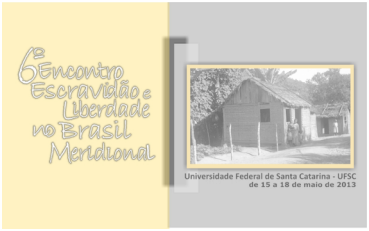

ESCRAVIDÃO, ALFORRIAS E MESTIÇAGENS NO MARANHÃO SETECENTISTA

Márcio de Sousa Soares - UFF

As últimas vontades de um colono maranhense

Corria o ano da graça de Nosso Senhor Jesus Cristo de 1751 quando, aos dois dias do mês de dezembro, o Ajudante João Teófilo de Barros houve por bem ditar seu solene testamento.[1] Estava são, escorrito, sem doença alguma, mas sim com todo o seu perfeito juízo e entendimento. Entretanto, temia a morte por não saber a hora que Deus o chamaria. Natural da Vila de Santo Antônio de Alcântara, no Estado do Maranhão, havia nascido de legítimo matrimônio e sempre viveu no estado de solteiro. Afiançou não possuir herdeiro algum forçado, já que seus pais eram defuntos e não tinha filhos. Ao que parece, dentre os parentes colaterais, só lhe restavam uma tia e sobrinho que moravam com ele em sua fazenda de Iguarapiranga, situada na capitania do Cumã, distrito da mesma vila onde nasceu.

João Teófilo declarou que vivia "com bastante escravatura de pretos, mulatos, mamalucos, gentio da terra e mestiços e de toda a mais casta que tenho comprado com meu dinheiro aos moradores desta vila e cidade do Maranhão e alguns do Pará, como também algum resquício da minha legítima, os quais todos são meus legítimos escravos, dos quais não faço declaração pelo que meu primeiro testamenteiro os conhece muito bem e este dará conta de tudo". Embora não tenha mencionado a quantidade exata de cativos que possuía, certamente agregava mais de trinta pessoas.[2]

O patrimônio do testador não se limitava a Iguarapiranga, uma vez que também era senhor e possuidor de outra fazenda "assituada com gente" na paragem chamada o Aruhu, assim como mais uma "com seu molinete todo preparado de alambiques de sobijos", localizada na cabeceira do igarapé Tapinabá [sic]. Lavouras, ferramentas, tenda de ferreiro, carros e canoas também compunham seus pertences. Nos Pirizes do Cumã havia ainda mais dois currais de gados vacuns e cavalares com seus escravos, assim como uma morada de casas de sobrado com todo o seu preparo

[1] Traslado do Testamento com que faleceu João Teófilo de Barros. Disponível em https://familysearch.org/brazil/catholicchurchrecords/maranhao/saoluis

[2] Em outro trecho do testamento encontra-se a recomendação de João Teófilo para que, como garantia do cumprimento de todas as ações em benefício de sua alma, José Bruno tivesse o cuidado de assegurar a manutenção e o aumento da fazenda do falecido conservando ao menos trinta escravos.

na Vila de Santo Antônio de Alcântara, recheada de peças finas, tais como louças, objetos de ouro e prata, roupas, além de algum dinheiro.

Não resta dúvida de que se tratava de uma pessoa abastada e bem posicionada na hierarquia social da Vila de Alcântara, pois além de ser filiado à Irmandade das Almas e a dos Lugares Santos de Jerusalém – das quais participavam outras figuras importantes do lugar – João Teófilo desejava ser sepultado na tumba que a confraria mantinha no interior da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Carmo.

Dentre as pessoas de sua confiança, João Teófilo nomeou o moço José Bruno de Barros, a quem havia criado em sua casa, como primeiro testamenteiro e, em segundo lugar, pediu que o reverendo padre Manoel de Souza que lhe fizesse essa mercê por serviço de Deus. Todavia, era em José Bruno que o testador depositava toda esperança no cumprimento de suas últimas vontades. E para que não houvesse dúvida alguma sobre o primeiro testamenteiro, "por ser filho de uma minha escrava por nome Silvana, já desde agora lhe dou plena liberdade pelo amor de Deus e como coisa pia para que entre com a minha disposição e testamentaria em que nomeio".

O filho da escrava, doravante considerado pessoa liberta, de tudo sabia com muita certeza a respeito dos haveres de seu benfeitor, e dele se esperava que cumprisse o papel de fazer valer as últimas vontades do testador. Determinações que não só espelhavam as filigranas da trama de relações hierárquicas na qual João Teófilo, sua escravatura e demais dependentes estavam inseridos, como também a vontade de promover, após a sua morte, um rearranjo pontual dessas relações na esperança de reafirmar o ordenamento que regulava aquela pequena parcela do mundo sob sua autoridade.

Com todo amor e caridade, o testador havia criado em sua casa três raparigas, a saber: Ana, Luzia e Cosma. João Teófilo dispensou uma atenção especial a cada uma dessas moças de origens diferenciadas, cujo futuro poderia ser bastante promissor, caso cumprissem as disposições dele.

Pelo amor de Deus e como coisa pia, casando a moça Ana com pessoa capaz,

> "[...] se lhe dará uma negra minha legítima escrava chamada Maria Pará com sua filha Arsênia, como também mais outra negra minha escrava por nome Brígida com sua filha, a qual negra é casada com um negro forro chamado Cláudio, como também se lhe dará um caboclo por nome Lourenço e outro por nome Antony por alcunha ofoma [...]"

Era um generoso legado, a compor um atraente dote, que ainda agregava seis colheres, uma dúzia de guardanapos de algodão, meia dúzia de toalhas, quatro lençóis e cinco rolos de pano para o

seu preparo. Enquanto não tomasse estado de casada, Ana deveria ser assistida pelo primeiro testamenteiro que deveria fornecer a ela o vestuário necessário, além de designar uma negra para servi-la porta a dentro. João Teófilo ainda teve o cuidado de assegurar que "os produtos das pessoas nomeadas [escravos] que houverem, todos são da dita moça, ainda que nasçam em minha vida, e se lhe dará um vestido capaz para seu casamento".

Ana havia nascido livre e fora recolhida à casa de seu protetor para encobrir uma falta de sua mãe por ser mulher casada. Entretanto, a posse dos bens que lhe foram legados estava condicionada ao cumprimento da vontade do testador, sobretudo que se casasse e se mantivesse apartada de sua mãe, caso contrário, "[...] meus testamenteiros não terão obrigação de lhe darem coisa alguma de que tenho nomeado [...]".

A rapariga Luzia, também criada com muita caridade nascera escrava, pois era "[...] filha de uma minha serva já falecida por nome Romana, por cuja causa pelo amor de Deus a deixo forra e livre de toda e qualquer pensão de cativeiro". Se porventura se casasse com pessoa livre e capaz, com a vontade e o beneplácito de José Bruno, receberia

> "[...] uma negra do gentio da terra minha legítima escrava chamada Francisca que a chamam a Paxica e outra negra crioula chamada Joana Tamanca e outro mocelo na chamada Maria da nação Timbira e um negro da terra crioulo por nome Domingos por alcunha o Carro Velho e outro mais chamado Inácio Pucê do Sertão [...]".

Além disso, também lhe seriam destinados seis colheres de prata, seis guardanapos, seis toalhas, quatro lençóis e cinco rolos de pano para seu vestuário, vestido capaz para seu recebimento e uma escrava para servi-la portas adentro enquanto não se casasse. A mãe de Luzia viveu e morreu na condição de serva, sua filha, porém, tinha a chance de se tornar senhora. Todavia, como contrapartida, a rapariga deveria permanecer sempre em casa do testador enquanto não tomasse estado e sendo o caso que não fizesse por ser honrada, não se lhe daria coisa alguma.

Cosma tinha origem semelhante à de Luzia. Era filha de da falecida escrava Cecília, e por isso também foi declarada forra e livre de toda e qualquer pensão de cativeiro pelo amor de Deus. Igualmente condicionado ao casamento com pessoa livre e capaz estava o recebimento dos seguintes bens:

> "[...] uma negra por nome Izabel do gentio da terra crioula com sua filha por nome Flora casada com um cafuzo forro por nome Inácio e outra mais crioula por nome Francisca filha de uma Juruna, a qual dita Francisca tem dois filhos macho e fêmea, a fêmea por nome Tereza e o macho por nome Arcângelo que também se darão à dita rapariga, como também um negro chamado Caetano da terra do Pará e outro chamado Venâncio Tatu".

Assim como Luzia, Cosma também seria contemplada com peças de prata, panos e uma negra para servi-la enquanto permanecesse solteira, desde que permanecesse em casa e honrada até o casamento, caso contrário, não se lhe daria coisa alguma.

Ao decidir alçar suas protegidas à condição de senhoras de escravos, João Teófilo estendia a conservação do jugo do cativeiro para parcela de sua escravaria. Todavia, logo após providenciar o arranjo de uma parcela de seu patrimônio em favor das raparigas, cuidou de premiar vários escravos, promovendo-os à condição de forros.

Alforrias e legados

Além de conceder a liberdade ao seu primeiro testamenteiro, João Teófilo fez o mesmo benefício em favor da preta Silvana – mãe do rapaz – que pelo bom serviço, amor de Deus e como coisa pia, ficava forra livre e isenta de cativeiro. Enquanto viva fosse, deveria permanecer sob os cuidados de seu filho à custa da fazenda do testador, além de receber uma rapariga pequena para servi-la. Demonstrando apreço pela sua escrava, João Teófilo determinou ainda que à mesma fosse dado um sepultamento digno, reservando-lhe tumba, acompanhamento sacerdotal e ofícios divinos. Mãe e filho seriam forros livres e isentos de cativeiro, assim como a mamaluca Januária – rapariga criada pela dita preta Silvana – que também deveria receber cinco rolos de pano se porventura procedesse bem e se casasse com pessoa capaz.

No Curral de Baixo, pertencente ao testador, vivia o escravo Manulão. Tratava-se de um rapaz mamaluco a quem João Teófilo igualmente alforriou pelo amor de Deus, deixando-o livre e isento de toda pensão de cativeiro. No entanto, a nova condição foi condicionada à permanência para sempre do mamaluco no dito curral. Semelhante obrigação tinha lá suas compensações, uma vez que Manulão receberia como legado trinta cabeças de gado *vacum*, além de uma égua e de um rapaz chamado Antony pequeno do sertão e toda farinha necessária para o curral. Como contradom, o liberto ficaria obrigado à pensão de uma missa anual em favor de seu benfeitor.

Se o casamento era recomendação estipulada pelo testador às raparigas primeiramente agraciadas, a permanência no estado de solteira foi condição *sine qua non* para a validade da alforria concedida a outras escravas. Deste modo, Severina – uma mamaluca já de idade – casando

com alguma pessoa da fazenda do testador ou com algum escravo de fora, "ficará com o cativeiro que de antes, e não fazendo isto a deixo forra livre e isenta de cativeiro com pensão de uma missa todos os anos".

João Teófilo estava mesmo decidido a governar o "mercado matrimonial" ao alcance de seus cativos e dependentes após a sua morte. A negra Isabel amulatada, a cafuza Inácia e sua mãe, Úrsula preta, assim como a escrava Joana Nunes, também foram obrigadas a permanecer solteiras para gozarem a alforria recebida. Em troca, as libertas igualmente ficavam com a pensão de mandar dizer uma missa anual pela alma do seu defunto senhor.

A proximidade com o senhor também favoreceu João e Tomé, dois rapazes mamalucos criados pelo Ajudante. O primeiro era filho da dita Joana Nunes e o segundo, da escrava Margarida, "os quais [João e Tomé] assistindo sempre na minha fazenda por saberem ler e escrever os deixo forros livres e isentos de cativeiro", além de receber a vestimenta e o tratamento que o testador lhes dispensava.

Por fim, libertou o mamaluco Angélico, casado, com a obrigação de assistir para sempre na mesma fazenda e mandar dizer uma missa anual pela alma do testador. Além disso, deveria realizar algum serviço que fosse necessário para a conservação da dita fazenda, mas sem qualquer obrigação. Ao fim e ao cabo de sua existência, João Teófilo confirmou e concedeu nada menos do que catorze alforrias como disposição de última vontade.

Em seguida, distribuiu algumas esmolas a duas afilhadas que moravam em suas terras – três rolos de panos a cada uma delas para ajuda nos seus dotes – e roupas do uso e um alqueire mensal de farinha a um moço pobre que também morava na sua fazenda.

A princípio as disposições testamentárias de João Teófilo causam a impressão que, na decisão do destino de seus bens e benefício de sua alma, os vínculos de afinidade falavam mais alto do que laços consanguíneos. Ao sobrinho Antônio de Abreu, que com ele também morava – transcorrido um ano do falecimento – seriam destinados tão somente "de esmola pelo amor de Deus cinco rolos de pano e toda a roupa do meu vestuário", caso ainda residisse na fazenda. À tia, por sua vez, foram legados farinha e peixe para seu sustento costumeiro e um sepultamento em tumba, acompanhado de missas de corpo presente, à custa da fazenda do testador, tudo pelo amor de Deus.

Por outro lado, uma vez cumpridas todas as determinações, o Ajudante instituiu como "[...] universal herdeiro pelo amor de Deus e por me ajudar com todo o cuidado no trabalho das minhas fazendas ao dito meu primeiro testamenteiro José Bruno de Barros [...]". Em contrapartida, o liberto

ficaria impedido de vender ou alienar os bens do testador e obrigado a mandar dizer missas anuais pela alma do falecido.

Decidido a alavancar a promoção social do liberto, João Teófilo também determinou que, caso José Bruno quisesse

> "[...] tomar estado de casado é minha última vontade seja com moça órfã honrada e branca e quando o faça com outra que não seja da qualidade que tenho dito ficará fora do meu herdeiro e dos meus bens se farão em três partes das quais uma delas será para as três moças Ana, Luzia e Cosma com igualdade a cada uma e as duas partes que ficam será tudo para se despender em sufrágios para a minha alma de missas, esmolas e órfãos e aos Lugares Santos de Jerusalém [...]".

Ainda que se casasse conforme o desejo do testador, mulher e filhos de José Bruno nada teriam na fazenda do defunto "[...] porque o não admito na mercê que lhe faço senão enquanto sua vida e se só se poderá utilizar e seus herdeiros do rendimento do trabalho dos escravos e nesta forma se entenderá a instituição que lhe faço de herdeiro [...]". A preocupação maior de João Teófilo era converter o produto de seus bens em capelas de missas na tentativa de garantir a salvação de sua alma. Afinal, essa era a razão precípua da feitura de testamentos.

Por erro de redação ou ato falho no momento do ditado, tem-se a impressão de que a rapariga Ana era filha adulterina do testador e, com tal, não poderia mesmo ser instituída como herdeira por força da legislação (LOPES, 1998; LEWIN, 2003).[3] José Bruno, por sua vez, era referido com o sobrenome de João Teófilo, visto que se tratava de um costume muito comum entre os libertos na América portuguesa (SOARES, 2009). Todavia, poucos meses após a abertura do testamento, eis que em maio de 1761 José Bruno de Barros peticionou a El Rei D. José I requerendo "permissão para dar liberdade a um escravo herdado de seu pai que está sob fideicomisso".[4] O desejo de José Bruno era alforriar um escravo chamado Inácio e substituí-lo por outro de igual valor sem prejuízo da fazenda de seu finado pai.

* * *

Não é possível saber se as últimas vontades de João Teófilo foram cumpridas exatamente conforme ele desejava ou não. Para isso seria necessário examinar o processo de contas de seu testamento, até mesmo porque, entre a redação e a abertura do mesmo, transcorreram longos treze

[3] "Declaro que a dita moça Ana tive em uma mulher casada digo Ana eu a recolhi a minha casa pelo amor de Deus por encobrir uma falta de sua mãe por ser mulher casada". Cf. Traslado do Testamento com que faleceu João Teófilo de Barros. Disponível em https://familysearch.org/brazil/catholicchurchrecords/maranhao/saoluis
[4] AHU CU 009 Cx. 40 D. 3910

anos. Seja como for, o que importa assinalar é que foi esta a cédula definitivamente aberta após a morte do testador e seu conteúdo não só expressa a compreensão que ele tinha do ordenamento social a sua volta como também permite vislumbrar alguns arranjos sociais e relações hierárquicas vigentes na capitania do Maranhão em meados do setecentos.

Uma fortuna como a de João Teófilo de Barros e de outras pessoas, tão ou pouco menos abastadas do que ele e que também viveram na capitania do Maranhão na primeira metade do século XVIII, revelam situações surpreendentes.[5] Embora frequentemente revelassem culpas pretéritas e vontades individuais voltadas para a salvação da alma, tomados em conjunto os testamentos expressam comportamentos e modos de viver de grupos sociais que dispunham de bens suficientes para serem mobilizados em favor de suas almas. Além do cunho religioso, carregam igualmente informações valiosas para a história social. É nesse sentido que os testamentos aqui analisados desafiam uma imagem cristalizada nas obras clássicas da historiografia sobre o quadro socioeconômico característico do Estado do Maranhão antes das transformações decorrentes da administração pombalina. Reduzidas ao extrativismo vegetal e à agricultura de "subsistência", as atividades econômicas apresentariam sinais de "miséria e estagnação" generalizadas – das quais só escapavam as Ordens Missionárias – agravadas pela "insignificância" da escravidão africana. Tudo isso em decorrência do mais completo "abandono" daquele Estado, entregue à própria sorte em consequência da desatenção demonstrada pela Coroa (REIS, 1940; MEIRELES, 1960).

Como estudos recentes assinalam, longe de ser satisfatória, semelhante chave interpretativa toma como modelo a economia de *plantation* característica das áreas açucareiras do Estado do Brasil (CHAMBOULEYRON, 2006: 100-101). Ao propor uma nova abordagem, consideram que as atividades agrárias decorrentes da ocupação e colonização do Estado do Maranhão devem ser analisadas sob outro prisma. Este é o caso, por exemplo, da atividade açucareira, visto que a região conheceu a experiência montagem de engenhos de açúcar e engenhocas de aguardente desde primeira metade do XVII (CUNHA, 2009). Tratava-se de uma atividade praticada fora do circuito agroexportador, acionada como recurso para garantir a conquista e a ocupação lusitana frente à cobiça de outras nações europeias.

Não obstante o viés analítico *plantacionista* com foco no nordeste colonial, Vera Ferlini observou que, nos primeiros séculos da colonização da América portuguesa, os incentivos ao

[5] Para efeito de análise, considerei o início das atividades negreiras da Companhia de Comércio em 1756 como marco na divisão da centúria no Maranhão (CARREIRA, 1982: 47-48).

desenvolvimento da atividade açucareira não se deveram somente ao aspecto rentável do empreendimento, mas também porque a ocupação do solo visava promover a defesa, a posse e a integração das conquistas na América aos domínios do império ultramarino lusitano (FERLINI, 2003: 17-23). Foi nesse sentido que, segundo alguns autores, a Coroa portuguesa procurou estimular a atividade açucareira no Estado do Maranhão após a ocupação batava em Pernambuco (CUNHA, 2009).[6]

Embora a maior parte dos engenhos e engenhocas tenha sido estabelecida na capitania do Grão-Pará, alguns colonos maranhenses também apostaram nesse tipo de atividade.[7] Para Vicente Salles foi com vistas à promoção da atividade açucareira que foram introduzidos os primeiros pretos naquelas paragens, visto que uma carta régia de 1699 determinava aos compradores de africanos o plantio da cana e a produção de açúcar (SALLES, 2004: 15-16). Como bem observou Ana Paula Cunha, não se tratava, portanto, de uma atividade aleatória, dada a dimensão política que esse tipo de investimento desempenhava naquele Estado. Tampouco pode ser considerada como fruto de um entusiasmo inocente da parte de adventícios procedentes de Pernambuco ou da Bahia. Puro anseio cujo resultado seria derivado de um "erro de cálculo" transformado em uma experiência malograda, sem a menor importância econômica e que, por isso, logo cedeu lugar à atividade extrativa (CUNHA, 2009: 24-26). Tanto era assim que o testamento de João Teófilo e de outros moradores do Maranhão confirmam que os investimentos na produção de açúcar e aguardente continuavam a ser praticados na primeira metade do setecentos.

Açúcar, aguardente, rolos de panos e outros produtos da terra eram utilizados como "dinheiro da terra" para pagamento de tributos, soldos e transações no comércio local, visto que, até o ano de 1749, não havia circulação de moeda metálica no Maranhão (LIMA, 2006). O açúcar produzido no Maranhão, por certo não era destinado ao porto de Lisboa nem tampouco a aguardente

[6] A tese do "abandono" pela Coroa portuguesa não se sustenta à luz de um exame mais acurado da documentação. A própria criação do Estado é prova cabal em sentido contrário. A criação do Estado do Maranhão durante a União Ibérica como unidade administrativa separada do Estado do Brasil e diretamente subordinada a Lisboa visava promover a defesa e garantir a posse e o domínio daquela conquista em face às incursões das demais nações europeias. Disso resultou a preocupação da Cora em assegurar a posse e domínio da região por meio da construção de fortalezas acompanhada do incentivo ao povoamento e do estabelecimento de atividades agrárias (CUNHA, 2009). Conforme a observação certeira de Helidacy Corrêa, "Embora a explicação tradicional para a separação do território seja a distância entre o Maranhão e o Estado do Brasil e as dificuldades de navegação pela costa norte, a instituição do Estado do Maranhão e Grão-Pará foi a ação política mais ampla e decisiva da Coroa ibérica na tentativa de garantir a conquista, defesa e organização do território" (CORRÊA, 2011:17).

[7] Cf. Traslado do Testamento com que faleceu Bartolomeu Pereira Lemos. Disponível em https://familysearch.org/brazil/catholicchurchrecords/maranhao/saoluis; CUNHA, 2009.

ali produzida direcionada à Costa da Guiné em troca de pretos, entretanto eram itens fundamentais na composição dos mantimentos que abasteciam as expedições voltadas para o apresamento de índios.

Gentio da Terra e Tapanhunos na Capitania do Maranhão

Como é sobejamente conhecido pela historiografia e o testamento de João Teófilo só faz confirmar, os índios eram "peças" fundamentais no recrutamento de mão de obra no Estado do Maranhão. Força de trabalho, composição de fortunas, multiplicação e redefinição de hierarquias sociais dependiam da qualidade das relações entre índios e colonos. Tudo isso temperado pelos conflitos candentes que entre si travavam gentios "hostis", moradores e missionários com a mediação da Coroa (PERRONE-MOISÉS, 1992: 115-132; MELLO, 2009: 243-317).

Era assim que, até a promulgação da lei de junho de 1755 – que restituiu "aos índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e comércio" – seguida da instituição do Diretório (1757) e da expulsão dos jesuítas (1759), não raro se encontra nos testamentos a menção a índios ora como escravos, ora como livres, ora como forros ou tudo isso junto. Afinal, eram tantas as idas e vindas da legislação que, por exemplo, em setembro de 1758, Maria da Costa houve por bem reformular um testamento que havia feito anteriormente, no qual pelo amor de Deus deixava três escravos a uma sobrinha viúva. Angélico, sua mulher Belisária e seu filho Francisco ficaram compreendidos na Lei Novíssima das Liberdades dos Índios e, por isso, foram substituídos na doação. Entretanto, a testadora fez questão de estipular que "se suceder que pelo tempo se revogue esta dita Lei e tornem ao estado da escravidão os ditos três acima nomeados neste caso ficarão pertencendo à dita minha sobrinha a quem logo se entregarão".[8] Inconformado com a redução de sua posse e domínio sobre a escravatura que tinha, em fevereiro de 1759, Francisco Tavares Coelho acalentava esperança semelhante ao assinalar que, além de um escravo do gentio da Costa da Mina, "possuía mais nove ou dez dos alforriados os quais são bem conhecidos, quando se revogue a Lei meus herdeiros os haverão novamente".[9]

Tudo faz crer que a maior parte da escravatura do ajudante João Teófilo era composta pelo gentio da terra e, assim como os demais moradores daquele Estado, não estava isento dos

[8] Registro do Testamento com que faleceu a defunta Maria da Costa. Disponível em https://familysearch.org/brazil/catholicchurchrecords/maranhao/saoluis

[9] Registro do Testamento com que na ribeira do Iguará e Mony faleceu Francisco Tavares Coelho. Disponível em https://familysearch.org/brazil/catholicchurchrecords/maranhao/saoluis

contratempos em torno da legitimidade da manutenção de índios como cativos. Com efeito, em dois de maio de 1753, João Teófilo recorreu ao arbítrio de Sua Majestade D. José I na tentativa de reaver a posse, o domínio e os rendimentos do escravo Antônio. De acordo com o Ajudante, seu cativo fora seduzido, ocultado e persuadido pelo Reverendo Antônio Álveres de Castro para que notificasse seu senhor com o alvará de vênia para lhe dar liberdade "com o falso e afetado pretexto" de ser descendente do gentio da terra.[10]

Era por conta de semelhantes embaraços, sobretudo em virtude da oposição e dos conflitos frequentes entre colonos e missionários, e das eventuais dificuldades de acesso à mão de obra do gentio da terra, que desde a segunda metade do século XVII os moradores e jesuítas reclamavam a necessidade da introdução de africanos no Estado do Maranhão. Para os inacianos este seria o único remédio para acabar de uma vez por todas com a escravização dos indígenas. A princípio, colonos e autoridades locais pareciam anuir com semelhante alternativa e não se cansavam de endereçar insistentes apelos à Coroa ancorados na retórica sobre o sucesso que o uso de africanos alcançava no Estado do Brasil. Todos pareciam, portanto, concordar que o aumento e a conservação do Maranhão dependiam do ingresso de "*tapanhunos* de Angola e Guiné para de todo não se perderem as fazendas". Entretanto, não chegavam africanos que bastasse, o que faz crer que, a imagem da "miséria" frequentemente evocada pelos moradores daquela capitania estava diretamente relacionada à oposição dos inacianos contra o cativeiro dos índios (PINHEIRO, 2007: 133). Nesse sentido, a combinação entre a alegada "miséria" da parte dos moradores com as reclamações sobre a falta de africanos e os preços que os negociantes exigiam convertia-se em uma estratégia recorrente dos colonos que visavam obter o aval da Coroa para a continuidade do resgate e da escravização do gentio da terra, para desespero dos jesuítas.

Há muita divergência em torno dos números de africanos desembarcados no Estado do Maranhão entre o final do século XVII e a primeira metade do século XVIII (CARREIRA, 1982: 86-89; CHAMBOULEYRON, 2006: 97-99; SILVA, 2008: 447-501). Assim como é impossível saber exatamente quantos permaneceram na capitania, uma vez que, por determinação régia, parte deles deveria ser repartida como os moradores do Grão-Pará. Não obstante a iniciativa da Coroa para promover o ingresso de pretos naquele Estado por meio da concessão de privilégios às companhias de comércio, as experiências da efêmera *Companhia de Estanco do Maranhão e Pará*,

[10] AHU – CU – 009 Cx. 34 D. 3378.

logo substituída pela *Companhia de Cacheu e Cabo Verde*, resultaram em uma oferta irregular e diminuta (CARREIRA, 1982: 22-31). O que se sabe ao certo é que, no que diz respeito às procedências, essas primeiras levas de pretos conduzidos para o Maranhão foram embarcadas na Alta Guiné e no porto de Cacheu. Seja como for, as cifras mais aceitas atualmente não deixam dúvida quanto à timidez da presença africana no Estado do Maranhão até meados do século XVIII.[11]

Desembarques Quinquenais de Escravos Africanos no Estado do Maranhão (1691-1755)

Períodos	Escravos Desembarcados	
	Capitania do Maranhão	Capitania do Grão-Pará
1691-1695	242	0
1696-1700	158	0
1701-1705	285	0
1706-1710	87	0
1711-1715	85	0
1716-1720	0	0
1721-1725	0	0
1726-1730	0	0
1731-1735	0	0
1736-1740	69	0
1741-1745	99	0
1746-1750	0	0
1751-1755	432	861
Soma	1.457	861

Fonte: www.slavevoyages.org

Os números de *tapanhunos* desembarcados são visivelmente modestos, e, por conseguinte, poucas deveriam ser as escravarias mistas no período. Porém, foram suficientes para fazer da presença africana um ingrediente adicional para tornar bastante complexo o desenho das hierarquias sociais vigentes, em virtude das múltiplas combinações entre condição, cor e qualidade que caracterizavam a estratificação social naquela capitania. Aliás, não deixa de ser bastante sugestivo o fato de que diante de tanta dificuldade envolvendo o acesso ao braço indígena ou africano, as alforrias concedidas como disposição de última vontade fossem tão comuns na capitania do Maranhão na primeira metade do século XVIII. Dentre os 14 testamentos redigidos entre 1676 e

[11] Refiro-me aqui aos dados disponíveis no *The Trans-Atlantic Slave Trade Database*. Disponível em www.slavevoyages.org

1758, apenas um não fez menção à posse de escravos, restando, portanto, 13 testadores escravistas, dos quais nove concederam alforria gratuita *ad causas pias*.

Nesse ponto, mostra-se decisivo o papel da escravidão indígena e/ou africana na multiplicação das hierarquias em virtude dos desdobramentos das alforrias e da acentuada mestiçagem que estampava a população local. Tudo isso aparece fartamente documentado nos testamentos, onde é possível notar o quão corriqueiro era o intercurso sexual entre pessoas de distintas qualidades, responsável pelo aparecimento de toda a sorte de mestiços derivados das uniões consensuais ou até mesmo sacramentadas, para não dizer da eventual *fragilidade humana* frequentemente evocada nos casos de incontinência qualificados pela moral tridentina como fornicação simples ou adultério.

Conforme a historiografia sobre a família e a moral conjugal tem assinalado, a carência de mulheres brancas e honradas que marcou a colonização portuguesa na América concorria para a ampla disseminação do concubinato na população (VAINFAS, 1989; LONDOÑO, 1999) e pela expressiva incidência da filiação ilegítima. Segundo Vainfas, muitos portugueses vivam amancebados por anos a fio com índias ou africanas sem cogitar a possibilidade de se casarem com elas em virtude da infâmia derivada do sangue, da cor ou da condição social que essas mulheres carregavam no direito e nas tradições ibéricas (VAINFAS, 1989: 76).

Fossem ou não frutos de tratos ilícitos, o certo é que os testamentos maranhenses aqui analisados evidenciam que, não raro, muitos mestiços descendentes de mulheres índias e pretas alçavam à condição senhorial em virtude da alforria e/ou legados recebidos de seus donos e com isso passavam a exercer a posse e o domínio sobre antigos parceiros de cativeiro. Em 1745, o criador de gado Gaspar dos Reis alforriou sete escravos, dentre os quais distinguiu as mulatinhas Felícia e Angélica, filhas da mestiça Roma da Silva, declarando que

> "[...] em minha casa tenho criado duas meninas mulatinhas uma chamada Felícia e outra Angélica e pelo grande amor que lhes tenho deixo a cada uma delas pelo amor de Deus 300 vacas [...] deixo mais 10 éguas a cada uma destas meninas na verba acima declarada para benefício de seu gado [...] o meleque Antônio que deixo para servir a estas meninas enquanto forem solteiras [...] declaro que a menina Felícia tenho dado a mestiça Luciana e a menina Angélica a donzela Laureana de nação caratihé cuja doação ratifico pela presente verba pela ter feito por amor de Deus".[12]

[12] Registro do Traslado do Testamento do defunto Gaspar dos Reis. Disponível em https://familysearch.org/brazil/catholicchurchrecords/maranhao/saoluis

Gaspar dos Reis explicou ainda que a mestiça Roma da Silva, fora cativa de sua irmã Feliciana da Silva, de quem ele a comprou "com a condição de lhe passar carta de alforria, o que logo fiz por escrito de minha letra e sinal, por onde entendo ser ela e estas meninas suas filhas forras, livres e isentas de toda pensão de cativeiro". Temos, portanto, duas mulatinhas filhas de uma mestiça que além do gado recebido se tornavam senhoras de escravos mestiços e índios.

Os termos utilizados no Maranhão pelos testadores para distinguir seus escravos e libertos, demarcando lhes diferenças e hierarquias eram variadíssimos. Se na maior parte do Estado do Brasil, branco, preto, pardo, cabra e mulato eram as categorias mais comuns para indicar a cor e a condição social de alguém, no Estado do Maranhão as formas de classificação parecem ter sido bem mais complexas. Salta aos olhos o esforço dos testadores em matizar o lugar social e, por consequência, a qualidade de cada um.

Ao passo que no Estado do Brasil a categoria *preto* era preferencialmente utilizada para designar a procedência africana de escravos e forros, o mesmo não ocorria no Maranhão. Não raro, os testamentos acusam designações tais como, preto vermelho; preto mestiço ou simplesmente preto referindo-se a algum escravo ou liberto com mãe indígena ou mestiça. Tudo faz crer que, até meados do século XVIII, a forma inequívoca para identificar africanos no Maranhão era por meio do uso do vocábulo *tapanhuno* em língua geral (MONTEIRO, 2000: 41).[13] Situação semelhante também se observa em relação ao uso da categoria *crioulo*. Enquanto no Estado do Brasil relacionava-se aos filhos de africanos aqui nascidos, nos testamentos maranhenses também aludia a filhos de mãe índia.[14]

Como indicativo de uma mestiçagem acentuada havia ainda referências a outras designações de cor/qualidade, tais como mulato, cafuzo, mameluco e mestiço. Havia igualmente aqueles referentes que procuravam expressar a condição nativa dos cativos, tais como gentio da terra, índio da terra ou tentavam indicar uma ou outra nação específica, o que provavelmente também se ligava à preocupação senhorial de evidenciar a legitimidade do cativeiro reservado aos índios em algum momento considerados hostis e, portanto, passíveis de se tornarem alvo das guerras justas.[15]

---

[13] "Declaro que tenho outras peças assim *tapanhunos* como do gentio da terra". Cf. Traslado do Testamento [ilegível] do defunto Antônio Pereira de Lemos. Disponível em https://familysearch.org/brazil/catholicchurchrecords/maranhao/saoluis

[14] Traslado do Testamento com que faleceu João Teófilo de Barros. Disponível em https://familysearch.org/brazil/catholicchurchrecords/maranhao/saoluis

[15] Como bem observou Perrone-Moisés, tratar da escravidão indígena no período colonial exige que se leve em conta o tratamento diferenciado dispensado pela legislação portuguesa aos índios aliados – cuja liberdade procurava assegurar –

Ao contrário do que eventualmente se possa pensar, essa variedade de categorias aplicadas a escravos e libertos não traduz uma "imprecisão das fontes" sobre as classificações sociais vigentes. Indicam, a meu ver, a existência de fronteiras movediças responsáveis pelo embaralhamento das cores, fruto de uma intensa mestiçagem e pluralidade de hierarquias típicas da situação colonial, isto é, de uma sociedade modelada pela escravidão e pelos desdobramentos da prática da alforria.[16]

Ainda que discreta na primeira metade do século XVIII, a presença africana imprimiu inegavelmente sua marca na multiplicação de hierarquias sociais no Maranhão. Não resta dúvida de que a escravidão indígena permanecia como principal esteio da empresa colonizadora naquelas paragens e é bastante provável que as dificuldades enfrentadas pelos colonos em torno da legitimidade do cativeiro do gentio, das incertezas e irregularidades dos apresamentos e resgates, agravadas pelo ingresso insuficiente de africanos, fizeram da prática da alforria um recurso senhorial indispensável para a produção da obediência e condução do governo dos escravos.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

CARREIRA, Antônio. *As companhias pombalinas*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Escravos do Atlântico equatorial:* tráfico negreiro para o estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 26, n. 52, p. 79-114 - 2006.

CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. *"Para aumento da conquista e bom governo dos moradores"*: o papel da câmara de São Luís na conquista, defesa e organização do território do maranhão (1615-1668). Niterói: UFF, Tese de Doutorado, 2011.

CUNHA, Ana Paula Macedo. *Engenhos e engenhocas*: atividade açucareira no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1706-1750). Belém: UFPA, Dissertação de Mestrado, 2009.

FERLINI, Vera. *Terra, trabalho e poder*: o mundo dos engenhos no nordeste colonial. 2ª edição. São Paulo: EDUSC, 2003.

GODOY, Silvana Alves de. *Senhores e índios:* uma relação ambígua. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH – São Paulo, julho 2011.

---

e aos índios hostis ao avanço da colonização – passíveis de escravização (PERRONE-MOISÉS, 1992: 115-132). A questão tornava-se ainda complexa em virtude das frequentes mudanças de posição dos indígenas – da aliança á hostilidade e vice-versa – no que diz respeito ao curso da colonização em face aos seus interesses próprios (MELLO, 2009; ALMEIDA, 2010).

[16] Salvo engano, praticamente inexistem estudos sistemáticos sobre as alforrias de índios na historiografia brasileira (MONTEIRO, 1994:210-214; MELLO, 2005; GODOY, 2011).

LEWIN, Linda. *Surprise Heirs*: illegitimacy, patrimonial rights and legal nationalism in luso-brazilian inheritance, 1750-1821. Stanford: Stanford University Press, 2003, v. 1.

LIMA, Alam José da Silva. *Do "dinheiro da terra" ao "bom dinheiro":* moeda natural e moeda metálica na Amazônia colonial (1706-1750). Belém: UFPA, Dissertação de Mestrado, 2006.

LONDOÑO, Fernando Torres. *A outra família*: concubinato, igreja e escândalo na colônia. São Paulo: Loyola, 1999.

LOPES, Eliane Cristina. *O revelar do pecado*: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII. São Paulo: Annablume, 1998.

MEIRELES, Mário Martins. *História do Maranhão*. São Luís: D.A.S.P. – Serviço de Documentação, 1960.

MEIRELES, Marinelma Costa. *Tráfico transatlântico e procedências africanas no Maranhão setecentista*. Brasília: UnB, Dissertação de Mestrado, 2006.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Desvendando outras Franciscas*: mulheres cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa. In: *Portuguese Studies Review*, 13 (1) (2005) 1-16.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e império*: as juntas das missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EDUA/FAPEAM, 2009.

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

MONTEIRO, John Manuel. *Traduzindo tradições:* gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa. In: BRITO, Joaquim Pais de. *Os índios, nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, p. 36-43 - 2000.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Índios livres e índios escravos:* os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 115-132.

PINHEIRO, Joely Aparecida Ungretti. *Conflitos entre jesuítas e colonos na América portuguesa (1640-1700)*. Campinas: UNICAMP, Tese de Doutorado, 2007.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A política de Portugal no vale amazônico*. Belém, 1940.

SALLES, Vicente. *O Negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SILVA, Daniel B. Domingues da. *The Atlantic slave trade to Maranhão, 1680-1846*: volume, routes and organization. In: *Slavery & Abolition*. London, v. 29, n. 4, p. 447-501, dez. 2008.

SILVA, Maria Celeste Gomes. *Rotas negreiras e comércio de africanos para o Maranhão colonial, 1755-1800*. Seropédica: UFRRJ, Dissertação de Mestrado, 2010.

SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativeiro*: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c. 1750 - c. 1830. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989.