhos após o testamento e inventário, já que na grande maioria dos casos não há referência ao nome completo dos bastardos, mas apenas dos filhos legítimos. As genealogias paulistanas por sua

³⁴³ *Idem*, p. 403.

³⁴⁴ *Idem*, p.403.

³⁴⁵ Pedro Alvares Moreira (Inventário de 1638), Vila de Santana de Parnaíba, vol. XI, p. 343.

vez, comumente omitem a parentela bastarda. Algumas pistas porém foram perseguidas, permitindo iluminar os diferentes caminhos abertos e possibilitados pelo reconhecimento testamentário.

III.3 - A participação dos filhos adúlteros

A análise da bastardia espúria trouxe dados diferenciados, por sua própria especificidade normativa, como pudemos destacar anteriormente. O quadro 4 apresenta a qualificação dos dados de 64 casos de bastardia espúria (onde somente aparece o “tipo” adúltero) presentes em 38 processos. Dos 33 homens adúlteros reconhecidos em testamento ou citados no inventário, 16 não foram declarados herdeiros (48,4%) mas 11 destes foram beneficiados através da alforria e/ou da criação pela parentela paterna. Dos 17 restantes (51,6%): 2 herdaram (6%), 11 receberam esmola (33,4%) e 4 herdaram o remanescente da terça (12,2%). As mulheres aparecem sendo mais beneficiadas do que os homens: das 31 citadas, 7 entraram no rol de herdeiros forçados (22,6% - 4 através do dote de casamento), 9 receberam peças de serviço, utensílios domésticos e/ou *fatos de vestir* como esmola (29% - 6 sendo criadas por familiares e 4 alforriadas), 2 receberam o remanescente da terça (6,4% - também sendo alforriadas e inseridas no núcleo familiar legítimo) e, por fim, 13 (42%) nada herdaram, das quais 3 foram alforriadas, 2 alforriadas e criadas na unidade familiar legítima e 4 foram criadas pela parentela paterna. Inicialmente, esses dados nos sugerem que, a despeito da interdição legal de direitos sucessórios pelos ilegítimos espúrios, outras formas de inserção e ajuda patrimonial eram utilizadas, fazendo com que, em raríssimas ocasiões, esse filho ficasse desamparado (para 5 homens e 4 mulheres - filhos adúlteros - não há nenhuma espécie de ajuda material ou familiar,

³⁴⁶ O trecho foi integralmente citado no capítulo II.

correspondendo a 14% do total de filhos espúrios).

Quadro 4: Direitos patrimoniais e inserção familiar dos bastardos adulterinos reconhecidos em testamento pelos pais ou declarados em inventário. (Vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba - século XVII)

homens					
	Herdeiros	Não herdaram	Esmola	Remanescente da terça	Total
n ^{os} %	2 (6)	16 (48,4)	11 (33,4)	4 (12,2)	33 100%
Alforriados	1	2	1	-	(13)
Alforriados e criados	-	5	2	2	
Criados pela família paterna	1	4	2	2	(18)
mulheres					
n ^{os} %	7 - (4 dote) (22,6)	13 (42)	9 (29)	2 (6,4)	31 100%
Alforriadas	-	3	-	-	(7)
Alforriadas e criadas	2	2	-	2	
Criadas pela família paterna	-	4	2	-	(10)
Total	9 (14%)	29 (45,4%)	20 (31,2%)	6 (9,4%)	64

Fonte: *Inventários e Testamentos*. Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo, Impress, São Paulo, 1921-1999. (vols 1-47)

Acompanhemos então algumas dessas trajetórias.

Antônio Rodrigues teve dois filhos adulterinos reconhecidos em testamento: Garcia Rodrigues, e uma menina na casa de Domingos Afonso, morador do Rio de Janeiro³⁴⁷. O pai não os declarou por seus herdeiros, mas pediu aos seus seis filhos legítimos que os tratassem como livres e irmãos. Garcia fora comprado ainda criança, de Belchior da Costa, sendo alforriado com o consentimento de sua segunda mulher Joanna de Castilho. Pela menina, Antônio ofereceu uma outra *peça de serviço*, para que ela pudesse morar com sua família. O testador declarou a posse de cerca de 46 “serviços todos obrigatórios”, dentre eles um menino “por nome Diogo” doado ao seu filho bastardo Garcia- para que olhasse “por ele por ser seu irmão”.

³⁴⁷ Antônio Rodrigues (Testamento e inventário de 1616), Vila de São Paulo, vol. XI.

Encontraremos o mameluco Garcia Rodrigues anos depois, declarando suas peças de serviço e reconhecendo uma menina mameluca adúltera: Bastiana, filha de Victória:

“(...) serviço meu a qual quero e sou contente fique livre sem ser obrigada a servir alguém e vá para onde quiser como livre e forra que é.”³⁴⁸

O testador, casado com Martha Martins e pai de três filhos legítimos, possuía apenas algumas ferramentas de roçado, uma casinha de palha e cerca de vinte peças de serviços do “gentio da terra”, os quais deveriam ficar encabeçados a sua mulher enquanto os filhos “não tivessem idade”. Ao que tudo indica, a menina bastarda não recebeu legados de seu pai e não foi criada pela família paterna, devendo ter sido levada por sua mãe Victória. Vemos que, um bastardo alforriado e legitimado pelo pai acabou por reproduzir a lógica escravista e a prática extraconjugal da qual originara: casou-se, formou o seu pequeno plantel de cativos e teve relações sexuais com uma índia cativa; não assumindo, entretanto, a preocupação com o destino de sua filha, tal como seu pai fizera.³⁴⁹

Como pudemos apontar anteriormente, diante da impossibilidade legal da sucessão patrimonial, delineiam-se diferentes estratégias e formas de incorporação da prole espúria, reveladoras dessa constante preocupação com o futuro dos filhos. Nesse sentido, a um filho adúltero que não recebera herança, eram oferecidas outras formas de inserção que descartavam a possibilidade do abandono e desamparo, tais como: a criação pela parentela paterna, a doação de peças de serviço e de instrumentos de trabalho, o aviamento para que pudessem participar das expedições de apresamento indígena, dentre outras inúmeras estratégias familiares inseridas em um contexto maior, já aludido, de uma mentalidade de zelo e encaminhamento dos filhos, seja pelo casamento, pelo aprendizado de um ofício ou

³⁴⁸ Garcia Rodrigues (Testamento de 1629 e inventário de 1646), Vila de São Paulo, vol. VII, p. 498.

³⁴⁹ Seu meio-irmão legítimo também tivera uma filha adúltera, sendo beneficiada no testamento da avó Joanna de Castilho.

simplesmente, pela garantia de um teto. A história de Paschoal Neto, filho adúltero de Álvaro Neto, permite-nos visualizar uma dessas possibilidades pragmáticas, as quais superam uma análise puramente normativa da sociedade (que nos levaria a uma leitura mais dogmática e restritiva das práticas ditas imorais). Em declaração testamentária de 1625, o português Álvaro (casado com Messia da Pena com quem tivera três filhos legítimos), relatou uma aventura sexual tida na Bahia quando solteiro, da qual resultou Domingos, declarado herdeiro em sua fazenda. Assumiu ainda, a paternidade de um outro filho, esse espúrio, num breve relato de suas disposições:

“Declarou...que ele tinha um filho bastardo por nome Paschoal Neto, o qual houvera em uma índia de sua casa, o qual tinha casado com uma filha de Matheus Luiz e sobrinha de sua mulher, testadora, e ambos testadores lhe têm feito escritura de alforria e que tudo o que lhe tinham dado, lhe davam de esmola, pelo amor de Deus e mandamos que nossos herdeiros não entendam em nada com o dito Paschoal, nem com sua mulher Maria Luiz porque são forros e livres pelas leis de Sua Majestade...Uma negra por nome Victoria, que é irmã de Paschoal...querendo-a ele levar se lhe dará...”³⁵⁰

Paschoal participou de expedições pelo sertão, da onde trouxera algumas *peças* de serviço e assumiu a função de testamenteiro de seu pai juntamente com Gaspar da Costa (casado com sua meia-irmã legítima). Pela citação destacada, podemos intuir ainda que, Maria Luiz era mameluca, já que Álvaro declarou ambos *forros e livres*. A história de Paschoal pareceu-nos extremamente simbólica das possibilidades de inserção de filhos adúlteros e do cotidiano familiar do qual fazia parte: sua mãe era escrava da família, tinha mais uma “irmã negra” escrava de seu pai, recebeu carta de alforria <prática não adequada à legislação indigenista por comprovar a escravidão> e casou-se com uma mulher mameluca, parente de sua esposa. Seria Maria Luiz também uma filha ilegítima do cunhado de Paschoal?

O convívio doméstico entre a família legítima, filhos bastardos e mães cativas são comumente percebidos na documentação. O sertanista Braz Gonçalves (“o moço”) casou-se

³⁵⁰ Álvaro Neto - o velho (Testamento de 1625 e inventário de 1635), Vila de São Paulo, vol. IX, p.446.

com Catharina de Burgos, de quem tivera quatro filhos legítimos. Em 1603, diante do temor da morte, que não tardaria a chegar, Braz reconheceu, em testamento realizado no arraial do sertão³⁵¹, Domingos e Balthazar como sendo seus filhos espúrios tidos com a índia Apolônia. O pai confesso deixou o remanescente de sua terça para os dois filhos, pedindo à seu pai, de mesmo nome, que os criasse e doutrinasse, acrescentando ainda que:

“Mando que se não venda o marido da negra de que houve os dois filhos que se chama Paulo, nem sua mulher Apolonia, porque havendo terça eu os forro para que criem e sirvam os ditos meus filhos e não havendo modo com que se forem servirá na criação dos ditos meus filhos no modo que melhor meu pai ordenar que cada um tenha remédio e quanto ao filho Julião, filho da dita Apolônia far-se-á dele e dos mais cativos o que for razão Justiça.”³⁵²

No entanto, antes de finalizar seu testemunho, Braz fez um *exame com sua consciência* e, achando não ser seu filho o *tememinó por nome Domingos*, revogou sua decisão deixando-o cativo. Ao que tudo indica, sua esposa Catharina não pretendia conviver com a amante de seu falecido marido, já que mesmo diante do pedido supracitado, Apolônia e seu marido foram separados e vendidos durante o processo de inventariamento dos bens, iniciado em 1603 no sertão e em 1604 na Vila de São Paulo:

“E logo à porta do dito juiz, na rua pública e praça do terreiro do Mosteiro, o dito juiz mandou que o porteiro Antônio Milão trouxesse a negra Apolônia e o rapazinho de seu filho a pregão para se venderem e do que delas de der se pagarem as dívidas e trazida em pregão a dita negra não houve quem nela mais lançasse que Bartolomeu Bueno que nela lançou trinta mil réis...”³⁵³

O intuito de Braz era que o casal fosse alforriado e continuasse servindo à família e ajudando na criação do menino bastardo e de seus filhos legítimos. O mameluco Balthazar conseguiu a *ascensão filial*, receberia os ensinamentos e os cuidados de um filho legítimo, mas

³⁵¹ “(...) neste sertão e limites que povoam os gentios tememinós perante o capitão-mor deste arraial do descobrimento de ouro e prata e mais metais Nicolau Barreto, apareceu Braz Gonçalves, o velho, morador na vila de São Paulo, onde eu escrivão fui onde o dito capitão estava e logo pelo dito Braz Gonçalves lhe foi apresentado o testamento que adiante vai aqui acostado”. Cf Braz Gonçalves - o moço (Testamento de 1603 e inventário de 1604), Vila de São Paulo, vols. XI (no qual consta somente o testamento feito no sertão) e 26, p. 10.

³⁵² *Idem*, p. 12.

³⁵³ *Idem*, p. 14.

teria que conviver com os serviços forçados de sua mãe e de seu marido escravo. Nada mais soubemos à respeito da criação de Balthazar pelo avô paterno, já seu meio-irmão, provavelmente permaneceu cativo da família. Diante da ausência de outros relatos familiares que pudessem iluminar o cenário e as implicações desse convívio familiar, resta-nos apenas intuir o quão complexa e indefinida era a posição social e identitária do menino Balthazar.

Também Paschoal recebera sua mãe Feliciano para que o servisse e estivesse em seu poder, conforme declaração de seu pai Francisco Cubas Preto. O sertanista, dono de cerca de 180 peças de serviço e de um montante de bens considerável (incluindo-se plantações de cana e algodão, moendas, alambique, utensílios domésticos e de roçado e vestimentas de seda e tafetá), tinha cinco filhos legítimos e outros dois filhos adulterinos: Inocencio e Paulo. Estes não foram declarados herdeiros, devendo apenas receber uma quantia de esmola conforme sua esposa Martha de Miranda achasse por bem doar.³⁵⁴

Além de suas próprias mães, outras peças compunham grande parte dos legados por esmola recebidos pelos filhos espúrios. Aleixo Leme de Alvarenga³⁵⁵ reconheceu em testamento de 1675 seus cinco filhos adulterinos tidos com uma índia de sua casa: João Leme³⁵⁶, João Pedroso, Domingos Leme, Maria Ribeiro (casada com Francisco Pires) e Paula Leme. Esta fora privilegiada na sucessão paterna, já que recebe duas peças do gentio: Sebastiana e Baptista, recebendo ainda como “esmola” sua mãe e “sendo que morra a dita minha filha irá correndo pelos demais filhos que são meus da dita negra.”³⁵⁷ O núcleo familiar de Aleixo incluía outros filhos bastardos, que foram privilegiados na distribuição de sua terça:

³⁵⁴ Francisco Cubas Preto (Testamento de 1672 e inventário de 1673), Vila de São Paulo, vol. XVI, p.315.

³⁵⁵ Filho de Luzia Leme e Francisco de Alvarenga. (Cf. Anexo: índice onomástico, Luzia Leme (Testamento de 1652 e inventário de 1653, Vila de Santana de Parnaíba, vol. XLV). Aleixo Leme de Alvarenga (Testamento e inventário de 1675), Vila de Santana de Parnaíba, vol. XIX.

³⁵⁶ Por ocasião do testamento, João Leme estava no sertão em busca de índios. Mas como fora sem aviamento de seu pai, este declara que *sendo traga alguma coisa se lhe não tomará nada*. *Idem*, p.9

³⁵⁷ *Idem*, p.9/10.

“Declaro que tenho uma bastarda em minha casa por nome Potência, filha de Pedro Fernandes, meu cunhado bastardo, que Deus tem, a qual tem em minha casa duas peças e uma rapariga a saber Fernando e Maria e Fabiana.”

Declaro que se dê a uma menina bastarda filha que foi de dom Diogo³⁵⁸, dois mil réis de minha fazenda.”

Declaro que deixo um bastardo por nome Aleixo, que dizem ser de um sobrinho meu, forro e livre.”

Seu irmão, o capitão Antônio Pedroso de Alvarenga, foi instituído curador e tutor da órfã legítima e da menina Paula. O juiz de Órfãos Balthazar Carrasco dos Reis deu juramento dos Santos Evangelhos sob o cargo do qual lhe encarregou que bem e verdadeiramente curasse e procurasse pelas ditas órfãs mandando-as ensinar a coser e a lavrar e a todos os bons costumes, administrando-lhe seus bens dos quais estava entregue...”.³⁵⁹ Assim, procurou-se assegurar as condições materiais e familiares de inserção dos filhos e parentes adulterinos através das disposições testamentárias. Teriam sido cumpridas como era desejo de Aleixo? O cumprimento destas determinações ficava a cargo do Juiz de Órfãos como já apontado no capítulo anterior: desde a partilha dos bens, até os deveres assumidos pelos tutores e curadores nomeados pelos testador, punindo-se os faltosos ou destituindo-os de seus cargos quando necessário.

Martins Rodrigues Tenório, sertanista da jornada de Nicolau Barreto, teve três filhos adulterinos durante seu casamento com Suzana Rodrigues: Joana Rodrigues (em cujo casamento com José Brante fora dotada por seu pai), e dois meninos tidos no sertão, Diogo e Pedro. Martins deixou o remanescente de sua terça para os dois meninos, pedindo à sua esposa que assumisse a curadoria dos bastardos se assim quisesse.³⁶⁰ Do contrário, deveriam ficar sob

³⁵⁸ Cf também D. Diogo do Rego (Inventário de 1668), Vila de Santana. de Parnaíba, vol.17. VOL XVII.

³⁵⁹ Antônio Pedroso criara ainda, juntamente com sua esposa, um outro filho bastardo conforme declaração de seu testamento: “Declaramos que em nossa casa se criou um menino por nome Alberto, e criação lhe demos, e damos como se fora nosso filho carnal, e pelo amor de Deus que lhe temos, queremos e somos contentes que crescendo ele na virtude e bons costumes, e sendo capaz e suficiente para estudar, ordenamos à nossa custa de Ordens Sacras e...”. Cf Anexo índice onomástico: Antônio Pedroso de Alvarenga (Testamento e inventário de 1643), Vila de São Paulo, vol. XLIV.

³⁶⁰ Martim Rodrigues Tenório (Testamento de 1603 e inventário de 1612), Vila de São Paulo, vol. II. Cf também o

os cuidados de seu genro Clemente Alvares, casado com sua filha legítima Maria Tenória, para os ensinar *ao seu ofício ou de sua mão os porá a ensinar a alguns ofícios que lhe parecer bem*.

Ao que tudo indica, Suzana aceitara somente a criação do menino Diogo, pois Pedro ficou:

“entregue a Cornélio de Azarão <casado com Elvira Rodrigues, outra filha legítima de Martim> para o ensinar o ofício de carpinteiro, de que tinha princípio, e o dito Cornélio de Azarão se obriga a dá-lo ensinado de seu ofício dentro de quatro anos perfeitos e acabados, para que no cabo do dito tempo, o moço possa ganhar sua vida sem empacho de nada sob pena de lhe pagar em dobro tudo aquilo que a justiça determinar, e o vestirá e tratará como seu cunhado, e forro e liberto que é, e o castigará sendo necessário e a tudo se obrigou o dito Cornélio de Azarão e o assinou aqui com declaração que ninguém o poderá tirar de sua casa nem induzir visto estar por autoridade de justiça...”³⁶¹

Assim como neste caso, a filha adúltera de João de Freitas fora beneficiada através da antecipação da herança realizada por meio do dote de casamento. O valor do dote recebido pela mameluca Inês correspondia à metade do que seus meio-irmãos legítimos receberam na partilha da herança (20 mil réis), acrescentando-se a posse de sua mãe Generosa. João era pai de mais dois meninos adúlteros, mas beneficiou Inês não somente através da considerável quantia material, como na nomeação de Maria Pedroza - avó da menina - como sua tutora e curadora, a qual deveria “tratar de casá-la com toda a brevidade”.³⁶²

Já Francisco Velho teve uma filha adúltera, Victória, quando era casado com Anna de Moraes. Sua esposa faleceu em 1616, deixando para a menina *uma saia nova de cor roxa e um calçado, um saio e duas vacas*.³⁶³ Francisco casou-se novamente *em face da Igreja* com Maria Luiz, mas poucos anos depois, em seu leito de morte, reconheceu Victória, deixando-lhe o remanescente de sua terça, e pediu à Maria que olhasse por seus três filhos do primeiro

testamento de Diogo de Cubas, em que pede à sua esposa Anna de Brito que doutrinasse e ensinasse os bons costumes à sua filha adúltera Ascensa, *fazendo-a rezar*. Diogo de Cubas (Testamento de 1680 e inventário de 1681), Vila de São Paulo, vol. XX, p.355.

³⁶¹ Martim Rodrigues, *idem*, p.37.

³⁶² Sua meia-irmã bastarda (Izabel) recebeu 10 mil réis e seu meio-irmão adúltero Rafael havia fugido com dois negros da terra, e por tal fuga nada deveria receber, e nem *se falarão neles*, conforme declaração testamentária de João. Cf João de Freitas (Testamento e inventário de 1655), Vila de São Paulo, vol. XLIII, p.145.

³⁶³ Francisco Velho (Testamento e inventário de 1619), Vila de São Paulo, vol. XXV, p.82.

casamento e pela menina adúltera, *fazendo officio de mãe, pois à ela deixa nesse lugar.*³⁶⁴

Nestas diferentes alusões, procuramos destacar algumas histórias em que aos filhos ilegítimos assegurou-se a criação e sustento necessários através dos legados por esmola (compondo a maioria dos casos), da inclusão dos filhos no rol de herdeiros (somente em 7 dos 69 classificados), da doação retirada das terças, e da inserção dos filhos no ambiente familiar paterno. Voltando ao quadro 5, cabe observar que: dos 27 casos em que o filho nada herda, em 8 há a declaração da alforria. Inicialmente, pensávamos que estava configurado um importante caminho de mudança social não somente dos bastardos mas também de suas mães, já que, era concedida a permissão de “irem para onde quiserem”. Uma destas “concessões” foi efetivada por Henrique da Cunha Lobo com a declaração de que tinha “um filho adúltero feito em uma negra nova tabaiara por nome Romana, fazendo Nosso Senhor alguma coisa de mim de me levar para si, deixo a dita negra por nome Romana forra e livre com o dito meu filho e poderá estar onde ela muito bem quizer.”³⁶⁵ Romana na verdade, continuaria servindo como cativa, agora de um espanhol:

“A negra com o menino que o defunto deixou forra conforme consta em seu testamento que fica acostado a este inventário fez perguntas o dito juiz à dita negra a qual disse que queria estar em casa de Bernardo Sanches de la Pimenta, ao qual o dito juiz lhe entregou com o dito menino bastardo, encarregando-lhe o ensino e a doutrina e criação do dito menino e bons costumes o que prometeu fazer conforme nosso senhor o ajudasse...”³⁶⁶

Diferentemente, o português Felipe de Campos garantiu a alforria, o “ensino necessário” e a inserção de seus filhos Feliciano e Gervasio, pedindo aos seus familiares para que assistissem “aos ditos em casa, como familiares.”³⁶⁷ Já Paschoal Monteiro libertou um moço da casa de Domingos Dias “só por me dizer o dito Domingos que era meu e ter ele essa presunção”, dando-

³⁶⁴ *Idem*, p.8.

³⁶⁵ Henrique da Cunha Lobo (Testamento e inventário de 1672), Vila de São Paulo, vol. IV, p. 180.

³⁶⁶ *Idem*, p.183.

lhe ainda vinte cruzados de sua terça.³⁶⁸ Mas por vezes, mesmo com o reconhecimento paterno e a alforria, filhos mamelucos permaneciam *servindo* à família legítima como se cativos fossem. O barbeiro Francisco Rodrigues fazia *vida marital de portas a dentro como Deus manda* com Esperança Camacho, mas envolveu-se sexualmente com uma índia de seu serviço. Desse envolvimento nasceu Izabel, alforriada por seu pai em seu testamento datado de 1623, nisto desencarregando sua alma e pedindo aos anjos e a Jesus que o *guardem e amparem nesta hora tão perigosa*. No entanto, Francisco declarou que, *querendo a dita Izabel* depois de seu falecimento estar com alguma de suas filhas legítimas, o poderá fazer.³⁶⁹

Outras vezes, a inserção do filho adulterino na sucessão patrimonial paterna implicava em conflitos familiares. Foi assim que, em 1623, Bartholomeu Gonçalves dirigiu-se até as *pousadas do Juiz dos Órfãos João de Brito Cassão* requerendo a anulação da inclusão de Jacome Nunes e Balthazar Nunes como herdeiros da fazenda de Pedro Nunes, filho do requerente, *porquanto eram adulterinos e não podiam ser herdeiros*.³⁷⁰

Mas Bartholomeu não pôde evitar a concretização do desejo do sertanista Pedro Nunes. Pai de mais duas filhas e um filho legítimos (uma delas já falecida), o sertanista inseriu seus filhos adulterinos dentre o rol de herdeiros, mas privilegiou sua filha Maria (à época, com apenas 7 anos) através de sua terça, pedindo a seus filhos bastardos e ao menino legítimo que: "não se intrometam nem dêem moléstia a minha filha Maria em todas as coisas que nesta adição declaro de brincos, peças de prata e ouro, porque tudo lhe dei em minha vida, ...e mando a meus herdeiros não entendam com as ditas coisas...com pena de maldição que tudo lhe dei em minha

³⁶⁷ Felipe de Campos (Testamento de 1681 e inventário de 1682), Vila de Santana de Parnaíba, vol. XXI, p.249.

³⁶⁸ Paschoal Monteiro (Testamento e inventário de 1626), Vila de São Paulo, vol. XIII, p.126.

³⁶⁹ Francisco Rodrigues (Testamento de 1623 e inventário de 1624), Vila de São Paulo, vol. VI.

³⁷⁰ Pedro Nunes (Testamento e inventário de 1623), Vila de São Paulo, vol. VI, p.141.

vida por ser minha única filha muito amada para seu casamento e ajuda de sua vida..."³⁷¹ Neste mesmo documento encontramos mais uma vez a declaração da criação de duas meninas mamelucas bastardas, as quais deveriam ser tratadas como livres e forras, por serem filhas de branco.

De acordo com a classificação dos casos de ilegitimidade apontadas anteriormente, após analisarmos os dados referentes aos bastardos naturais, ao adulterinos e, àqueles casos em que o testador reconhece filhos naturais e adulterinos, chegamos aos 11 documentos em que o testador reconhece e beneficia algum parente ilegítimo, em um total de 13 ilegítimos, pois em um documento estão declarados três netos naturais. Entre estes casos, encontramos 10 mulheres: das quais uma atesta a existência de um enteado natural (o qual recebe um legado por esmola) e 4 de adulterinos (dois recebem esmola, sendo um deles criado pela família paterna, e dois recebem a alforria), e 8 declaram seus netos adulterinos (de um deles não há nenhuma informação); e ainda um homem que alforria seu neto adulterino, conforme o quadro 5 permite visualizar:

**Quadro 5: Direitos patrimoniais e inserção familiar dos mamelucos bastardos reconhecidos em testamento por parentes.
(Vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba - século XVII)**

Mulheres testadoras					Homens testadores
	Inseridos na família legítima	Herdeiros	Esmola	Alforria	Alforria
1 enteada natural	-	-	1	-	-
4 enteados adulterinos	1	-	2*	2	-
8** netos naturais	1	2	3	1	1

*um deles é o enteado inserido na parentela legítima.

** um sem informação, o herdeiro é o mesmo inserido.

Fonte: *Inventários e Testamentos*. Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo, Impress, São Paulo, 1921-1999. (vols 1-47)

³⁷¹ *Idem*, p.59.

Filhos naturais de homens solteiros falecidos eram lembrados nos testamentos da parentela paterna através da doação de legado por esmola, de dote ou, até mesmo, da inclusão no rol de herdeiros dos avós paternos. Em 1625, Guiomar Rodrigues deixou por “descargo de consciência” sua neta, filha natural de seu filho “defunto” Domingos e de “uma índia”, como sua herdeira, encaminhando-a para que seu outro filho Ascenso Luiz olhasse “por ela como seu tio que é”.³⁷² Também Joana de Castilho, viúva de Antônio Rodrigues, procurou assegurar que a órfã Ana, filha “bastarda” de seu filho Jorge Rodrigues (já falecido) e da índia Margarida, recebesse “nove almas que lhe ficaram de seu pai”, mais um lanço de casa como parte de sua herança “ainda que bastarda”.³⁷³ Encontramos Antônio Rodrigues alguns anos antes - em 1616 - declarando seus dois filhos adulterinos, sendo um deles alforriado com o consentimento de Joana, caso analisado anteriormente.³⁷⁴

Da mesma forma, Maria da Cunha deixou “dez varas de pano” à sua neta bastarda “filha do defunto meu filho Gaspar Lourenço”.³⁷⁵ Já Paula Fernandez, viúva de Jorge de Hedra, declarou que seu filho Antônio de Hedra “sempre esteve em minha companhia de portas a dentro” e, por ter gastado muito de sua fazenda, achou em sua consciência não poderem herdar seus três netos bastardos naturais, deixando apenas à Maria de Hedra “um rapaz que tem em seu poder e me levou contra a minha vontade” e à Izabel, deixou duas vacas com suas crias e “isto de esmola para que me encomende a Deus.”³⁷⁶

Ao que tudo indica, essas mulheres assumiam com certa naturalidade a função de zelar

³⁷² Guiomar Rodrigues (Testamento e inventário de 1625), Vila de São Paulo, vol. III, p. 463.

³⁷³ Joanna de Castilho (Testamento de 1631 e inventário de 1633), Vila de São Paulo, vol. VIII, p. 341.

³⁷⁴ Antônio Rodrigues (Testamento e inventário de 1616), Vila de São Paulo, vol. XI. Seu irmão, o barbeiro Francisco Rodrigues, também alforriara sua filha adulterina Izabel. Cf Testamento de 1623 e inventário de 1624, Vila de São Paulo, vol. VI.

³⁷⁵ Maria da Cunha (Testamento e inventário de 1667), Vila de São Paulo, vol. XXVI.

³⁷⁶ Paula Fernandez (Testamento e inventário de 1648), Vila de São Paulo, vol. XXXV, p. 147.

pela criação de seus “enteados bastardos”, aceitando ainda a proximidade com a mulher com quem seus maridos haviam se envolvido. Izabel Fernandes por exemplo, declarou em testamento de 1607, que deixava forro o filho de seu marido, Lourenço, na metade da posse que lhe cabia, devendo-se subtrair essa alforria de sua terça. Deixava também a “mãe dele a metade que me tocar forra com condição se não saia de casa de meu marido e estará com ele ou com minha filha”.³⁷⁷ A proximidade entre essas mulheres aparece também no testamento de Maria Paes, em que, diante da suspeita de que seu primeiro marido era pai de Ascensa - “filha de uma escrava que deu em casamento à sua neta Maria” - deixou-a “forra e liberta”³⁷⁸.

Pela escassez de informações e de casos, a utilização desses testamentos justifica-se apenas como mais um recurso que nos permitiu aventar os efeitos e a presença da bastardia no cotidiano paulista dos seiscentos. Essa presença se fez de inúmeras formas, exigiu diferentes estratégias familiares e patrimoniais, revelou a aparente naturalidade - quem sabe “imposta” por uma cultura e uma moral familiar misógina e patriarcal - com que essas mulheres declaravam seus netos e enteados ilegítimos, ou aceitavam “de comum acordo” alforriar filhos declarados nos testamentos de seus maridos, por vezes, assumindo suas criações através da tutoria, ou ainda, dispondo dos serviços de uma “criada” com quem seus maridos haviam tido relações sexuais. Não podemos avaliar os conflitos de “alcova”, as angústias não reveladas, as tramas que alinhavavam essas histórias que nos chegam apenas através da necessidade de buscar “dados e possibilidades concretas e genéricas”. Se apontamos tendências gerais, nunca descartamos hipóteses imagéticas desse cotidiano distante no tempo e, ainda tão obscuro em suas incontáveis possibilidades de manifestação.

Numa sociedade em que a criação de filhos órfãos abandonados era prática rotineira e usual, filhos adulterinos - ainda que frutos de uma relação extraconjugal condenável - parecem

³⁷⁷ Izabel Fernandes. (Testamento e inventário de 1607), Vila de São Paulo, vol. LV.

não ter tido dificuldades em inserirem-se nos quadros da legalidade social. Ademais, a bastardia e a miscigenação surgem como um importante caminho de mudança racial, já que comumente encontramos declarações testamentárias - por parte do pai testador ou de seus familiares - para que esses filhos sejam *tratados como brancos, por serem filhos de brancos*, e para que fossem cuidados com o mesmo zelo e amparo conferido aos filhos legítimos.³⁷⁹ Grande parte desses filhos receberam suas mães cativas, na forma de propriedade distribuída, da onde podemos intuir a possibilidade de um novo *status* social para essas mães, com todas as possibilidades de constituírem unidades familiares. A partir dessa leitura documental, como poderíamos enquadrar a população ilegítima entre os marginalizados sociais, signos do pecado e da anomalia social dos paulistas do século XVII?

É certo que, por vezes, esses filhos serão tratados como *peças de serviço* juntamente com a mãe cativa. Darcy Ribeiro, para quem os mamelucos constituíram verdadeiros *heróis civilizadores*, acredita que, a despeito da inserção patrimonial da prole ilegítima, estes filhos sofriam duas formas de rejeição:

“A dos pais, com quem queriam identificar-se, mas que os viam como impuros filhos da terra, aproveitavam bem seu trabalho enquanto meninos e rapazes e, depois, os integravam a suas bandeira, onde muitos deles fizeram carreira. A segunda rejeição era a do gentio materno. Na concepção dos índios, a mulher é um simples saco em que o macho deposita sua semente. Quem nasce é o filho do pai, e não da mãe, assim visto pelos índios. Não podendo identificar-se com uns nem com outros de seus ancestrais, ...o mameluco caía numa terra de ninguém, a partir da qual constrói sua identidade de brasileiro.”³⁸⁰

No entanto, nas disposições testamentárias, o quadro que se impõe é de uma maior liberdade por parte destes mamelucos sertanistas do que supõe Darcy Ribeiro. Contando com o aviamento ou não de seus pais, esses *agentes da civilização*, parecem não ter tido grandes

³⁷⁸ Maria Paes (Testamento e inventário de 1616), Vila de São Paulo, vol. IV.

³⁷⁹ Nesse sentido, Cf Pedro Nunes: “Declaro que tenho uma moça por nome Beatriz, filha de branco e forra, livre, a qual entrará com minha filha Maria, e se trate como forra que é, e filha de homem branco.”, (Testamento e inventário de 1623), Vila de São Paulo, vol. VI, p.52.

³⁸⁰ Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro*, op.cit., p.108/109.

dificuldades em *arranjarem-se na vida*. Ainda que consideremos a situação identitária fronteiriça desse novo grupo, em proliferação por toda a Capitania de São Vicente desde o início de sua ocupação, a absorção da prole bastarda alcançou números pouco destacados pela historiografia da ilegitimidade.

Um destes estudos foi desenvolvido por Eliane Lopes para a Paróquia da Sé do século XVIII.³⁸¹ A autora procurou definir o perfil dos filhos ilegítimos, sua origem, possibilidades, limitações, estrutura numérica - utilizando-se de um amplo corpo documental composto pelas cartas de legitimação, registros de batismo, inventários e testamentos, autos cíveis, processos crime, dispensas matrimoniais e códigos de leis.³⁸² A autora apontou os entraves legais que dificultavam a inserção do ilegítimo na sociedade "organizada", já que não podiam concorrer a cargos públicos, receber herança, contrair matrimônio. No entanto, a confrontação das disposições normativas com a prática, permite à autora perceber a absorção e a participação ativa do bastardo em vários setores e tarefas, decorrente da tolerância das autoridades *para com os desvios de conduta moral*.³⁸³ O filho ilegítimo teria assumido a posição de *personagem atuante do ambiente sócio-familiar*, matizando-se a imagem de homens que estariam à margem da sociedade e que sofreriam cotidianamente os estigmas da bastardia e da anomalia social.

"Os bastardos faziam...parte da sociedade que mais os amparava do que os renegava, apoiada na prática cotidiana e nas determinações legais, elaboradas a partir dos olhares eclesiásticos e civis."³⁸⁴

Inicialmente, a autora afirma a intenção de desmitificar a bastardia como indício de *anomalia e imoralidade sexual*, estabelecendo um quadro comparativo com a realidade da

³⁸¹ Eliane Cristina Lopes. *O revelar do pecado: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII*. Dissertação de Mestrado - USP, São Paulo, 1995.

³⁸² Devemos destacar a diferença no enfoque e nas conclusões da autora em relação ao nosso trabalho, já que esse tipo de documentação permitiu o mapeamento dos *desvios sexuais* que davam chance ao nascimento da prole ilegítima, como a bigamia, prostituição, incesto, alcoviteirice, concubinato, adultério. Em nosso estudo, os testamentos e inventários nem sempre permitem a determinação do tipo de relação originária da bastardia, mas nos permite visualizar a forma como esse filho aparece nas disposições patrimoniais.

³⁸³ Eliane Cristina Lopes, *op.cit.*, p.4.

Europa, na qual os altos índices de ilegitimidade persistem até o final do século XVIII, predominantemente na região Norte. Nesse sentido, a existência da bastardia, herdada da Metrópole, teria sido aqui favorecida pela mistura étnica, pela vastidão do território e a conseqüente dificuldade de controle pelas autoridades, pelo regime escravocrata e pela baixa densidade demográfica. Condições que teriam permitido uma certa aceitação do filho ilegítimo na sociedade colonial, assim como a flexibilização das disposições normativas.

No entanto, Eliana Lopes vislumbra somente dois caminhos para o filho ilegítimo: sua ascensão ao núcleo legal via herança ou sua exclusão e marginalização.³⁸⁵ Essa dicotomia parece não abranger as inúmeras possibilidades de inserção do bastardo, já que, ainda que não figurasse como herdeiro declarado, este filho poderia receber parte da terça ou esmolas de seu progenitor, ser alforriado, ou ainda ser criado pela família legítima sem que tenha entrado no rol dos herdeiros, como foi visto.

Além disso, no seu entender, a legitimação do bastardo decorria não de um ato de bondade ou sentimento filial, mas da ausência de herdeiros legítimos:

“(...) o que impulsionava as pessoas a pedirem que seus atos passados, considerados *irregulares*, fossem reparados? O que as levava a expor, frente à sociedade seus *pecados da carne*? A tudo isso, encontramos comumente, uma única resposta: a falta de herdeiros legítimos. A legitimação relacionava-se, portanto, com a herança.”³⁸⁶

Com base nos testamentos e inventários seiscentistas de São Paulo, contestamos a extensão desta tese para o século XVII, já que, mesmo com a existência de um dispositivo legal que impedia o recebimento da herança por parte dos ilegítimos espúrios na existência de filhos legítimos, na maioria dos casos pesquisados em que o filho ilegítimo é reconhecido e declarado

³⁸⁴ *Idem, ibidem*, p.76.

³⁸⁵ Em sua argumentação, Eliane cita o artigo “The brazilian family” de Antônio Cândido, afirmando que o cotidiano da bastardia era pautado pela exclusão dos filhos ilegítimos da estrutura familiar. Os excluídos fariam parte dos *desclassificados sociais, junto com os vagabundos e desordeiros*. *Op.cit.*, p.35.

³⁸⁶ *Idem, ibidem*, p.11.

herdeiro, o progenitor possuía filhos legítimos que participaram da partilha dos bens de forma igualitária. Dessa forma, acreditamos que a legitimação via testamento assumia vários campos de significação, dentre os quais podemos destacar: a questão religiosa <por envolver uma ação desviante e ilícita>, a questão patrimonial e ainda, as próprias relações parentais, percebidas através das declarações de estima pelos filhos ilegítimos e pela tentativa de garantir a criação e o encaminhamento destes filhos nos bons costumes, no aprendizado de ofícios e no estabelecimento de boas escolhas matrimoniais.

Foi possível estabelecer ainda um segundo contraponto entre as assertivas da autora e aquelas encontradas para o século XVII. Eliane Lopes argumenta que o alto custo do casamento sacramentado favorecia a existência do concubinato e de relações transitórias, determinando assim o alto índice de ilegitimidade no período colonial³⁸⁷. Nos testamentos e inventários seiscentistas da região de São Paulo, o filho ilegítimo aparece predominantemente como fruto de ligações transitórias entre homens brancos - casados *em face da Igreja* - e índias, geralmente de seu serviço.³⁸⁸ Dessa forma, não pudemos endossar as justificativas teóricas comumente apresentadas para explicar a ilegitimidade, já que seu campo de produção era o da miscigenação, estava assentada em uma relação social e racial conflituosa e demarcada pelos ditames da escravização indígena e, da apropriação sexual de índias cativas. A existência de filhos de várias mulheres, assim como a dúvida da paternidade por parte de alguns testadores confirmam essa hipótese, e estas práticas não excluíam a importância e a predominância de uniões legitimamente constituídas.³⁸⁹

³⁸⁷ Dados quantitativos da autora através dos Livros de Batismo: 32,7 % de ilegítimos, 46% de nascimentos legítimos, 11% sem informação da ascendência e 8% de filhos expostos.

³⁸⁸ Citando a pesquisa de Eni de Mesquita Samara em depoimentos testamentários, a autora afirma que: "Estudos realizados para a sociedade paulista oitocentista...estabeleceram maior predominância de *ligações transitórias*, em detrimento do *concubinato duradouro*". *Idem, ibidem*, p.138.

³⁸⁹ A indecisão acerca da paternidade do filho espúrio aparece em diversos documentos. Cf Domingos Barbosa "Declaro que um filho que tem em casa de Clemente Alvares que dizem ser meu peço a minha mulher o forre e ponha em liberdade", (Testamento de 1611), Vila de São Paulo, vol. XI, p.30. Também Francisco de Proença declara residir sua casa

Podemos afirmar que a intensa miscigenação entre brancos e indígenas era um dado real, visível e vivido por esses homens e essas mulheres. Se ela se fazia pelo caminho do comportamento ilícito segundo a moral religiosa e as determinações metropolitanas, os colonos utilizaram-se de formas e estratégias de incorporação, assimilação e proteção dos filhos mamelucos bastardos, mais do que de repulsão e segregação. E essa assimilação fez-se em geral, pela adoção de uma espécie de *status* branco, já que “filhos de homens brancos devem ser tratados como brancos”, ou seja, mamelucos inseridos na parentela constituída legalmente, não poderiam ser tratados como cativos, como serviços, como...índios. Dessa assertiva reificamos a importância da sucessão patrimonial na futura posição do mestiço bastardo, já que, entre aqueles que nenhum bem recebiam, alguns aparecem vivendo com suas mães cativas, trabalhando como cativos e casando com alguma índia do mesmo plantel.

Todos os aspectos dessas inúmeras histórias citadas devem ser retomadas, atreladas à classificação do quadro 4, através do qual visualizamos as possibilidades dos filhos adulterinos. Destes casos, podemos afirmar que em raras exceções o filho espúrio conhece o desamparo e a segregação, ao menos nos aspectos materiais de sobrevivência e nas declarações de convívio com o núcleo familiar paterno. É certo porém que, a ausência do reconhecimento dos filhos bastardos na documentação restante, não nos permite concluir com a afirmativa de que nenhum destes homens possuíam filhos frutos de “relações ilícitas”. Talvez a simples declaração desses filhos em testamento, já significasse a postura de auxílio e amparo do pai em relação à prole ilegítima. Sua ausência, por conseguinte, pode iluminar outras atitudes e significados em relação à aceitação da miscigenação “bastarda” e de seus filhos na sociedade paulista dos seiscentos: a da recusa, da omissão, do encobrimento e até do desconhecimento dessas paternidades.

uma moça por nome Luzia, a qual é filha de branco e me davam por filha e, em caso fora não é minha herdeira por ser adulterina, a qual moça estará em companhia de meu genro e procurarão de a casar e lhe darão quinze mil réis casando ela e meia dúzia de vacas para seu casamento.”, Cf Francisco de Proença (Testamento e inventário de 1638), Vila de São Paulo, vol. XI, p.429.

Retomando alguns aspectos defendidos por Eliane Lopes e Maria Beatriz Nizza da Silva, as quais contestam a idéia de uma ampla inserção dos filhos mamelucos ilegítimos, particularmente dos espúrios, é preciso apontar as transformações econômicas, mentais, sociais e de padrões de civilidade da sociedade paulista cujos efeitos podem ser visualizados nos setecentos, período retratado pelas autoras. O "XVIII paulista" demarcará o século da estabilidade, da busca de ascendências nobres e puras, da fixação e "enriquecimento" da população, da eficiência dos instrumentos de controle e organização das autoridades locais e, talvez, da estigmatização da miscigenação como símbolo de relações ilícitas e condenáveis, cujos filhos tornariam-se "desclassificados sociais". As imagens dos seiscentos, por sua vez, são a da liberdade, das ações instintivas às situações concretas, da dificuldade encontrada pelas autoridades metropolitanas na organização dessa sociedade, a do conflito entre religiosos e colonos quanto à administração indígena, à da intensa miscigenação entre brancos, mamelucos e índios. Mas miscigenação que possibilitou o povoamento e a fixação da população, caminhando sempre ao lado das uniões familiares legitimamente constituídas, sendo nelas absorvidas.

Desta forma, o mameluco bastardo foi amplamente absorvido e beneficiado pelas solidariedades parentais e pela partilha dos bens paternos: aos homens eram legados primordialmente bens relacionados aos ofícios desenvolvidos e à sobrevivência (ferramentas, armas, roças, animais); as mulheres por sua vez, recebiam através do dote, de esmolos, ou da terça, peças de vestimenta e adereços e bens relacionados à unidade doméstica (varas de pano de algodão, vestidos, jóias, utensílios para a preparação dos alimentos, móveis, etc.). Diante da ausência ou do reduzido número de bens a serem legados, as peças de serviço foram amplamente utilizadas na partilha como modo de assegurarem a criação de filhos legítimos e ilegítimos na sociedade seiscentista paulista. Por vezes, como pudemos observar, as mães cativas das crianças bastardas eram alforriadas ou doadas aos seus filhos como peças de

serviço partilhadas. Cumpre reafirmar a importância assumida pelas disposições testamentárias como forma de encaminhamento, criação e sustento dos mamelucos bastardos (seja nos ofícios ou nos casamentos), revelando a intensa preocupação paterna no amparo da prole contraída ilicitamente. Vimos que, estas práticas dos colonos paulistas foram aparentemente toleradas por suas esposas legítimas e pela parentela familiar, já que grande parte destas mulheres e dos parentes assumiram a criação dos filhos reconhecidos em testamento.

Desta forma, a mobilidade e instabilidade condicionada pela especificidade econômica da região se, por um lado, dava margem às incursões sexuais e à um contato mais estreito entre índias e homens brancos - sempre mediados pela escravidão -, de outro, revelou a gradativa fixação e estabilização de seus pares através das unidades domésticas e da constituição de uniões regulares. Este constante vai-e-vem entre a mobilidade e a fixação revelou a adoção de estratégias e mecanismos dinâmicos e em constante adaptação com as normas morais e religiosas vindas da Metrópole. Este complexo universo colonial abrigou práticas polimorfas, tal qual a consistência do couro aludida por Sérgio Buarque de Holanda em destaque no capítulo anterior. Não pudemos visualizar dualidades fixas - selvageria x civilidade, instinto x razão, imoralidade x intuito normatizador, lícito x ilícito, mas um constante movimento entre o desejo normatizador e mecanismos coloniais de controle e regulação comportamental e as práticas cotidianas em suas múltiplas possibilidades. Assim, a sociedade paulista do século XVII pode conciliar práticas poligâmicas e valores familiares na construção e na manutenção de relações e solidariedades cotidianas.

Conclusão

Vimos que, a partir de meados do século XI, as condutas sexuais e familiares tornaram-se objeto de controle, interdição e regulação pela Igreja Católica através da instrumentalização de mecanismos, discursos e dispositivos instituintes de uma determinada “verdade” definidora e constituidora dos corpos e pensamentos. Tratava-se da definição das fronteiras entre ações moralmente lícitas e permitidas e aquelas que deveriam ser renunciadas através da extirpação da concupiscência e do desejo. O sexo foi aprisionado no interior do casamento sacramentado, monogâmico e indissolúvel, e assumiu uma função restrita à procriação. No cristianismo, o deciframento destas interdições fez-se pelo exame de consciência vivificado no sacramento da confissão e por um conjunto de técnicas que regulavam o sujeito de maneira a torná-lo capaz de um comportamento ético.

Com efeito, a concepção cristã da sexualidade foi o ponto de formação da “produção de verdade” sobre as condutas sexuais possíveis, as quais incidiram sobre a família como o *locus* de sua eficácia e efetivação. Nesse sentido, o discurso eclesiástico e civil que incidia sobre as condutas sexuais e amorosas no Brasil colonial, foi enfocado como estratégia e exercício de poder. Tratou-se de uma articulação entre um determinado tipo de prática discursiva e práticas sociais, a partir da qual pudemos apontar as pluralizações, dispersões e resistências na configuração da vida cotidiana familiar da América Portuguesa, onde poderiam ser visualizados padrões de comportamentos e de significados.

Desta forma, a *família* e as relações, estratégias e significações simbólicas a ela atribuídas e pertencentes, são tomadas como ponto de partida e de articulação dos dois campos documentais utilizados: as normas religiosas e civis vistas a partir das regulações dos comportamentos familiares e das atitudes classificadas como ilícitas e ilegítimas, e as práticas,

aqui percebidas através das disposições testamentárias dos colonos paulistas do século XVII, referentes ao reconhecimento e à inserção patrimonial do filho ilegítimo - natural ou espúrio.

No início desta dissertação, nossa preocupação centrou-se na leitura e análise de alguns estudos historiográficos através do mote proposto por três temáticas centrais: da miscigenação, da imagem da irracionalidade, da transgressão e da promiscuidade sexual dos colonos e, das relações e práticas familiares em suas manifestações ilícitas na sociedade colonial. Com efeito, estas três questões podem ser atreladas e apresentadas como o “novelo” que conduziu nossa pesquisa e nossas principais hipóteses acerca do significado da bastardia na sociedade paulista dos seiscentos, através da sucessão patrimonial e do reconhecimento dos filhos ilegítimos nos testamentos e inventários seiscentistas das vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba.

Interessava-nos o rompimento com aquilo que denominamos “leitura normativa da sociedade”, a partir da qual as práticas poderiam ser lidas não como apropriação, adaptação e estratégia, mas como desvio, imoralidade e irracionalidade. As distâncias geográficas, a mobilidade e dispersão da população, a ineficiência das instituições civis e religiosas em terras tão extensas, a ausência de mulheres brancas, os costumes indígenas contrários à moral cristã tais como as uniões incestuosas, a poligamia e a nudez de corpos tentadores e diabólicos, são alguns dos elementos possíveis para justificar a imagem da colônia pecadora e anômala em negação às qualidades normatizadoras e disciplinadoras que deveriam marcar nossa organização social.

O mapeamento das definições legais do matrimônio, do concubinato e do adultério revelou a flexibilidade normativa no próprio texto da lei, através da extensão dos direitos patrimoniais às *teúdas* e *manteúdas*, bem como da validade do casamento consensual para efeitos civis e materiais. Estas regulações somente foram aplicadas, ganhando *eficácia* social no século XVIII, a partir da fixação da população e do aprimoramento dos mecanismos de organização e controle.

Ao voltarmos-nos para o projeto de disciplinarização desenvolvido pelas autoridades civis e religiosas na América Portuguesa e para os conflitos originados pelas práticas sociais, buscávamos entender esses discursos como práticas que produziram configurações sociais e, em contrapartida, de que maneira essas configurações foram tomadas como dados naturais e aceitáveis pelo corpo da sociedade colonial. Mas estes discursos foram transpostos de outra realidade, confrontando-se com a presença de diferentes elementos culturais, mentais e sociais de uma sociedade nascente, levando à utilização de usos locais e de estratégias de adaptação e flexibilização dos dispositivos normativos.

O exame das disposições testamentárias ensejou a afirmação da importância da família e das relações de parentesco em um cotidiano fortemente demarcado pelas noções de instabilidade, flexibilidade e mobilidade anteriormente apontadas de forma genérica para toda a colônia. As incursões de apresamento indígena encabeçadas pelos bandeirantes do período determinaram uma realidade na qual a escravidão, o intenso contato entre índios, brancos e mamelucos no desbravamento do sertão e nas unidades familiares, e a miscigenação atrelavam-se, compondo diferentes e complexas relações sociais, econômicas e parentais. O mameluco ilegítimo, fruto das relações esporádicas ou duradouras entre brancos e índias, pode ser apontado como a personificação dos conflitos resultantes destas relações e da dualidade identitária que a miscigenação e as relações escravistas determinaram.

Pudemos avaliar o significado da bastardia no interior dos núcleos familiares e do sistema de sucessão patrimonial, a partir do reconhecimento em testamento e da distribuição dos legados. A legislação filipina diferenciava filhos naturais e espúrios, declarando a legitimidade da sucessão paterna dos naturais, declarados herdeiros juntamente com os filhos legítimos. Assim, mesmo sendo frutos de uma relação condenada pela moral cristã - por implicar em uma prática sexual realizada fora dos limites do casamento sacramentado -, estes filhos não sofriam restrições legais, sendo incorporados na família legítima do pai com grande facilidade. Por sua

vez, aos filhos espúrios era vedada a possibilidade legal da participação no sistema de herança. No entanto, a análise dos testamentos e inventários de São Paulo permitiu com que questionássemos esta exclusão social, assim como a noção de que estes filhos seriam abandonados e estigmatizados. Diferentes caminhos eram possibilitados através das disposições paternas em testamento: o reconhecimento, a nomeação dos espúrios como herdeiros forçados - contrariando as determinações legais -, a doação de legados por esmola ou do remanescente da terça, a qual poderia ser utilizada livremente pelo testador, a concessão de alforrias, e ainda, a criação do filho espúrio no interior do núcleo familiar paterno constituído legitimamente.

Os limites de nossas conclusões acerca da incorporação do mameluco bastardo foram dados pela natureza da documentação e pela impossibilidade de acompanharmos a trajetória destes filhos, que poderia iluminar os significados sociais - não apenas familiares - da ilegitimidade. Se enfocamos os procedimentos e os tratamentos conferidos à estes filhos apenas no interior das famílias, acreditamos na possibilidade de sugerirmos práticas mais amplas da sociedade. Primeiramente, podemos afirmar que a existência de práticas *ilícitas* não pode ser tomada como oposição e exclusão de relações matrimoniais e familiares estáveis e estruturadas. O apoio parental, as declarações de estima, o papel assumido pelas esposas legítimas na criação e encaminhamento aos "bons costumes" dos filhos de seus maridos, são alguns elementos matizadores desta exclusão. Uma segunda assertiva fez-se possível: a de que a consciência por parte dos colonos de que as práticas sexuais extraconjugais constituíam práticas pecadoras e condenáveis pela moral cristã, não impediu a definição de estratégias de incorporação e assimilação, as quais sobrepujaram-se às possibilidades de segregação e exclusão dos mamelucos bastardos. As bandeiras constituíram um dos campos de visualização desta incorporação, já que contaram com a ampla participação destes homens, mitificados na imagem do *povo paulista* em sua composição miscigenada e adaptativa e, em suas

contribuições no alargamento das fronteiras das terras brasileiras, na conquista e povoamento dos temerosos e desconhecidos sertões, na constituição de uma sociedade vitoriosa desde o início de sua formação.

A natureza das declarações testamentárias foram elucidativas da complexidade do universo familiar paulista. Inicialmente, notamos que estas declarações apresentaram a incorporação de um discurso redentório, através do qual homens e mulheres admitiam suas culpas, apontando os caminhos de remediação dos pecados: a distribuição dos legados pios, do pagamento de missas pelas almas dos santos de devoção e de parentes falecidos, ou pelas almas *inocentes* indígenas falecidas no interior das unidades domésticas. Este discurso ganhava amplitude diante da iminência da morte e da necessidade de exposição dos percursos de vida individuais.

Das inúmeras possibilidades de recuperação destas histórias presentes na documentação, dois campos foram destacados: a forma de tratamento conferida aos *serviços de administração* na tentativa de justificar a escravidão indígena, e as declarações de práticas sexuais entre os colonos e índias que resultaram no nascimento da prole mameluca ilegítima. Com efeito, pudemos identificar os mecanismos de legitimação das práticas condenadas pelo ordenamento metropolitano e religioso, principalmente no que se refere à escravidão e aos direitos dos herdeiros na sucessão patrimonial. A miscigenação pôde ser apontada como um importante caminho de alforriamento destes filhos, de suas mães cativas, assim como de incorporação dos filhos no interior das unidades familiares legitimamente constituídas. Esse intenso contato interétnico não se fez de forma pacífica, tão pouco segundo modelos de comportamento definidos, mas ensejou a necessidade de criação de caminhos e formas de convivência diferenciados e inusitados. Talvez esta flexibilidade comportamental, a anuência das autoridades metropolitanas e religiosas, assim como a impossibilidade de enquadramento social e normativo em uma realidade em contínua mobilidade, tenham sido decisivos na conformação

desta sociedade vista pelos estudiosos de São Paulo, a partir da coroação de atitudes mais “democráticas” quando comparadas ao Nordeste açucareiro no mesmo período, ou à própria realidade paulista dos oitocentos que teria aprimorado seus mecanismos de coerção das práticas desviantes, determinando outros tratamentos e significações em relação à bastardia e à miscigenação.

Cumprido indicar a existência de diferentes caminhos de assimilação mais do que de exclusão social dos mamelucos bastardos, os quais irão constituir ao lado dos mamelucos legítimos, a base desta sociedade: terra de gigantes, terra de mamelucos. A glorificação desta sociedade recuperada séculos depois como a locomotiva da Nação, fez-se sobretudo pela construção de amplas justificativas legitimadoras da fusão entre as raças, e pela imortalização heróica do mameluco paulista. Para a sociedade seiscentista paulista, a ilegitimidade fazia parte das relações familiares e sociais de diferentes e complexas formas, sendo permeada pela miscigenação e pela escravidão indígena. Desta forma, os diferentes significados da bastardia, do reconhecimento paterno e das formas de assimilação e inclusão familiares estão intrinsicamente relacionados à diferenciação racial e à dinâmica escravista. Uma parcela dos filhos reconhecidos e beneficiados em testamento assumiram o “*status* de branco”, abrindo-se caminhos e perspectivas muito próximas àquelas oferecidas aos filhos brancos legítimos. Houve ainda aqueles que apesar de obterem o reconhecimento paterno compunham a população “forra”, servindo, juntamente com suas mães cativas, a família legítima de seus pais. Por sua vez, parece ter sido muito comum nesta sociedade dos seiscentos a criação de mamelucos bastardos de pais incógnitos ou que os havia abandonado, pelas famílias paulistas. É certo que, esta ampla presença da bastardia mestiça condicionou relações familiares específicas, ensejando a necessidade de adoção de estratégias e tratamentos transformadores do cotidiano doméstico escravista na sociedade seiscentista paulista.

ANEXO I -

ÍNDICE ONOMÁSTICO DOS INVENTÁRIOS E TESTAMENTOS PESQUISADOS (1578-1738)

1. Acença Felix (1651-1651) V. de São Paulo/ vol. 41
Pedro de Gois, 1 filho.
2. Affonso Dias de Macedo (1700-T) V. de São Paulo/ vol. 24
Izabel Dias da silva, s/filhos.
3. Afonso João (1654-1654) V. de São Paulo/ vol. 46
Generosa da Costa, 4 filhos.
4. Agostinha Dias (1648-1648) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 36
1ºm: Manoel Coelho (falec.), s/filhos.
2ºm: Inosensio Dias, s/filhos.
Mameluca, filha natural de Pedro Fernandez.
5. Agostinha Rodrigues (1633-1633) V. de São Paulo/ vol. 9
Manuel Fernandes, 7 filhos.
6. Agostinha Rodrigues (1650-1651) V. de São Paulo/ vol. 41
Diogo Rdz, 3 filhos.
7. D. Agostinha Rodrigues (1683-1684) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 21
1ºm: Cap. Diogo Coutinho de Mello
2ºm: Cap-mor Gonçalo Courassa
3ºm: Cap. Paschoal Leite Paes
8. Alberto Rodriguez de Amores (1680-I) V. de Santana da Parnaíba/ vol. 41
3 filhos.
9. Alberto Sobrinho (1653-I) Vila de Santana de Parnaíba/ vol. 45
Angela de Barselos. (morreu no sertão)
10. Alonso Peres (1673-I) V. de Santana da Parnaíba/ vol. 18
Lucrecia Maciel, 1 filho.
11. Alvaro Rabello (1639-1639) V. de São Paulo/ vol. 12
Anna Cabral, 2 filhos.
12. Alvaro Rodrigues do Prado (1683-I) V. de São Paulo/ vol. 21
Anexo: Maria Rodrigues Goês (1670-1682), 8 filhos.
13. Alvaro Neto Bicudo - Reverendo Vigário (1653-1653) V. de Santana de Parnaíba. / vol. 42
14. Amador Giram (1659-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 43
4 filhos, mulher falecida.
15. Amaro Domingues (1636-1636) V. de São Paulo/ vol. 10
Cas. com Catharina Ribeiro, 8 filhos.
16. Ambrozio Pereira (1648-1648) V. de São Paulo/ vol. 36

Ines Pedroza, 5 filhos.

17. Ana Cabral (1643-1643) V. de São Paulo / vol. 29

Alvaro Rabelo (falec.), 2 filhos.

18. Anna da Costa (1643-1643) V. de São Paulo/ vol. 34

Bras Machado, 8 filhos.

19. Ana da Costa (1651-l) Vila de São Paulo / vol. 42

1ºm: Fco Borges.

2ºm: Manoel Monteiro. 4filhos.

20. Anna da Costa (1648-1653) Vila de Santana de Parnaíba/ vol. 40

Capitão Domingos Frz', 3 filhos.

21. Anna da Silva (1686-1687) Parnaíba/ vol. 22

Cap. João Leite de Miranda, 12 filhos.

22. Ana de Alvarenga (1644-1644) V. de São Paulo/ vol. 29

Anexo: Pedro de Araujo (1638-1638)

1ºm: Domingos Rodrigues, 1 filho

2ºm: Pedro de Araujo, 1 filho.

3ºm: Pedro da Silva, 2 filhos.

23. Ana de Alvarenga (1648-1648) V. de São Paulo/ vol. 36

Gaspar de Godoi Moreira, 5 filhos.

24. Anna de Proença (1680-1680) V. de São Paulo/ vol. 20

Francisco de Souza, 11 filhos.

25. Anna de Proença (1644-l) V. de São Paulo/ vol. 26

Salvador Pires de Medeiros, 4 filhos.

26. Ana Luiz (1643-1643) V. de São Paulo/ vol. 29

1ºm: ? (falec.), 6 filhos

2ºm: Geronimo de Brito, ?

27. Anna Pedroza (1646-1646) V. de São Paulo/ vol. 34

Pedro de Moraes Madureira, 6 filhos.

28. Anna Ribeiro (1712-l) V. de São Paulo/ vol. 27

?, 2 filhos.

29. Anna Ribeiro (1649-1649) Vila de São Paulo/ vol. 40

Diogo Pinheiro (ausente), 2 filhos.

30. Anna Saraiva (1672-1672) V. de São Paulo/ vol. 18

Francisco Leme, 1 filho.

31. Anastacio da Costa (1640-1650) Santana da Parnaíba/ vol. 13

Catharina Diniz, 8 filhos.

32. André Botelho (1635-1635) V. de São Paulo/ vol. 10

Cas. com Maria Alves, 5 filhos.

33. André de Burgos (1629-1629) V. de São Paulo/ vol. 7
Catharina de Oliveira, s/filhos.
34. André Martins (1613 - I) V. de São Paulo, Anexo Antonia Gonçalves (1613-1616)/ vol. 3
35. André Lopes (1697-1701) V. de São Paulo/ vol. 24
Catharina Paes, 12 filhos.
36. André Peres (1630-1631) V. de São Paulo/ vol. 9
Anna Marques, 3 filhos.
Anexo: Anna Marques (1632-1633).
37. Angela de Campos e Medina (1639-1641) V. de São Paulo/ vol. 13
Diogo de Guilhermos, 3 filhos.
38. Antonia de Chaves (1595-1610) V. de São Paulo / vol. 1
Matheus Leme, 8 filhos.
39. Antonia de Chaves (1639-1640) Santana da Parnaíba/ vol. 14
Manuel da Costa do Pino, 15 filhos.
40. Antonia de Oliveira (1632-1632) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 8
Cap. André Fernandes.
Diz ter sido casada 3 vezes "em face de Igreja", p.311.
Não há referência ao nº de filhos.
41. Antonia de Paiva (1629-I) V. de São Paulo/ vol. 8
Anexo: Domingos Cordeiro (?-T,1643-I), 7 filhos.
42. Antonia Dias (1648-1648) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 36
Pedro Colasso (falec.), 6 filhos.
43. Antonia Leme (1683-1684) V. de São Paulo/ vol. 21
Pedro do Prado (falec.), 8 filhos.
44. Antonia Ribeiro (1680-1681) V. de São Paulo/ vol. 20
1ºm: Gaspar ?, 1 filho.
2ºm: Salvador de Miranda, 5 filhos.
45. Antonio Alveres Couceiro (1641-1641) V. de São Paulo/ vol. 28
Maria Ramires, 5 filhos.
46. Antonio Barboza (1646-1646) V. de São Paulo/ vol. 34
Maria Luis, 10 filhos.
47. Antonio Bicudo de Brito (1686-1687) V. de Santanna de Parnaíba/ vol. 26
Maria de Lima, s/filhos.
48. Antonio Bicudo Furtado (1651-1651) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 44
Maria Ribeira, 2 filhos.
49. Antonio Castanho (1624-I) ????/ vol. 6
50. Antonio Castanho da Sylva (1648-1653) V. de São Paulo/ vol. 36
Felipa Gaga, 1 filho.

51. Antonio da Fonseca (1619-1619) V. de São Paulo/ vol. 27
Helena Rodrigues, 3 filhos.
52. Antonio da Silva (1635-1635) V. de São Paulo/ vol. 10
Cas. com Maria Rodrigues, 2 filhos.
53. Antonio da Silveira (1613-I) V. de São Paulo/ vol. 30
Andreza Gonçalves, s/filhos.
54. Antônio da Silveira (1638-1638) V. de São Paulo/ vol. 11
Domingas de Abreu (prenhe)
55. Antonio de Almeida (1636-I) V. de São Paulo/ vol. 10
Maria Nunes, 2 filhos
56. Antonio de Almeida Lara (1678-1680) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 19
Potencia Leite, 2 filhas.
57. Antonio de Azevedo de Sá (1681-1681) V. de São Paulo/ vol. 21
Izabel Alvres, 5 filhos.
58. Antonio de Proença Varela (1646-I) V. de São Paulo/ vol. 41
Morreu no sertão. Casado com Maria Masiel. 1 filho.
59. Antonio de Siqueira Mendonça (1686-1687) V. de São Paulo/ vol. 22
Anexo: Anna Vidal (1680-1681), 9 filhos.
60. Antonio de Siqueira Paes (1712-T) V. de São Paulo/ vol. 27
??
61. Antonio de Souza Couto (1652-1652) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 44
Izabel de Oliveira, 1 filho.
62. Antônio Dias (1653-1653) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 45
1º cas> Jorge Dias, 3 filhos
2ºcas> Antonio Alves Bezerra, s/filhos.
63. Antonio Dias Carneiro (1639-I) V. de São Paulo/ vol. 12
Felicia de Pinha, 1 filho.
64. Antônio Ferreira (1627-1627) V. de São Paulo/ vol. 7
Felippa Gaga, 1 filho.
Anexo: Felippa Gaga (1627-1628)
65. Antonio Furtado de Vasconcellos (1625-1628) V. Santana de Parnaíba/ vol. 7
Benta Dias, s/filhos.
66. Antonio Gomes Borba (1645-1645) V. de Santana da Parnaíba/ vol. 14
Beatriz Fernandes, 1 filho.
67. Antonio Gonçalves (1628-1628) V. de São Paulo/ vol. 7
Clara Fernandes, 4 filhos.
68. Antonio Leite Falcão (1694-I) V. de São Paulo/ vol. 23
Catharina de Siqueira, 2 filhos.

69. Antonio Lopes da Rocha (1654-I) V. de São Paulo/ vol. 46
Andreza Barboza, 1 filho.
70. Antonio Luiz Mafra (1647-1647) V. de São Paulo/ vol. 35
Maria da Silva, dois filhos.
71. Antonio Machado do Passo - músico (1704-T) V. de Itú/ vol. 25
Izabel da Costa Diniz, 7 filhos.
72. Antônio Nunes (1612 - I) Vila de São Paulo / Morreu na companhia de Martim Rodrigues./ vol. 3
Maria Maciel, 6 filhos.
73. Antonio Nunes (1643-1656) Incompleto, Vila de São Paulo/ vol. 38
1ª mulher> Maria Bautista, filho Antônio Nunes
2ª mulher> Catarina de Sampayo.
74. Antonio Paes e Anna da Cunha (1675-1675) V. de São Paulo/ vol. 19
Ele morreu abintestado em 1675. 7 filhos.
75. Antonio Pedrozo de Alvarenga (1643-1643) V. de São Paulo/ vol. 44
Anna Correa.
76. Antonio Pedroso de Lima (1651-I) V. de São Paulo/ vol. 41
Maria Denis de Mendonça, 1 filha.
77. Antonio Pereira (1602-1604) Incompleto/ vol. 1
78. Antônio Pires Machado (1649-I) Vila de São Paulo/ vol. 40
Margarida da Silva, 1 filha.
79. Antonio Raposo - o velho (1633-1633) V. de São Paulo/ vol. 11
Izabel de Goês (falec.), 12 filhos.
80. Antonio Raposo da Silveira (1663-1663) V. de São Paulo/ vol. 16
Maria Raposo, 6 filhos.
81. Antonio Ribeiro de Moraes (1686-1688) e Catharina Ribeiro (1676-1688) V. de São Paulo, s/filhos. / vol. 22
82. Antônio Ribeiro Roxo (1653-1653) Vila de São Paulo/ vol. 45
1º cas> Domingas Gonçalves, 2 filhas
2ºcas> Maria Gonçalves, 4 filhos.
83. Antonio Rodrigues do Prado (1694-1694) V. de São Paulo/ vol. 23
Catharina Vieira, 3 filhos.
84. Antonio Rodrigues Miranda (1614-1637) V. de São Paulo/ vol. 3
Potencia Leite, 11 filhos
85. Ascenso Gonçalves e Catharina Ribeiro (1677-1678) V. de SP/ vol. 19
2 filhos, ele morreu no sertão abintestado. Ela havia sido casada com Antônio da Costa, 1 filha.
86. Ascenço Luis Grou (1648-1653) V. de Santana de Parnaíba
Iria Camacha, s/filhos.
87. Balthazar Alves (1613 - I) Vila de São Paulo / Anexo: Antão Pires (1600-1600)/ vol. 1

Barbara Mendes (que havia sido casada com Antão Pires)

88. Balthazar Lopes Fragoso (1635-1636) V. de São Paulo/ vol. 9
?, 4 filhos.
89. Bartholomeu Bueno Cacunda (1685-I) V. de São Paulo/ vol. 22
Izabel de freitas, 6 filhos.
90. Bartolomeu de Quadros (1649-I) V. de São Paulo/ vol. 39
Izabel Bicuda, 8 filhos.
91. Bartolomeu de Quadros (1722-T) Cidade de São Paulo/ vol. 26
?, 7 filhos.
92. Bartholomeu Gonçalves (1612-1626) V. de São Paulo/ vol. 7
Domingas Rodrigues, 4 filhos.
1ª mulher, 2 filhos. 2ª mulher, 5 filhos.
A 3ª mulher tinha 3 filhos de outro casamento.
93. Bartholomeu Paes de Abreu (1738-T) Cidade de São Paulo/ vol. 25
Leonor de Siqueira, 8 filhos.
94. Bartholomeu Rodrigues (1608-1610) V. de São Paulo/ vol. 2
Maria Lucas, 4 filhos. Anexos: Maria Lucas (1632-1632) e Anna Rodrigues (1672-T)
95. Beatriz Bicudo (1632-I) V. de São Paulo/ vol. 11
Antonio Raposo, 3 filhos.
Beatriz Bicudo (1632-I) V. de São Paulo/ vol. 25
Antonio Raposo Tavares, 3 filhos.
96. . Beatriz Camacho (1636-1637) V. de São Paulo/ vol. 10
Belchior da Viegua (falec.), 2 filhos.
97. Beatriz Rodrigues (1650-1650) V. de São Paulo/ vol. 41
André Saraiva, 3 filhos.
98. Beatriz Rodrigues de Moraes (1625-1625) V. de São Paulo/ vol. 8
Luiz Cabral, s/filhos.
99. Belchior Cameiro (1606-1609) V. de São Paulo/ vol. 2
Hilaria Luiz, 3 filhos.
100. Belchior de Godoi (1649-I) V. de São Paulo/ vol. 39
Caterina de Mendonsa, 10 filhos.
101. Belchior de Godoy (1680-I) V. de São Paulo/ vol. 19
Maria Ribeiro, 5 filhos.
102. Belchior Rodrigues (1642-1642) V. de São Paulo/ vol. 28
Maria Gonçalves, 2 filhos.
103. Bento Pires Ribeiro (1669-I) V. de São Paulo/ vol. 17
Sebastiana da Silva, 6 filhos.
104. Bernardo da Motta (1646-1646) V. de São Paulo/ vol. 34

Maria de Vitoria, 11 filhos.

105. Braz de Pinha (1630-1630) V. de São Paulo/ vol. 8

Izabel Lopes, 10 filhos.

106. Braz Gonçalves (1637-I) V. de São Paulo/ vol. 11

Innocencia, 3 filhos.

Braz Gonçalves - o velho (1636-I no sertão; 1637-I na vila) V. de São Paulo/ vol. 26

Innocencia Rodrigues, 3 filhos.

107. Bras Machado (1646-T) V. de São Paulo/ vol. 34

Anna da Costa, 8 filhos.

108. Braz Rodrigues de Arzão (1692-1693) V. de São Paulo/ vol. 23

Anexo: Maria Egipcíaca Domingues (1701-1703), 3 filhos.

109. Brizida Rodriguez (1631-1631) V. de São Paulo/ vol. 41

Domingos Fernandez Pinto. 3 filhos.

110. Catharina da Silva (1693-1694) V. de São Paulo/ vol. 23

Gonçalo Lopes (falec.), 4 filhos.

111. Catharina de Barros (1667-1668) V. de São Paulo/ vol. 17

1º marido: Sebastião Coelho (falec.), 1 filho.

2º marido: Domingos Machado, 11 filhos.

112. Catherina de Brito (1656-1656) V. de São Paulo/ vol. 43

Estevão Ribeiro, 2 filhos.

113. Catharina de Burgos (1634-1634) V. de São Paulo/ vol. 9

João Gomes de Meirelles

1º marido, Gabriel Rodrigues, 2 filhos.

114. Catharina de Medeiros (1629-1629) V. de São Paulo/ vol. 8

Mathias Lopes, 4 filhos.

115. Catharina de Mendonça (1692-T) Mogi/ vol. 23

Salvador da Cunha (falec.), 12 filhos.

116. Catharina de Siqueira (1675-1675) V. de São Paulo/ vol. 19

Capitão Dom Francisco de Lemos, 7 filhos.

117. Catharina de Siqueira (1637-1638) V. de São Paulo/ vol. 10

João Barroso, 4 filhos.

1º marido: Lucas Garcia (defunto)

118. Catharina do Prado (1649-1649) V. de São Paulo/ vol. 15

João Gago da Cunha, 11 filhos.

119. Catharina do Prado (1674-1674) V. de São Paulo/ vol. 18

João das Neves, 2 filhos.

120. Catharina Dorta (1626 - I) Vila de São Paulo. Anexo: Paula Fernandes (1614-1614) e Raphael de Oliveira (1648-1648)/ vol. 3

Raphael de Oliveira - o velho (4 filhos). Já havia sido casada (1 filha).

121. Catharina Dorta (1695-1698) V. de São Paulo/ vol. 23
Mathias Rodrigues, 10 filhos.
122. Catharina Gonçalves (1636-1637) V. de São Paulo/ vol. 10
Gonçalo Gil, 4 filhos.
123. Catharina Nogueira (1638-I) V. de São Paulo/ vol. 12
Estevão da Cunha, 1 filho.
124. Christóvão da Cunha (1664-1665) V. de São Paulo/ vol. 16
Mecia Vaz, 11 filhos.
125. Christovão da Cunha (1697-I) V. de São Paulo/ vol. 24
Maria de Moraes de Barros, 11 filhos.
126. Cristovão Diniz (1650-I) V. de São Paulo/ vol. 41
Izabel da Costa, 9 filhos.
127. Christóvão Mendes (1638-I) V. de São Paulo/ vol. 12
Gracia Mendes, 6 filhos.
128. Clara Parenta (1635-1642) V. de São Paulo/ vol. 13
Pedro Madeira (falec.), 3 filhos.
129. Clara Parenta (1654-1654) V. de São Paulo/ vol. 43
Antônio de Freitas, 9 filhos.
130. Clemente Aleixo (1641-I) V. de São Paulo/ vol. 28
Anna de Freitas, ?
Clemente Alveres (1641-I) V. de São Paulo/ vol. 14
Anna de Freitas, 11 filhos.
131. Clemente Alvares, o moço (1655-I) V. de São Paulo/ vol. 43
2 filhos, solteiro?
132. Constantino Coelho Leite (1693-T) V. de São Paulo/ vol. 25
Maria de Fonseca de Mendonça, 5 filhos.
133. Comelio de Azarão (1638-I) V. de São Paulo/ vol. 12
Elvira Rodrigues, 6 filhos.
134. Custodia Fernandes (1650-1650) V. de São Paulo/ vol. 41
Simão Minho, 2 filhos.
135. Custodia Gonçalves (1679-1681) V. de São Paulo/ vol. 20
Francisco Dias (falec.), 8 filhos.
136. Custodio de Paiva (1610-1610) V. de São Paulo/ vol. 2
Anna Cerqueira (Siqueira), 1 filho.
137. Custodio Gomes (1639-I) V. de São Paulo/ vol. 12
Antonia Gago (falec.), 1 filha.
138. Damião Simões - sapateiro (1578 - I) Vila de São Paulo/ vol. 1

Suzana Rodrigues, 1 filho. Ela casou novamente com Martim Rodrigues.

139. Damião Simões (1632-1632) V. de São Paulo/ vol. 8

Solteiro, s/filhos.

140. Daniel Justo (1641-1641) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 28

Leonor Leme, 2 filhos.

141. Diogo Bueno e Izabel Bueno de Oliveira (1699-1729), 5 filhos. V. de São Paulo/ vol. 24

142. Diogo Corrêa de Araujo (1678-I) V. de São Paulo/ vol. 19

Maria de Lima, 1 filho.

143. Diogo Coutinho de Mello (1654-1654) V. de Santana da Parnaíba/ vol. 15

Agostinha Rodrigues, s/filhos.

Seu cunhado era Domingos Jorge Velho.

144. Diogo Dias de Moura (1627-1627) V. de São Paulo/ vol. 7

Suzanna de Goês, 4 filhos.

Anexo: Suzanna de Goês (1629-1630)

145. Diogo de Souza (1628-I) V. de São Paulo/ vol. 7

Leonor Esteves (prenhe), 2 filhos.

146. Diogo Lopes do Amaral (1650-I) V. de São Paulo/ vol. 41

Luzia Leite, 5 filhos.

147. Domingas Antunes (1624-1624) V. de São Paulo/ vol. 6

João de Pinha, 4 filhos.

148. Domingas Antunes (1624-1624) V. de São Paulo/ vol. 6

Gaspar Fernandes (falec.), 8 filhos.

149. Domingas Rodrigues (1630-1630) V. de São Paulo/ vol. 8

Bartholomeu Gonçalves (falec.), 4 filhos.

150. Domingos Alvares (1650-I) Parnaíba/ vol. 40

Izabel Prz'Barboza, 3 filhos

151. Domingos Alvares (1647-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 34

Tomazia Denis, 3 filhos (?).

152. Domingos Bicudo (1637-I) V. de São Paulo/ vol. 10

Paula Gonçalves ("pejada"), 6 filhos.

153. Domingos da Silva (1681-I) V. de São Paulo/ vol. 21

Izabel Ribeiro, 2 filhos.

154. Domingos de Abreu (1625-I) V. de São Paulo/ vol. 6

Maria de Moraes, 1 filho.

155. Domingos de Goês Pereira (1677-I) Sertão. V. de São Paulo/ vol. 19

Anexo: Marianna Maciel (1685-1685), 9 filhos.

156. Domingos Fernandez Coxo (1653-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 36

?

157. Domingos Furtado (1649-1649) V. de São Paulo/ vol. 39
Maria Ribeira, 2 filhos.
158. Domingos Gonçalves (1615-1615) V. de São Paulo/ vol. 5
Ignez Conqueiro, s/filhos
Havia sido casado e teve uma filha: Joanna Vaz casada com Luiz Delgado.
159. Domingos Jorge Velho (1670-1671) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 18
Izabel Pires, 2 filhos.
160. Domingos Leme (1673-1673) V. de São Paulo/ vol. 18
Anexo: Maria da Costa (1679-1680), 6 filhos.
161. Domingos Luiz (1613 - I) Vila de São Paulo Morreu abintestado./ vol. 3
Feliciano Parenta, 2 filhos.
162. Domingos Luiz Grou (1678-I) V. de São Paulo/ vol. 19
Maria Antunes, 3 filhos.
163. Domingo Nunes Bicudo (1650-I) V. de São Paulo/ vol. 41
Estava no sertão, casado com Ana da Costa.
164. Domingos Paes da Sylva (1653-I) Parnaíba/ vol. 40
Anna da Costa, 2 filhos.
165. Domingos Simões (1649-I) V. de São Paulo/ vol. 39
?, 1 filho. Incompleto.
166. Estacia da Veiga (1674-1675) V. de São Paulo/ vol. 19
Geraldo Correa (falec.), 7 filhos.
167. Estefania Ramires (1649 - I) Vila de São Paulo/ vol. 40
Bernardo de Souza, 4 filhos.
168. Estevão Forquim (1660-1660) V. de São Paulo/ vol. 16
Maria da Luz, 8 filhos.
169. Estevão Gonçalves (1637-1638) V. de São Paulo/ vol. 11
Paschoa da Pena, 2 filhos.
170. Estevão Ribeiro Bayão (1696-I) V. de São Paulo/ vol. 24
?, 1 filho.
171. Euphemia da Costa (1678-1678) V. de São Paulo/ vol. 19
João de Godoy (falec.), 11 filhos.
172. Felippa Leme (1636-1636) V. de São Paulo/ vol. 10
Domingos do Prado, 12 filhos, 5 vivos
173. Felippa Rodrigues (1612 - I) V. de São Paulo/ vol. 3
Gonçalo Ferreira, 2 filhos.
Felipa Roiz (1612 -I) Incompleto. Vila de São Paulo/ vol. 38
Gonçalo Ferreira, 2 filhos.
174. Felippa Vicente (1615-1615) V. de São Paulo/ vol. 3

Luiz Furtado, 4 filhos. 1º cas, 1 filho, ficou viúva.

175. Felippa Vicente (1627-1627) V. de São Paulo/ vol. 7

João do Prado (falec.), 5 filhos.

176. Felipe Nunes (1636-I) V. de São Paulo/ vol. 10

Foi morto pelos índios no caminho de Vila Rica para a Vila de São Paulo.

177. Cap. Fernando de Camargo (1690-I) Parnaíba/ vol. 22

Joanna Lopes, 13 filhos.

178. Fernando de Oliveira (1653-1653) Vila de São Paulo/ vol. 45

Anna Borges, 3 filhos.

Natural de Távira, filho de Geronimo Pedrozo e Izabel Gomes.

179. Fernando Raposo Tavares (1661-I) V. de Santana da Parnaíba/ vol. 16

? (incompleto)

180. Fernão Dias (1601-1605) Vila de São Paulo/ vol. 1

Lucrecia Leme, 10 filhos (3 do 1º casamento com Helena Teixeira e 7 do 2º)

181. Fernão Dias Borges e Izabel de Almeida (1642-1643), 6 filhos. V. de São Paulo/ vol. 14

Ele estava há 7 anos no sertão e faleceu.

182. Fernão Rodriguez de Castro (1652-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 44

?, 1 filho.

183. Francisca da Costa Albemás (1665-1670) V. de São Paulo/ vol. 18

Cap. Francisco Velho de Moraes, 6 filhos.

184. Francisco Baldaya (1648-1648) Vila de São Paulo/ vol. 38

Maria Vidal, 3 filhos.

A mulher casa-se novamente com Pedro Cazado Vilas Boas.

185. Francisco Barreto (1607-1607) V. de São Paulo/ vol. 2

Maria Jorge, 2 filhos (?)

186. Francisco Bicudo Furtado (1651-I) V. de São Paulo/ vol. 41

Madalena de Pinha, 2 filhos.

187. Francisco Bicudo de Brito (1654-1654) V. de São Paulo/ vol. 46

Tomazia Ribeiro de Alvarenga, 6 filhos.

188. Francisco Borges (1649-1649) V. de São Paulo/ vol. 39

1ªm: Ilena Rodrigues, 7 filhos.

2ªm: Anna da Costa, 3 filhos.

189. Francisco Bueno (1638-I) V. de São Paulo/ vol. 14

Felippa vaz, 2 filhos.

190. Francisco da Costa (1626-1626) V. de São Paulo/ vol. 31

Izabel Gomes, 3 filhos.

191. Francisco da Gama (1600-1600) Vila de São Paulo/ vol. 1

Casado, com uma filha. Morreu no sertão

192. Francisco da Cunha Gago (1639-I) V. de São Paulo/ vol. 12
Domingas Lobo, 2 filhos.
193. Francisco de Almeida (1616-1617) T feito no sertão, Vila de São Paulo/ vol. 5
Thomazia Rodrigues, 3 filhos.
194. Francisco de Brito e sua mulher Izabel Correa (1616- ?) Vila de São Paulo/ vol. 4
3 filhos
195. Francisco de Figueiredo (1640-1640) V. de São Paulo/ vol. 28
Lucrecia Maciel, 8 filhos.
196. Francisco de Mendonça (1630-1649) V. de São Paulo/ vol. 32
1ªm: Maria Dinis (falec.), 1 filho.
2ªm: Maria de Goes, 8 filhos.
197. Francisco de Miranda Taves (1641-1642) V. de São Paulo/ vol. 14
Izabel Paes, 5 filhos.
198. Francisco de Seixas (1615- I) Vila de São Paulo/ vol. 3
Izabel de Escudeiro, 1 filha.
199. Francisco Dias (1645-I) V. de São Paulo/ vol. 14
Custodia Gonçalves, 9 filhos.
200. Francisco Dias Velho (1689-I) V. de São Paulo/ vol. 22
?, 7 filhos.
201. Francisco Gil (1650-I) V. de São Paulo/ vol. 41
Benta de Oliveira, filho Bento.
202. Francisco Godinho (?-1610) V. de São Paulo/ vol. 2
Anexo: Joanna Femandes (1613-T), 1 filho.
203. Francisco Gomes (1649 -I) / vol. 40
Sebastiana do Amaral, 2 filhos..
204. Francisco Leão (?-1632) Santana da Pamaiba/ vol. 14
Izabel Fernandes, 2 filhos.
205. Francisco Lopes Pinto (1623-1629) V. de São Paulo/ vol. 7
Gracia de Quadro, 1 filho.
206. Francisco Lourenço (1624-I) V. de São Paulo/ vol. 6
?, 3 filhos.
207. Francisco Pedroso Xavier (1674-1680) V. de Santana de Pamaiba] / vol. 20
Maria Cardoso, 6 filhos.
208. Francisco Rodrigues de Beja (1634-I) V. de São Paulo/ vol. 9
Maria da Cunha, 1 filho.
209. Francisco Ribeiro (1615-1615) Vila de São Paulo/ vol. 4
Maria de Moraes, 4 filhos.
210. Francisco Ribeiro de Moraes (1676-Inv de SP; 1665-Inv. do sertão). / vol. 16

Anna Lopes, 1 filho.

211. Francisco Soraspes (1614 - I) Morreu no sertão, V. de São Paulo/ vol. 5
Izabel Antunes (anexo T e I de 1617), 4 filhos.

212. Francisco Teixeira (fragmento do inventário de 1605) / vol. 26

213. Francisco Velho de Moraes (1677-1679) V. de São Paulo/ vol. 19
Francisca da Costa Albernaz, falecida, 5 filhos.

214. Gabriel Antunes (1649-1649) V. de São Paulo/ vol. 39
Mesia Cardoza, 4 filhos.

215. Gabriel Rodrigues (1633-1633) V. de São Paulo/ vol. 9
Izabel João, 3 filhos.

216. Gaspar Barreiros (1646-1646) V. de São Paulo/ vol. 33
Margarida Antonia(falecida), 12 filhos.

217. Gaspar Barreto (1629-1629) V. de São Paulo/ vol. 8
Lucrecia Leme, 8 filhos.

218. Gaspar Correa de Azevedo (1647-1647) V. de São Paulo / vol. 35
Maria Ribeira, 1 filho.

219. Gaspar de Godoy Moreira (1693-1694) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 23
Maria Barbosa, 5 filhos.
1ªm: 8 filhos.

220. Gaspar Dias Peres (1654-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 47
Izabel Rodrigues, 7 filhos.

221. Gaspar Fernandes (1600-1600) Vila de São Paulo/ vol. 1
Domingas Antunes, filha de Antônio Preto.
6 filhos.

222. Gaspar Fernandes (1633-I) V. de São Paulo/ vol. 9
Maria Colasso, 1 filho.

223. Gaspar Sardinha (1679-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 19
Ursula de Aguiar, 2 filhos.

224. Gonçalo da Costa (1599-1599) Vila de São Paulo/ vol. 1
Solteiro, s/inf.

225. Gregorio Ferreira (1638-I) V. de São Paulo/ vol. 12
Juliana Ramalho, 3 filhos.

226. Henrique da Cunha Lobo (1667-1667) V. de São Paulo/ vol. 17
Agostinha Rodrigues, 4 filhos.

227. Henrique da Cunha Machado (1680-1680) V. de São Paulo/ vol. 21
Anna de Almeida, 3 filhos.

228. Hilaria Alves (1654-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 47
João Gomes, 2 filhos.

229. Ignês Camacho (1623-1623) V. de São Paulo/ vol. 12
Anexo: João da Costa (1638-1639), 9 filhos.
1º m: 3 filhos.
230. Inês Dias (1655-1655) V. de São Paulo/ vol. 43
Aleixo Leme (falec), 14 filhos.
231. Ignez da Costa (1667-1667) V. de São Paulo/ vol. 17
Inofre Jorge, 13 filhos.
232. Ignês Pedroso (1632-1634) V. de São Paulo/ vol. 8
Thomé Martins, 4 filhos.
233. Ines Dias de Alvarenga (1641-1642) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 28
Antonio Correa, 8 filhos.
234. Ines Goncalves (1644-1644) V. de São Paulo/ vol. 29
1ºm: Gonsalo ? - s/filhos.
2ºm: Francisco Barbosa, 3 filhos.
235. Inocencio Preto (1645-1647) V. de São Paulo/ vol. 35
Maria Moreira. 6 filhos.
236. Isabel Fernandes (1641-1641) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 28
Filha natural de Manuel Dias.
1ºm: Fernão d'Alvares da Alfandiga, 3 filhos.
2ºm: Gonsalvo França, 3 filhos
237. Isabel Fernandes (1619-1619) V. de São Paulo/ Vol 30
1ºm: Manoel Fernandez Rodrigues*(falec.), 4 filhos.
2ºm: Belchior Fernandes, 1 filho.
238. Isabel Lopes (1643-l) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 29
?
239. Izabel Afonso (1641-1641) V. de São Paulo/ vol. 28
Baltesar Correa, 6 filhos.
240. Izabel da Cunha (1650-1650) Parnaíba/ vol. 40
Martim da Costa, 3 filhos
Filha de Pascoal Delgado e Filippa Gaga.
241. Izabel da Cunha (1616- 1616) V. de São Paulo/ vol. 4
Mathias de Oliveira, filha de Henrique da Cunha e Felippa Gaga.
242. Izabel da Cunha Lobo (1641-l) V. de São Paulo/ vol. 13
Antonio Vieira da Maya, 3 filhos.
243. Izabel Dias (1637-1638) V. de São Paulo/ vol. 12
Antonio Nogueira, s/filhos.
244. Izabel de Freitas (1655-1655) V. de São Paulo/ Vol 47
Bras Leme, 4 filhos.

245. Izabel de Moraes (1654-1654) V. de São Paulo/ Vol 47
Luiz Fernandez, 8 filhos.
246. Izabel de Moraes (1630-1630) V. de São Paulo/ vol. 25
D. Francisco de Lemos, 2 filhos.
247. Izabel de Proença (1648-1648) V. de São Paulo/ vol. 37
Pedro de Miranda, 2 filhos.
248. Izabel Dias (1692-1693) V. de São Paulo/ vol. 23
Anexo: João Pedroso (1678-I)
1ºm: Antonio de Moraes, 2 filhos.
2ºm: Antonio Ribeiro, 1 filho.
249. Izabel do Prado (1668-I) V. de Santana da Parnaíba/ vol. 17
João Leite (falec.), 5 filhos.
250. Izabel Felix (1596-1596) Vila de São Paulo/ vol. 1
Diogo Sanches - espanhol, 1 filho.
251. Izabel Fernandez (1647-1647) V. de Santana de Parnaíba / vol. 35
Miguel Nunes, 8 filhos.
252. Izabel Mendes (1633-1633) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 9
João Fernandes - o velho (falec.), 8 filhos/4 falec.
253. Izabel Paes (1616-I) V. de São Paulo/ vol. 11
Henrique da Costa (falec.), 2 filhos
254. Izabel Paes (1632-I) V. de São Paulo/ vol. 11
Marcos Mendes, 3 filhos.
Izabel Paes (?- 1632) V. de São Paulo/ vol. 27
Marcos Mendes, 3 filhos.
255. Izabel Ribeiro (1660-1661) V. de São Paulo/ vol. 16
Antonio Rodrigues, 2 filhas.
256. Izabel Soares (1629-1630) V. de São Paulo/ vol. 8
Gabriel Pinheiro, 1 filho.
257. Izabel Sobrinha (1619-1619) Vila de São Paulo/ vol. 5
Gaspar Cubas, 6 filhos.
258. Izabel Velho (1699-I) V. de São Paulo/ vol. 26
Cap. Antonio Corrêa de Alvarenga, 2 filhos (?)
259. Jeronyma Fernandes (1630-1630) V. de São Paulo/ vol. 8
Balthazar Gonçalves Malio (estava no sertão com Manuel Preto), 6 filhos.
1º casamento, 1 filho.
260. João Batista (1649-1650) Vila de São Paulo, natural do Porto. / vol. 40
Maria Gliz', filha de Sebastião Gil, o velho, 1 filho. Ela já havia sido casada e tido 3 filhos.
261. João Barroso (1653-I) V. de São Paulo/ vol. 45

262. João de Brito Cassão (1640-1641) V. de São Paulo/ vol. 13
Mecia de Freitas, 2 filhos.
263. João de Sant'anna (1612 - I) Morreu abintestado, no sertão./ vol. 3
Maria Paes.
264. João de Siqueira (1648- I) Vila de Santana de Parnaíba/ vol. 38
Julliana dolivera filha de Ursolo Collaso, 3 filhos.
265. João de Souza (1632-1632) V. de São Paulo/ vol. 8
Maria de Barros, s/filhos.
266. João do Prado (1594-1597) Parnaíba, sertão./ vol. 1
Felipa Vicente, 2 filhos. (um é João do Prado)
267. João do Prado (1615 - I) V. de São Paulo/ vol. 5
Maria da Silva, 3 filhos.
268. João do Prado da Cunha (1695-1698) V. de São Paulo/ vol. 24
Messia Raposo, 13 filhos.
269. João Furtado (1653-1653) V. de São Paulo/ vol. 45
Anna Teixeira da Cunha, 1 filho.
270. João Gago da Cunha (1636-1636) V. de São Paulo/ vol. 10
Catharina do Prado, ? filhos (ilegível)
271. João Gomes Camacho (1653 -I) Santa Ana de Parnaíba/ vol. 40
Izabel Rodrigues, 8 filhos (?)
272. João Leite da Silva Ortiz (1730-1730) Cidade de São Paulo/ vol. 25
Izabel da Silva Buena (falec.), 4 filhos.
273. João Nogueira (1689-I) V. de São Paulo/ vol. 22
Joanna Leite, 1 filho.
274. João Paes Rodrigues (1693-1695) V. de São Paulo/ vol. 23
Messia Ferreira, 1 filha. 1ªm: Anna Maria Rodrigues (1682-1684) Anexo, 2 filhos.
275. João Pedrozo (1651-I) V. de São Paulo/ vol. 41
Morreu abintestado no sertão. Solteiro.
276. João Preto (1637-1638) V. de São Paulo/ vol. 11
Solteiro.
277. João Serrano (1601-I) V. de São Paulo/ vol. 11
Francisca Corrêa, 5 filhos
278. João Sutil de Oliveira(1652) / vol. 42
Maria Ribeira.
279. Joana Nunes (1625-1633) V. de São Paulo/ vol. 32
Domingos de Gois, 10 filhos.
280. Jorge de Barros (1615-1615) Vila de São Paulo/ vol. 4
Anna Maciel, 5 filhos.

281. Jorge Dias (1631-I) V. de São Paulo/ vol. 31
Caterina Bras. Morreu no sertão, 1 filho.
282. Jorge Rodriguez (1606-1627) V. de São Paulo/ vol. 30
?
283. José Peres (1698-1698) V. de São Paulo/ vol. 24
Anexo: Lucrecia de Freitas (1698-I), 1 filho, 1ªm.
2ªm: Catharina Pereira, 2 filhos.
284. Juzarte Lopes (1635-1635) V. de São Paulo/ vol. 9
Maria Pontes, 1 filha.
285. Leonardo do Couto (1650-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 44
Anna de Freitas, 5 filhos.
286. Leonor de Siqueira (1699-1704) V. de São Paulo/ vol. 24
Luiz Pedroso (falec.), 2 filhos.
287. Leonor Leme (1629-1633) V. de São Paulo/ vol. 9
Braz Esteves (falec.), 5 filhos: Matheus Leme, Pero Leme - o velho, Aleixo Leme, Braz Esteves, Lucrecia Leme.
288. Lourenço Castanho Taques - o velho (1670-1671) / vol. 18
Anexo: Maria de Lara (1670-1670), 10 filhos.
289. Lourenço da Costa e Maria Leite (1691-1692) V. de São Paulo/ vol. 23
7 filhos. Ela, filha natural de Fernão Dias Paes.
290. Lourenço de Siqueira (1633-1633) V. de São Paulo/ vol. 13
Anexo: Margarida Rodrigues (1634-1635), 10 filhos.
291. Lourenço de Siqueira (1665-1667) V. de São Paulo/ vol. 17
Maria Bueno, 8 filhos.
292. Lourenço Fernandes Sanches (1627-1629) V. de São Paulo/ vol. 7
Izabel Gonçalves, 1 filho.
1ª mulher, Izabel Freitas, 3 filhos.
293. Lourenço Gomes Ruxaque (1608-1611) V. de São Paulo/ vol. 2
Izabel Rodrigues, 3 filhos.
294. Lucrecia Leme (1643-1645) / vol. 14
Fernão Dias (falec.), 7 filhos.
295. Lucrecia Leme (1701-T) V. de Itú/ vol. 25
Francisco Valente, 2 filhos.
296. Lucrecia Leme (1706-T) V. de Itú/ vol. 25
Antonio Vieira Antunes (falec.), 4 filhos.
297. Lucrecia Leme (1681-I) V. de São Paulo/ vol. 26
José de Godoy, 1 filho.
298. Luiz Alvares Correa (1657-I) V. de Guaratinguetá/ vol. 43

- Maria de Pina, 4 filhos. (ela morreu no mm ano).
299. Luiz Ianes Gil (1681-1681) V. de São Paulo/ vol. 21
 Maria da Silva, 10 filhos.
300. Luiza da Gama (1615-1615) V. de São Paulo/ vol. 3
 João Paes, 2 filhos.
301. Luzia Cunha (1638-1638) V. de São Paulo/ vol. 11
 Domingos Rodrigues, 3 filhos.
302. Luzia Leme (1655-1656) V. de São Paulo/ vol. 15
 Cap. Pedro Vaz de Barros (falec.), 7 filhos.
 Anexo: Antonio Pedroso de Barros (1651-l), um de seus filhos.
303. Luzia Leme (1699-l) V. de São Paulo/ vol. 24
 ?, 3 filhos.
304. Luzia Leme Bicudo (1653-l) vol. 42
305. Luzia Leme (1652-1653) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 45
 Francisco de Alvarenga, 9 filhos.
306. Luzia Leme de Alvarenga (1690-l) Guaratinguetá/ vol. 23
 ?
307. Luiz Pedrozo (1662-l) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 43
 Lianor de Siqueira, 2 filhas.
308. Manuel Alves Pimentel (1632-l) V. de São Paulo/ vol. 31
 Filisiana Parenta, 3 filhos.
309. Manuel Correa de Lemos (1693-l) V. de São Paulo/ vol. 23
 Luiza de Mendonça, 2 filhos.
 Anexo: Manuel de Siqueira (1614-1614), pai
 Mecia Bicudo de Mendonça, 8 filhos.
310. Manoel da Costa Gigante (1651 - l) Vila de São Paulo/ vol. 41
 Maria Cardia, 3 filhos.
311. Manuel da Costa do Pinho (1653-l) Santana de Parnaíba/ vol. 45
 Izabel doliveira, 8 filhos.
312. Manuel da Cunha Gago (1677-1678) V. de São Paulo/ vol. 19
 1ºm. Izabel de Mendonça, 4 filhos
 2ºm. Maria Rodrigues, 12 filhos.
313. Manuel da Fonseca Osorio (1681-l) V. de São Paulo/ vol. 21
 Juliana Antunes, 5 filhos.
314. Manuel de Alvarenga (1639-1639) Santana da Parnaíba/ vol. 14
 Innocência Nunes, 4 filhos.
315. Manuel de Chaves (1646-l) V. de São Paulo/ vol. 14
 Simôa de Siqueira, 3 filhos.

316. Manoel de Edra (1644-1647) V. de São Paulo/ vol. 29
Maria Ribeira, 10 filhos.
317. Manuel de Chaves (1603-1603) V. de São Paulo/ vol. 1
Antonia Dias 1filho.
318. Manuel de Goés Raposo (1671-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 18
Izabel Pompeu, ?
319. Manoel de Macedo (1650-I) V. de São Paulo/ vol. 41
Ilionor Fernandez, 3 filhos.
320. Manuel de Siqueira (1614-1614) V. de São Paulo/ vol. 11
Mecia Nunes, 8 filhos
321. Manuel Dias (1608-?) V. de São Paulo/ vol. 11
Luzia Annes, x filhos
322. Manuel Garcia Velho (1659-1659) V. de São Paulo/ vol. 27
Maria Muniz da Costa, 12 filhos.
323. Manoel Jacome (1647-I) V. de São Paulo / vol. 35
Maria Delgada, 2 filhos.
324. Manuel João Branco (1641-1643) V. de São Paulo/ vol. 13
Maria Leme, 3 filhos. Maria Leme (1663-T)
325. Manuel João de Oliveira (1689-I) V. de São Paulo/ vol. 22
Francisca de Lira, 10 filhos.
326. Manuel Lopes de Medeiros (1710-I) Cidade de São Paulo/ vol. 26
327. Pe. Manuel Nunes (1641-1641) V. de São Paulo/ vol. 28
328. Manuel Pacheco Gato (1692-1692) V. de São Paulo/ vol. 26
Anna da Veiga, 6 filhos.
329. Manuel Peres Calhamares (1663-1663) V. de São Paulo/ vol. 16
Maria Antunes, s/filhos.
330. Manuel Pinto Suriga (1627-1627) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 7
Marina de Chagas, 1 filha.
331. Manuel Pires de Brito (1677-I) V. de São Paulo/ vol. 19
Catharina Dias, 9 filhos.
332. Manuel Preto – o moço (1637-1638) V. de São Paulo/ vol. 11
Anna Cabral, 4 filhos.
333. Manoel Ribeiro (1648-I) V. de São Paulo/ vol. 37
M morreu no sertão sem testamento, casado com Inosencia Rodriguez, 5 filhos.
334. Manuel Rodrigues Arzão (1698-1699) V. de São Paulo/ vol. 24
Maria de Azevedo, 5 filhos.
335. Manoel Rodrigues (1646-1646) V. de São Paulo/ vol. 33
Maria Gonsalves, 13 filhos.

336. Manoel Rodriguez Gonçalves (1615-I) V. de São Paulo/ vol. 30
Isabel Fernandes, 4 filhos.
337. Manuel Vandala (1626-1627) V. de São Paulo/ vol. 7
Magdalena Hosquor, 3 filhos.
338. Marcellino de Camargo (1676-1684) V. de São Paulo/ vol. 21
Messia Ferreira, 11 filhos.
339. Margarida de Brito (1675-I) V. de São Paulo/ vol. 19
Não era casada.
340. Margarida Goncalves (1653-1653) V. de Santana de Parnaíba/ Vol 46
Roque Lopes, 1 filho.
341. D. Maria (1642-I) V. de São Paulo/ vol. 28
João Barreto, 1 filho.
342. Maria Baptista (1639-1639) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 12
Antonio Nunes, 1 filho.
343. Maria Bicudo (1659-1660) Parnaíba/ vol. 16
Manuel Pires (falec.), 8 filhos.
344. Maria Bueno (1673-1674) V. de São Paulo/ vol. 18
Gervasio de Victoria, 5 filhos.
345. D. Maria Bueno (1646-1646) V. de São Paulo/ vol. 14
João Matheus Rendom de Quebedo, 5 filhos.
346. Maria de Oliveira (1665-I) V. de Santana da Parnaíba/ vol. 17
Bento do Rego Barboza, 6 filhos.
347. Maria de Siqueira (1632-1632) Vila de São Paulo / vol. 31
Romão Freire, 6 filhos.
348. Maria Castanho (1654-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 47
Antonio Simões Verdilho, 1 filho.
349. Maria Colaça (1647-I) V. de São Paulo/ vol. 34
Antonio Alveres Bezerra, 3 filhos.
350. Maria Corrêa (1636-1640) V. de São Paulo/ vol. 32
Jeronimo Alves, 8 filhos.
351. Maria da Cunha (1670-1670) V. de São Paulo/ vol. 17
Jeronymo da Veiga (falec.), 14 filhos.
352. Maria da Gama (1624-1624) V. de São Paulo/ vol. 3
Diogo Mendes, 1 filho.
353. Maria da Silva (1655-1655) V. de São Paulo/ Vol 47
Pascoal Leite Paes, 1 filho.
354. Maria da Silva (1616-1616) V. de São Paulo/ vol. 5
Claudio Forquim, que havia sido casado com Maria Pedroso.

355. Maria de Araujo (1682-1683) V. de São Paulo/ vol. 21
Cap. Lourenço Castanho Taques, 13 filhos.
356. Maria de Borba (?-1681) V. de São Paulo/ vol. 20
João Maciel, 2 filhos.
357. Maria de Candia (1653-1653) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 46
1ºm: Pedro Gonçalves, 3 filhos.
2ºm: João Rodriguez, s/filhos.
358. Maria de Mendonça Bicudo (1630-I) V. de São Paulo/ vol. 8
Custodio Nunes, 1 filha.
359. Maria de Moraes (1655-I) V. de São Paulo/ vol. 25
Manuel Nunes de Souza, 2 filhos (?)
360. Maria de Vitoria (1646-1646) V. de São Paulo/ vol. 34
Bernardo da Motta*, 11 filhos.
361. Maria Diniz (1616-1616) Vila de São Paulo / vol. 4
Francisco de Mendonça, 1 filha.
362. Maria Fernandes (1654-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 47
Jeronimo da Silva Paiva, 2 filhos.
363. Maria Gil (1644-1644) V. de São Paulo/ vol. 29
Domingos Teixeira, 1 filho.
364. Maria Gonçalves (1599-1599) V. de São Paulo/ vol. 1
Clemente Alvares, 3 filhos.
365. Maria Gonsalvez (1672-I) V. de São Paulo/ vol. 33
Miguel Rodrigues, 10 filhos.
366. Maria Jorge (1611-1613) Vila de São Paulo / vol. 3
Pero Nunes. Tinha filhos do 1º casamento.
367. Maria Leite da Silva (1667-1670) V. de São Paulo/ vol. 17
Pedro Dias (falec.), 9 filhos.
368. Maria Leme de Alvarenga (1654-1654) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 47
Antonio Bicudo de Brito, 9 filhos.
369. Maria Luis (1646-1646) V. de São Paulo/ vol. 34
Domingos Barboza, 10 filhos.
370. Maria Luiz (1631-1632) V. de São Paulo/ vol. 13
Gonçalo Gil, 6 filhos.
371. Maria Luiz (1643-1643) V. de São Paulo/ vol. 14
Simão Alveres (sertanista-falecido), 9 filhos.
372. Maria Martins (1638-1639) V. de São Paulo/ vol. 11
1º marido: Raphael Teixeira, 3 filhos.
2º marido: Miguel Rodrigues, 1 filho.

373. Maria Nunes (1643-1643) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 29
Izaque Dias, 8 filhos.
374. Maria Nunes (1632-1632) V. de São Paulo/ vol. 11
Diogo Munhoz, 1 filho.
375. Maria Pedrosa (1645-1645) V. de São Paulo/ vol. 33
Martim da Costa Vilella, no sertão. 1 filho.
376. Maria Portes D'El-Rei (1680-1680) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 19
Antônio Cordeiro, s/filhos.
377. Maria Pires (1651-I) V. de São Paulo/ vol. 42
Capitão Antônio Pedrozo de Bairos, 4 filhos.
378. Maria Ribeiro (1629-1638) V. de São Paulo/ vol. 11
Raphael de Oliveira, o moço, 4 filhos.
379. Maria Rodrigues (1648-1648) V. de São Paulo/ vol. 37
Domingos Barboza, 6 filhos.
380. Maria Tavares (1681-1681) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 20
1ºm: Domingos Gonçalves Malyo, 2 filhos.
2ºm: Pedro Martins Pereira
381. Maria Tenoria (1620-I) V. de São Paulo/ vol. 44
Clemente Alvares, 8 filhos.
382. Marina de Chaves (1617- I) V. de São Paulo/ vol. 5
Antonio Pinto, 4 filhos.
383. Martim do Prado e Antonia de Soveral (1616-1616) V. de São Paulo/ vol. 4
384. Matheus de Siqueira (T?-1680I) V. de São Paulo/ vol. 19
Antonia Paes, 2 filhas.
385. Matheus Leme (1628-1633) V. de São Paulo/ vol. 9
Antonia Gaga da Cunha
1ª mulher, Antonia de Chaves, 7 filhos.
386. Mathias de Oliveira (1643-I) V. de São Paulo/ vol. 14
Izabel de Goés, 2 filhos.
Anexo: Manuel Garcia Galera (1669-I)
Maria Rodrigues, 5 filhos.
387. Mathias Rodrigues da Silva (1710-I) V. de São Paulo/ vol. 25
Catharina da Cunha, 7 filhos.
388. Messia da Cunha (1705-T) V. de Itú, Comarca da Cidade de SP/ vol. 25
Francisco Tavares, 8 filhos.
389. Mecia de Siqueira (1648-1648) V. de São Paulo/ vol. 37
Pedro Vidal, 8 filhos.
390. Mecia Lobo de Oliveira (1644-1644) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 29

Salvador Bicudo, 1 filho.

391. Mecia Nunes (1647-1647) V. de São Paulo/ vol. 34

Manoel de Siqueira (falec.), 5 filhos.

392. Mecia Rodrigues (1605-1614) V. de São Paulo/ vol. 30

Cristovão Pereira, ?

393. Melchior Martins de Mello (1626-1631) V. de São Paulo/ vol. 7

Merencia Vaz, s/filhos.

394. Messia Bicudo (1631-1632) V. de São Paulo/ vol. 8

Francisco de Proença, 1 filha.

395. Messia Rodrigues (1665-1668) V. de São Paulo/ vol. 17

João Pires (falec.), 9 filhos.

396. Miguel Fernandes (1653-I) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 46

Brizida Lorenssa, 5 filhos.

397. Miguel García Carrasco - mestre de armas (1640-I) V. de São Paulo/ vol. 13

?, 8 filhos.

398. Miguel Leite de carvalho (1685-1687) Parnaíba/ vol. 22

Luzia Pedroso de Barros, 2 filhos.

399. Miguel Vaz Pinto (1636-1637) V. de São Paulo/ vol. 10.

Catharina Luiz, s/filhos.

400. Nicolau Barreto (1664-I) V. de São Paulo/ vol. 16

Juliana?, 2 filhos (incompleto).

401. Nuno Bicudo (1649-I) V. de São Paulo/ vol. 39

Antonia Preta, 2 filhos.

402. Paschoa Leite (1667-1667) V. de Santana da Parnaíba/ vol. 17

Gaspar Lopes Gondim, s/filhos.

403. Paschoal Delgado (1688-I) V. de São Paulo/ vol. 22

Anexo: Marianna de Camargo (1679-1680), 9 filhos.

404. Paschoal Delgado- o moço (1650-I) Parnaíba/ vol. 40

Anna da Costa, 1 filha.

405. Paschoal Dias Peres (1645-I) V. de São Paulo/ vol. 32

?, 7 filhos.

406. Paschoal Leite da Cunha (1683-1684) V. de São Paulo/ vol. 21

Florencia Nunes de Siqueira, 5 filhos.

407. Paschoal Leite de Miranda (1689-I) Parnaíba/ vol. 22

Anna Ribeiro, 7 filhos.

408. Paschoal Leite Paes (1664-I) V. de São Paulo/ vol. 27

Anexo: Maria da Silva (1654-1655), 1ªm.

2ªm: D. Agostinha, 1 filho.

409. Paschoal Neto (1636-1637) V. de São Paulo/ vol. 11
Maria Luiz, 2 filhos.
410. Paula Gomes (1614 - l) Vila de São Paulo/ vol. 3
André Maciel, 3 filhos. Morreu de parto.
411. Paulo da Silva (1633-1636) V. de São Paulo/ vol. 32
Catarina de Aguiar, 1 filho.
412. Paulo Pereira de Avelar (1647-1647) V. de São Paulo/ vol. 44
Anna de Chaves, 5 filhos. Anexo> (1655-1655)
413. Pedro Alvares (1609-1609) V. de São Paulo/ vol. 2
Anna Farel, 4 filhos.
414. Pedro Alvares (1631 - l) Vila de São Paulo/ vol. 4
Jeronyma Bicudo, 1 filha
415. Pedro Caraça (1653-1653) V. de São Paulo/ vol. 46
1ªm: Margarida Rodriguez, 3 filhos.
2ªm: Catharina Dias, 5 filhos.
416. Pedro de Oliveira (1643-l) V. de São Paulo/ vol. 14
Francisca Cordeiro, 6 filhos. (Há 7 anos no sertão.)
417. Pedro Diaz (1633-l) V. de São Paulo/ vol. 9
Maria Leite, 9 filhos
418. Pedro Dias Leite (1658-1658) V. de São Paulo/ vol. 16
Anna de Proença, 4 filhos.
419. Pedro Domingues (1633-1633) V. de São Paulo/ vol. 9
Magdalena Fernandes, 8 filhos.
420. Pedro Dutra Machado (1653-l) V. de São Paulo/ vol. 46
Maria Bicuda, 4 filhos.
421. Pedro Fernandes (1648-1653) V. de São Paulo/ vol. 12
Anexo: Anna Tenoria (1658-1659), 9 filhos.
422. Pedro Gonçalves (1650-l) V. de São Paulo/ vol. 41
Maria de Candia, 3 filhos.
423. Pedro Leme - o velho sogro de Braz Esteves (1592-1600) Vila de São Paulo/ vol. 1
Gracia Rodrigues (morreu em 1594- anexo), 2 filhas.
424. Pedro Madeira (1644-1653) V. de São Paulo/ vol. 14
Izabel Bicudo, 9 filhos.
1ªmulher: Violante Cardoso (falec.), 5 filhos.
425. Pedro Martins (1677-l) V. de São Paulo/ vol. 7
Maria Fernandes, 1 filha.
Anexo: Pedro Gonçalves (1628-1628)
Izabel Gomes, 10 filhos.

426. Pedro Martins -- o velho (1638-1638) V. de São Paulo/ vol. 12
Izabel Nunes (falec.), 1 filha.
427. Pedro Mello Coutinho (1654-1654) V. de Santana de Parnaíba/ Vol 47
Maria Luiz Grou, 1 filho.
428. Pedro Nunes Dias (1647-1647) V. de São Paulo/ vol. 34
Ana d'almeida, 5 filhos.
429. Pedro Palacio de Menezes (1696-1700) V. de São Paulo/ vol. 24
Maria do Prado, 2 filhos.
430. Pedro Vaz de Barros (1695-1697) V. de São Paulo/ vol. 24
Maria Leite de Mesquita, 16 filhos.
431. Petronilha Ribeiro (1649-1649) V. de São Paulo/ vol. 41
Sebastião Alveres Cardozo, 2 filhos. Casada anteriormente com Francisco Botelho - falecido, 4 filhos.
432. Potencia Leite (1689-I) Parnaíba/ vol. 22
?, 4 filhos.
433. Raphael de Oliveira (1654-I) V. de São Paulo/ vol. 46
434. Raphael Dias (1625-1625) V. de São Paulo/ vol. 6
Anna Gonçalves (prenhe), 2 filhos.
435. Raphael Teixeira (1635-1635) V. de São Paulo/ vol. 32
1ªm: Maria Colasa, 4 filhos.
2ªm: Maria Martins, 4 filhos.
436. Salvador Chaves (1599-I) V. de São Paulo/ vol. 30
Polonia Domingues, ?
437. Salvador de Lima (1612-1624) V. de São Paulo/ vol. 30
Caterina de Ponte, 1 filho.
438. Sebastiana Colassa (1653-1653) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 46
Gaspar de Oliveira, 3 filhos.
439. Sebastiana Ribeiro (1649-1649) V. de São Paulo/ vol. 39
Martim Rodrigues, 1 filho.
440. Sebastião Bicudo (1633-1633) V. de São Paulo/ vol. 41
Margarida da Costa. (I).
441. Sebastião Gonçalves (163?-1642) V. de São Paulo/ vol. 11
Maria Morzilha, 5 filhos.
442. Sebastião Paes de Barros (?-1674) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 18
? Taves, 7 filhos.
443. Sebastião Paes de Barros (1688-I) Parnaíba/ vol. 22
444. Sebastião Preto (1623-1623) V. de São Paulo/ vol. 11
Maria Gonçalves, 4 filhos
Sebastião Preto (1623- I) V. de São Paulo/ vol. 31

Maria Gonçalves, que casou-se tres anos depois com Paulo da Fonseca. 4 filhos.

445. Sebastião Rodrigues (1631-I) V. de São Paulo/ vol. 8

Maria Gaga, 3 filhos.

446. Sebastião Soares (1650-I) morreu no sertão, V. de São Paulo/ vol. 41

Pascoa Loba, 3 filhos.

447. Simão Borges Cerqueira (1640-1640) V. de São Paulo/ vol. 13

Ignacia Alveres (prenhe), 5 filhos.

448. Simão da Mota Rqueixo (1650-1650) V. de São Paulo./ vol. 44

Maria Barboza, 10 filhos.

449. Simão de Minho (1653 -I) Vila de São Paulo/ vol. 40

Custódia Fernandes, 2 filhos.

450. Simão Domingues Maciel (1651-1651) V. de São Paulo/ vol. 44

Anna de Alvarenga, 2 filhos.

451. Susana Dias (1628-1648) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 33

Manoel Fernandez Ramos e depois com Belchior da Costa. 17 filhos.

452. Suzanna Rodrigues (1661-I) V. de São Paulo/ vol. 16

Salvador Tavares, 8 filhos.

453. Thomazia de Alvarenga (1631-1631) V. de São Paulo/ vol. 8

Manuel Rodrigues Mexilhão (falec.), 3 filhos.

454. Ursolo Colaço (1644-1648) V. de Santana de Parnaíba/ vol. 39

Vicencia da Costa, 9 filhos.

455. Valentim de Barros (1648-1651) V. de São Paulo/ vol. 15

Catharina de Goês, 2 filhos.

Anexos: Antonio de Almeida Pimentel (1653-I)

Lucrecia Pedroso de Barros (1648-I)

456. Violante Cardoso (1607-1620) V. de São Paulo/ vol. 2

Pedro Madeira, 6 filhos.

ANEXO II - ROL DOS CASOS DE ILEGITIMIDADE

a) Filhos naturais:

1. Affonso Dias (1648-1649) V. de São Paulo, vol. XV

Antonia de Paiva, 3 filhos: Maria da Conceição (5), Maria da Luz (3) e Ascenso (2).

Uma filha natural, chamada Benta Dias (12).

2. Aleixo Leme dos Reis (1670-1671) V. de Santana de Parnaíba, vol. XVIII

Anna de Goês, 5 filhos. Dois filhos naturais, Antônio Leme e Merencia Leme (casada com Vicente Dias).

3. Amaro Alves Tenório (1645-1662) V. de São Paulo, vol. XXXIII

Filho de Clemente Alvares e Anna Tenória. Cf neste rol, João Tenório (irmão).

Anna de Siqueira, 6 filhos: Romão (12), Amaro (9), Francisco (8), Inácio (7), Manoel (6) e Maria (3).

Um filho natural chamado Bastião.

4. Ambrosio Mendes (1642-1642) V. de Santana da Parnaíba, vol. XIII

Agostinha Dias (falec.), s/filhos.

Um filho natural, André Mendes.

5. André Mendes Ribeiro (1652-1652) Vila de São Paulo, vol. XLV.

Isabel de Saiavedra, 5 legítimos: Vitória (10), Maria (8), Catarina (5), Veronica (4), Bastião (3).

Uma filha natural, Margarida (casada com Fernandez Camacho).

6. Antonio Bicudo (1648-1650) V. de Santana da Parnaíba, vol. XV

Maria de Brito, 10 filhos: Margarida Bicudo (Braz Esteves), Maria de Brito (Antônio Pedroso de Alvarenga), João Bicudo de Brito (Anna Ribeiro), Antônio Bicudo de Brito (Maria Leme de Alvarenga), Francisco Bicudo (Thomazia Ribeiro), Domingos Bicudo (Francisca Leme), Marianna de Brito, Jeronyma de Mendonça Furtado, Fernão Bicudo.

Um filho natural: Bernardo Bicudo.

7. Antonio Castanho da Silva (1700-T) V. de São Paulo, vol. XXV

Luiza de Mendonça, 2 filhas.

Seis filhos naturais (Izabel, Domingas, ?-mulher, Francisco, João e Luiz).

8. Antonio Vaz (1685-I) V. de São Paulo, vol. XXII

Felippa Raposo, 2 filhos.

Uma filha natural.

9. Balthazar Soares (1631-1632) V. de São Paulo, vol. VII

Solteiro, duas filhas naturais (uma casada, outra de 15 anos).

10. Bernardo Bicudo (1649-1650) V. de Santana de Parnaíba/ vol. XV.

Izabel da Costa, 3 filhos.

Uma filha natural: Luzia Nunes.

11. Braz Esteves (1636-I) V. de São Paulo, vol. X

Solteiro, 13 filhos naturais: Felippa Nunes (casada com Domingos do Prado), Martha Esteves (casada com Antônio Barbosa), Maria Esteves, ...Esteves (mulher), Luzia Esteves (15), João (11), Salvador (9), Fernando (8), Antônio (8), Izabel (7), Margarida (6), Balthazar (5), Manuel (3).

12. Diogo Pires (1642-1643) V. de Santana de Parnaíba - incompleto/ vol. 28

Maria Rodrigues, 7 filhos.

Faz referência à Juão, filho natural de 15 anos.

13. Domingos Fernandes (1652-1653) V. de Santana de Parnaíba, vol. XVII

Anna da Costa (falec.), 6 filhos. Uma filha natural (sete meses).

14. Felipe Fernandes Cabral (1650-I) V. de Santana de Parnaíba.

Izabel Mendes, 5 filhos. Maria, filha natural. Herdera.

15. Francisco Rodrigues - sapateiro(1652-I) V. de São Paulo / vol. XLII

Antonia Furtado, 10 filhos: Francisco Rodrigues (22), Domingos Rodrigues (19), Antônia Rodrigues (15), Antônio Rodrigues (13), Luzia Rodrigues (12), Bernardina Rodrigues (10), Miguel (9), Caterina Rodrigues (Manoel Cardoso), Izabel Rodrigues (Gaspar Vaz), Caterina Rodrigues (João Pinheiro),

Uma filha natural, Maria Rodrigues (casada com Domingos Fernandes).

16. Garcia Rodrigues (1632-I) V. de São Paulo, vol. VIII

Beatriz Moreira, 1 filho: Diogo (7). Uma filha natural, Antônia.

17. Gaspar de Cubas. (1648-1648) V. de São Paulo, vol. XXXVII

Filho legítimo de Diogo Gonsalves Ferreira e Francisca Cubas, moradores de Santos.

Caterina Cubas, s/filhos. 1ª mulher, Izabel Sobrinha, com quem teve 6 filhos: Francisco Cubas, Izabel de Cubas (falecida), Maria Cubas, Anna Sobrinha (casada/dote), Catherina Cubas, Gaspar Cubas Ferreira (casado).

Dois filhos naturais: Bras e Pedro.

18. Gaspar Fernandes V. de São Paulo, vol. XI

Izabel da Cunha, s/filhos.

Uma filha natural, Domingas, filha da índia Cristina.

19. Januario Ribeiro (1638-1639) V. de São Paulo, vol. XII

Marina de Lara, 7 filhos: Frei Estevão da Ordem de São Francisco (18), Maria Duarte (12, aos 19 anos estava casada com Antônio Bicudo), João (10), Francisca (8, aos 14 anos estava casada com Salvador de Faria Albernás), Manuel (6), Manuel (3), Abel (2).

Três filhos naturais, Anna Ribeira (casada com Domingos Paixa), Pedro Ribeiro (20), Jeronymo Fernandes (19).

20. Jeronymo Bueno (1693-1693) V. de São Paulo, vol. XXIII

Filho de Jeronymo Bueno e Clara Parenta.

Solteiro. Três filhos naturais, Marcela, Izabel e Bartholomeu.

21. João de Godoi Moreira (1665-1665) V. de São Paulo, vol. XLIII.

Eufemia da Costa, 12 legítimos: Jorge Moreira, Padre Frei Baltazar (religioso do convento Nossa Senhora do Carmo), Sebastiana (Antônio Cardozo), João de Godoy, Fernando de Godoy, Maria Colaça (Antônio Delgado

da Silva), Antônio, Francisco, Gaspar, Pedro, Baltezar, Hizabel (13).

Uma filha natural, Domingas Moreira (casada com André Mendes Afonso).

22. João Tenório - Ferreiro (1634-1634) V. de São Paulo, vol. IX

Filho de Clemente Alvares e Anna Tenoria, irmão de Amaro Tenório (cf neste rol) e Anna Tenoria.

Maria Jorge (falec.), 1 legítimo, Francisco.

Dois filhos naturais, Catharina e Paschoal.

23. José de Paris (1617-1617) Vila de São Paulo, vol V.

Maria da Cunha, 1 filho: José (15).

Uma filha natural: Izabel de Paris (casada com Bento de Medeiros).

24. Lourenço Fernandes (1646-I) V. de São Paulo, vol. XXXIII

Homem forasteiro, solteiro.

Uma filha natural, Maria (1) de uma índia de serviço de Manoel da Cunha. Em 1665, casa-se com Francisco Lopes.

25. Luis Dias (1641-1642) V. de São Paulo, vol. XIII

Maria Rodrigues, 1 filha: Anna (2).

Um filho natural, Luiz (4).

26. Luiz Ianes (1628-1629) V. de São Paulo, vol. VII

Irmão de Ascenso Luiz Grou. 2ª mulher: Jeronyma Dias, 5 filhos: Magdalena Dias, Ascenso Luiz (7), Manuel (6), Maria (2), Luiz Ianes. 1ª mulher :Victoria Gonçalves, 3 filhos: Margarida Dias (22), Andreza Dias (21), Antônio Dias (18).

Uma filha natural, Bibiana Rodrigues (23).

27. Manuel de Laro (1637-I) V. de Santana de Parnaíba, vol. X

Solteiro.

Uma filha natural, Maria, com sua índia de serviço Clemencia.

28. Manoel Fernandez Moraes (1646-1646) V. de São Paulo, vol. XXXIII.

Antonia Gomes. 1 filho legítimo: Paulo (2).

Uma filha natural, Valeriana (5).

29. Manoel Requeixo (1616-I) V. de São Paulo , vol. XXXI

Anna Ribeira, s/filhos.

Três filhos naturais, Domingos, Gaspar e Branca, filhos da índia Brizida.

30. Martim da Costa (1654-1654) V. de Santana de Parnaíba, vol. XLVII.

Izabel da Cunha (falec.), 3 filhos. 2 filhos naturais.

31. Mathias de Oliveira (1624-1628) V. de São Paulo, vol. VI

2ªm: Anna de Freitas, s, filhos.

1ªm:Izabel da Cunha (falec.) 3 filhos: Henrique da Cunha Lobo, Juliana de Oliveira, Fellipa Gaga.

Duas filhas naturais, Constancia Ferreira (filha da índia de seu pai, casada com Manuel Gonçalves) e Sebastiana.

32. Miguel Garcia Velho (1654-1654) V. de São Paulo, vol. XV

Irmão de Garcia Rodrigues Velho.

Catharina Varejão, 6 filhos: Maria Rodrigues (14), Manuel (X), Anna (9), Izabel (3), ? (6), ? (9 meses).

Quatro filhos naturais: Domingos Fernandes (26), Maria (14), Francisco Fernandes (13), Jorge (12).

33. Miguel Ribeiro (1638-1638) V. de São Paulo, vol. XI

Filho natural de Ascenso Ribeiro.

Solteiro. Três filhos naturais: Bastião (casado), Manuel e Maria (3), filha da sua índia de serviço Catharina.

34. Paschoal Monteiro (1626-I) V. de São Paulo, vol. VII

Ana Farel, 1 filho: Antônio (7).

Um filho natural, João.

35. Paulo Bueno (1665-1665) Anexo: Paulo de Torres (1680-I)

Solteiro. Filho natural, Lazaro.

36. Paulo de Torres (1680-I) V. de São Paulo, vol. XIX

Catharina Rodrigues, 5 filhos legítimos: Ursula, Simão, Paulo, João e Anastacio.

Um filho natural, Cypriano.

37. Pascoal Leite Fernandes (1651-I) V. de Santana de Parnaíba, vol. XLIV

Mecia da Cunha, 4 filhos. Uma filha natural, Maria.

38. Pedro Alves Moreira (1638-I) V. de Santana de Parnaíba, vol. XI

Irmão de João Moreira. Sebastiana Fernandes (falec.), 2 filhos: Jacinto e Paschoal.

Um filho natural, José Moreira.

39. Pedro Sardinha. (1613-1616) Vila de São Paulo, vol. III

Foi casado com Maria Mendes, falecida, s, filhos.

Um filho natural, Affonso, tido com a índia Esperança de Pedralveres.

40. Salvador Moreira (1697-I) V. de Santana de Parnaíba, vol. XXIV

Anna Maria de Freitas, 1 filho.

Três filhos naturais, Salvador, João e Maria.

41. Simão Sutil de Oliveira (1650-I) V. de São Paulo, vol. XV

Maria de Siqueira, 1 filho: Simão (1 mês).

Uma filha natural, Ventura (6).

42. Thomé Fernandez (1648-1648) Vila de Santana de Parnaíba, XXXVIII

Ascença de Paula, 3 filhos legítimos: Torné, João e Domingas.

Uma filha natural.

43. Thomé Rodrigues Velho (1660-1660) V. de São Paulo, vol. XVI

Paula Nogueira, s/filhos.

Dois filhos naturais, Antônio (2) e Izabel (4).

b) Filhos naturais e adúlteros:

1. Alvaro Neto - velho (1625-1635) V. de São Paulo, vol. IX

Messia da Pena, 3 filhos: Matheus Neto (Jeronyma de Mendonça), Alvaro Neto - o moço (Paula Maciel), D. Luiza (Gaspar da Costa).

Um filho natural, Domingos (filho de Maria da Motta).

Um filho adúltero, Paschoal Neto (casado com uma sobrinha de sua mulher, filha de Matheus Luiz).

2. Felipe Moreira (1651-1651) V. de Santana de Parnaíba, vol. XLIV

Maria Baresela, s/filhos.

Um filho natural, Manoel. Uma filha adúltera, Anna.

3. Francisco de Proença (1638-1638) V. de São Paulo, vol. XI

1ªm: Izabel Ribeiro, 1 filho, João Ribeiro (29).

Messia Bicudo (falec.), 1 filha: Anna de Proença (Salvador Pires de Medeiros).

Quatro filhos naturais, Genes de Proença (Magdalena Dias), Maria (7), Izabel (2), Anna (1).

Uma filha adúltera, Luzia.

4. Henrique da Costa (1616-1616) Vila de São Paulo, vol. IV

Custódia Lourença, 1 filho legítimo: Miguel (7).

Um natural, Francisco (8 ou 9). Um bastardo, Pedro.

5. Henrique da Cunha - o velho vol 1 (1623-1624) Vila de São Paulo, anexos: testamento e inventário de Izabel Fernandes (1599-1599) e inventário de Catharina de Unhate (1623- I)

1ªm: Izabel Fernandes, 3 filhos: João da Cunha, Manuel da Cunha, Henrique da Cunha Gago.

2ªM: Catharina de Unhate, 5 filhos: Cristóvão da Cunha, Antônio da Cunha, Francisco da Cunha, Maria da Cunha (Amador Lourenço), Fellipa Gago.

3ªm: Maria de Pina, s, filhos.

Um filho natural, Estevão. Três filhos adúlteros: Antônia, Ursula e Antônio.

6. Manoel Fernandes Sardinha (1633-1633) V. de São Paulo, vol. VIII

Izabel Ribeiro, s,filhos.

Um filho natural, Manoel (16). Uma filha adúltera.

c) Filhos adúlteros:

1. Aleixo Leme (1646-I) V. de São Paulo, vol. XXXIII

Caterina Gomes, 3 filhos: Lourenço (17), Manoel (15), Domingos (13).

Uma filha adúltera, Inês (1).

2. Aleixo Leme de Alvarenga (1675-1675) V. de Santana de Parnaíba, vol. XIX

Filho de Francisco de Alvarenga e Luzia Leme, irmão de Antônio Pedroso de Alvarenga.

Anna de Proença, 1 filha legítima: Luzia Leme.

Cinco filhos adúlteros: João Leme, João Pedroso, Domingos Leme, Maria Ribeiro (Francisco Pires), Paula Leme.

3. Antão Rodrigues Lopes (1654-1654) V. de São Paulo, vol. XLVI

Maria Fernandes, 1 filho: Antônio Rodrigues, curador do menino bastardo.

Um filho adulterino, Ascenso, com sua índia Sabina.

4. Antonio Pedroso de Barros (?-1652) V. de São Paulo, vol. XX

Maria Pires (falec.), 4 filhos.

Título dos bastardos: Paulo e Bastiana, filhos de Maria

Paschoal filho de uma índia por nome ...itaina

Ventura fêmea filha de uma índia por nome Iria

5. Antonio Rodrigues (1616-1616) V. de São Paulo, vol. XI

Irmão de Francisco Rodrigues.

1ªm: Catharina Dias, 2ªm: Joanna de Castilho, 6 filhos.

Dois filhos bastardos, Garcia Rodrigues (ver rol filhos naturais) e uma menina.

6. Balthazar Nunes (1623-1623) V. de São Paulo, vol. VI

Izabel Dias, 5 filhos: Pedro (11), Maria (9), Magdalena (7), Lourenço (4), Izabel (2).

Uma filha bastarda, Paula.

7. Braz Gonçalves - o moço (1603 I do sertão; 1604 da vila) V. de São Paulo, vol. XXVI

Catharina de Burgos, 4 filhos.

Um filho bastardo, Balthazar.

8. Cristóvão de Aguiar Girão (1616-1616) Vila de São Paulo.

Luiza, 1filho: Pedro de Aguiar, sertanista. Ela casa-se com Gaspar da Costa, em 1617.

Um filho adulterino, Antônio.

9. Diogo de Cubas (1680-1681) V. de São Paulo, vol. XX

Anna de Brito, 5 filhos. Uma filha adulterina.

10. D. Diogo do Rego (1668-I) V. de Santana de Parnaíba, vol. XVII

Marianna de Proença, s.filhos.

Duas filhas bastardas: Maria e Izabel.

11. Domingos Barbosa (1611-T) V. de São Paulo, vol. XI

Maria Rodrigues, 6 filhos. Um filho bastardo.

12. Felipe de Campos (1681-1682) V. de Santana de Parnaíba, vol. 21

Margarida Bicudo, 12 filhos: Padre Phelipe de Campos, Padre Estanislau de Campos (da Companhia de Jesus), Manoel de Campos, Francisco de Campos, José de Campos, Bernardo, Nuno, Anna de Campos, Maria de Campos, Antônia de Campos, Izabel e Maria.

Dois filhos adulterinos.

13. Fernando de Camargo (1685-1693) e Joanna Lopes (1691-1693) V. de São Paulo, vol. XXIII

14 filhos. Uma filha adulterina.

14. Francisco Corrêa de Lemos (1697-1700) V. de São Paulo, vol. XXIV

Anexo: Maria de Moraes (1711-I), 7 filhos.

Uma filha adulterina, Izabel, liberta.

15. Francisco Cubas Preto (1672-1673) V. de São Paulo, vol. XVIII

Martha de Miranda, 5 filhos. Três filhos adulterinos, Innocência, Paulo e Paschoal.

16. Francisco Rodrigues – barbeiro (1623-1624) V. de São Paulo, vol. VI

Esperança Camacho(falec.), 5 filhos: Marialves (André Botelho), Felippa Rodrigues (Paschoal Dias), Iria Camacho (Ascenso Luiz), Rachel Rodrigues (Francisco Preto), Francisco Rodrigues (20).

Uma filha bastarda, Izabel.

17. Francisco Velho (1619-1619) V. de São Paulo, vol. XXV

1ªm: Anna de Moraes, 3 filhos. (anexo 1616-1616).

2ªm: Maria Luiz, s,filhos.

Uma filha adulterina, Victória (casou-se com João Luiz).

18. Garcia Rodrigues (1629-1646) V. de São Paulo, vol. VII

Martha Martins, 3 filhos.

Uma filha adulterina, a mameluca Bastiana (filha de Victória, seu serviço).

19. Henrique da Cunha Lobo.(1672-1672) Vila de São Paulo, vol IV

Marianna Ribeiro, 10 filhos legítimos: Agostinha Rodrigues (casada com Manuel da Costa), Manuel (casado), Henrique (16), Francisco (14), Mathias (12), Domingos (X), Maria (9), José (7), Izabel (6), Anna (3).

Um filho adulterino, da negra tabaiara Romana.

20. João de Freitas (1655-1655) V. de São Paulo, vol. XLIII

Anna de Moraes, 4 legítimos: José (7), Anna (4), Joaquim (3), Maria (8 meses).

Três filhos adulterinos: Inês, Rafael e Izabel.

21. João de Oliveira (1653-I) V. de Santana de Parnaíba, vol. XLV

Inês Dinis, 1 filha legítima, Maria Doliveira.

Uma filha adulterina, Messia de Oliveira.

22. João Leite. vol 4 (1616-1616) Vila de São Paulo

Ignês Pedroso, 2 filhos: Bastião (6), João (4).

Uma menina adulterina, Izabel (8).

23. Cap. João Missel Gigante (1645-1648) V. de Santana de Parnaíba, vol. 32

Constança de Oliveira, 1 filha: Virgínia (casada,dote)

Cinco filhos adulterinos, Ylaria, Heria, Roque, João e Duarte.

24. João Pires Antunes (1660-T) Anexo de: Beatris Moreira. (1648-1648) V. de São Paulo, vol. 37

1ª mulher: Beatris Moreira, 6 filhos: João (24), Antônio (19), Maria (25), Domingas (17), Thomazia (14), Messia Antunes (casada com Domingos da Rocha).

2ª mulher: Barbara Ribeira, 5 filhos: Gaspar (11), Manoel (X), Matias (9), Marcos (7), Izabel (8).

Uma filha bastarda de 8 anos.

25. Luiz Fernandes Folgado (1628-1628) V. de São Paulo, vol. 7

Anna Rodrigues (prenhe).

1ª mulher, Izabel João (falecida em Portugal), 1 filho frade religioso da Ordem do Seráfico São Francisco.

Um filho adulterino, Jorge.

26. Luiz Furtado (1636-1636) V. de São Paulo, vol. X

Imão de Leonel Furtado.

Cosma Mendes, 5 filhos: Antônia Furtado (Francisco Rodrigues - Sapateiro), Izabel Furtado (Mathias Cardoso), Luzia Furtado (20), Luiz Furtado (17), Pedro Furtado (16).

Um filho adulterino, Manuel (filho de uma índia solteira).

27. Martim Rodrigues Tenório.(1603-1612) vol. 2 Vila de São Paulo, Ebirapoeira.

Morto no sertão, rio do Paracatú. Fez parte da jornada de Nicolau Barreto.

Casado com Suzanna Rodrigues, 4 filhos: Elvira Rodrigues (Cornélio de Azarão), Maria Tenória (Clemente Alvares), Anna da Veiga, Suzanna (15).

Três filhos bastardos: Joana Rodrigues, Diogo, Pedro.

28. Martim Rodrigues Tenório (1654-1654) V. de São Paulo, vol. 47

1ªm: Bastiana Ribeira, 1 filho.

2ªm: Magdalena Rondona, 3 filhas. Um bastardo.

29. Mathias Lopes (1651-1651) V. de São Paulo, vol. 26

1ªm: Catharina de Medeiros (falec.), 3 filhos.

2ªm: Beatriz de Siqueira, 2 filhos.

Três filhos adulterinos, Rufina, Guiomar, Marcos.

30. Pedro de Moraes Dantas (1644-T) V. de São Paulo, vol. 14

Leonor Pedroso (falec.), ? filhos.

Dois filhos bastardos, Damião de Moraes e Beatriz Rodrigues (André de Saraiva).

31. Pedro Nunes (1623-1623) V. de São Paulo, vol. 6

Sertanista de Nicolau Barreto.

Maria Jorge(falec.), 2 filhos: Pedro (X) e Maria (7).

1ªm: Izabel Fernandes, uma filha: Maria Nunes (André Fernandes, defunta).

Dois filhos adulterinos, Jacome Nunes (casado) e Balthazar Nunes (casado, defunto).

32. Simão Borges Cerqueira (1632-1633) V. de São Paulo, vol. 9

Leonor Leme, 8 filhos: Fernão Dias, Simão Borges, Frei Antônio da Ordem de Nossa Senhora do Carmo (em Angola), Francisco Dias, Lucrécia Leme (viúva de Gaspar Barreto), Brigida Paes (João Martins de Eredia), Izabel Paes (Francisco de Miranda), Maria Borges (Francisco Barreto)

Dois filhos adulterinos, Domingos e Antônio.

ROL DA PARENTELA ILEGÍTIMA:

1. Anna da Costa (Testamento de 1648 e inventário de 1653) Vila de Santana de Parnaíba, vol. 40.

Casada com o Capitão Domingos Fernandes, 3 filhos.

Uma filha natural, Maria, de seu filho Tomé Fernandes da Costa.

2. Guiomar Rodrigues (1625-1625) V. de São Paulo, vol. 3 Anexo do inventário de Diogo Martins

1º casamento com Luiz Ines (5 filhos) e 2º casamento com Diogo Martins Machuca.(1 filho) Uma neta, filha natural de seu filho falecido tida com uma índia.

3. Izabel Beldiaga (ou Beliaga,Veliaga) (1623-1623) V. de São Paulo, vol 6

Domingos Fernandes Nobre (falec.), s,filhos.

Uma enteada, Maria Fernandes Nobre, filha adúltera de seu marido com uma índia carijó.

4. Isabel de Barcelos (1648-1653) V. de Santana de Parnaíba, vol. 36

Gaspar Favacho, 6 filhos.

Uma enteada, Juliana Favacho.

5. Izabel Fernandes. (1607-1607) Vila de São Paulo, vol 55.

Casada com Pedro Nunes (1 filha).

Um enteado, Lourenço.

6. Joanna de Castilho (1631-1633) V. de São Paulo, vol. 8

Antonio Rodrigues (falec.), 6 filhos.

Uma filha bastarda, Ana, de seu filho Jorge Rodrigues (falecido).

7. João da Cunha Lobo (1681-1681) V. de São Paulo,vol. 20

Felippa de Almeida (falec.), 8 filhos.

Um neto bastardo.

8. Maria da Cunha (1667-1667) V. de São Paulo, vol. 26

Amador Lourenço (falec.), 9 filhos.

Filha bastarda de seu filho Gaspar Lourenço.

9. Maria de Oliveira (1627-1628) V. de São Paulo, vol.. 13

Antônio de Varoja, s, filhos.

Dois sobrinhos adúlteros.

10. Maria Paes (1616-1616) Vol. 4 V. de São Paulo

André Fernandes, 3 filhos.

Uma enteada bastarda, Ascensa, filha de seu 1º marido, João de Santana.

11. Maria Pompeu (1647-1647) V. de São Paulo , vol. 15

Cap. Manuel de Goês Raposo, 2 filhos.

Uma bastarda do marido.

12. Paula Fernandez (1648-1648) V. de São Paulo, vol. 3

Jorge de Hedra (falec.), 17 filhos, 3 bastardos do filho.

FONTES IMPRESSAS

- ALMEIDA, Cândido Mendes (org.), *Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Recompiladas por mandado del Rei D. Filipe I (1603)*. 14ª edição, Tipografia do Instituto Filomático, 1870, 3 vols.
- ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933.
- Constituições Primeiras do Arcebispado da Baía, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo, e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito arcebispado em 12 de junho de 1707*. São Paulo, 1853.
- DEUS, Frei Gaspar da Madre de. *Memórias para a história da capitania de São Vicente, hoje chamada São Paulo e notícias dos annos em que se descobrio o Brazil*. São Paulo, Edusp, 1975. (1ª edição portuguesa de 1797).
- Inventários e Testamentos*. Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo, Impress, São Paulo, 1921-1999. (vols 1-47)
- LARA, Silvia Lara (org.), "Introdução", in *Ordenações Filipinas: livro V*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- LEITE, Serafim. _____. *Monumenta Brasiliae: vol 1 - Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil (1538-1553)*, Coimbra, Tip. da Atlantida, 1956.
- LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. *Nobiliarquia Paulistana Histórica e Genealógica*, 5ª ed., São Paulo, USP, 1980, tomo III.
- MARQUES, Manuel Eufrásio de Azevedo. *Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da Província de São Paulo: seguidos da Cronologia dos acontecimentos mais notáveis desde a fundação da Capitania de São Vicente até o ano de 1876*, São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1980. (2 vols).
- NÓBREGA, Manuel. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro, Officina Industrial Graphica, 1931.
- O poder em São Paulo: história da administração pública da cidade, 1554-1992*, Prefeitura do Município de São Paulo, São Paulo, Cortez, 1992.

BIBLIOGRAFIA

- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da Colônia: condição feminina nos*

conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil. 1750-1822, Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.

_____. "Famílias e vida doméstica" in Laura de Mello e Souza (org.), *Cotidiano e vida privada na América Portuguesa, (História da vida privada no Brasil, vol. 1, coleção dirigida Fernando A. Novais)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997

ALMEIDA, Angela Mendes de. "Casamento, sexualidade e pecados: os manuais portugueses de casamento do século XVI ao XVIII." in *Família e grupos de convívio*. Revista Brasileira de história, setembro de 1988, fevereiro de 1989, 9(17): 191-207.

ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos vícios: Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.

ARIÉS, Philippe. *O homem diante da morte*, vol II, Rio de Janeiro, Ed. Francisco Alves, 1990.

ARRUTI, José Maurício Andion, "A narrativa do fazimento, ou, por uma Antropologia Brasileira" in *Novos Estudos Cebrap*, 43, São Paulo, nov-1995.

AZZI, Riolando, "A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial" in *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis, Vozes, 1977.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado, "Abandonados nas soleiras das portas: a exposição de crianças nos domicílios de Sorocaba, séculos XVIII e XIX", mimeo. (artigo apresentado no X Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP, 1997).

_____. *Os senhores da terra: família e sistema sucessório entre os senhores de engenho do Oeste Paulista, 1765-1855*. CMU/Unicamp, 1997.

BARROS, Gilberto Leite de. *A Cidade e o Planalto: processo de dominância da cidade de São Paulo*. Tomo I, São Paulo, Martins, 1967.

BATAILLE, Georges. *O erotismo, o proibido e a transgressão*. Lisboa, Moraes, 1980.

BOSSY, J. *A Cristandade no Ocidente: 1400-1700*, Lisboa, Edições 70, 1990.

BOURDIEU, Pierre. "O espírito da família". (mimeo)

_____. *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1974.

BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*, Lisboa, Ed.70, 1981.

_____. *O império marítimo português (1414-1825)*, Lisboa, Ed.70, 1981.

BURGUIÈRE, André, "A Antropologia Histórica" in *A História Nova*, Martins Fontes, São Paulo, 1993.

CAMARGO, Paulo Florêncio da Silva. *A Igreja na História de São Paulo, 1676-1745*. São Paulo, Instituto Paulista de História e Arte religiosa, 1953.

CHASSOT, Walkiria Costa Fucilli, "Sérgio Buarque de Holanda e a historiografia paulista", *História*, São Paulo, n.122, p47-69, jan/jun 1990.

- CORRÊA, Mariza. "Repensando a família patriarcal brasileira", in Antônio Augusto Arantes [et. al.], *Colcha de retalhos. Estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- DAVIDOFF, Carlos Henrique. *Bandeirantismo - verso e reverso*, São Paulo, Brasiliense, 1984.
- D'INCAO, Maria Ângela. (org.). *Amor e família no Brasil*, São Paulo, Contexto, 1989.
- DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo - condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil - Colônia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.
- DONZELOT, Jacques. *A Polícia das famílias*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 2a ed., 1986.
- DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos homens: do amor e outros ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- ELLIS JR, Alfredo. *Raposo Tavares e sua época*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1944.
- _____. *Capítulos da História Social de São Paulo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1944.
- _____. *Meio século de bandeirismo*. São Paulo, Brasiliense, 1948.
- FARIA, Sheila de Castro, *A Colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.
- FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*, São Paulo, Ed. Hucitec, 1997.
- _____. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.
- FLANDRIN, Jean-Louis. *Famílias: parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga*, Lisboa, Estampa, 1994. (1ª ed. francesa de 1979).
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: I - A vontade de saber*, Rio de Janeiro, Graal, 1977. (3ª ed.)
- _____. "Sobre a história da sexualidade", in *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- FONSECA, Cláudia. "A história social no estudo da família: uma excursão interdisciplinar.", BIB, Rio de Janeiro, n.27, pp. 51-73, 1989.
- FRAGOSO, José Luís Ribeiro e Píizer, Renato Rocha. " Barões, homens livres pobres e escravos: notas sobre uma fonte múltipla - inventários post-mortem.", *Revista Arrabaldes*. Ano I, nº2, set, dez. 1988, pp.30-52.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro, Ed. Record, 1996, (1ª ed. 1963).
- _____. *O Mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1940.

- FUNARI, Pedro Paulo Abreu, "A cultura material e a construção da mitologia bandeirante: problemas da identidade nacional brasileira.", in *Idéias*, Campinas 2(1): 29-49, jan./jun.1995.
- GUIMARÃES, Dulce Maria Pamplona, "Festa de Fundação: memória da colonização nas comemorações do IV Centenário da Cidade de São Paulo", *História*, São Paulo, 13: 131-139, 1994
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994. (1ª ed. 1957).
- _____. *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1973. (1ª ed. 1969)
- _____. "Vale do Paraíba: velhas fazendas" in Tom Maia e Sérgio Buarque de Holanda (orgs.), *Vale do Paraíba: velhas fazendas*, São Paulo, Nacional, 1976.
- _____. "Movimentos de população em São Paulo de meados do século XVIII", *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, USP, 1966.
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*, Petrópolis, 1977.
- _____. *O Cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- _____. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- KUZNESOF, Elizabeth Anne. "A Família na sociedade brasileira: parentesco, clientelismo e estrutura social (São Paulo, 1700-1980)", *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.9, nº17, set.88, fev.89.
- LASLETT, Peter. "Família e domicílio como grupo de trabalho e grupo de parentesco: comparações entre áreas da Europa Ocidental" in Maria Luíza Marcílio (org.), *População e Sociedade: evolução das sociedades pré-industriais*, Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1984.
- _____. *Bastardy and its Comparative History: studies in the history of illegitimacy and marital nonconformism in Britain, France, Germany, Sweden, North America, Jamaica e Japan*. Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 1980.
- LEBRUN, François. "Atitudes diante do amor e do casamento em sociedades tradicionais" in Maria Luíza Marcílio (org.), *População e sociedade: evolução das sociedades pré-industriais*, Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1984.
- LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus (1549-1760)*. Braga, Livraria A.I., 1993.
- LE GOFF, Jacques. "A rejeição do prazer" in Georges Duby (org.), *Amor e sexualidade no Ocidente*, Terramar, Portugal, s.d.
- LEWIN, Linda. "Natural and Spurious children in brazilian inheritance law from colony to empire: a methodological essay" in *The Americas*, XLVIII(3), jan/1992, 351-396.
- LEWKOWICKZ, Ida. "As mulheres mineiras e o casamento: estratégias individuais e familiares nos

séculos XVIII e XIX", *História*, São Paulo, 12:13-28, 1993.

LIMA, Lana Lage da Gama. "Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade", in Ronaldo Vainfas, *História e sexualidade no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1986.

_____. "Confissão e sexualidade" in Richard Parker e Regina Maria Barbosa (orgs), *Sexualidades Ocidentais*, Rio de Janeiro, Relume Dumará: ABIA:MS,UERJ, 1996.

LONDOÑO, Fernando Torres. *Público e escandaloso: Igreja e concubinato no Antigo Bispado do Rio de Janeiro*, Tese de Doutorado-USP, São Paulo, 1992.

_____. *El concubinato y la Iglesia en el Brasil Colonial*. Estudos CEDHAL, s.d.

LOPES, Eliana Cristina. *O revelar do pecado: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII*, Tese de Mestrado - USP, São Paulo, 1995.

MACFARLANE, Alan. *História do casamento e do amor: Inglaterra, 1300-1840*, São Paulo, Cia das Letras, 1990.

MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante*, São Paulo, Martins, 1943.

MARANHO, Milena Fernandes. *Vivendas Paulistas: padrões econômicos e sociais de vida em São Paulo de meados do século XVII (1648-1658)*. Monografia apresentada para a obtenção do grau de bacharel em História, Campinas, Unicamp, 1997.

MARCÍLIO, Maria Luíza. *A cidade de São Paulo: povoamento e população, 1750-1850*, São Paulo, Pioneira, 1974.

_____. (org.). *População e sociedade: evolução das sociedades pré-industriais*. Petrópolis, Vozes, 1984.

MATTOSO, José. "Problemas sobre a estrutura da família na Idade Média", in *Portugal Medieval: novas interpretações*, Imprensa Nacional, s.d.

METCALF, Alida, "A Família e a Sociedade Rural Paulista: Santana de Parnaíba, 1750-1850", in *Estudos Econômicos*, São Paulo, v.20, nº 2, pp. 283-304, mai-ago.1990.

_____. "Fathers and Sons: The Politics of Inheritance in a Colonial Brazilian Township", in *Hispanic American Historical Review*, University Press, 66:3, 1986. Ver

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

_____. "O escravo índio, esse desconhecido" in Luís Donizete Benzi Grupioni (org.), *Índios no Brasil*, Brasília, Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

_____. "A escravidão indígena e o problema da identidade étnica em São Paulo colonial", in *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, Vértice, 1990, p.238-9.

_____. Cf "Os Guarani e o Brasil Meridional (séculos XVI-XVII)" in Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p.477.

- NAZZARI, Muriel. "Marriage and Concubinage in Colonial Brazil: The Case of José Antônio da Silva", paper, 1997.
- _____. *Disappearance of the Dowry: women, families, and social change in São Paulo, Brazil, 1600-1900*, Stanford University Press, California, 1991.
- _____. "Dotes Paulistas: composição e transformações (1600-1870)", *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 9(17): 87-100, 1988-1989, p. 93
- PAIVA, Eduardo França, "Testamentos, universo cultural e a salvação das almas nas Minas do setecentos", *Revista do IFAC*, (2):84-91, dez,1995.
- _____. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo, AnnaBlume, 1995,
- PASQUALE, Petrone. *Aldeamentos Paulistas*, São Paulo, Edusp, 1995.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)" in Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- POMIAN, Krzystof, "A História das estruturas" in Jacques Le Goff (org.), *A História Nova*. São Paulo, Martins Fontes, 1992,
- PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 15ª ed, São Paulo, Brasiliense, 1977. (1ª ed. 1942).
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1996.
- RENOU, René. "A Cultura explícita", in Frederic Mauro (coord.), *O Império Luso-Brasileiro: 1620-1750*, vol.VII, 1927.
- RIBEIRO, Darcy e Carlos de Araújo Moreira Neto. *A Fundação do Brasil: Testemunhos 1500-1700*, Petrópolis, Vozes, 1992.
- _____. "Sobre a mestiçagem no Brasil" in Lília Moritz Schwarz e Renato da Silva Queiroz (orgs.), *Raça e diversidade*. São Paulo, Edusp, 1996.
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*, Rio de Janeiro, Zahar, 1993.
- SAMARA, Eni de Mesquita. *A família brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- _____. "Mulheres chefes de domicílio: uma análise comparativa no Brasil do século XIX", *História*, São Paulo, 12: 49-61, 1993.
- SHADEN, Egon, "A religião Guarani e o Cristianismo: contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural", *Revista de Antropologia*, vol. 25, São Paulo, 1982.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo, T.A. Queiroz,

Ed. da USP, 1984.

_____. "A documentação do Desembargo do Paço e a história da família.", *História*, 20: 61-77, 1990.

_____. "A mulher no sistema testamentário do Brasil colonial.", Separata do *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, volume x, pp. 227-254.

_____. *Vida privada e cotidiano no Brasil: na época de D. Maria I e D. João VI*, Ed. Estampa, Lisboa, 1993.

_____. *História da família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

SILVA, Raul de Andrada e, "São Paulo nos tempos coloniais" in *Revista de História*, vol. X, São Paulo, 1955.

SOT, Michel. "A gênese do casamento cristão" in Georges Duby (org.), *Amor e sexualidade no Ocidente*, Portugal, Terramar, s.d.

SOUZA, Laura de Mello e. "O Novo Mundo entre Deus e o Diabo" in *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

_____. "Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações", in *Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. (História da vida privada no Brasil*, vol. 1, coleção dirigida Fernando A. Novais), São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 42-81.

STONE, Lawrence. *Família, sexo y matrimonio en Inglaterra: 1500-1800*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Campus, 1989.

_____. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo, Ática, 1992.

_____. "Moralidades Brasileiras" in Laura de Mello e Souza (org.). *Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. (História da vida privada no Brasil*, vol. 1, coleção dirigida Fernando A. Novais), São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

VENÂNCIO, Renato P., "Nos limites da sagrada família: ilegitimidade e casamento no Brasil Colonial, in Ronaldo Vainfas (org.), *História e sexualidade no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Graal, 1986.

VOLPATO, Luiza. *Entradas e Bandeiras*, São Paulo, Global, 1985.

WEHLING, Arno. *Formação do Brasil colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994.

ZENHA, Edmundo. *Mamelucos*, São Paulo, Revista dos Tribunais, 1970.

OBRAS DE REFERÊNCIA

SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da Língua portuguesa*, Lisboa, 1813.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Dicionário da História da colonização portuguesa no Brasil*, Lisboa, Verbo, 1994.

SERRÃO, Joel (dir.). *Dicionário da história de Portugal, Lisboa, Iniciativas Ed., 1963-71. (4 vols).*

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO DE ACERVO