

Escravidão e mestiçagens: mamelucos, mulatos e alguns pardos entre mil e um índios forros. São Paulo, século XVII¹

Slavery and miscegenation: mamelucos, mulattoes and some pardos among a thousand and one freed Indians. São Paulo, 17th century

ROBERTO GUEDES

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
robertoguedesferreira@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5500-084X>

SILVANA GODOY

Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro
silvanaalvesdegodoy@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9430-7227>

Texto recebido em / Text submitted on: 01/01/2023

Texto aprovado em / Text approved on: 08/05/2023



Resumo. O artigo analisa mamelucos, mulatos e alguns pardos na sociedade paulista do século XVII. Baseado em inventários *post-mortem*, pretende demonstrar que a classificação social e os termos de mestiçagem em São Paulo foram gestados do confronto entre as leis anti-escravidão indígena e a perspectiva escravista dos paulistas. Mamelucos, mulatos e poucos pardos foram vocábulos empregados de forma diferenciada em relação a várias outras categorias de época.

Palavras-chave. Mamelucos, mulatos, pardos, classificação social, mestiçagem.

Abstract. The article analyzes the “mamelucos”, mulattoes and some “pardos” in São Paulo society during the 17th century. Based on *post-mortem* inventories the article highlights that the social classification and terms of miscegenation in São Paulo were created in the midst of the confrontation between the Portuguese laws against indigenous slavery and the slaving perspective of the “paulistas”. “Mamelucos”, mulattoes and a few “pardos” were words used differently in relation to several other categories of that time.

Keywords. “Mamelucos”, mulattoes, “pardos”, social classification, mestizaje.

¹ Pesquisa financiada pela Faperj e pelo CNPq.

Introdução

Escravidão e mestiçagem foram fenômenos comuns em diferentes sociedades escravistas, mas o segundo não se coligou ao primeiro do mesmo modo, posto que ambos se efetivaram em distintos contextos históricos. Daí resulta que, embora *expressões*² de mestiçagem e demais vocábulos de classificação social de diferentes sociedades escravistas possam ter sido os mesmos, tal como mameluco, mulato ou pardo, comumente designavam grupos e pessoas dissemelhantes, bem como podiam conter significados peculiares. O mesmo se poderá dizer para o termo *negro* que, em S. Paulo, durante a centúria de Seiscentos, era utilizado para designar índios escravos (MONTEIRO 1994; GODOY 2017) e escravos de origem africana no Rio de Janeiro setecentista, embora, em ambas as searas, nem todos os negros fossem escravos e, no caso do Rio e alhures, a palavra *preto*, e não *negro*, fosse mais utilizada em alusão a mancípios oriundos da África (FARIA 1998; SOARES 2000; GUEDES 2008, 2014). Assim, tendo em conta as circunstâncias históricas e a variedade de formas de emprego do vocabulário social, este artigo problematiza as expressões de mestiçagem, nomeadamente mameluco, mulato e pardo e outras categorias usadas em São Paulo ao longo do século XVII, numa sociedade moldada pelo apresamento e escravidão de índios. Tratar-se-á, por fim, de perscrutar categorias que os contemporâneos usavam para hierarquizar e dar sentido ao seu mundo³. Ressalvamos, porém, que para aludir àqueles mestiços é fulcral mencionar os índios, posto que aqueles eram poucos e foram classificados no meio de milhares de índios.

Ao ressaltar as diferentes conjunturas e as respetivas palavras de mestiçagem em sociedades escravistas visa-se chamar atenção para o facto de não se dever cair no lugar comum⁴ de confundir mestiçagem com ausência de conflito e de hierarquia. Enfatiza-se aqui, portanto, a historicidade dos vocábulos hierarquizantes para que não sejam congeladas, atemporalmente, as

² Expressões, palavras, termos e vocábulos, inclusive na forma singular, são sinónimos aqui utilizados para analisar formas de classificação social em São Paulo no século XVII. Sobre estes sinónimos, ver o dicionário de Aurélio Ferreira (FERREIRA 1999: 864, 1476, 1984, 2083).

³ Como sustenta HESPAÑA 2003: 823, “Categoria remete, na reflexão sobre o conhecimento, para a ideia de modelos de organização das percepções, da «realidade», se quisermos, ou seja, conota uma capacidade ativa, estruturante, criadora (poiética), na modelação do conhecimento. E este é um sinal metodológico que queria deixar desde já, o de que pressuponho que estas entidades a que me referirei têm essa capacidade de criar conhecimento (senão – adianto já toda a provocação... – de criar realidade)”.

⁴ Este lugar comum remonta, pelo menos, aos anos 1980. Cf., por exemplo, MOURA 1988: 30-31, 34, 62-64; MUNANGA 1999: 78, 79-81; e TADEI 2002: 2-13. A ideia ainda ressoa em redes sociais. Um exemplo é <https://blogueirasnegras.org/tornar-se-uma-mulher-negra/>. Para perspetivas distintas, entre outros, cf. GUEDES 2008, 2014; IVO 2012; PAIVA 2015; OLIVEIRA 2016, 2020; SOARES 2020; LEMKE 2022.

várias experiências de escravidão, de mestiçagem, de alforria, etc., posto que diferentes experiências de distintas sociedades escravistas também influenciavam o uso coevo das palavras de mestiçagem e de classificação social, que expressavam aquelas experiências.

Partindo daí surge uma primeira pergunta: os vocábulos de mestiçagem e outras classificações da época diziam respeito a grupos sociais, dotados de identidade, coesão e interesses próprios? Predominantemente, não. Para Barth, os grupos étnicos – aqui lidos como grupos sociais para evitar as ilusões narcísicas da etnia (GARCÍA 1988) – definem-se em circunstâncias sócio-relacionais específicas, o que quer dizer que não há grupos previamente essencializados e delineados a partir de características rígidas. Ao contrário, além de poderem modificar-se no tempo, os agregados sociais constituem-se pelos variados laços que estabelecem entre si e com outros, criando assim as suas fronteiras, mesmo que haja coesão, identidades e/ou identificação anteriores (BARTH 1981, 2000). Mas esta forma de entender os grupos sociais fica patente no vocabulário classificatório, nos termos de mestiçagem de certas sociedades escravistas? No caso dos que poderíamos considerar mestiços (mamelucos, pardos, mulatos etc.), não aferimos contornos delineadores em torno de si mesmos, mas apenas as fronteiras tracejadas pelos vínculos com outros, ou seja, os contactos relacionais é que os caracterizaram. Não havia autoidentidade, predominantemente.

Outro aspeto a salientar é que, considerando que as relações (re)fazem grupos, para a análise dos mestiços manifestos nos vocábulos de mestiçagem é preciso apreciá-los juntamente com os demais atores sociais/categorias presentes nas fontes da época, também eles forjados a partir de laços sociais variados. Que outros? Brancos, negros, pretos, portugueses, índios, paulistas, etc. Tudo, aliás, podia ser intercambiável, dependendo de como os agentes sociais eram então classificados. A questão é que, geralmente, negros, mamelucos, brancos, etc., eram referidos por terceiros, o que deve ser tido em conta no exercício de compreensão das categorias classificatórias (BRUBAKER, COOPER 2000: 1-47)⁵. É por isso que, neste estudo, distinguimos identificação (exterior) de identidade (autorreferida). Além disso, é inútil conceber, *a priori*, mestiços e outros atores/vocábulos como categorias jurídicas, de mestiçagem ou de qualquer natureza, inclusive como grupos sociais, uma vez que, embora as experiências de mamelucos, mulatos, pardos, entre outros, tenham sido multifacetadas, o que delas ficou são apenas alusões externas, daqueles que os caracterizaram, não referências que eles fizeram de si mesmos.

⁵ Para uma abordagem nesse sentido, cf. RAPPAPORT 2014.

Dito de outra maneira, amiúde as palavras evocadas por terceiros formavam os mamelucos, os mulatos, os pardos, etc., em contextos históricos relacionais variados, mesmo que fossem invocações pejorativas. Como há muito asseverou Washington Luís, os mamelucos eram assim “chamados pelos que os combatiam” (LUÍS 2004 [1918]: 217), embora não exclusivamente.

Até podia haver, por parte dos próprios agentes sociais (os identificados e os que classificavam), ideias prévias sobre o que seriam mamelucos, pardos, mulatos, etc., mas as aceções de identidade e de identificação não nasceram prontas e acabadas, tampouco eram fixas. Tais sentidos também se modificaram porque foram (re)criados em contextos históricos dinâmicos. Tudo era ressignificado. Dessa maneira, ainda que houvesse ideias gerais sobre o que seriam mamelucos, pardos, mulatos, etc., também vigoraram identificações circunstanciais. O que isso significa é que os vocábulos de mestiçagem eram polissêmicos, referindo-se a agentes sociais plurais. Por exemplo, durante o século XVII, em São Paulo, *mamelucos* era mais do que um termo de mestiçagem, porque dependia de quem o pronunciava. As pessoas referidas sob esse termo podiam ser membros de famílias senhoriais, podendo, nesse sentido, abarcar índios e bastardos que até se tornavam socialmente brancos nas genealogias setecentistas e oitocentistas. Além disso, testamentos de senhores paulistas referentes ao século XVII, indicam que, no plano doméstico, os mamelucos faziam parte da hierarquia familiar, mesmo que em condição subalterna, podendo também ser meros agregados. Confundiam-se com os bastardos familiarizados, mas uma vez casados e senhores de índios, a sua antiga bastardia, ou “mameluquice”, e a sua filiação ilegítima eram silenciadas (GUEDES e GODOY 2017; GODOY 2017).

Do ponto de vista político, tanto na Baía como em Pernambuco os mamelucos oriundos de São Paulo eram rotulados pelos governadores daquelas capitanias, durante o século XVII, como *paulistas* quando prestavam serviços militares à Coroa portuguesa e/ou espanhola no combate a índios hostis, nas pelejas contra os mocambos dos Palmares ou contra os holandeses (GUEDES e GODOY 2020). Como sublinhou Charles Boxer, os “expedicionários [caçadores de índios] ficaram conhecidos por vários nomes, como *paulistas*, *mamelucos* e *bandeirantes* (...)”, embora a “palavra *bandeirante* (...) parece não ter sido usada antes de meados do século XVIII” (BOXER 1973: 37-38). Por sua vez, o clero de S. Paulo também produziu discursos sobre os mamelucos que, por vezes, iam em sentidos contrários, isto é, tanto os referindo como portadores de virtudes cristãs, distinguindo-os da “selvageria” e da antropofagia indígenas, como referindo-os avessos ao cristianismo (GUEDES e GODOY 2020). Em suma, contextos e situações relacionais distintas produziram

diferentes discursos e ideias a propósito dos mamelucos, pelo que qualquer estudo em torno deste conceito deverá atentar na construção histórica de que foi alvo.

Nestas *sociedades escravistas* a que nos reportamos, consideradas na perspectiva ensaiada por Finley (1991), certos vocábulos de mestiçagem e outras expressões de classificação social (PAIVA 2001, 2015) eram comumente acompanhados de alusões às condições jurídicas de livre, forro e escravo. Daí que preto forro, preto escravo, pardo escravo, pardo forro, gentio forro, gentio escravo, índio forro, etc., eram expressões bastante usuais alternadamente utilizadas dependendo da época e do lugar. Isto quer dizer que uma vez que as dinâmicas sociais eram baseadas na escravidão e no apresamento de índios, foram utilizadas palavras que davam sentido e permitiam manter a hierarquia, a identidade e a identificação social das pessoas que as utilizavam. Mamelucos, pardos, mulatos, etc., faziam parte desse vasto repertório de classificação social.

Importa sublinhar que as palavras a que nos referimos, designadamente mameluco, pardo, mulato e mestiço, eram correntes nos séculos XVI e XVII. As cartas expedidas para o capitão Garcia D'Ávila, entre os anos de 1654 e 1656, na Baía, são um bom exemplo. Nelas, o vice-rei, conde de Atouguia, dizia que eram necessários a uma jornada ao “sertão todos os índios e mestiços das aldeias desta capitania”, “todos os índios Mamalucos, e mestiços”, “todos os mestiços índios, mulatos, e mamelucos” (Correspondência dos Governadores Gerais: 228, 251, 329). É claro que a polissemia das palavras é por demais evidente, podendo querer significar classificação social e mestiçagem ao mesmo tempo, dependendo do contexto e do sentido atribuído a quem as enunciava. Não havia, portanto, categorias estanques ou padrões de mestiços, pardos e mulatos. Daí que *termos de mestiçagem* seja, como cremos, uma noção operacional, porquanto abrange diferentes tipos de mestiçagem, mestiços e formas de classificação social em sociedades escravistas, isto é, incluindo tanto os distintos sentidos compreendidos nas alusões de terceiros, como as autoidentificações.

Perante as considerações expostas, lidaremos com classificações sociais utilizadas em S. Paulo no século XVII, como mameluco, mulato e pardo, mas alargando a análise a outras categorias, tais como negro, preto, índio, forro, gentio, peça, etc.. Por se tratar de uma sociedade escravista, de base indígena, perscrutar-se-ão as questões em torno dos estatutos jurídicos dos índios e em seguida os mamelucos, mulatos e pardos. A hipótese que se colocará é a de que a referência a mamelucos e pardos, que os distinguia dos escravos e dos índios forros, era também diferente em relação aos mulatos, inclusive os de

ascendência indígena, que podiam ser escravos ou não. Para tal, serão usados inventários *post-mortem* e alguns documentos emitidos pelas autoridades administrativas⁶.

Apresamento, escravidão e liberdade de índios em S. Paulo

A vila de São Paulo foi fundada em 25 de janeiro de 1544. Era um *senhorio*⁷ na capitania donatária de São Vicente (RUIZ 2004). No século XVII foi consolidada a utilização de indígenas como escravos e outras formas de trabalho forçado na agricultura de alimentos destinados aos mercados locais de S. Paulo e de outras áreas da América. O apresamento de trabalhadores indígenas em São Paulo ocorreu, inicialmente, em áreas próximas à própria vila e, posteriormente, noutras regiões, designadamente em Guairá, “Sertão dos Patos” e Tape, hoje respetivamente localizadas nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (MONTEIRO 1994; NIZZA DA SILVA 2009; GODOY 2017).

No decurso dessa centúria, os processos de captura, de intensificação do uso de mão de obra indígena e as normativas régias que proibiam o cativo indígena moldaram os vocábulos da classificação jurídico-social. Nesse sentido, o vocabulário classificatório fez-se no jogo entre os apresamentos e a escravidão de indígenas, e nas leis proibitivas da escravidão de índios, especialmente a de 1609. A partir de então, esse vocabulário permaneceu durante o século XVII, criando e solidificando certas categorias pelos usos e costumes da terra. Veja-se como isso aconteceu.

Os referidos processos de apresamento e escravização indígena, na região ao Sul de São Paulo (Guairá, Sertão dos Patos e Tape) foram, em grande parte, um projeto expansionista dos moradores da vila. Em 14 de janeiro de 1606, a Câmara Municipal enviou uma carta ao donatário da capitania de São Vicente, na qual asseverava que, se o governador não socorresse São Paulo, a vila pereceria por despovoamento, acrescentando que autoridades seculares e eclesiásticas vexavam os moradores. Para alcançar o que pretendia, a vereação informava o governador sobre as potencialidades de exploração agrícola e mineral da capitania vicentina. Na sua ótica, se os recursos fossem corretamente explorados, far-se-ia “aqui um grande reino para Sua Majestade” com “trato

⁶ Sobre a produção social de tais documentos, ver, entre outros, GODOY 2017; GUEDES e GODOY 2017, 2020.

⁷ Sobre noções de senhorio ver RUIZ 2004; HESPANHA 2001; MAGALHÃES 2011 e 2012; MONTEIRO 1994; GODOY 2017; ALVEAL 2022.

para Angola, Peru e outras partes”. O problema, referia ainda, era a mão de obra necessária à execução do projeto. Porém:

Quanto à conservação **do gentio**, que não convém termos e a vexarem-nos, assim como nos fazem **a nós** o faremos **a eles**, e os **cristãos vizi-nhos**, são quase acabados, mas **no sertão** há infinidade **deles** e de **muitas nações** que vivem a lei de **brutos animais** comendo-se uns aos outros, que se os descermos, com ordem para serem **cristãos**, será causa de grande proveito, principalmente o **gentio Carijô**, que está [a] 80 léguas daqui por mar e por terra; e se afirma que podem ser 200.000 **homens de arco**. Esta é uma grande empresa e a Vossa Mercê (...) lhe estava bem que Sua Majestade lhe concedesse e lhe importaria mais de 100.000 cruzados, afora o de seus **vassalos**, o que pelo tempo em diante pode redundar a esta capitania, além do particular do mesmo **gentio** vindo ao gremio da Santa Madre Igreja. Tornamos a lembrar [que nos] acuda Vossa Mercê porque de Pernambuco e da Bahia, por mar e por terra, lhe levam **gentio do seu sertão e distrito**, e muito cedo ficará tudo ermo com as árvores e ervas do campo somente, porque os **portugueses**, bem sabe Vossa Mercê, que são homens de pouco trabalho, principalmente fora do seu [*habitat*] natural. Não tem Vossa Mercê cá tão pouca posse que, das cinco vilas que cá tem, com a Cananéia, pode pôr em campo para os Carijós mais de 300 **homens portugueses**, fora os seus **índios escravos** que serão mais de 1.500, **gente** usada ao trabalho do sertão que com bom caudilho passam ao Peru por terra, e isto não é fábula. Já Vossa Mercê será sabedor como Roque Barreto^[8], sendo capitão, mandou ao sertão 300 **homens brancos** a descer **gentio** e gastou dois anos na viagem com muitos gastos e mortes e, por ser contra uma lei de El Rei, que os **padres da Companhia [de Jesus]** trouxeram, o governador geral Diogo Botelho mandou provisão para tomarem o terço [1/3 dos gentios] para ele, e depois veio ordem para o quinto. Sobre isto houve aqui muito trabalho e grandes devassas e ficaram muitos **homens** encravados que talvez há nesta vila hoje mais de 65 **homiziados**, não tendo ela mais de 190 **moradores** se lá for alguma informação de que a **gente desta terra** (...) creia Vossa Mercê o que lhe parecer com o resguardo que deve aos **seus** (...) ⁹ [negritos nossos].

⁸ Roque Barreto fora capitão mor da capitania de São Vicente por três vezes (1598, 1600-1603 e 1613) e vereador na Câmara de São Paulo. Como ele, o seu irmão Nicolau Barreto foi um dos grandes apesadores de índios no período (GODOY 2017).

⁹ Atas da Câmara da Vila de São Paulo. Publicação oficial do Arquivo de São Paulo [doravante ACSP]. São Paulo: Typografia Piratininga, 1914-1915. Vol 2, 497-500. As palavras que foram assinaladas a negrito no corpo do texto ressaltam os termos da época.

É importante notar que 62 anos depois da fundação de São Paulo, a vereação não categorizava os índios como negros, mas já evidenciava um processo de alteridade com a distinção que fazia entre *eles* e *nós*. *Eles* eram os gentios, de diversas nações, sobretudo os Carijó, tidos como brutos animais. Na perspectiva dos elementos da Câmara paulista, os gentios estavam fora da alçada de São Paulo, municipalidade da monarquia portuguesa, em construção no Estado do Brasil. Os vizinhos cristãos, referidos no trecho documental, ou eram índios aliados que viviam nas aldeias próximas, ou vassalos portugueses reinóis ou nascidos no Brasil¹⁰. O serem considerados como *eles* significa que não estavam sob o ordenamento jurídico português ou sob o jugo dos portugueses. Na conceção da elite política camarária paulista, este meta *nós* referia-se aos vizinhos cristãos, isto é, vassalos da Coroa portuguesa, que tanto podiam ser portugueses, brancos, mas também “moradores, gente desta terra” e índios escravos. É claro que se incluíam entre estes vassalos os homiziados e os malquistos jesuítas que influenciaram diretamente as leis anti-escravidão dos índios¹¹.

No contexto acima traçado, o vocábulo gentio foi uma palavra utilizada para designar os índios que não se encontravam sob o domínio português. Os gentios deviam ser “descidos” com vista à sua inserção no ordenamento jurídico português vigente em São Paulo, passando à condição de “índios escravos”, convertidos à religião católica. Estes índios escravos, ainda que cristãos, deveriam auxiliar os “homens portugueses” ou “homens brancos” no apresamento de outros gentios do sertão, situação que também vigorava na Baía e em Pernambuco.

Em suma, o projeto expansionista da vereação de São Paulo, que consistia na captura e escravidão de gentios, moldou os referentes *nós* e *eles* a partir de formas de classificação e categorização. Como é possível depreender do trecho documental apresentado, para que os gentios do sertão fossem escravos em São Paulo era necessário proceder à sua conversão (índios escravos ... *com ordem para serem cristãos, será causa de grande proveito*). Assim, este projeto de expansão assumia também uma componente religiosa importante no sul de São Paulo, região com grande diversidade de nações, sobretudo de carijós (MONTEIRO 1994).

Entre as leis anti-cativeiro indígena, que obstaculizaram o projeto expan-

¹⁰ Os aldeamentos indígenas nos arredores de São Paulo gozavam de estatutos variados, incluindo a vassalagem (PETRONE 1995). Para outros contextos, ver, entre outros, DOMINGUES 2000 e POLONI-SIMARD 2006.

¹¹ As leis de 1580, 1609 e 1755-57 foram as três grandes iniciativas anti-cativeiro indígena na América portuguesa. Ver PERRONE-MOISÉS 1992 e SILVA 2000.

sionista acima referido, a de julho de 1609 foi a que causou mais impacto na classificação social escravista. Como fica evidente no documento camarário de 1606, o *nós* e o *eles* assentavam em diferenças, mas não incluíam ainda as designações mamelucos, mulatos e pardos. Com efeito, a lei de 1609 moldou de forma decisiva as categorias sociais, porquanto forçou os paulistas a criar e intensificar o uso de um repertório classificatório com parâmetros cognitivos na possibilidade, ou não, de apresamento e escravização de indígenas. Nestas circunstâncias, as categorias mameluco, mulato e pardo passaram a fazer parte do ordenamento jurídico português de diferentes maneiras e sob determinadas condições. Elas forjaram condições jurídicas e sociais e a sua inclusão no corpo jurídico português também se deu com os chamados *filhos de brancos*, tidos como livres, gerados por mulheres índias, mas que não receberam as designações de mameluco, mulato ou pardo. “Branco” podia referir-se apenas à condição de súbdito do pai. Assim, embora uma pessoa fosse mestiça, tendo pai branco, a designação de “filho de branco” não era vocábulo de mestiçagem, mas sim conotação de condição jurídico-social (GUEDES e GODOY 2017). Similarmente, porém, tal como os filhos de brancos, os mamelucos, os mulatos e os pardos foram diferenciados dos gentios do sertão, dos negros, etc. Importa voltar, portanto, ao impacto da lei de 1609¹².

Três anos depois do projeto expansionista da Câmara, a lei de 1609 declarava “todos os **gentios** daquelas partes do Brasil por **livres**, conforme o direito, e seu nascimento natural”, quer os já cristãos, quer os ainda “**gentios**”. Todos deveriam ser tidos por “**pessoas livres, como são**”, sem que fossem “constrangidos a serviço, nem à coisa alguma contra sua livre vontade”. Aqueles que se servissem dos índios deveriam pagar pelo “seu trabalho”, como ocorria com as demais “**pessoas livres**”. A lei visava ainda que os índios pudessem em “liberdade e segurança”, morar e comercializar com os “**moradores das capitâneas**”, fazendo cessar “todos os enganos, e violências, com que os capitães, e **moradores** os traziam do sertão”.

Além disso a mencionada normativa tinha em conta a “confiança que os **gentios** depositavam nos “religiosos da Companhia de Jesus”, pelo que lhes permitia a deslocação ao sertão para que os “domesticassem”, assegurassem a sua “liberdade” e os encaminhassem no que convinha ao “mesmo **gentio**, assim nas coisas de sua salvação, como na vivenda comum, e comércio com os moradores”. Nas povoações onde não houvesse ouvidor ou governador

¹² Branco não significava necessariamente português reinol. Podia referir-se a alguém nascido em São Paulo, que também era referido como paulista. Viajantes estrangeiros que passaram por São Paulo no século XVII diziam que grande maioria dos portugueses era mestiça, natural do Brasil. Cf. GUEDES 2014; GUEDES e GODOY 2017, 2020.

que zelasse pelos direitos dos índios, a função recairia sobre um “cristão velho de satisfação”. Aqui, o objetivo da Coroa seria fazer com que os “**gentios**” fossem “senhores de suas fazendas” nas povoações onde moravam (<http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=pesquisa>).

Na prática, portanto, a lei de 1609, que ia no sentido contrário da perspectiva expansionista dos moradores de São Paulo, operava com base em duas categorias de indivíduos livres: moradores (portugueses) e gentios, podendo estes últimos ser senhores das suas povoações (aldeias) e serras. Não se colhe menção, nesse documento, a índios, negros da terra, indígenas, mamelucos, mulatos e brancos, apenas a gentios, portugueses, moradores e mercadores. São evidentes as diferenças entre uma lei real e uma carta redigida pela Câmara. A diferenciação entre brancos, portugueses, dos índios escravos, e a caracterização da antropofagia, couberam aos vereadores, que empregaram termos mais diversos do que a lei geral de 1609, a qual nem sequer utilizou a palavra escravo para declarar a liberdade dos índios. Na prática a lei não alforriou ninguém, apenas enfatizou a liberdade natural dos gentios.

Apesar da notória incompatibilidade entre o projeto expansionista camarário e a lei real, os apresamentos e o uso da mão de obra indígena intensificaram-se no século XVII (MONTEIRO 1994), mas as questões sobre as quais interessa aqui refletir são: como é que os paulistas lidaram com a incompatibilidade, e como é que categorizaram grupos e pessoas, inclusive com os termos de mestiçagem mameluco, mulato e pardo. Com efeito, uma das respostas à lei de 1609 foi a utilização recorrente da palavra forro para caracterizar os índios, contribuindo para criar uma categoria jurídico-social moldada pelos usos e costumes da terra. Por sua vez, mamelucos, mulatos e pardos eram termos de mestiçagem e/ou classificações sociais criadas por relações sociais multifacetadas. Para as analisar, e uma vez que já analisamos a categorização social dos *mamelucos* e dos *filhos de brancos* através de testamentos, relatos de estrangeiros, crónicas e cartas de sacerdotes (GUEDES e GODOY 2017, 2020), priorizaremos, neste artigo, a análise de inventários *post-mortem*. Porém, a razão mais forte para a escolha deste *corpus* documental, que visa a transmissão patrimonial, é que nele arrolamos mais de 14 mil indígenas, pois eles constituíam a mão de obra fundamental da vila.

Das três categorias de mestiçagem em foco neste estudo, os mamelucos gozaram de uma situação privilegiada, sendo frequentemente mencionados em testamentos que tratam de afetos e de questões de ordem familiar (GUEDES e GODOY 2017, 2020). O facto de não constarem em inventários *post-mortem* assinalava uma condição social distinta dos índios e mulatos, que eram arrolados em tais documentos, como se verá.

Os moradores de São Paulo construíram a sua classificação social pela ressignificação de certas palavras, mas foram decisivamente influenciados pelos usos e costumes da terra que também tinham força de lei. Essas formas de classificação arreigaram-se durante o século XVII, assim como a evocação dos usos e costumes para as fundamentar¹³. Assim, as designações de mamelucos, mulatos e pardos foram paulatinamente surgindo nos inventários. Voltar-se-á a sublinhar, no entanto, que os mamelucos foram muito mais frequentemente pronunciados nos testamentos do que nos inventários, uma vez que foram inseridos no plano familiar dos paulistas e/ou no ordenamento político da vila de São Paulo¹⁴ (GUEDES e GODOY 2017, 2020; GODOY 2017). Como, então, mamelucos, mulatos e pardos foram concebidos pelos moradores no meio de tantos gentios, negros e forros? Responder-se-á de seguida.

Em dia e mês imprecisos de 1609, o procurador de D. Hilária Luís, viúva de Belchior Carneiro¹⁵, escreveu uma carta ao governador de São Paulo. Afirmava que no auto de inventário dos bens de Belchior Carneiro que, por ter falecido, revertiam para a sua viúva Hilária Luiz, constavam “certas **peças do gentio da terra**” do sertão. Acrescentava ainda que, por D. Hilária ter sido informada que as “**ditas peças**” eram “**forras e libertas** pela **nova** lei de Sua Majestade” (de julho de 1609), e ser mulher e “não entender e nem saber as ditas leis”, pedia ao governador que esclarecesse se podia incluir “as ditas **peças forras**” no inventário de modo a repartir pelos seus filhos.

Ora, a lei a que o procurador se reportava não mencionava índios como forros ou peças, nem alforriava índios escravos, apenas declarava a liberdade natural dos gentios, o que é indicador de que tais expressões (*peças forras*, índios forros, *libertas*) eram de uso local. A resposta do governador, exarada em 4 de outubro do mesmo ano, foi contundente: não se podia “lançar em partilhas nenhuma **peças** por serem **forras**”. As suas palavras, que utilizavam a expressão *peças forras* e não aludiam à liberdade natural dos gentios, atestavam a rapidez com que eram difundidas e conhecidas as leis reais desti-

¹³ Evocar *usos e costumes* em inventários e testamentos foi uma prática que permaneceu no século XVIII em matérias relativas a índios, pelo menos na vila paulista de Itu (GODOY 2002).

¹⁴ Observe-se o seguinte. Quando o ouvidor tentou proibir o porte de armas de fogo na vila em 1664, ele referiu-se a “(...) qualquer *mameluco* ou *índio* que seja filho de homem nobre que com as ditas armas for achado, o que se não entenderá em uns e outros fazendo viagem (...) fora do termo desta vila porque, nestes casos, se lhe permite em razão de sua defesa contra o gentio”. Portanto, mameluco como filho de homem nobre era parte da casa parental senhorial, ainda que subalterno. Ver ACSP, vol 6, 383-384.

¹⁵ Coleção Inventários e Testamentos (1920-1999) (doravante CIT), vol. 2. Belchior Carneiro era neto de Martim Afonso Tibiriçá, maior líder indígena do planalto paulista. Tibiriçá aliou-se a colonos para conquistar São Paulo, casando as suas filhas com reinóis em meados do século XVI. A partir daí, com o nascimento de filhos de pais de nações diferentes, a mistura prosseguiu, gerando mamelucos. Cf. GODOY 2017: capítulo 1 e VAINFAS 2014: 357-386.

nadas ao Brasil. Porém, apesar da sua objeção, o próprio governador utilizou a expressão *peças forras* e não aludiu à liberdade natural dos gentios daquela sociedade em construção, que se tornaria, embora ainda não o fosse plenamente, escravista.

O caso chegou ao juiz de órfãos que replicou o despacho do governador ao afirmar que não havia bens no inventário que pudessem ficar para os órfãos, salvo quatro “**peças forras** que seu pai ganhou”. Por esta razão, na avaliação do juiz, o governador deveria permitir que se incluíssem os índios no inventário, como se praticava “nos mais inventários”, uma vez que era “**uso e costume** darem partilhas de **peças forras** aos órfãos para seu sustento e serviço, e não para se venderem, e nisto proverá Vossa Senhoria com justiça”. Como se percebe, as *peças forras* deviam sustentar e servir os paulistas, mas não podiam ser vendidas. A argumentação do juiz de órfãos demonstra que, mesmo antes de 1609, já era *costume* partilhar peças forras entre os herdeiros e viúvos.

Em 3 de novembro de 1609 o governador disse para o juiz de órfãos requerer formalmente. Por intermédio deste a viúva declarou concordar com o facto de os “índios e serviços forros” se não poderem pôr em inventário, nem se poderem “partir”, mas entendia que o governador lhe poderia fazer a mercê de mandar entregar os índios “a ela suplicante para com eles sustentar seus filhos de que é curadora”, uma vez que o pai dos órfãos tinha morrido por ter ido buscá-los no sertão.

Serviços é outra palavra ausente nos documentos até aqui referidos. Na lei de 1609, “serviço” aludiu a trabalho, mas na declaração do juiz de órfãos “serviços” aparece para designar uma categoria de pessoas que não podiam ser escravizadas, daí o *serviço forro*, similar à *peça forra*. De acordo com a expressão “índios” ou “serviços”, desde que forros, equivaliam no sentido em que se distinguiam de escravos. O mais importante foi o enunciar da categoria forro justificada pelos usos e costumes e a aproximação dos serviços aos índios. Assim, a conjunção e juntou índios e *serviços* como *forros*, porque, ao que parece, as classificações estavam ainda em construção, o que se percebe, pois à data do inventário a lei de 1609 era muito recente.

Contudo, ainda em dúvida, em 12 de novembro de 1609 o governador encaminhou a petição da viúva ao “juiz dos **índios**” da vila para este emitir parecer. Este, por seu turno, em 14 de novembro disse ter-se informado do assunto e declarou achar “ser bem e **uso e costume** lançarem-se as ditas **peças forras** em inventário” e entregá-las à viúva, pois o pai dos órfãos as “ganhara”, ou seja, caçou-as no sertão. No entanto, dizia que ela e os órfãos deviam possuir as “peças forras” “como **serviço forro que são**”. Nesta declaração, ao

invés de índios e serviços, a equiparação era feita entre peças e serviços, contudo sem uma vez mais empregar as palavras escravos ou negros. Mais importante, os usos e costumes deram respaldo à categorização de “índios”, “peças” e “serviços” como forros. Nesse sentido, não passa despercebido que os índios inventariados seriam posse e não propriedade, isto é, não obstante forros seriam possuídos como serviços, índios, peças, gentios, etc. Entretanto, ainda não satisfeito, em 16 de novembro do referido ano, o governador pediu um parecer ao ouvidor da capitania de São Vicente, que declarou o seguinte:

Satisfaciendo al despacho de V. S. digo que Belchior Carnero fue a morir para buscar [e] deixar remedio a sus hijos e no lo quedaram otros benes más que estos **serviços horros** y pues V. S. es padre de guerfanos no permita quedem de todo como quedaram quitandose los y dejandose los a su madre porque como se casar lo gozará quien no los ganho y los querfanos quedaran miserables pidiendo limosna y lo que yo se **de la terra de muchos años** qe **siempre** a los guerfanos se le da parte de **los servicios como de los cautivos**. San Paulo, 21 de noviembre de 609 años. Gaspar Conquero [negritos nossos].

O ouvidor sabia que era uso e costume da terra, há *muitos anos*, partilhar os serviços de forros, tal como acontecia com os cativos. “Serviço” podia equivaler a índio e peça, desde que forro, enquanto cativo era pessoa não livre. Não há menção a “serviços cativos” ou “serviços escravos” no cômputo geral do arrolamento que fizemos, onde aparecem inventariados mais de 14 mil índios. “Serviço”, portanto, era equivalente da condição de forro.

No seguimento da posição do ouvidor, que remetia para a força dos usos e costumes locais, o governador cedeu:

Vistos os pareceres atrás do ouvidor, juiz dos órfãos e juiz dos índios lançar-se em inventário **como forros que são os índios** de que esta petição trata na forma do parecer do juiz dor órfãos e índios. São Paulo, 23 de novembro de 1609. O Governador [negritos nossos].

É evidente uma subtileza idiomática. A lei de 1609 dizia que os índios, por natureza, eram “**pessoas livres, como são**”, mas os usos e costumes da terra levaram o governador a afirmar que os índios eram “**como forros que são**”, tal como haviam alegado o procurador da viúva e o juiz dos órfãos (“**como serviço forro que são**”) e o juiz dos índios (“**peças forras**” ou “**serviço forro que são**”). Ao fim e ao cabo, por costume, os índios ou serviços

tornaram-se, em S. Paulo, forros por natureza, ao invés de livres. Como havia várias formas de ser forro (GUEDES e GODOY no prelo) e talvez porque a diferenciação entre nascer livre e ser forro ainda não estivesse plenamente aceite e consolidada naquela sociedade escravista em construção, os índios, ainda que fossem forros, também eram tidos como gentios, peças e serviços. Em suma, de acordo com a força jurídica dos costumes da terra, havia índios escravos, cativos, serviços, forros e libertos.

O caso da viúva Hilária Luís é emblemático porque revela a centralidade da classificação dos índios pautada por direitos costumeiros de *muitos anos* no contexto do projeto paulista de apresamento e escravidão, incompatível com a lei de 1609. Foi por isso que o ouvidor da capitania diferenciou *cautivos* e *servicios*. Talvez cativo atenuasse a condição de escravo. De qualquer forma o que se conclui do caso apresentado é a predominância do costume, em função do qual foi decidido lançar escravos e forros nos inventários paulistas. Como registrar, então, num *corpus* documental composto por inventários *post-mortem*, de registo de bens e transmissão patrimonial, os índios como forros?

Se restringirmos o conceito de “escravo” ao de propriedade privada, à luz da sociedade individualista contemporânea¹⁶, o simples facto de não se ter certeza se os índios deviam ser inventariados já elucida sobre a necessidade de adotar outro tipo de análise. Como se viu, os paulistas redefiniram os estatutos dos gentios ao incluí-los nos inventários. Se não se proferiu apenas a palavra “escravo” para classificar todos os índios, então “peças”, “gentios” e “serviços”, desde que forros, não estavam incluídos na mesma categoria jurídica dos escravos, o que significa que nem todos os índios eram escravos (GODOY 2017), embora parte substancial deles o fosse (MONTEIRO 1994).

Nizza da Silva, que analisou o caso de D. Hilária, realçou o grande impacto da lei de 1609, afirmando que a sua existência fez com que os paulistas deixassem de arrolar índios em inventários com valor monetário, o que só voltaria a ser frequente na última década do século XVII (NIZZA DA SILVA 2009: 58-59). Não há dúvidas de que essa lei foi decisiva na definição dos modos de inventariar/classificar índios durante o século XVII, mas no caso de D. Hilária não foi ela que influenciou a argumentação central dos juízes, dos órfãos e dos índios, e ainda do ouvidor, mas sim os usos e costumes da terra.

Acresce que a lei de 1609 não mandava dar ou partilhar índios entre os

¹⁶ Cf. noções de propriedade de antigo regime em PEDROZA 2011 e OLIVEIRA 2014.

herdeiros porque os gentios seriam “livres como são”, embora isso acontecesse por costume. Também não enunciava os índios como forros, declarava-os livres. Como é que os paulistas resolveram o problema no decurso da redação dos inventários? No cabeçalho, os escrivães enunciavam os tipos de índios e depois descreviam-nos individualmente ou em família. Com algumas exceções, o enunciado e a descrição não caracterizaram os índios como escravos ou livres, mas como forros. Na redação dos inventários, eram enunciados os bens e, só depois, havia descrição dos detalhes. O mesmo aconteceu com índios escravos e forros. Eis um exemplo:

[enunciado:] **Índios forros**

[descrição:] Cinco **peças grandes** quatro machos e uma fêmea e um colmim[curumim] e uma rapariga pequena (CIT, vol. 1, de Fernão Dias, o velho, ano de 1605) [negritos nossos].

Para os índios, os enunciados eram redigidos de diversas formas, mas quase sempre com o uso da palavra “forro”, a saber: “gente do gentio da terra forro”, “gente forra”, “gente forra de seu serviço”, “gentio forro”, “índios forros”, “peças de serviço forras”, “peças forras”, etc. (GODOY 2017). Mas os responsáveis pela elaboração dos inventários também distinguiam, num mesmo inventário, os índios escravos com valor nominal dos forros:

[enunciado:] **Avaliação da fazenda**

[descrição:] **Uma escrava** por nome Francisca **de nação tamoya** avaliada em [10 mil réis]

Outra moça **escrava** de nação **pés largos** avaliada em [20 mil réis]

Um rapaz da mesma nação por nome Pedro avaliado em [5 mil réis] por estar doente

E a mãe destas duas peças por nome Clara **no sertão com seu senhor** [sem valor por estar ausente]

Peças forras

Declararam que havia uma índia carijó por nome Luiza com duas crianças filhinhas uma Clemência e outra Ana que por serem **forras** as não avaliaram nem tão pouco avaliaram a Gaspar carijó por ser **forro e velho** (...) (CIT, vol. 3, de Paula Gomes, ano de 1614) [negritos nossos].

A categorização dos índios como livres, na lei de 1609, conviveu, portanto, com outra de índios escravos ou forros antes e depois deste ano, realidade

patente ao longo do século XVII (ver Quadro 1). A caracterização dos índios como gentios, peças ou serviços forros, não foi inaugurada com a lei de 1609, mas esta reforçou o reportório vocabular escravista em uso e costume em São Paulo. Tudo indica que, em meados do século XVII, os índios referidos como “escravos” provinham de guerras que tinham acontecido no passado e, entre eles, alguns advinham de guerras justas, que foi um critério importantíssimo para definir “escravos” (PERRONE-MOISÉS 1992). Na verdade, os índios governados por portugueses não eram majoritariamente escravos (GUEDES, GODOY 2017; GODOY 2017). No senhorio paulista, os usos e costumes tinham força de lei (RUIZ 2004) e prevaleceram sobre as leis do reino, ao menos no que concerne ao governo sobre os índios. Aliás, quase não se usou a palavra livre nos inventários paulistas seiscentistas (quatro vezes), ao contrário dos incontáveis empregos do vocábulo forro.

Se os índios não eram majoritariamente escravos, que lugar ocupavam no conjunto das posses e dos bens dos moradores? Os índios eram posse dos seus senhores, não eram propriedade. Posse e propriedade não eram sinónimos. Propriedade é palavra quase ausente nas definições coevas de escravo entre os séculos XVI e XVIII. Daí que os senhores dissessem ser senhores e possuidores, inclusive dos escravos africanos que compravam. Geralmente diziam “sou senhor e possuidor de (...)”, “entre os bens que possuo, há um escravo (...)” (ALVES 2015). Não afirmavam “sou proprietário de”. Nunca é demais lembrar que as noções de propriedade são históricas, até em sociedades escravistas (FINLEY 1991; MEILLASSOUX 1996)¹⁷. Com efeito, os moradores de São Paulo diferenciaram os índios das propriedades que possuíam. Por exemplo, em 1623, Francisco Rodrigues Barbeiro disse:

Declaro que de tudo o que se achar, assim de **propriedades**, assim de casas, como de terras, lavouras de trigo, e mandioca, chãos em esta vila, tudo pertence às ditas minhas filhas e filho porquanto são meus universais herdeiros (...). Declaro que tenho sete *peças* (...) [que recebera por morte de sua mulher] não são mais de seis porque a outra por nome Clara a dei [ilegível]. Por ser esta minha última vontade [peço] que se repartam [peços] ditos meus filhos para que os sirvam em sua vida como meus herdeiros

¹⁷ Considerar os escravos como mera propriedade privada é ignorar algumas peculiaridades. Os escravos não se resumiam a reses porque para o exercício de qualquer atividade laboral era preciso apelar à sua condição primária de *homo sapiens-sapiens* (MEILLASSOUX 1996: 9). Do mesmo modo importa sublinhar as palavras de Alveal: “a discussão sobre propriedade no período moderno torna-se complexa na medida em que se deve desligar de uma concepção contemporânea de propriedade” (ALVEAL 2022: 23). Além disso, o próprio Bluteau (1712-1727), na entrada que redigiu sobre “propriedade” não incluiu nela os escravos, ao passo que no verbete “escravo” não os definiu como propriedade.

ros que são **e os não alheiem nem vendam porquanto são peças forras e de consciência** (CIT, vol. 6.) [negritos nossos].

De acordo com o trecho, propriedades eram diversos tipos de bens, como casas, lavouras, alimentos, ao passo que as peças índias, que ele possuía, por serem forras e de consciência não podiam ser alienadas a outros, situação que permaneceu no século XVIII (GODOY 2002, 2017). As relações familiares, as questões da consciência, as leis emanadas pela Coroa e os usos e costumes influenciaram diretamente a consideração de que existia posse e não a propriedade das peças forras, embora fossem transmitidos aos herdeiros. De facto, os moradores formularam uma condição não prevista pelos teólogos que evocavam a liberdade natural dos índios (RUIZ 2002; GODOY 2017). Importa lembrar que se tais nuances jurídicas e de categorias (se forro ou escravo, mameluco ou índio, etc.) não fazem a menor diferença num mundo como o atual, no qual (quase) todos são cidadãos plenamente livres, para quem viveu em sociedades com níveis jurídicos diferenciados, com gente de qualidades diferentes, onde as pessoas se viam como desiguais, sociedades escravistas com gente passível de ser vendida, tudo aquilo fazia diferença.

É certo que os índios estavam sob domínio ou eram *cousa* de alguém, eram caçados no sertão à base de pólvora, chumbo, corrente com colar e/ou eram comprados e doados etc. Ainda assim não eram bens venais. Por exemplo, em termos de comércio de pessoas e de transmissão patrimonial, os índios não tinham o valor monetário de um engenho. Num documento de 1628 ocorreu uma alusão ao que se acaba de expor: “engenho de ferro todo, com a sua fábrica e serviço do dito engenho que nele se achou, tirado as **peças forras do gentio da terra** que estão obrigadas ao dito engenho” (CIT, vol. 7, Luiz Fernandes Folgado). Note-se que os índios foram separados da avaliação do engenho, ainda que a ele estivessem obrigados. Além disso, a venalidade e a certeza da escravidão foram dirigidas aos escravos de origem africana, chamados de tapanhunus, cujo valor nominal médio, aliás, era quase sempre maior do que o dos índios passíveis de escravidão, como o quadro 1 demonstra.

Quadro 1. Classificação e estatuto jurídico de índios e tapanhunos (São Paulo, século XVII)

Período	Invent.			Índio Forro		Índio Escravo		Total de índios Tapanhunos		Total de índios e tapanhunos	VMI	VMT
	no	no	%a	no	%a	no	no	%b	no	em Real		
1601-1610	9	95	58	68	42	163	9	5	172	9.344	21.888	
1611-1620	45	787	93	61	7	848	9	1	857	11.304	25.250	
1621-1630	37	706	100	2	0	708	37	5	745	Ileg	19.161	
1631-1640	82	2.744	100	3	0	2.747	21	1	2.768	21.000	29.076	
1641-1650	79	2.916	100	13	0	2.929	24	1	2.953	18.076	30.764	
1651-1660	66	2.570	100	2	0	2.572	42	2	2.614	25.000	28.102	
1661-1670	16	864	100	3	0	867	43	5	910	28.333	35.540	
1671-1680	34	1.131	100	4	0	1.135	12	1	1.147	30.000	25.727	
1681-1690	33	1.159	94	72	6	1.231	122	9	1.353	17.958	31.463	
1691-1700	11	197	77	58	23	255	14	5	269	36.482	85.076	
Totais	412	13.169	98	286	2	13.455	333	2	13.788			

Obs: Exclui casos ilegíveis. Tapanhunos = escravos de origem africana e seus descendentes

a = percentual entre os índios forros e escravos

b = percentual em relação ao total de índios e tapanhunos

VMI – Valor nominal médio, em real, dos índios escravos; VMT – Valor nominal médio, em real, dos escravos tapanhunos e seus descendentes.

Fonte: CIT, volumes 1 ao 47.

Como se distinguiam os mulatos e os mamelucos dos índios forros e escravos? Os mestiços mamelucos raramente aparecem nos inventários *post-mortem*, o que significa que não eram sequer considerados forros, mas livres (GUEDES e GODOY 2017, 2020). Por outro lado, foram referidos com frequência em testamentos e outros documentos. Na hierarquia social ocupavam uma posição superior à dos índios forros e dos escravos referidos nos inventários porque eram considerados como pessoas da esfera do poder doméstico de ordem parental. Não obstante pudessem ser alvo de inferiorização social, os mamelucos eram membros das famílias de moradores, porque família não é sinónimo de igualdade (HESPANHA 2010). O mesmo não se dava com os mulatos. Mulato é um termo quase ausente nos testamentos de São Paulo no século XVII (GUEDES e GODOY 2017, 2020; GODOY 2017) e, ao invés, maioritariamente referido nos inventário, o que melhor se percebe pelo quadro 2.

Quadro 2. Formas de identificação, de classificação e expressões de mestiçagem em inventários *post-mortem* (São Paulo, século XVII)¹⁸

Classificações	Todos os casos		Apenas com informação	
	No.	%	No.	%
Negros	1.213	8,35	1.213	52,1
Mulatos	142	0,98	142	6,1
Filhos de brancos	3	0,02	3	0,1
Bastardos	3	0,02	3	0,1
Mamelucos	10	0,07	10	0,4
Tememinós	216	1,49	216	9,3
Carijós	569	3,92	569	24,4
Tamoios	23	0,16	23	1,0
Tupioaem	23	0,16	23	1,0
Pés largos	59	0,41	59	2,5
Outros	69	0,48	69	3,0
Não referidos/ilegíveis	11.926	83,94	A	100,0
Total	14.256	100,00		

(A) Total = 2.330

Fonte: CIT, volumes 1 ao 47.

Infelizmente, na amostragem, predominam os casos sem informação nos inventários, uma vez que, como já dito, louvados enunciavam previamente os “gentios forros”, “peças forras”, etc. A maior parte dos casos em que há informação diz respeito aos negros, seguindo-se os carijós e os mulatos. Os mulatos podiam ser de origem africana e/ou indígena, ou mestiços de ambos.

Em 1610 registou-se a primeira descrição de uma mulata, tendo-se aludido a “Antônio tapanhum [africano] casado com uma índia forra por nome Simoa e uma filha **mulata**”. Neste contexto, mulata era uma mestiça de pai africano com mãe índia. O vocábulo mulato remetia também, portanto, para a ascendência africana. No caso apresentado a ascendência era paterna, mas também poderia ser materna. Em 1624, dois mulatos foram listados entre as “peças da Guiné” da seguinte forma:

Uma **negra** Guiné por nome Isabel com um filho de peito por nome Aleixo, casada com um índio por nome Paulo.

¹⁸ Por questões de espaço, analisamos o século em bloco.

Um **mulato** seu filho por nome Antonio.

Outro **mulato** filho da mesma **negra** por nome Belchior.

Os mulatos são referidos neste trecho documental como descendentes de uma mulher da Guiné. Mulato, portanto, também era o mestiço de mãe negra da Guiné e pai índio. Aqui, ao invés do exemplo anterior, os mulatos eram escravos por causa do ventre materno (CIT, vol. 1, de Henrique da Cunha, o velho, ano de 1624). Por não ser peça da Guiné, o índio Paulo não recebeu valor nominal. Foi portanto incluído no inventário com a demais “gente forra que botaram neste inventário”. Entre essa “gente forra” estavam, entre outros, os tememinós e os pés largos. O avaliador incluiu o índio Paulo com as peças da Guiné para assinalar o parentesco entre um homem índio, forro pelos usos e costumes da terra, e uma mãe escrava africana, peça da Guiné.

Os exemplos dados evidenciam que os mestiços mulatos podiam ser filhos de pais com origens e condições jurídicas diferentes. Em resumo, os mulatos podiam ser filhos de mãe índia e de pai africano ou vice-versa. Seriam obviamente escravos se a mãe fosse escrava. Em quaisquer casos, não havia mulatos filhos de homem europeu com mulher africana ou indígena e nem de homem indígena ou africano com mulher europeia. Como se vê, os significados dos termos de mestiçagem variaram no tempo e no espaço. Quais as condições jurídico-sociais dos mulatos inventariados?

De um total de 118 mulatos, foi atribuído valor monetário a 47 (39,9%), sendo estes tidos por escravos venais, ao contrário dos restantes 60,1%. Significa isto que os filhos de mulatas não eram necessariamente escravos, porque também havia mulatos índios. Aliás, entre os mulatos nota-se uma predominância dos forros arrolados entre as “peças do gentio da terra”, a “gente da terra de seu serviço”, a “gente forra”, etc. Porém, ao fazer a relação destas informações com 332 testamentos seiscentistas referentes a S. Paulo, verifica-se que as palavras mulato(s), mulata(s), mulatinho(s) ou mulatinha(s) só aparecem 17 vezes (GUEDES e GODOY 2017). Daqui se conclui que, comparativamente aos mamelucos, os mulatos foram mais frequentemente inventariados e não sobressaíram no plano familiar senhorial (GUEDES e GODOY 2020).

Já no que respeita aos pardos, só foram referidos por três vezes nos testamentos. Em 1679, D. Mariana de Camargo afirmou que entre os bens que possuía estavam “algumas peças e serviços obrigatórios de gente parda” (CIT, vol. 22). Nos inventários seiscentistas pardos e pardas não figuram como alusão a índios e a tapanhunos, mas a expressão *gente parda* no testamento de D. Mariana marcou a condição de forros dos índios, além de que pardo também podia incluir forros de origem africana. Seja como for, o vocábulo pardo é in-

dicador mais forte da condição de livre do que o de mulato, embora os pardos também não gozassem do contexto doméstico dos mamelucos.

As palavras eram utilizadas, como se vê, com sentidos precisos. Pardo ou pardo forro, que também eram referentes à liberdade, eram correntes no Rio de Janeiro setecentista (GUEDES 2014), mas em São Paulo, no século XVII, foram uma raridade. O emprego da palavra pardo para designar índios forros ou livres, ou outros mestiços forros ou livres, não foi corrente em S. Paulo. Os termos eram contextuais e locais e as pessoas usavam categorias precisas de classificação social.

Note-se um exemplo. Entre 1641 e 1643, o padre Manuel Nunes referiu-se a Lourenço, filho de uma mulher do “**gentio da terra**”, “**mameluco**”, a quem criou com amor de criação e deixou fartas esmolas (CIT, vol. 28). O “**menino** Lourenço”, declarado “livre e forro”, estava ao cuidado de alguns jesuítas do Colégio da Baía, que tinham a incumbência de administração da esmola dada ao mameluco para que uma “**pessoa branca**” ou um “**homem pardo**” cuidassem dele.

O facto de o sacerdote ter tido necessidade de declarar que o mameluco era livre e forro mostra que esta categoria não assinalava, à partida, a condição de livre como acontecia com as de pardo e branco. Além disso, foram várias as categorias de classificação que ele utilizou, nomeadamente: 1) Fulana “do **gentio da terra**, como **os de Guiné**, como são Manoel e com sua mulher Catarina, e seus três filhos”; 2) Maria “**crioula** [ilegível] **mulatinho**”; 3) “**gente do gentio da terra que possuo** na forma que se permite”; 4) “**escravos de Guiné** que são Manoel e sua mulher e filhos”; 5) que “se compre um **moleque**”; 6) “um **moço** por nome Salvador da Silva”; 7) “uns **moços meus do gentio da terra**”, “**uma moça e moço** que mandei ao padre vigário Tomé da Fonseca por amizade e entender que os trataria bem”, uma “**moça** Vitória e o seu **moço**”; 8) que “ele trabalhe por seu ofício que, se ele ganhar a **escrava**, os cem mil réis lhe dei os não desperdiçará”; 9) uma “**criança mulatinha** por nome Antonia minha afilhada, filha de Maria [2.1] **crioula**, e neta de Manoel e sua mulher Catarina, que deixei na Bahia aos reverendos padres da Companhia daquele Colégio”.

O vasto repertório classificatório utilizado pelo padre sugere que as palavras não eram usadas de forma aleatória. Percebe-se que há uma distinção entre diversas categorias, tais como: mamelucos, crioulas, mulatinho, mulatinha, moço, moça, escravo, gentio da terra, Guiné. Note-se que, por exemplo, a *criança mulatinha* era filha de crioula nascida no Brasil e neta de avós da Guiné. Havia, portanto, distinção entre os gentios da terra e crioulos, por um lado, e os da Guiné, por outro. Havia no entanto outras formas de diferenciar,

tal como a utilização das palavras crioulo, mameluco, mulatinho, etc. As palavras que enunciavam, distinguiam e hierarquizavam os atores sociais tinham como parâmetro a escravidão africana, a legalidade ou não da escravidão indígena e as formas, dadas pelos usos e costumes da terra, de ser livre, forro, escravo, pardo, crioulo, mulatinho, etc.

Foi exatamente nesse sentido que em 1699 D. Maria Cabral afirmou, em S. Paulo, que no seu casal havia “algumas peças escravas e outras pardas e a estas pardas se dará todo o bom tratamento, e na administração delas farão meus herdeiros o que Sua Majestade que Deus guarde ordenar” (CIT, vol. 26). Além de diferenciar as peças pardas (provavelmente índios) das peças escravas, o que novamente comprova que nem todos os índios eram escravos (negros da terra), as suas palavras são singulares. Foi a única pessoa que em S. Paulo designou os índios como pardos, ao que acresce tratar-se de uma das raras vezes em que alguém utilizou a palavra “administração” para caracterizar o governo sobre os índios. Tudo indica que a categoria “administrado” foi mais corrente no século XVIII (MONTEIRO 1999: 56-57) e é por isso que não a trabalhamos neste artigo. Em suma, a palavra “pardo”, ainda que poucas vezes pronunciada, foi associada à liberdade.

Conclusão

Ausente nos inventários realizados em São Paulo durante a centúria de Seiscentos, a palavra “crioul(o)a” foi usada pelo padre Manuel Nunes em alusão à Baía, ao passo que “mulatinho” referia, além da menoridade, a naturalidade brasileira com ascendência africana. O termo “crioulo” só foi reportado por dois outros testadores. Em 1643, Ana Luís deixou uma “moça crioula” à sua filha (CIT, vol. 29), e em 1654 Isabel de Moraes disse que o seu filho levou ao sertão em sua companhia “três negros de minha casa a saber dois crioulos Felipe, Álvaro, Belchior de pés largos”. Eram índios negros crioulos pés largos (CIT, vol. 47). Tal como o sacerdote fez uso de expressões correntes na Baía, provavelmente Maria Cabral empregou a palavra *pardas* porque era natural de Ilha Grande, provavelmente localizada no Rio de Janeiro, onde o vocábulo, desde finais do século XVII, significava distanciamento da escravidão, embora também houvesse escravos pardos na capitania (GUEDES 2014; GUEDES e AGUIAR 2016). Embora as transformações operadas pelo *boom* do comércio atlântico de cativos, ocorrido durante o século XVIII, tenham remodelado os termos classificatórios na capitania fluminense, em São Paulo assim não foi, porque a escravidão de origem africana só se consolidou plenamente no último quartel do século (KLEIN e LUNA 2003).

O diretório dos índios, de 1755-57, proibiu que os índios fossem chamados ou se chamassem a si mesmo de negros, expressão desonrosa porque conotada com a condição de escravos. Devido a esta lei, os índios passaram a ser referidos, na sua maioria, como brancos, em diversos documentos, como listas nominativas de habitantes. Já os pardos, além de forros e com ascendência africana, eram frequentemente considerados como agregados aos domicílios, embora também embranquecessem, designadamente quando se tornavam prósperos senhores de escravos (GUEDES 2008, 2015). Por sua vez, “mamelucos” e “mulatos” nunca foram categorias utilizadas para referir índios nas listas nominativas de habitantes das vilas de Itu e de Porto Feliz, da capitania de São Paulo, entre os anos de 1760 a 1840, conjuntura em que predominava a escravidão de origem africana. Embora esta seja outra história da escravidão, da classificação social e dos termos de mestiçagem, está intimamente relacionada com a história das mestiçagens como forma de categorização social, pois como ensina Hespânia:

Numa sociedade de classificações ratificadas pelo direito, como a sociedade de Antigo Regime, estes estatutos eram coisas muito expressamente tangíveis, comportando direitos e deveres específicos, taxativamente identificados pelo direito. Daí que ter um ou outro destes nomes era dispor de um ou outro estatuto. Daí que, por outro lado, classificar alguém era marcar a sua posição jurídica e política. A mobilidade de estatuto que então existia não era tanto uma mobilidade *social*, nos termos em que hoje a entendemos (enriquecer, estudar, melhorar o círculo das suas relações, mudar de bairro), era antes, e sobretudo, uma mobilidade onomástica ou *taxinómica* – conseguir mudar de nome, conseguir mudar de designação, de categoria (discursiva), de estado (nobre, fidalgo, jurista, peão, lavrador) (...). (HESPANHA 2003: 827).

Mudar de categoria era fundamental e, a depender da classificação, os índios podiam ser escravos, forros ou livres, o que estava longe de ser realidade exclusiva de São Paulo do século XVII (SILVA 1995). Os mamelucos (quase sempre), os mulatos (na maioria das vezes) e os pardos (sempre) eram mestiços que estavam protegidos de serem vendidos. Os usos e costumes da terra não os moldaram como negros da terra escravos conforme enunciavam os moradores paulistas que viveram naquele antigo regime moldado pela escravidão e pelas mestiçagens que lhes deu uma feição de antigo regime tropical (FRAGOSO, GOUVÊA e BICALHO 2001).

Fontes e Bibliografia

Fontes Impressas

- Atas da Câmara da Vila de São Paulo. Publicação oficial do Archivo de São Paulo (1914-1915). São Paulo: Typografia Piratininga, vol 2.
- Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Documentos Históricos, Correspondência dos Governadores Gerais (1648-1661), vol III, Série E I.
- BLUTEAU, Raphael (1712-1728). *Vocabulario Portuguez e Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus.
- Coleção Inventários e Testamentos (1920-1999)*. São Paulo: Imprensa Oficial, Arquivo do Estado.

Bibliografia

- ALVEAL, Carmem (2022). *Senhorios coloniais: direitos e chicanas forenses na formação da propriedade na américa portuguesa*. Niterói: Editora Proprietas.
- ALVES, Marcelo Inácio de Oliveira (2015). *Senhores de Escravos na Banda D'Além: estratégias de construção do poder senhorial (freguesia de São Gonçalo do Amarante, Rio de Janeiro, século XVIII)*. Seropédica: UFFRJ, Dissertação de Mestrado.
- BARTH, Fredrik (1981). *Process and Forms in Social Life*. London: Routledge & Kegan Paul, v. 1.
- BARTH, Fredrik (2000). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- BOXER, Charles (1973). *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)*. São Paulo: Ed. Nacional e Ed. da Universidade de São Paulo.
- BRUBAKER, Rodgers; COOPER, Frederick (2000). "Beyond 'Identity'". *Theory and Society*, 29, 1-47.
- DOMINGUES, Ângela (2000). *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: CNCDP.
- FARIA, Sheila de Castro (1998). *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda (1999). *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FINLEY, Moses (1991). *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal.

- FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda (2001) (org). *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GARCÍA, Pedro Gómez (1988). “Las ilusiones de la ‘identidad’. La etnia como pseudoconcepto”. *Gazeta de Antropología*, 14.
- GODOY, Silvana Alves de (2002). *Itu e Ararituaba na Rota das Monções (1718 a 1838)*. Campinas: Unicamp, Programa de Pós-Graduação em História Econômica, Dissertação de Mestrado.
- GODOY, Silvana Alves de (2017). *Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios. A vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (Séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: UFRH-PPGHIS, Tese de Doutorado.
- GUEDES, Roberto (2008). *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850)*. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ.
- GUEDES, Roberto (2014). “Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor (Santíssimo Sacramento da Sé, Rio de Janeiro, Séculos XVII- XVIII)”, in J. Fragoso, A. C. Sampaio e R. Guedes (org.), *Arquivos paroquiais e história social na América lusa, Séculos XVII e XVIII. Métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad, 127-186.
- GUEDES, Roberto (2015). “Escravidão e legados pombalinos nos registros de cores (Itu/Porto Feliz, São Paulo, 1766-1824)”, in F. J. Falcon e C. Rodrigues (orgs.), *A “Época Pombalina” no Mundo Luso-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 215-244.
- GUEDES, Roberto; AGUIAR, Júlia R. (2016). “Pardos e pardos forros: agentes da escravidão e da mestiçagem (São Gonçalo do Amarante, Rio de Janeiro, século XVIII)”, in R. Guedes e J. Fragoso (org.), *História social em registros paroquiais (Sul-Sudeste do Brasil, séculos XVIII-XIX)*. Rio de Janeiro: Mauad, 87-120.
- GUEDES, Roberto; GODOY, Silvana (2017). “Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas”. *Acervo*, v. 30, 18-33.
- GUEDES, Roberto; GODOY, Silvana (2020). “Mamelucos (São Paulo y São Vicente, siglos XVI y XVII)”. *Historia y Justicia*, v. 14, 1-30.
- GUEDES, Roberto; GODOY, Silvana (no prelo). “As várias formas de ser forro (São Paulo, Luanda e Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)”.
- HESPANHA, António Manuel de (2001). “A constituição do império português. Revisão de alguns enviesamentos”, in J. Fragoso, M. F. Gouvêa e M.

- F. Bicalho (org), *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 163-188.
- HESPANHA, António Manuel de (2003). “Categorias. Uma reflexão sobre a prática de classificar”. *Análise Social*, vol. XXXVIII (168), 823-840.
- HESPANHA, António Manuel de (2010). *Imbecillitas. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume.
- IVO, Isnara Pereira (2012). *Homens de caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Século XVIII*. Vitória da Conquista: Ed. Uesb.
- KLEIN, Herbert; LUNA, Francisco Vidal (2003). *Slavery and the economy of São Paulo (1750-1850)*. Standford: Standford University Press.
- LEMKE, Maria (2022). “Religião, compadrio e hierarquia social: faces da monarquia portuguesa de Antigo Regime em Goiás (séculos XVIII-XIX)”. *Topoi*, 23, 148-170.
- LUÍS, Washington (2004 [1918]). *Na capitania de São Vicente*. Brasília: Senado Federal.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero (2011). *Concelhos e organização municipal na época moderna*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero (2012). *O Algarve na época moderna*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MEILLASSOUX, Claude (1996). *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e o dinheiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MONTEIRO, John Manuel (1994). *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONTEIRO, John (1999). “Índios e mamelucos em São Paulo: história e historiografia”, in A. C Ferreira, T. R. Luca e Z. G Iokoi (orgs.), *Encontros com a história. Percursos históricos e historiográficos de São Paulo*. São Paulo: Unesp, 47-61.
- MOURA, Clóvis (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática.
- MUNANGA, Kabengele (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes.
- NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz (2009). “São Vicente, capitania donatarial (1532-1709)”, in M. B. Nizza da Silva (org.), *História de São Paulo colonial*. São Paulo: Unesp.
- OLIVEIRA, Victor Luiz Alvares (2014). *Retratos de Família: sucessão, terras e ilegitimidade entre a nobreza da terra de Jacarepaguá, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: UFRJ- PPGHIS, Dissertação de Mestrado.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de (2016). “Santos Pretos e Pardos na América Portuguesa: catolicismo, escravidão, mestiçagens e hierarquias

- de cor”. *Studia Historica*, 38, 65-93.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado (2020). “Dispensamos o suplicante in *defectu coloris*: em torno da cor nos processos de habilitação sacerdotal no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745)”. *Topoi*, 21, 775-796.
- PAIVA, Eduardo França (2001). *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- PAIVA, Eduardo França (2015). *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PEDROZA, Manuela (2011). *Engenhocas da moral: redes de parentela, transmissão de terras e direitos de propriedade na freguesia de Campo Grande (Rio de Janeiro, século XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz (1992). “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”, in M. C. da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PETRONE, Pasquale (1995). *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Edusp.
- POLONI-SIMARD, Jacques (2006). *El mosaico indígena: movilidad, estratificación y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Editorial Abya-Yala.
- RAPPAPORT, Joanne (2014). *The Disappearing Mestizo. Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*. Duke University Press.
- RUIZ, Rafael (2002). *Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos. A evolução da legislação indigenista castelhana no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- RUIZ, Rafael (2004). “Colonos e jesuítas no planalto. A força dos usos e costumes na vila de São Paulo”, in A. A. C Machado (org.), *São Paulo: uma longa história*. São Paulo: Centro de Integração Empresa Escola.
- SILVA, Francisco Ribeiro da (2000). “A legislação seiscentista portuguesa e os índios do Brasil”, in B. N. da Silva, *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SILVA, Jovam Vilela da (1995). *Mistura de cores. Política de povoamento e população na capitania de Mato Grosso – Século XVIII*. Cuiabá: Editora da UFMT.
- SOARES, Mariza de Carvalho (2000). *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- VAINFAS, Ronaldo (2014). “A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais”, in J. Fragoso e M. F. Gouvêa (org.), *O Brasil Colonial*.

Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 357-386.

Sites consultados

<http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=pesquisa>).

<https://blogueirasnegras.org/tornar-se-uma-mulher-negra/>