

FILHOS DE BRANCOS, BASTARDOS E MAMELUCOS EM FAMÍLIAS MESTIÇAS (SÃO PAULO, SÉCULOS XVI E XVII): NOTAS

SONS OF WHITE MEN, BASTARDS AND MAMELUCOS IN MIXED FAMILIES (SÃO PAULO, XVI AND XVII CENTURIES): NOTES

SILVANA GODOY | Professora e doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS-UFRJ).

ROBERTO GUEDES | Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor do Departamento de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

RESUMO

O trabalho analisa a presença de índios em famílias na vila de São Paulo dos séculos XVI e XVII. Salienta o papel de relações polígamas indígenas, casamentos, concubinatos e adultérios cristãos. Ao longo dos anos emergiram os chamados bastardos, mamelucos e filhos de brancos como componentes familiares. Eram famílias mestiças.

Palavras-chave: família; mestiçagem; São Paulo.

ABSTRACT

The paper analyzes the presence of Indians in families in the village of São Paulo (16th and 17th centuries). It highlights the active role of indigenous polygamous relationships, Christian marriages, concubines and adulteries. Over the years the so-called bastards, *mamelucos*, and sons of white men (*filhos de brancos*) emerged as familiar components. They were mixed families.

Keywords: family; miscegenation; São Paulo.

RESUMEN

El trabajo analiza la presencia de los indios en las familias en la villa de São Paulo de los siglos XVI y XVII. Destaca el papel activo de las alianzas indígenas polígamas y relaciones matrimoniales, adulterinas y concubinatos cristianos. Con los años surgieron los llamados *bastardos*, *mamelucos* y los hijos de blancos como componentes familiares. Eran familias mestizas.

Palabras clave: familia; mestizaje; São Paulo.

Os campos de Piratininga de meados do século XVI foram palco de conflitos que envolviam indígenas, mas nem por isso o cacique Tibiriçá, depois nomeado Martim Afonso Tibiriçá, que era a principal liderança indígena, deixou de casar suas filhas com súditos portugueses reinóis, incluindo o famoso degredado João Ramalho, homem cultural e politicamente convertido aos modos indígenas. Os padres inacianos fizeram até vista grossa ao fato de Ramalho ser casado no reino de Portugal, posto que provavelmente recasou nas terras paulistas, talvez recebendo dispensa para o novo matrimônio. O casamento, aqui entendido como instituição cristã, foi uma forma de aliar portugueses e índios nas terras vicentinas, já que a capitania de São Vicente, da qual a vila de São Paulo fazia parte, era constantemente atacada por franceses, ingleses e, sobretudo, por índios hostis avessos à presença portuguesa, a padres e a índios vassallos e/ou aliados. Em grande parte, isso explica o porquê de a própria Igreja Católica em São Paulo fechar os olhos para atitudes polígamas como as de João Ramalho. Vejamos.

Em sua política de alianças, Tibiriçá casou três de suas filhas com europeus. Bartira ou Mbcy, depois batizada Isabel Dias, contraiu matrimônio com João Ramalho; Terebê, renomeada Maria da Graça, casou-se com Pedro Dias; e Beatriz casou-se com Lopo Dias. Há divergências entre os genealogistas se Beatriz era filha ou neta de Tibiriçá,¹ mas de qualquer forma estão assinalados o parentesco com o líder indígena pela ascendência e a política baseada no casamento.

Ressalve-se que Martim Afonso Tibiriçá não casou filhos homens, apenas filhas. Ademais de imperativos demográficos (falta de mulheres portuguesas), isso pode estar relacionado à circulação de mulheres em sociedades indígenas. Não é absurdo supor, como afirma John Monteiro, que a prática de concubinato entre europeus e índios fazia parte das estratégias do processo de conquista portuguesa. A poligamia e o concubinato refletiam “as alianças pactuadas entre portugueses e índios” e conferiam aos moradores “prestígio dentro das estruturas indígenas” (Monteiro, 1994, p. 34). Todavia, isso também pode ser visto pela ótica da poligamia indígena. Buscar aliados vindos d’além-mar em seus confrontos contra outros índios. Mais ainda, foram dessas alianças iniciadas pelo principal indígena, Martim Afonso Tibiriçá, que redundaram famílias da nobreza da terra paulista – por exemplo, os Camargo, os Ribeiro Bueno e os Fernandes (Maranho, 2010). No decorrer das gerações, a estratégia de aproximação iniciada por Tibiriçá, via casamento e outras formas de uniões sexuais, rendeu frutos demográficos e políticos.

Da Bahia, o padre Manoel da Nóbrega, que antes vira a situação vivida por João Ramalho em São Paulo, lembrou-se dele. De lá, afirmou em carta ao padre Simão, em 1549, que em São Paulo havia um “grande pecado”, que era o de “terem os homens quase todos suas negras por mancebas, e outras livres que pedem aos negros por mulheres, segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres. E estas deixam-n’as [sic] quando lhes apraz, o que é grande escândalo para a nova Igreja que o Senhor quer fundar” (Nóbrega, 1931, p. 79-80). O

1 Leme (1901-1905, p. 67) a considera filha; e Luís (2004, p. 179), neta.

padre ressalta que a simultaneidade e a transitoriedade dos laços entre um homem e mais de uma mulher causavam escândalo, mas atesta que os homens tinham suas negras (talvez escravas ou forras)² por mancebas. Para ter *outras* mulheres livres os moradores *as pedem aos negros por mulheres*. Assim, Nóbrega sugere que o acesso a mulheres livres por parte dos moradores devia ser consentido pelos índios. Essa espécie de “pedido de casamento” se dava *segundo o costume da terra*. Assim, ao contrário do que possa se supor, o acesso a alianças com índios passava também pela ótica política e cultural indígena. A poligamia indígena estimulou o adultério cristão, não o contrário, mas nada disso prescindiu da aliança com índios. O que era adultério, mancebia e ligação passageira para o padre estava no âmbito da política indígena. Ao que tudo indica as mulheres não eram passivas, não integralmente, pois elas deixavam os homens quando lhes aprazia.

Um dos genros de Tibiriçá que causava escândalo foi um dos mais famosos degredados da América portuguesa, João Ramalho. Ele nasceu em data incerta em Vouzela, Vizeu. Era casado nas terras portuguesas com Catarina das Vacas, que estava grávida por ocasião da vinda do marido para o Brasil, por volta de 1512. Que moral católica é essa que permitiria ou atenuaria o adultério? Leve-se em conta que sua esposa era aparentada com o padre Manoel de Paiva, o mesmo “superior dos inacianos”, que fundou o Colégio de Piratininga (Franco, 1989, p. 329-331). Nem o parentesco da mulher com um padre fundador do Colégio impediu o recasamento de João Ramalho?

Não sabemos, mas o fato é que, em terras tropicais, João Ramalho se uniu com Bartira, uma filha de Tibiriçá. Ele também assumiu o modo de vida indígena, até participando “dos cerimoniais antropofágicos” (Vainfas, 2014, p. 366). O padre Manoel da Nóbrega assustou-se com os hábitos do português índio e, em 15 de junho de 1553, se referiu a ele em carta dirigida ao padre Luís Gonçalves da Câmara, com um misto de espanto e respeito. João Ramalho era “o mais antigo” morador, sua vida e a de seus filhos era “conforme a dos índios”, isto é, “uma *petra scandali*”. Ele era um “estorvo” para com a gentilidade que se queria combater. Mas ainda assim era “muito conhecido e muito aparentado com os índios”, com “muitas mulheres”. Ramalho “e seus filhos andam com irmãs e têm filhos delas, tanto o pai como os filhos” (Nóbrega, 1955, p. 173).

Exageros à parte, o clérigo assevera a prática de relações variadas e até incestuosas. Porém, ao perceber a importância de João Ramalho para os interesses da Igreja na sua missão de cristianizar os índios, ameniza os pecados sexuais e os desvios do português degredado, como se pode observar em suas palavras dirigidas ao mesmo padre Luís em 31 de agosto de 1553. Além do que dissera antes, acrescentou que Ramalho tinha “filhos casados com os principais desta capitania”. Todos esses filhos foram tidos com Bartira, “índia filha dos maiores e mais principais desta terra” e “nele e nela e em seus filhos esperamos ter grande meio para a conversão desses gentios”. Ademais do parentesco indígena, Ramalho era parente do padre Paiva “e cá se conheceram” (Nóbrega, 1955, p. 183), pois Paiva era aparentado com

2 Analisamos os estatutos de indígenas para além da escravidão em Guedes e Godoy (2016).

a mulher que o degredado deixara em Portugal há cerca de quarenta anos. Alegando que devia estar morta, Nóbrega afirmou que Ramalho desejava “casar-se com a mãe destes seus filhos”, Bartira, filha de Tibiriçá. O padre pediu que se o núncio tivesse poder devia dar dispensa para o casamento, não obstante “houvesse conhecido outra irmã e quaisquer outras parentes dela” (Nóbrega, 1955, p. 183).

O padre Nóbrega sabia que os casamentos tinham propósitos políticos, e também foi capaz de entender que os enlaces polígamos viabilizavam mais alianças. As filhas de João Ramalho eram *casadas* com os principais da terra. Assim, o suposto casamento cristão estava longe de ser a única forma de união sexual entre súditos portugueses oriundos do reino ou nascidos no Brasil. O casamento não fechava a porta à poligamia, prática que estimulava o adultério e o concubinato. Não custa lembrar que o adultério e o concubinato não constituíam um problema na perspectiva de sociedades indígenas. Pelo contrário, adequaram-se muito bem à poligamia dominante e não a feriam. Só eram pecados para os cristãos. Índios, mesmo batizados, não necessariamente adotaram com exclusividade a monogamia cristã, o que significa dizer, grosso modo, que eles filtraram o cristianismo a partir de seu sistema de alianças políticas e de suas percepções culturais.

Tibiriçá casou suas filhas com portugueses reinóis, João Ramalho era polígamo pelo viés das culturas indígenas, e talvez bígamo na acepção cristã. Pedia-se dispensa por João Ramalho ter deitado com irmãs índias. Nesse sentido, pode-se dizer que o adultério, o incesto, a mancebia e o concubinato, ainda que fossem conceitos de matriz europeia cristã, mesmo que condenados, foram fortemente remodelados pelos comportamentos polígamos indígenas; para desespero de padres jesuítas moralistas, quando era o caso.

Igualmente, lembremos que os homens pediam mulheres livres aos índios. Em determinados cronistas de época, há grande silêncio sobre violência nas relações sexuais entre súditos portugueses (não necessariamente reinóis) e mulheres indígenas. Decerto que não era um mundo muito preocupado com o que hoje chamaríamos de prazer sexual e gozo femininos, mas talvez o silêncio revele uma situação corriqueira. De qualquer modo, os índios, pelo menos os homens, foram partícipes do sistema político e do sistema de uniões sexuais calcados na poligamia, no casamento, no adultério, no concubinato e mesmo nas uniões passageiras. Neste último caso, a propósito, em 14 de abril de 1576, as negras aparecem nas atas das câmaras da vila de São Paulo, quando o seu procurador³ discorreu sobre as fontes d'água. Segundo ele, “muitos mancebos *solteiros* que iam às fontes pegar nas *negras* as afrontavam”. Assim, os camaristas mandaram apregoar “que todo o *mancebo*, assim *solteiro* como *casado*, que se achar pegando em alguma *negra* que vá à fonte ou ao rio, pague cinquenta réis para o conselho por a primeira, e por a segunda cem réis”.⁴ Porém, ao que tudo indica, a prática de *pegar* mulheres continuou, pois em 14 de abril de 1590 a câmara

3 Atas da Câmara da Vila de São Paulo. São Paulo: Arquivo Municipal de São Paulo; Duprat e Cia., 1954, volumes 1 e 6.

4 Idem.

reformulou algumas de suas posturas municipais. Numa delas, os camaristas determinaram “que *qualquer pessoa, branco ou negro macho*, que se achar na fonte ou lavadouro pegando de *moça escrava, ou índia ou branca*, pagará por isso 500 réis”.⁵ (grifos nossos)

Diante de práticas sexuais e de sistemas de aliança ecléticos, cabe indagar que possíveis arranjos parentais e familiares vigorariam na vila de São Paulo de antigo regime. Nos limites destas páginas não discorreremos sobre conceitos de família, parentesco, geração, descendência, ascendência, entre outros condizentes à organização parental. Apenas realçaremos um ponto quase ignorado em análises sobre família na América portuguesa, qual seja, a própria atuação indígena na formação dos arranjos parentais na vila de São Paulo. Adiantamos que, na nossa compreensão, frequentemente eram uniões mestiças, no sentido de congregarem elementos oriundos de culturas indígenas (sobretudo a poligamia, e talvez de criação de filhos) e portuguesa (casamento cristão, adultério e concubinato). Mas também porque homens solteiros, casados, machos brancos e machos negros pegavam mulheres negras, escravas, índias e brancas, termos que, obviamente, não são desprovidos de significados variados dos de nosso mundo e frutos de relações contextualizadas.

No caminho do entendimento de famílias mestiças, politicamente a mestiçagem assumia funções precisas. Nunca é demais lembrar que os rebentos mestiços filhos de índias com portugueses e/ou mamelucos foram cruciais naquela economia calcada na guerra e no apresamento de indígenas hostis nos sertões, “presas” cruciais para a montagem e reprodução do sistema produtivo, político, defensivo etc. Por exemplo, em 10 de agosto de 1664, os oficiais da câmara se juntaram ao ouvidor-geral Sebastião Cardoso de Sampaio e determinaram que “nenhum negro trouxesse pau agudo ou faca” na vila. O “negro que fosse achado com as ditas armas de pau ou faca”, seu senhor (o chefe da família) pagaria “dez tostões por cada vez”. Reincidindo novamente, “estaria o dito negro na cadeia”.

O ouvidor-geral tomou outras medidas. Para ele, a experiência mostrara o “tanto dano desta república”, os “grandes males” advindos da “facilidade, e ruim permissão, que havia em se trazerem espingardas continuamente”, sobretudo “aquelas pessoas” proibidas por lei. Por essas palavras do ouvidor, o registro da câmara atesta que os negros usavam paus agudos e facas e que pessoas proibidas portavam espingardas continuamente pela facilidade de acesso e pela permissão que lhes era dada. Era isso que ele tentava proibir. Não deveria utilizar espingarda, “nenhuma *outra pessoa peão e de menos condição que não tiver de bens de seis mil réis para acima*”. Nem espingarda “nem outra qualquer arma de fogo, salvo for mosquete, nem arcabuz de murão”. Em caso de não cumprimento, haveria pena de prisão, multa e degredo.⁶

Contudo, em sua medida normativa, o ouvidor fez uma observação específica para incluir e excluir algumas pessoas em determinadas situações, estabelecendo um vínculo entre o espaço mestiço familiar patrimonial e a mestiçagem política que formava um “nós” paulista contrário a índios hostis nos sertões. Segundo suas palavras, não incorreria na mesma

5 Ibidem, p. 394-397.

6 Ibidem, v. 6, p. 383-384. (grifos nossos)

pena “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” se a viagem fosse para fora “do termo desta vila porque, nestes casos, se lhe permite em razão de sua defesa contra o gentio”.⁷ Como se evidencia, inicialmente negro era um termo aplicado de forma genérica a índios supostamente ausentes de relações familiares, mesmo os que tinham senhores. Quando o negro se tornava filho de alguém, sobretudo de nobre, se transmutava em *mameluco* ou *índio*. O caso demonstra, para o que nos interessa, que *mamelucos* e *índios armados*, filhos de homem nobre, combatiam *índios* no sertão. Assim determinando, o ouvidor colocava a mestiçagem na hierarquia interna do corpo político da vila, porque reconhecia a *mamelucos* e a *índios* como filhos de nobres em contraposição ao espaço de fora, que era o sertão hostil. Era essa a função política dos filhos mestiços, no que nada se diferenciavam dos filhos legítimos.⁸ Certamente, como nos tempos de Tibiriçá, esses mestiços eram filhos de índias.

Decerto, João Ramalho não foi o único polígamo. Notórios polígamos e/o adúlteros foram os patriarcas seiscentistas Brás Esteves Leme, Pedro Nunes, Francisco de Proença, Pedro Vaz de Barros, Antônio Pedroso de Barros, Fernão Paes de Barros, André Fernandes e Domingos Fernandes, membros da elite paulista, cujos filhos bastardos, e mesmo adúlterinos, não raro tinham acesso à herança, a legado, podiam receber dotes etc. (Godoy, 2017). Realçamos que o sistema de herança português, em meio a casamentos e recasamentos constantes, gerava problemas sucessórios e que a presença de filhos bastardos e/ou adúlterinos reconhecidos por seus pais, e mesmo por suas madrastas, apenas complicava ainda mais o sistema sucessório. Porém, isto não tinha a ver com o fato de serem *mamelucos* ou “filhos de brancos”, mas por serem não legítimos. Houve, no entanto, acesso à herança e/ou legados por parte de bastardos e/ou adúlterinos, não necessariamente sem conflitos (Godoy, 2017).

A questão que se coloca agora é saber a partir de que relações esses filhos *mamelucos* e/ou *índios* eram gerados. Quais os seus lugares na esfera familiar? Se e como eles geraram novos grupos sociais, aqui caracterizados como mestiços?

Em 1667, Dionigi de Carli, referindo-se a São Paulo, atestou que “todos os brancos do país, portugueses ou descendentes de portugueses”, bebiam pouco vinho (apud França, 2012, p. 420. Cf. Guedes, 2014). Brancos eram os reinóis e seus descendentes, mas descendentes *mamelucos* no mais das vezes. Ainda em alusão à vila “de São Paulo e seu distrito”, o mesmo Carli afirmou que ali era o “país da cocanha”, pois todo estrangeiro que por lá passava logo arranjava “uma mulher a seu gosto” (apud França, 2012, p. 420). Evidentemente, os filhos nascidos no país da cocanha eram também filhos de índias, frequentemente chamados de filhos de brancos, bastardos ou *mamelucos* (Godoy, 2017, capítulos 6 e 7).

Por sua vez, reportando-se à Bahia de 1676, Dellon afirmou que os “portugueses nunca deixam de educar no cristianismo os brasileiros [índios] que vivem entre eles, livres ou es-

7 Idem. (grifos nossos)

8 Bandeiras eram empreendimentos familiares, em que filhos legítimos, bastardos, naturais partiam junto com seus pais em expedições, ou iam sós como filhos-família (Franco, 1989).

cravos; alguns têm até tomado como esposa mulheres de sangue bárbaro, *que são brancas e bem-feitas*, mas não deixam de ter alguma coisa de selvagem que as distinguem das outras mulheres” (apud França, 2012, p. 428). Essas mulheres brancas deviam ser mestiças já aqui nascidas. Logo, mestiço não tem necessariamente a ver com cor da pele, mas com lugar social aferido pela ascendência mista. Categórico, o viajante confirmou o tipo de “português” de São Paulo quando disse que “diversos portugueses têm tomado por esposa mulheres da terra, embora, *hoje, a bem da verdade, haja no país mais mestiços do que verdadeiros portugueses* (apud França, 2012, p. 432-433). (grifos nossos)

Portanto, embora também houvesse verdadeiramente portugueses, viviam mais portugueses mestiços do que reinóis em São Paulo. Foi também essa a impressão que teve Francisco Coreal, ao se reportar à vila, entre 1685 e 1690, que, segundo ele, então contava com trezentos a quatrocentos “*portugueses mestiços*, na sua maioria casados com mulheres indígenas convertidas ao catolicismo”. Por essas palavras, os *portugueses mestiços* referidos também como portugueses eram maioria entre os “brancos” (apud França, 2012, p. 438-439, 441, grifos nossos).

Nas palavras dos viajantes é interessante que a alusão a mestiços seja direcionada a portugueses; são eles os mestiços, não os índios. As definições, de fato, podiam oscilar. Assim, a par da variedade das classificações de gente, neste artigo nos interessam os que chamamos de índios mestiços, entre os quais havia filhos de brancos, bastardos, mamelucos e até brancos; desnecessário dizer que nem todos os brancos eram aqui nascidos, pois vinha gente branca do reino (Cunha, 2014). Mas o que seria um índio mestiço, filho de índia com português ou português mestiço, que geralmente eram designados como *filho de branco, mame-luco, bastardo?*

A mestiçagem, muito polemizada, ainda parece ser tema pouco refletido como objeto de estudo específico, embora significativos avanços tenham vindo à luz recentemente, mesmo que se necessite ainda de aprimoramentos demográficos (Fragoso; Guedes; Sampaio, 2014). Pelo menos sabemos que, resultante de famílias diversificadas, a mestiçagem não foi um epifenômeno.

João Pacheco de Oliveira (2014) chama a atenção para se abordar aprofundadamente o tema da participação indígena nas relações parentais e familiares, pois o papel do indígena para a formação das famílias é relegado e a ênfase sobre mestiçagem recai em descendentes de escravos africanos. Com efeito, autores que salientaram a atuação da mestiçagem indígena nas famílias fizeram-no de modo a exaltá-las ou a negá-las. Outrora, priorizou-se sua atuação secundária para formar o caráter do paulista cidadão da “terra de gigante”, quando certa historiografia pretendia exaltar o gênio paulista e fazer de São Paulo a locomotiva do Brasil. A identidade do paulista, sua firmeza, seu caráter, em meio a teorias eugenistas, realçou a presença indígena numa posição de subalternidade na família paulista; mas tal presença diferenciava as elites paulistas das demais elites regionais brasileiras, posto que as primeiras não eram “contaminadas” por influências negras de origem africana (Cf. Ellis Jr., 1976).

Já autores que trataram da mestiçagem entre indígenas e súditos portugueses reinóis ou nascidos na América portuguesa fizeram-no para negar a identidade indígena a partir do contato. A mestiçagem produziu a “ninguendade”, que é a desindianização do índio. De fato,

Darcy Ribeiro, preocupado em compreender a formação do “povo brasileiro”, reconheceu em várias passagens de sua obra a amplitude da mestiçagem no Brasil, aspecto definidor da sociedade (Ribeiro, 1995, p. 69, 82-85, 128, 131-132). Todavia, a mestiçagem geraria o apagamento da identidade indígena. A mestiçagem, em resumo, gerava um não ser forçado a aprender novas línguas, novos sistemas de trabalho, colocando o desafio ao mestiço de sair de sua “ninguendade”. Nisso, foi seguido por John Monteiro, que viu na mestiçagem um modo de levar ao branqueamento de indígenas, pois houve “constantemente situações que demonstravam a proximidade entre brancos e índios, diluída pela existência de uma larga camada de pessoas de condição incerta” (Monteiro, 1994, p. 210-211). A ênfase do autor sobre a mestiçagem tendeu a enfatizar o que ele chamou de “apagamento dos índios” (Monteiro, 2004, p. 63).

Paralelamente, Monteiro realça a proximidade entre índios e brancos no campo das relações das elites, elas mesmas mestiças. O que faz a elite não ser um grupo de condição incerta, no entanto, é o próprio fato de ser elite. A elite mestiça está enquadrada socialmente por ser elite, mas os pobres mestiços eram de “condição incerta”, posto que situados entre brancos, de um lado, e índios, de outro, e por serem pobres que conviviam com índios (Monteiro, 1994, p. 210-211). No fim das contas, o que torna as pessoas em condição certa ou incerta, parece-nos, não era a mestiçagem por si mesma, mas o ser pobre ou o ser de elite. O mérito de John Monteiro é, todavia, evidenciar que o convívio de índios ia muito além dos estabelecidos com grandes senhores.

Ora, mas não seriam precisamente esses os espaços de convívio em que também, ainda que não exclusivamente, a mestiçagem se processou intensamente, cujos frutos não precisam ser caracterizados como gente de situação incerta, de carência essencial? Não seriam estas umas das metamorfoses indígenas (Almeida, 2003), mas sem que se deixasse de ser índio por ser mestiço e pobre? Podemos ir além da noção de que os mestiços eram algo mal situado *entre*, entre brancos e índios, que não teriam um papel na sociedade e nas famílias da América portuguesa. Mestiço aqui é entendido como o resultado de processos de contato entre diferentes pessoas na sociedade paulista quinhentista e seiscentista, que gerou novos grupos e uma nova dimensão da sociedade, a mestiçagem, sem que seja um fenômeno substitutivo em termos identitários, mas, antes, coexistente com outras dimensões políticas, culturais e sociais. Foram processos de mestiçagem (Paiva, 2015). Com efeito, a palavra mestiço propriamente dita não aparece nas fontes que consultamos, mas há alusões a bastardos, a mamelucos e a filhos de brancos. De partida, ademais de extrapolar a ideia de uma sociedade cindida entre dois extremos (brancos versus índios), cabe perguntar quem ou o que eram os brancos, os negros, os mamelucos, os filhos de brancos, os portugueses e os índios, entre outros grupos. Tendo em vista os limites deste artigo, abordaremos apenas bastardos, filhos de brancos e mamelucos a fim de destacar a esfera familiar.

Para analisar os processos de mestiçagem e os frutos dela em famílias, valemo-nos de propostas de Frederick Barth, as quais se adequam a nossos objetivos. Segundo o autor, os grupos étnicos (aqui lemos grupos sociais) se definem a partir de suas relações sociais em situações específicas concretas. Não são grupos essencializados em termos identitários, cul-

turais, linguísticos etc., e caracterizados a partir de traços estáticos e imutáveis. Ao contrário, as identidades sociais se formam pelas relações que pessoas/grupos estabelecem entre si, criando as suas fronteiras a partir delas, mesmo que tragam uma ideia de associação ou uma identidade prévias (Barth, 1981; 2000).

As relações estabelecidas entre diferentes pessoas/grupos na capitania de São Vicente, especialmente em São Paulo, foram variadíssimas e cambiaram no tempo, bem como os próprios grupos. Por exemplo, vimos que os negros armados na vila se tornaram mamelucos e índios filhos de nobres quando iam para o sertão. Assim, os vocábulos de definição presentes na documentação permitem compreender determinados contatos e grupos em situações específicas. Tudo isso, é evidente, variou no tempo, bem como se devem considerar fatores culturais, demográficos, inclusive geracionais, religiosos, trânsitos etc. (Bernand, 2001; Poloni-Simard, 2006; Castillo, 2008).

Tendo em vista o caráter do dossiê, o tópico da mestiçagem, já esboçado em sua dimensão política, será doravante visto pelo prisma da vida familiar do qual não se aparta. Como ponto de partida, nota-se, de fato, fazendo coro com os cronistas, que em São Paulo houve acepções coevas sobre os frutos advindos dos relacionamentos de índias com moradores, comumente chamados de bastardos, de filhos de brancos e/ou mamelucos no âmbito das relações familiares, ou simplesmente de filhos. Tudo indica que não eram poucos. Assim, entre 160 testadores de sexo masculino, cinquenta (quase 1/3) reconheceram filhos em testamentos ditados entre 1601 e 1700. Outros nove testadores reconheceram filhos bastardos de seus parentes. No mesmo período, entre as 96 testadoras, 38 se reportaram a filhos não legítimos de outros homens. Portanto, o reconhecimento de filhos não legítimos era corrente. Como as famílias os reconheciam e quais os seus lugares na hierarquia doméstica ou no plano afetivo?

Em termos de hierarquia doméstica, talvez possamos afirmar que o convívio de irmãos com estatutos diferenciados não impedia o sentimento de pertença a uma mesma família, mesmo que não houvesse igualdade entre os seus membros. Afinal, em sociedades arcaicas imperava a noção de desigualdade até entre os componentes de uma família e/ou casa. Aprovado em 23 de julho de 1625, o testamento de mão comum de Méssia da Penha e de Álvaro Neto, o velho, elucida aspectos importantes da hierarquia e dos sentimentos familiares. Álvaro Neto velho⁹ era natural do termo de Viana, freguesia de Santa Marta, e Méssia da Pena era natural da vila de Santos, capitania de São Vicente. Eles eram casados perante a Igreja e pais de dois filhos, Mateus Neto e Álvaro Neto, e de uma filha, dona Luísa, todos legítimos.¹⁰

9 Exerceu cargos na Câmara de São Paulo entre 1584 e 1624, participou de expedições de preamento em 1596 e 1602. Nasceria por volta de 1543 (Franco, 1989, p. 271).

10 Inventários e testamentos. Publicação oficial do Arquivo do Estado de São Paulo. São Paulo: Tipografia Piratininga, 1920-1921, v. 9.

Deram ao filho Mateus Neto dois índios, seis vacas, entre outros bens, tudo pelo amor de Deus. Em codicilo de 3 março de 1635, afirmaram dever à sua filha dona Luísa uma vasquinha de pano fino, uma prensa nova. Ao genro Gaspar da Costa deviam cinco cruzados, uma peroleira de vinho, mas o genro lhes devia três pesos em dinheiro de contado (à vista) e assim mais lhe deviam ao dito Gaspar da Costa de coisas que lhe deu. Porém, os testadores “tinham em sua casa duas mulatinhas filhas de um negro de Guiné” que eram do seu genro Gaspar da Costa. Os testadores “largavam as ditas mulatinhas ao dito Gaspar da Costa, por serem órfãs”, para ele “as criar e [se] servir delas enquanto vivessem”. Estando presente na redação do codicilo, Gaspar da Costa, que era um dos testamenteiros, disse que, “pelo benefício de lhe largarem as ditas mulatinhas”, ele dava por quite as dívidas de seus sogros. Gaspar da Costa não mexeu nas estruturas de poder da casa, comportou-se como filho, consentindo que as mulatinhas ficassem em poder de seus sogros, passando ao seu somente após a morte dos testadores.¹¹

Com o filho Álvaro Neto, o moço, as relações foram mais complexas e conflituosas. Quando o moço era solteiro recebeu vestidos de seus pais, como se nota no testamento de 1625. Já sobre índios, os pais diziam em testamento que uma índia carijó estava em seu poder, mas que depois de suas mortes entregariam-na ao filho Álvaro Neto, o moço, por ser sua. Mas este mesmo filho fora a uma entrada como filho-família (sob o pátrio poder), levando um negro “nosso” para auxiliá-lo, trazendo de lá “uma negra que custou nosso resgate a qual lhe não pertence nem é sua”. Também houve o episódio envolvendo “um negro por nome Francisco que o dito Álvaro Neto [moço] nos deu sendo filho-família”, mas dizia que o negro era seu. Nesse caso, os pais advertiam que as justiças de Sua Majestade deviam julgar como lhe “parecer”, uma vez que o filho Álvaro Neto moço teria tirado o “menino, o dito negro” Francisco, “da aldeia com sua mãe e pai”, isto é, “suposto que digamos que o tirou da aldeia”. Porém, os pais acrescentaram que na “verdade” Álvaro Neto moço “o trouxe do sertão e que, em povoado, se lhe foi para a aldeia de donde o tornou a tirar”. Os pais sabiam que os índios aldeados frequentemente não eram inventariados,¹² mas quiseram reforçar que o filho Álvaro Neto, o moço, estaria faltando com a verdade para arrogar um direito sobre o que não seria seu.

Disseram no codicilo de 1635 que também pagaram pelo filho Álvaro Neto, o moço, 14 dívidas a terceiros, inclusive judiciais. Para pagar uma delas, penhoram uns chãos para tirar o moço “da cadeia”. Os chãos foram arrematados e, para desgosto dos pais, neles poderiam ser feitas “casas de uma banda e da outra”, mas o “filho Álvaro Neto o moço não remiu nem quis remir” os chãos “por sua falta, e assim os deixou arrematar, sendo que valiam” vinte mil réis, valor que obrigatoriamente devia ser restituído pelo moço. Portanto, quase dez anos se passaram entre o testamento e o codicilo sem que o moço deixasse de dar desgosto.

11 Idem.

12 Sobre índios livres em aldeias paulistas ver Petrone (1995). Sobre índios forros em inventários cf. Guedes; Godoy (2016).

As questões de sentimento e patrimônio familiar não param aí. Álvaro Neto velho disse que, no estado de solteiro na Bahia, “houvera um filho de uma Maria da Mota, mulher solteira, por nome Domingos”. A mãe Maria da Mota dera o menino Domingos a “uma negra tamoia para criar”. O pai pedia às justiças de Sua Majestade que o filho herdasse sua fazenda. Não é possível ter certeza de como o testador sabia da existência do filho, inclusive os detalhes da criação, mas é interessante o fato de que as mães, não só os pais, davam os filhos para serem criados por terceiros. Aliás, o casal testador afirmou ter “em nossa casa uma índia por nome Catarina, a qual tem uma filha e dois filhos de Pero de Aguiar, a qual mandamos nos sirva em nossa vida e por nossa morte deixamos forra e livre”. Mas se o pai Pero de Aguiar Girão quisesse “em nossa vida tirar os filhos e filha lhos daremos com nos pagar a criação e para nós não queremos nada”.¹³

Nota-se que determinados filhos e pais não coabitavam. O modo como um pai reconhecia um filho criado por outros e a forma como testadores aludem a um outro pai com filhos por eles amparados demonstram que frequentemente se criavam filhos de terceiros. Para os testadores, bastava o pai pagar pelos gastos com o sustento para levar seus filhos. Esses filhos seriam os comumente chamados de filhos de brancos em testamentos. Trata-se de filhos postos em casa alheia para evitar escândalos e/ou devido às atividades laborais dos pais, sobretudo as atividades de preamento de índios pelos sertões, que exigiam viagens frequentes. Nada disso, no entanto, impediu o reconhecimento da família por membros da vila. Era público e notório (Godoy, 2017).

No caso de Álvaro Neto velho, ter deixado o filho em casa de outros talvez se explique pela distância, ou pela morte da mãe. Mesmo sem o convívio, o pai pediu que o filho natural fosse herdeiro. Esse filho natural Domingos não consta da lista de herdeiros do inventário,¹⁴ talvez por ter falecido ou não ter sido encontrado pela distância. Tampouco consta da lista um bastardo. Bastardo que, no caso, talvez fosse adúltero, sem direito à herança pelas Ordenações Filipinas.¹⁵

Álvaro Neto velho também afirmou ser pai de “um filho bastardo por nome Pascoal Neto, o qual houvera em uma índia de sua casa”, sem que o testador afirmasse que o tivera quando solteiro. Provavelmente, este filho bastardo era adúltero cuja condição foi omitida pelos testadores para protegê-lo, o que era bem comum noutras paragens da monarquia portuguesa (Pereira, 2009, p. 57). Assim, além de reconhecido como bastardo, ele foi casado com “sobrinha de sua mulher testadora, e ambos os testadores lhe têm feito escritura de alforria”. A esposa era filha de Mateus Luís, chamada Maria Luís. Tudo o que foi doado ao bastardo Pascoal Neto pelo casal foi “de esmola pelo amor de Deus”. Por isso, os testadores manda-

13 Inventários e testamentos, op. cit., v. 9.

14 Idem.

15 Bastardo era termo polissêmico, que podia significar filho natural ou adúltero (Godoy, 2017). Sobre os impedimentos de filhos adúlteros à herança, cf. *Código Filipino ou ordenações e leis do reino de Portugal recopiladas por mandado de El Rei Dom Phillippe I*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2004, 3º tomo, livro IV, título XCII.

vam que “os nossos herdeiros não entendam em nada com o dito Pascoal Neto, nem com a mulher Maria Luís, porque são forros e livres pelas leis de Sua Majestade e nós por tais os havemos”.¹⁶

O casal diferenciou os herdeiros do bastardo, filho só do homem, atestando nitidamente a desigualdade entre os componentes da casa. Pascoal Neto não era fruto de um casamento, apenas do testador com uma índia da casa. Foi alforriado pelas leis do reino, mas com papel escriturado. A ressalva dos testadores para não incomodarem o bastardo sugere que ele corria o risco de permanecer sob poder dos herdeiros, especialmente do filho legítimo Álvaro Neto, o moço.

Porém, além da alforria e do casamento com uma sobrinha da própria testadora, os testadores se preocuparam com o futuro do bastardo Pascoal Neto. Afirmaram que este filho lhes havia dado “três peças” (índios), mas quando os testadores morressem os índios retornariam ao bastardo Pascoal Neto. Segundo o casal testador, esses índios “se chamam, convém a saber, uma moça por nome Úrsula e outra Bárbara, e um rapaz por nome João”. O filho bastardo Pascoal Neto as “trouxe do sertão e no-las deu e por esta razão lhas mandamos dar”.¹⁷

Não foi à toa que o casal testador ressaltou a conveniência em afirmar os nomes dos índios trazidos pelo bastardo. Assim, ainda conforme os testadores:

Declaramos que temos em nossa casa duas índias forras da aldeia ligadas com dois moços nossos, uma por nome Madalena, e outra Isabel, das quais não haverá partilhas por serem forras e livres; e outro índio por nome José o qual está casado com uma moça nossa, do qual também não haverá partilhas por ser forro da aldeia, o qual está casado com uma negra por nome Úrsula. Declaramos que destas peças da aldeia não haja partilhas mais que nas obrigatórias. E assim temos mais outro índio por nome Francisco, o qual é forro da aldeia em que não haverá partilhas; e outra índia por nome Marina em que não haverá partilhas por ser forra.

Enfatizar que certos índios eram aldeados significa que eles não seriam inventariados. Infelizmente, o inventário não informa os laços de parentesco dos índios da casa que estavam *ligados* com as forras da aldeia, mas o forro José, também da aldeia, era casado com Úrsula, que foi deixada ao filho bastardo Pascoal Neto. No codicilo de 1635, os testadores acrescentaram que do bastardo “Pascoal Neto tinham em sua casa sete serviços, a saber: cinco fêmeas e dois machos”, denominados, respectivamente, Úrsula, Camila, Bárbara, Tereza, Eugênia e Baltazar e João. O bastardo Pascoal Neto os “ganhou por sua indústria, sem lhadarem nenhuma ajuda para isso, porque dois negros que nos levou nos dá satisfação deles”. Nenhum desses índios foi inventariado, ou seja, permaneceram com Pascoal Neto. Portanto, ao mencionarem que José era da aldeia, mas casado com Úrsula que pertencia ao bastardo,

¹⁶ Inventários e testamentos, op. cit., v. 9.

¹⁷ Idem.

dava-se respaldo, na prática, ao fato de que quem desfrutaria do trabalho de José após a morte dos testadores seria o filho bastardo Pascoal Neto. Esse filho, de fato, aumentava a casa, não o filho legítimo Álvaro Neto, que a diminuía.

Diferente do filho legítimo Álvaro Neto, o moço, mas igualmente ao filho legítimo Mateus Neto, o filho bastardo não dizia que as peças trazidas do sertão eram suas. Também deve ter ido como filho-família. Pascoal não fez sequer uma dívida posteriormente paga por seu pai ou por sua madrasta. Sob certos aspectos, mesmo como filho bastardo, como preador, ele acrescentava e não diminuía a casa. Era, com efeito, mais um mameluco cuja função doméstica era prear índios, tal como seus irmãos legítimos, todos preadores de índios (Franco, 1989, p. 271-272). Industrioso, ganhou a alforria e bens de seus pais, ainda que não fosse herdeiro.

Além disso, o contraste entre as virtudes do bastardo e as faltas do moço legítimo Álvaro Neto são evidentes. O bastardo era obediente, um bom filho-família, respeitava o pátrio poder e não endividava a casa, antes a acrescentava. Deu até satisfação sobre os dois negros que levou em sua companhia para prear outros índios. O bastardo filho de índia se servia de outros negros para prear mais negros da terra, como sói acontecia em São Paulo. Sem deixar de ser um bastardo sem acesso à herança, comportou-se como filho.

Para compensá-lo ainda mais, os testadores se reportaram a uma negra “por nome Vitória, que é irmã de Pascoal Neto. Querendo-a ele lavar [sic] se lhe dará por assim ser nossa última e derradeira vontade e por este codicilo”. Se esta negra Vitória era irmã de Pascoal Neto ela só poderia ser filha daquela mesma índia da casa com a qual o testador tivera o próprio bastardo Pascoal Neto. Das duas, uma: ou ela era filha não reconhecida do testador ou era filha de outro homem. Seja como for, ao deixar ao irmão bastardo a vontade de permanecer com a irmã, ou não, os testadores reconheciam os laços parentais do filho bastardo e transferiam para ele o pátrio poder sobre estes parentes. Havia várias hierarquias no seio da casa.

Após deixar a opção de escolha sobre a irmã a cargo de Pascoal Neto, “por assim ser nossa última e derradeira vontade e por este codicilo”, os testadores disseram que queriam como testamenteiros somente o genro Gaspar da Costa, o “filho Pascoal Neto” e a nora Jerônima de Mendonça (mulher de Mateus Neto, o outro filho legítimo). Todos os testamenteiros antes nomeados “havia por revogados e somente os acima nomeados queriam que o fossem e outro nenhum não”. Ou seja, aquele filho legítimo Álvaro Neto, o moço, foi excluído do encaminhamento das questões sucessórias, mas o filho Pascoal Neto fazia parte dela, agora sem menção à bastardia, pois era apenas filho. Se algum “filho ou outra pessoa queira inovar coisa alguma fora do que aqui vai declarado”, os testadores requeriam “às justiças de Sua Majestade se não dê crédito”.¹⁸

Por fim, nas últimas palavras das derradeiras vontades, Álvaro Neto velho ainda acrescentou que os testadores “pediam a seus herdeiros, sob pena de suas bênçãos”, que não “bulissem com seu filho bastardo Pascoal Neto em coisa alguma, nem com sua mulher Maria

18 Idem.

Luís, nem com sua filha dona Luísa por assim ser suas últimas e derradeiras vontades porquanto eles estavam em seu siso perfeito”.

Quais os lugares do bastardo na hierarquia familiar? A casuística talvez elucide os lugares variados dos bastardos em uma sociedade em constante transformação, mas assentada no apresamento de índios e no pátrio poder. Excluídos da herança, como no caso analisado, não necessariamente lhes foi vedado o acesso a bens e ao amparo de um *pater* família. Tudo dependia dos comportamentos esperados dos filhos em uma sociedade altamente hierarquizada, inclusive na esfera doméstica.

Quando o bastardo Pascoal Neto fez seu testamento em 1636, ele afirmou que era “morador” na vila de São Paulo, “filho de Álvaro Neto o velho”. Com esse reconhecimento filial, sentindo-se parte de uma família, ele agora possuía mais de trinta “almas do gentio forro”, mas só 18 foram inventariadas. Continuava casado com Maria Luís, de quem tinha “duas filhas, uma por nome Ignez, e a outra ou outro lhe não sei o nome, pois nasceria na minha ausência, os quais são meus legítimos herdeiros por sua mãe ser minha legítima mulher recebida em face da Igreja”. Foi mais uma menina quem nasceu, Leonor.¹⁹

Pedi para seus testamenteiros entregar sua “gente, assim nova, como de povoado” à sua mulher. Ele estava no sertão preando índio e onde tinha “metade de uma corrente de dez colares”, “uma espada”, “uma escopeta”, “um pouco de pólvora” e “seis ou sete arráteis de chumbo”.²⁰ Por fim, na “casa de Ascenso de Quadros”, Pascoal Neto, o bastardo legatário preador de índios que virou morador, deixou “uma índia pejada”. E “nascendo a criança”, “peço a minha mulher a crie pelo amor de Deus”.²¹

De filho bastardo a pai de filho bastardo, eis o início e o fim da vida de Pascoal Neto.

Referências bibliográficas

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

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.

_____. *Process and forms in social life*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

BERNAND, Carmem. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Hernando de Larramendi, 2001.

CASTILLO, Norma A. *Cholula: sociedad mestiza en ciudad india*. 2. ed. México: Plaza y Valdés/UAM-I, 2008.

¹⁹ Inventários e Testamentos, op. cit., v. 11.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

CUNHA, Mafalda. A Europa que atravessa o Atlântico (1500-1625). In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O Brasil colonial (1443-1580)*, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

ELLIS JR., Alfredo. *Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976 [1926].

FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá (org.). *Arquivos paroquiais e história social na América lusa: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014, v. 1.

FRANÇA, Jean M. C. *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

FRANCO, Francisco de A. C. *Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Comissão do IV Centenário, 1989 [1954].

GODOY, Silvana Alves de. *Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios: a vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (séculos XVI e XVII)*. 2017. Tese (doutorado), UFRJ-PPGHIS, Rio de Janeiro.

GUEDES, Roberto; GODOY, Silvana. Gente sem valia e de inestimável valor: índios forros em São Paulo seiscentista. In: PAIVA, Eduardo F. et. alli (org.). *De que estamos falando? Antigos conceitos e modernos anacronismos. Escravidão e mestiçagens*. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

GUEDES, Roberto. Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor (Santíssimo Sacramento da Sé, Rio de Janeiro, séculos XVII-XVIII). In: FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá (org.). *Arquivos paroquiais e história social na América lusa: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014, v. 1, p. 19-126.

LEME, Luiz Gonzaga da Silva. *Genealogia paulista*. São Paulo: Duprat & Comp., 1901-1905, v. 1 ao 9.

LUÍS, Washington. *Capitania de São Paulo: governo de Rodrigo César de Menezes*. 4. ed. Brasília: Senado Federal, 2004 [1918].

MARANHO, Milena. *A opulência relativizada: níveis de vida em São Paulo do século XVII (1648-1682)*. Bauru: Edusc, 2010.

MONTEIRO, John Manoel. De campos de Piratininga ao morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: HORTA, Paula (org.). *História da cidade de São Paulo: a cidade colonial, 1554-1822*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, v. 1.

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

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos do p. Manuel da Nóbrega*. Organização de Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

_____. *Cartas jesuíticas*. Cartas do Brasil 1549-1560. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica, 1931.

NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. São Vicente, capitania donatarial (1532-1709). In: NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz (org.). *História de São Paulo colonial*. São Paulo: Unesp, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de F. (org.). *O Brasil colonial (1443-1580)*, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

PAIVA, Eduardo F. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Íbero-América, entre os séculos XVI e XVIII*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PEREIRA, Ana L. de C. *Unidos pelo sangue, separados pela lei: família e ilegitimidade no império português, 1700-1799*. 2009. Tese (Doutorado), ICS, Universidade do Minho, Minho, Portugal, 2009.

PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Edusp, 1995.

POLONI-SIMARD, Jacques. *El mosaico indígena: movilidad, estratificación y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Quito: Editorial Abya-Yala, 2006.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

TAUNAY, Affonso D'Escragnolle. *História da São Paulo seiscentista*. São Paulo: H. L. Canton, 1926-1929.

VAINFAS, Ronaldo. A tessitura do sincretismo: mediadores e mesclas culturais. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de F. (org.). *O Brasil colonial (1443-1580)*, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

Recebido em 17/12/2016

Aprovado em 21/3/2017