Mamelucos (São Paulo y São Vicente, siglos XVI y XVII)

Mameluks (Saint Paul and Saint Vincent, XVIth and XVIIth centuries)

Mamelouks (Saint Paul et Saint Vincent, XVIe et XVIIe siècles)

Roberto Guedes y Silvana Godoy

Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/rhj/3706>

DOI: 10.4000/rhj.3706

ISSN: 0719-4153

Editor

ACTO Editores Ltda

Referencia electrónica

Roberto Guedes / Silvana Godoy, « Mamelucos (São Paulo y São Vicente, siglos XVI y XVII) », *Revista Historia y Justicia* [En línea], 14 | 2020, Publicado el 27 julio 2020, consultado el 27 julio 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhj/3706> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhj.3706>

Este documento fue generado automáticamente el 27 julio 2020.

Revista Historia y Justicia

Mamelucos (São Paulo y São Vicente, siglos XVI y XVII)

Mameluks (Saint Paul and Saint Vincent, XVIth and XVIIth centuries)

Mamelouks (Saint Paul et Saint Vincent, XVIe et XVIIe siècles)

Roberto Guedes y Silvana Godoy

NOTA DEL EDITOR

Recibido: 15 de marzo de 2020 / Aceptado: 23 de junio de 2020

Introducción

“Que trata de cómo entre los Tupinambás hay muchos mamelucos que descienden de los franceses y de un indio que se encontró muy blanco”.

Gabriel Soares de Souza, Tratado Descriptivo de Brasil, 1587, p. 341.

- 1 ¿Quiénes fueron los mamelucos de São Paulo y São Vicente¹ de los siglos XVI y XVII? Quizás la mejor respuesta a la pregunta es prestar atención a las diversas formas en que fueron considerados como tales por terceros, ya que todavía no hemos encontrado ninguna identidad propia mameluca. Se trataba más de la identificación hecha por otros que de la identidad, siendo difícil caracterizarlos como un grupo autoconsciente. Como Washington Luís afirmó, los mamelucos fueron así denominados “por quienes lucharon contra ellos”². Sin embargo, incluso debido a las percepciones de los demás, no es apropiado decir que formaron una agrupación homogénea e invariable en los siglos XVI y XVII porque las identificaciones cambiaron debido a aspectos religiosos, políticos, parentales, entre otros. Entonces, al darse a conocer por terceros, ¿quiénes fueron los otros que los llamaron mamelucos, cuáles fueron las razones y en qué

situaciones? Para abordar estos problemas, utilizamos como fuentes informes de cronistas y viajeros de época y las misivas de las autoridades portuguesas en los siglos XVI y XVII.

2 Mamelucos: relaciones y enunciados

- 3 Según Barth, los grupos se definen en función de las relaciones sociales en situaciones específicas, lo que implica que no hay grupos que sean esenciales ni que estén delineados a partir de rasgos estáticos e inmutables. Por el contrario, los agregados sociales están constituidos por los lazos que establecen con ellos mismos y con los demás, creando así sus fronteras, aunque tengan una idea de asociación o de identidad previas³. Sin embargo, en el caso de los mamelucos, no medimos contornos a su alrededor insertados por ellos mismos, sino solo las líneas creadas por las vinculaciones con otros, lo que significa que los contactos los dibujaban. Por lo tanto, para su análisis es necesario apreciar las otras categorías y grupos presentes en las fuentes, también forjados a partir de lazos sociales variados: blancos, negros, mestizos, portugueses, franceses, indios, salvajes, entre otros⁴.
- 4 Asimismo, para comprender a los mamelucos es necesario observarlos a partir de las declaraciones cambiantes de los demás⁵. Por lo tanto, es inútil concebirlos, *a priori*, como categoría legal, de mestizaje o de cualquier naturaleza: la palabra evocada, aunque peyorativamente, creó mamelucos a partir de contextos relacionales⁶. Incluso podría haber habido ideas previas sobre ellos por parte de los agentes coetáneos, pero los sentidos no nacieron listos y terminados, ya que los significados de mameluco también se transformaron porque provenían de varios contextos históricos. De esta manera, aunque hubiera ideas generales sobre lo que serían los mamelucos, también se aplicaban identificaciones circunstanciales. Todo esto hacía de los “mamelucos” una palabra polisémica y un agente social plural. Los mamelucos personificaban uno de los tipos de mestizo, pero eran más que eso, lo que dependía de los discursos que los enunciaban.
- 5 En vista de lo anterior y de las diversas experiencias en las conquistas de la América portuguesa en los siglos XVI y XVII, los mamelucos pueden ser vistos bajo tres prismas: 1) religioso (como cristiano opuesto a los caníbales, pero a veces también como un ser demonizado); 2) político (especialmente el servicio al rey en la guerra o en la lucha contra los *mocambos* [palenques], pero también fueron vistos como adversos al orden social previsto por las autoridades), 3) familiar y doméstico (mamelucos vinculados a la idea de hogar, al sistema de herencia). Para este artículo, elegimos dos de estos campos⁷ como instancias que crearon distintos mamelucos. Por ejemplo, los mamelucos de las guerras contra los indios hostiles a los portugueses en el siglo XVI fueron diferentes de los bastardos mamelucos y/o herederos (i)legítimos del siglo XVI en São Vicente. Sin embargo, los prismas estaban mezclados y por esta razón fueron apartados por nosotros con el fin de exponerlos, pero, debido a la etapa de investigación y la disponibilidad de fuentes, enfatizamos en este artículo las esferas religiosa y política en las líneas de los viajeros, jesuitas y gobernadores, que informaron más sobre las dichas esferas que las fuentes notariales.

Mamelucos en la historiografía

- 6 Sin agotar la historiografía sobre los mamelucos en estas pocas páginas, se puede decir que, en general, desde la antropología física del siglo XIX, pasando por los análisis con

la intención de exaltar a la nación brasileña, con São Paulo a la cabeza, en el comienzo del siglo XX, la tendencia de los enfoques clásicos fue considerarlos como un componente de algo más grandioso (el *paulista*, por ejemplo)⁸, o como un no ser. Esta segunda tendencia entró en el siglo XX y ganó, con Darcy Ribeiro, el concepto de *ninguendade*⁹. Allí, el mestizaje generó una no entidad obligada a aprender nuevos idiomas y relaciones laborales que definieron el mestizo por *ninguendade*, “por carencia”. La única alternativa de inclusión social posible para ellos sería deshacerse de los “no indios, no europeos y no negros”, para recuperar su “propia identidad étnica: la brasileña”¹⁰. Aunque Ribeiro enfatizase el amplio mestizaje en el pasado de la América portuguesa, él mismo haría inviable la esencia de los mestizos.

- 7 En el mismo sentido, John Monteiro, al referirse al mestizaje en São Paulo en el siglo XVII, declaró que a medida que aumentaba el número de grandes terratenientes y esclavos, “la proximidad entre los pobres libres y los esclavos indios se hizo más evidente”. En cierto modo, continúa el autor, la distancia social entre indios y blancos en São Paulo “siempre fue pequeña”, e incluso entre la nobleza de la tierra fue difícil ocultar rastros de “ascendencia indígena”. Así, Monteiro tuvo en cuenta la realidad de una sociedad “fuertemente mestizada”, pero, entre los señores y los indios, prevaleció una “relación social evasiva, siempre cubierta por las mallas de la dominación”. A medida que se intensificó la esclavitud, la proximidad étnica dio paso a “distinciones basadas en la posición social y en las relaciones de producción”, que fueron extremadamente importantes para la mayoría de los señores de esclavos indios. Allí, la esclavitud generaba casi inevitablemente lazos entre blancos e indios, pero era una afinidad “diluida por la existencia de una gran capa de personas de condición incierta”¹¹.
- 8 En estas palabras de Monteiro se nota una cierta dificultad al tratar con los mestizos y con el mestizaje indígena como objetos de investigación¹², en vista de su percepción de la dimensión demográfica expandida de los mestizos, concomitante con lo que el autor consideraba una masa de gentes de condición incierta. Si etiquetamos a la sociedad de São Paulo desde tal ángulo, sería una no sociedad, rehén del sistema de producción. Sin embargo, al mismo tiempo, Monteiro destacó la interacción entre indios y blancos en el campo de las relaciones dentro de las élites, ellas mismas mestizas. Para él, lo que hacía que la élite mestiza no fuera un grupo de gentes de condiciones inciertas era el propio hecho de ser élite, lo que revela, a nuestro juicio, una concepción algo paradójica y excluyente. A la élite mestiza se le dio un lugar social y una razón de ser por ser élite, pero los pobres mestizos eran de “condición incierta” porque estarían mal ajustados entre los blancos, por un lado, y los indios, por el otro, y porque eran pobres que vivían con indios. El sistema de dominación y la desigualdad económica habrían producido este ser sin razón, similar a la gente con carencia esencial de Ribeiro. Al final, lo que hizo a las gentes de ciertas o inciertas condiciones, en la perspectiva de Monteiro, no fue el mestizaje en sí mismo, sino ser pobre o pertenecer a la élite.
- 9 Sin embargo, el mérito de Monteiro es demostrar que la convivencia de los indios fue mucho más allá de los lazos establecidos con los grandes señores. También trataron con gente “incierto”¹³. Por lo tanto, ¿no sería la vida cotidiana también uno de los espacios de experiencia en los que, aunque no exclusivamente, el mestizaje y la producción de mamelucos se procesaron intensamente, sin necesidad de ser vistos como gentes inciertas o de carencia esencial? ¿No serían las identidades fluidas una de las metamorfosis indígenas¹⁴, pero sin dejar necesariamente de ser indio porque es mestizo

y/o mameluco? ¿O todo se reduciría a la ausencia de un indio mestizo y a la primacía de la pureza indígena absoluta? ¿Eran todavía los mamelucos indios o los indios mamelucos expresan contradicciones en los términos? Estas preguntas aún están abiertas y, a pesar de los recientes avances en estudios sobre mamelucos, que se centran en el género¹⁵ o en sus interacciones y conflictos¹⁶, se ha prestado poca atención al hecho de que las agrupaciones sociales en general, y de los mamelucos en particular, no formaban categorías y grupos congelados, sino relacionales y cambiantes según los enunciados de los documentos.

Mestizos paulistas de cronistas no portugueses y mamelucos de Staden y de los jesuitas

- 10 Los informes de viajeros no portugueses que estuvieron en São Paulo en los siglos XVI y XVII están llenos de alusiones a los mestizos, pero las palabras mameluco o mamaluco (ambas grafías de época) están prácticamente ausentes¹⁷. Los portugueses del reino deben haber tenido una tez blanca, quizás incluso en la percepción de los indios naturales del Brasil¹⁸, pero ellos no eran la mayoría de los colonos. En 1667, después de visitar Pernambuco, el capuchino italiano Dionigi de Carli se refirió a “todos los blancos en el país, portugueses o descendientes de portugueses”, siendo suficiente para él ser habitante del reino o descendiente de portugueses para ser blanco. Con respecto a las madres, afirmó que en la ciudad de São Paulo todo extranjero que pasaba encontraba pronto una mujer para su deleite¹⁹. Básicamente, los blancos del país, hijos de portugueses nacidos en São Paulo, eran mestizos concebidos por mujeres indígenas.
- 11 En este camino, en Bahía, desde 1676, el francés Charles Dellon declaró que “los portugueses nunca dejan de educar en el cristianismo a los brasileños [indios] que viven entre ellos, libres o esclavos”. Ciertos portugueses hasta se casaban con mujeres de “sangre bárbara”, quienes, aunque “blancas y bien hechas”, todavía tenían “algo salvaje que las distingue de otras mujeres”. Estas mujeres blancas bien hechas con un toque de salvajes eran mestizas nacidas en la conquista. Más enfáticamente, el viajero señaló que el tipo predominante de “portugués” en Brasil resultó de los matrimonios entre “varios portugueses” y “mujeres de la tierra”. Por esa razón, había en el “país más mestizos que verdaderos portugueses”²⁰. En estas palabras, los portugueses reales eran europeos, pero en São Paulo existían en menor número que los mestizos portugueses naturales de Brasil.
- 12 Esta fue también la impresión de François Coreal al referirse a la misma ciudad de São Paulo, entre 1685 y 1690. En el lugar vivían de 300 a 400 “mestizos portugueses”, en su mayoría casados con indígenas cristianizadas, las gentes “más ignorantes que conocí”. Dijo a uno de los “mestizos del lugar” que mientras en Brasil era invierno, era verano en el reino. Incrédulo, el “portugués”, anteriormente referido como “uno de los mestizos del lugar”, se santiguó varias veces. Como se puede notar, el portugués de Coreal era un mestizo de São Paulo. Los portugueses mestizos eran la mayoría entre los “blancos”, pero había otras categorías de gentes en la ciudad, incluidos “padres y monjes fugitivos portugueses y españoles, *crioulos*²¹, mestizos, caboclos (hijos de indias con negros africanos) y mulatos”²².
- 13 Sin embargo, el español Coreal²³, el italiano de Carli y el francés Dellon no utilizaron, por alguna razón, la palabra mameluco para referirse al mestizaje. Los tres nacieron en

lugares de lengua latina, pero no en los de lengua materna portuguesa. De ahí la pregunta: ¿mameluco era específico de la lengua vernácula portuguesa en Brasil?

- 14 Antes y a diferencia de todos estos viajeros latinos, el mercenario alemán Hans Staden (c. 1525-1576), que estuvo en São Paulo y São Vicente entre 1548-1549, usó la palabra *mameluco* mientras estaba escribiendo para un público europeo ansioso por recibir noticias del Nuevo Mundo. Para ser inteligible, el cronista empleó palabras de la época y la toponimia local, y se preocupó por explicar sus significados al público lector²⁴. Por ejemplo, al referirse a los indios hostiles que venían para atacar a los portugueses que vivían en São Vicente, Staden fue didáctico cuando aplicó el término *mameluco* por primera vez, refiriéndose a un pasaje entre San Amaro y Bertioiga, en la capitania de San Vicente. En este camino “había unos hermanos *mamelucos*, provenientes de un padre portugués y una madre brasileña [india], todos cristianos y tan versados en la lengua de los cristianos, como en la de los salvajes”. Se trataba de los “cinco hermanos Braga, hijos de Diogo de Braga”, que protegían el lugar peleando contra de los indios contrarios. A ellos se unieron “unos pocos portugueses, también enemigos de los Tupinambás”. Todos fueron atacados, pero los “*mamelucos* y los portugueses corrieron hacia una casa” para su defensa. Al final, los enemigos vencieron y capturaron “a todos los salvajes, pero los cristianos, que tenían unos ocho más o menos, y a los *mamelucos*” no hicieron nada porque Dios los salvó²⁵.
- 15 Más que desear ser inteligible, Staden fue uno de los primeros en considerar a los *mamelucos* como hijos de padre portugués y madre brasileña (viajeros a menudo llamaban a los indios brasileños), y los caracterizó como cristianos, a diferencia de los salvajes. Para Staden los *mamelucos* eran cristianos, bilingües y de diferentes orígenes, pero no eran portugueses del reino, ni salvajes enemigos o aliados.
- 16 Un poco más tarde, cuando los portugueses y sus asociados Tupiniquim asaltaron a los enemigos Tupinambá, Staden ya era prisionero de estos últimos en Ubatuba, una aldea cerca de Bertioiga. Todo surgió de un ataque portugués fracasado, desde el cual “llegaron seis *mamelucos*” en canoas, dos de ellos hermanos, Diego y Domingos de Braga, todos encarcelados por los Tupinambá. Estos hermanos Braga se encontraban entre los que vivían en Bertioiga e impidieron el paso de los indios contrarios. Cuando fueron atrapados, los hermanos no resultaron heridos, a diferencia de “dos de los seis *mamelucos*”. Otros enemigos de los Tupinambás murieron, todavía entre los asados “había dos *mamelucos* que eran cristianos. Uno era portugués, hijo de un capitán, y se llamaba Jorge Ferreira, cuya madre era india”²⁶.
- 17 Vale la pena tener atención al hecho de que el *mameluco* Ferreira también era portugués, quizás por ser hijo de un capitán. El otro *mameluco* comido había sido Hierônimo, “pariente consanguíneo de Diego de Braga”²⁷. En su descripción, Staden diferenciaba y enfatizaba a los *mamelucos* cristianos antes que a otros prisioneros de los Tupinambá porque él se refería al súbdito paulista más común: el *mameluco*²⁸.
- 18 En síntesis, la enunciación de Staden engendró la identificación *mamelucos* a partir del conflicto con los Tamoios, a veces por medio de su conversión en portugueses y en otras ocasiones al tratar de cristianizarlos. De hecho, Staden tuvo la oportunidad de escapar, pero declinó debido a “los cristianos encarcelados”, entre los cuales cuatro todavía estaban vivos²⁹. Así, los hombres mencionados por Staden eran, al principio, seis *mamelucos*, pero no siempre etiquetados de la misma manera. Cuando el mercenario los percibía como prisioneros, eran *mamelucos*, pero, en otro contexto de discurso, en la personalidad del diálogo, fueron designados como cristianos.

- 19 Además, el rasgo cristiano de los mamelucos había sido subrayado, sobre todo, en los momentos posteriores a la alusión al canibalismo, porque Staden opuso a los cristianos al ritual de la antropofagia, al salvajismo. Incluso en la primera vez que los mamelucos eran así considerados, aún en Bertioga, Staden declaró que eran “mamelucos, provenientes de un padre portugués y una madre brasileña [india], todos cristianos y muy versados en la lengua de los cristianos, como en la de los salvajes”³⁰. El cronista, al principio, ya los diferenciaba de los salvajes no cristianos porque existía la lengua de los cristianos y la lengua de los salvajes. Staden, fundado en parámetros lingüísticos y religiosos, percibió una situación relacional que trazó las fronteras entre dos grupos: cristianos mamelucos y salvajes, aunque los salvajes fuesen aliados.
- 20 Igualmente, en esta parte de la narración había una distancia del autor en relación con los personajes caracterizados como mamelucos y salvajes. Aparte de ambos, Staden enfatizó que, a pesar de ser hijos de la india, los mamelucos eran cristianos porque fueron bautizados, hablaban portugués y estaban bajo la autoridad de un *pater* además portugués, y todo esto los convertía en mamelucos cristianos. Los prismas religioso y familiar estaban yuxtapuestos.
- 21 También se constata que la identificación atribuida a los mamelucos era contextual y relacional, y que un criterio fundamental para que Staden pudiera enmarcarlos era la fe cristiana. En esa primera asimilación, prevaleció una idea general sobre los mamelucos como una categoría de mestizaje (hijo de portugués y de india) en lugar de un contexto relacional experimentado por la guerra contra los Tamoios. Sin embargo, ninguna de las identificaciones eran evidentes y ambas necesitaban de la palabra del cronista.
- 22 En el campo relacional de la guerra, en otra ocasión, un Staden lleno de coraje enfrentó al líder de los Tupinambá Cunhambebe y le preguntó “qué pretendía hacer con los mamelucos”, sin nombrarlos. Recibió la respuesta de que serían devorados, además el alemán tenía prohibido hablar con sus compañeros cautivos. Cunhambebe no perdió la oportunidad de ofrecer carne humana mameluca al cronista, quien respondió que solo los animales irracionales devoraban a los humanos. Sin dudar, el líder indígena respondió: “¡Soy una *onça* [una especie de jaguar]! Es delicioso”³¹. Por contraste, para Staden los cristianos mamelucos también eran racionales.
- 23 Del mismo modo, remarcando el contraste entre mamelucos e irracionales en otro contexto del discurso al informar sobre otro ataque Tupinambá, Staden acentuó “ocho salvajes vivos y tres mamelucos que eran cristianos”. Allí, se observa que no solo los enemigos eran salvajes, sino incluso los indios aliados con los mamelucos racionales. Esta vez los mamelucos fueron nominados, pero todavía había otros dos “mamelucos que eran cristianos” ya asados para servir a la hora del banquete³². Explícitamente, los mamelucos fueron, antes de nada, la negación del salvaje caníbal irracional. Fueron transmutados en súbditos cristianos mediante actos de palabra establecidos en contextos sociales bélicos.
- 24 La saga de los mamelucos prosigue en la crónica. El supradicho Jorge Ferreira, caracterizado por Staden como mameluco hijo de portugués con una india, se menciona también en el título “¿Cómo comió asado el primero de los dos cristianos, a saber, Jorge Ferreira, el hijo del capitán portugués”? Luego, el mameluco de otrora fue una vez más nombrado, cristianizado e insertado en el orden social porque era hijo de un capitán portugués. Portugués y mameluco, sin embargo, eran términos que podían, o no, ser intercambiables, dependiendo del sentido atribuido en cada momento de empleo de las palabras. En este caso, nuevamente el hijo mameluco estaba bajo la casa de un padre

portugués³³. De hecho, también fue de esta manera que, por primera vez, se refirió a los hermanos Braga. Emparentado, el cristiano mameluco hijo de alguien pertenecía a una casa³⁴.

- 25 En la secuencia de la narración, nuevamente Staden reforzó el tema de la antropofagia: “¿Cómo fue que comió asado el otro cristiano llamado Hierônimo?”. Al igual que Ferreira, este Hierônimo, cristiano, había sido etiquetado previamente como mameluco, es decir, entre los que fueran “asados por la noche había dos mamelucos que eran cristianos”. Terminado el banquete antropofágico, los Tupinambás buscaron “dos hermanos y uno más, a quienes el hijo de mi señor había capturado, llamado Antonius”, cuando “nosotros cuatro cristianos nos juntamos”³⁵.
- 26 De mamelucos en Bertioga, los prisioneros se hicieron cristianos cuando fueron o estaban a punto de ser devorados por los indios opositores. El cierre de la cristianización de los mamelucos se expresó en “nosotros cuatro cristianos” que no se convirtieron en una barbacoa para los Tupinambás. Staden enseñó a los “cristianos” cómo escapar antes de regresar a Europa³⁶.
- 27 Lo más probable es que, a diferencia de Staden, quien enunciaba repetidamente los mamelucos asociados con el orden, el cristianismo, el mestizaje y la racionalidad contrarios al salvajismo antropofágico, los otros viajeros europeos de origen diverso – sin ser portugueses – no usaron la palabra quizás porque no se quedaron en Brasil tanto tiempo como Staden, que vivió en São Vicente y se unió a los mamelucos en la guerra y en el encarcelamiento. Por aproximación y afinidad, el mameluco era, como el cronista, fundamentalmente cristiano al servicio del rey portugués: *nosotros cuatro cristianos*.
- 28 Sin embargo de lo anterior, no bastaba permanecer un tiempo relativamente considerable en Brasil para usar la palabra mameluco. Ni Jean de Lery³⁷ ni Claude d'Abbeville³⁸, entre otros, identificaron mamelucos. Todo indica que la combinación de la estancia más larga de Staden con una comunicación cercana con los mamelucos y con el portugués hablado en Brasil lo familiarizó con el grupo en el contexto del proceso de conquista del altiplano de São Paulo y de la guerra contra los Tupinambás de Río de Janeiro. Por lo tanto, podría ser que el vocablo mameluco fue creado y/o resignificado en la América portuguesa por los propios colonos durante la conquista. Se activó en un contexto, requirió una cierta relación social más íntima con la tierra.
- 29 A pesar de todo, mameluco en Staden o mestizo en los otros viajeros, todos se referían a mestizos conquistadores nacidos en Brasil, aunque solo los portugueses eran mestizos, no los indios. A excepción de Staden, probablemente desconocían los significados del mameluco como mestizaje biológico y social y sus roles en la conquista. Por lo tanto, difieren del epígrafe de este capítulo extraído del propietario de ingenio de azúcar portugués del siglo XVI Gabriel Soares de Souza (1540-1591), que vivió en Brasil entre 1565 y 1569³⁹. Y no fue por nada que, en el tiempo de las inversiones francesas en la costa brasileña, fue un portugués quien llamó mamelucos a los hijos de madres indias y padres franceses. El dueño del ingenio estaba acostumbrado al vernáculo portugués de las tierras de Brasil.
- 30 De acuerdo con Adolfo Varnhagen, Soares empleó frecuentemente la palabra mameluco, lo que sugiere que en el tiempo del cronista el vocablo ya era adoptado en Brasil como en Europa. Varnhagen no se ocupó de la etimología da palabra, porque, segundo él, “es árabe”, lengua que no conocía, y por los “los diferentes significados en los que se tomó”. Todavía, Varnhagen sabía que en los siglos XV y XVI “se llamaban comúnmente en España, y quizás también en Portugal, mamelucos los hijos de cristiano

y mora o de moro y cristiana”⁴⁰. Ahora bien, Varnhagen atentó a los múltiples sentidos del término. No obstante, aunque él afirmase el uso de la palabra en España y Portugal por el contacto con los árabes, por razones aún desconocidas, parece que no había un empleo frecuente del vocablo mameluco en las conquistas de la América española⁴¹.

- 31 Por su lado, Capistrano de Abreu consideró que maloca en América hispánica correspondía a bandera en S. Paulo y que Paul Groussac⁴² sugirió que mamaluco podría provenir de maloca. La sugerencia “es seductora y se impondría a la aceptación inmediata si hubiera un mamaluco sinónimo de bandeirante. En Brasil solo implicó mestizaje”. Sin embargo, Abreu se refiere a Varnhagen, quien dijo que la palabra “mameluco se daba en algunas partes de la península ibérica a los hijos de cristiano y mora”⁴³. Abreu, a diferencia de Varnhagen, además de rechazar mameluco como bandeirante, desprecia el rasgo religioso del mestizaje.
- 32 Mameluco en Varnhagen implicaba la mezcla de un cristiano con un “otro religioso”, en este caso, un moro. En el sentido atribuido por Staden, por analogía, el mestizaje fue biológico (padre portugués y madre india), pero, principalmente, el elemento cristiano paterno portugués en el origen del mameluco ganó preeminencia en la situación de contacto bélico y aversión al salvajismo antropofágico irracional. No depende de nosotros, por ahora, entender la ausencia del empleo de la palabra en la América española y, de donde sea que la palabra provenga⁴⁴. Se supone en principio que mameluco, al menos en las Américas, solo se proclamó acentuadamente en Brasil, e inicialmente tuvo un significado religioso, en la capitanía de São Vicente.
- 33 De ahí que el sacerdote español José de Anchieta (1534-1597), que estudió en Portugal y vivió en Brasil entre 1553 y 1597, ya lo utilizaba con prodigalidad. Se refirió a los “mamelucos de São Vicente”, distinguió a los “mamelucos e indios”, afirmó que “los mamelucos” junto con los tupiniquins regresaron a São Vicente después de esperar en vano una embarcación, afirmó que los “indios y mamelucos” se amotinaron, que “indios y mamelucos ya hacían sus casas de madera y barro”, se refirió, personificando, al “mameluco Pedro Gonçalves”, y subrayó que el gobernador Estácio de Sá había ido a Río de Janeiro para luchar contra tamoios y franceses en 1564. Sá se unió a “muchos moradores de Brasil, portugueses e indios cristianos”, yendo a la costa de São Paulo para reunir a “muchas gentes de São Vicente, portugueses, mamelucos e indios”⁴⁵.
- 34 Así, en José de Anchieta, pobladores, indios, portugueses y mamelucos fueron identificados y separados por comas y por la conjunción “y”, pero todos en favor de la conquista. Los mamelucos de Anchieta eran, en 1553, antes que los de Staden de 1557, un grupo ya identificado en São Vicente, la primera ciudad de Brasil, fundada en 1532. Por lo tanto, cuando Staden llegó a Bertioga, ya se había encontrado con hermanos mamelucos.
- 35 Similar a Staden, se observa un componente cristiano en los mamelucos del padre Anchieta porque en São Paulo los moradores construyeron una casa para la Compañía de Jesús. En el pueblo, dos jesuitas formaron parte de la compañía, quienes enseñaban doctrina cristiana “en el idioma de Brasil a los mamalucos y mamalucas, hijos de los portugueses y a los esclavos de la tierra, que eran muchos, con quienes comenzó a haber algo de luz en Brasil”⁴⁶. Los mamelucos, de cualquier género, no necesariamente hablaban portugués, sino probablemente la lengua general (una lengua vehicular) y la de sus madres. Aun así, eran hijos de portugueses iluminados por la luz del cristianismo en las palabras de Anchieta. Pero no siempre.

- 36 En una ocasión, en Bahía, “según decían, un mamaluco” utilizó palabras falsas para poner en la cabeza del “gentío de Taperaguá” que el gobernador le haría la guerra. La maledicencia dio lugar a que los “portugueses” se alzasen en contra de ciertos indígenas aliados que huyeron sin que los sacerdotes pudiesen apaciguarlos. Todo en razón de un secreto que el “mamaluco andaba diciendo”, y los indios tramaron todo tan secretamente que los padres perdieron tres iglesias pobladas con 8.000 almas. Cuando los Cirigi estaban viviendo con la paz que un sacerdote les había asegurado, el “demonio” tomó “para instrumento de lo que pretendía a un mamaluco”, que deambulaba por las aldeas e inducía a los indios a no creer en un sacerdote⁴⁷.
- 37 Así, el mameluco instrumento del diablo era la antítesis del misionero, pero la religiosidad seguía siendo el parámetro para su identificación. Sin embargo, en Anchieta, el mameluco no era un gentío, era diferente de él, como también se distinguía de los indios. Esta forma de identificación es constante en Anchieta. Por ejemplo, los indígenas estaban “mui quietos”, pero “un mamaluco” fuera a la aldea ignaciana de Ourubi y “tomó a una india, la mujer de un principal, que decían ser esclava de un portugués”. El secuestro causó un gran levantamiento en la aldea, momento en el cual los indios “diciendo: Vamos todos, y no esperemos más, porque, si un mamaluco tiene el poder de hacernos esto en nuestros hogares, ¿qué hará el gobernador cuando venga?”⁴⁸.
- 38 Según Anchieta, los indios también usaron la expresión mamaluco, ya que le gritaron diciendo “(...) mamaluco”. Además, en esta crónica jesuita se observa que los indios veían al mestizo como capaz de contradecir a los sacerdotes y ejercer el poder en las aldeas. Promotor de la ruptura político-social, el mameluco era en este contexto el cristiano degenerado que ocasionó desorden social en un mundo que veía la conservación del orden como un deber moral respaldado por la cultura política católica del amor cristiano⁴⁹.
- 39 En resumen, entre la luz amorosa del cristianismo y la oscuridad de la maledicencia del diablo, los mamelucos de Anchieta se distinguieron de los indios, gentíos, portugueses, pobladores y esclavos. A veces, el ignaciano incluso individualizaba cierta personalidad mameluca, pero fueron sus declaraciones frente a contextos relacionales las que engendraron diferentes conceptos de mameluco.
- 40 Como Anchieta, pero diferente del portugués Fernão Cardim (1549-1625), quien, por razones desconocidas, no dijo nada sobre los mamelucos y los mestizos en general, aunque vivió en Brasil durante muchos años⁵⁰, otro sacerdote, el franciscano de Bahía Frei Vicente do Salvador (1567-1636), habló sobre los mamelucos con frecuencia. Al referirse a un gobernador de las capitanías del norte del Estado de Brasil, Frei Vicente fue enfático sobre el papel de los mamelucos en la conquista. Una vez, los conquistadores de Bahía sintieron pesar por no encontrar a los indios que buscaban esclavizar y descubrieron que las guerras empujaron a los “gentíos” al interior. Para alcanzar a esclavizar los indios, la mejor alternativa sería traerlos con paz y por persuasión “de mamalucos, quienes, porque conocen su idioma y el parentesco que tenían con ellos (porque los mamalucos los llamamos mestizos, que son hijos de blancos e indias)”⁵¹.
- 41 Explícitamente, Frei Vicente consideró a los mamelucos como hijos mestizos de blancos con indias y marcaba más enfáticamente que Staden y Anchieta las guerras de conquista, las expediciones al interior y la captura de indios contrarios⁵², en las cuales los mamelucos desempeñaban un papel esencial. Allí, en su crítica a la guerra como

método de cautiverio y de acceso al trabajo forzado indígena, Frei Vicente identificó positivamente a los mamelucos debido a su habilidad persuasiva, especialmente a través del lenguaje y el parentesco. En consecuencia, el sacerdote también atestiguó que los mamelucos eran mediadores mestizos entre pobladores e indígenas susceptibles de esclavitud, todos engendrados por contextos relacionales.

- 42 Para Frei Vicente, la reconocida competencia de los mamelucos explicaría la razón del gobernador para otorgar licencias enviando “al interior [sertão] *descer* indios por medio de los mamalucos”. Pero estos últimos no confiaban tanto en su “elocuencia” y iban acompañados por “muchos soldados blancos e indios amigos confederados” armados. Los indígenas objetos de rescate y/o *descimento* que no veniesen por “paz y voluntad”, arribarían “por la guerra y por la fuerza”, pero “ordinariamente bastaba la lengua del pariente mamaluco”, que les representaba beneficios que de los cuales carecían⁵³.
- 43 Alineados con los indios (por parentesco y/o culturalmente), los mamelucos de Frei Vicente recibieron su parte en el intercambio de rescates porque cuando los indios llegaron a la costa azucarera eran apartados “los hijos de los padres, los hermanos de los hermanos e incluso a veces la mujer del marido, tomando algunos del capitán mamaluco, otros los soldados, otros los armadores, otros que solicitaron la licencia”⁵⁴. A fin de cuentas, en rebeldía de la legislación y la oposición de los sacerdotes, los indios eran cautivados. El mameluco era, fundamentalmente, agente de la trata de indios y líder militar, como lo demuestran las entrelíneas de Frei Vicente.
- 44 El sacerdote jesuita Manuel da Nóbrega parecía estar de acuerdo con el franciscano bahiano en esta caracterización, hasta cierto punto. Al escribirle al antiguo gobernador general de Brasil en 1559, Nóbrega lamentaba que los clérigos y dignidades se amancebasen con sus esclavas indias con quienes tenían hijos.⁵⁵ Lo peor sucedió en la capitanía de São Vicente, donde él observó la aprobación de los cristianos para el canibalismo, incluidos capitanes, eclesiásticos y seculares. En guerras pasadas, daban carne humana a otros indios y a sus propios esclavos, enalteciendo a “los gentíos por comerse unos a otros” y hasta los cristianos masticaban carne humana para dar “un buen ejemplo al gentío”. Escandalizado, dijo que los cristianos mataban “a la manera de los indios, tomando nombres, y no solo lo hacen hombres bajos y mamelucos, sino el mismo capitán, a veces”⁵⁶. Luego, los mamelucos, que eran capitanes en Frei Vicente, en Nóbrega fueron asociados con la bajeza; Frei Vicente denunció a los mamelucos como agentes persuasivos de la conquista y Nóbrega se refirió a ellos como pecadores caníbales.
- 45 Así, también en Nóbrega, los mamelucos eran mencionados cuando se aludía al tema de la guerra, al arresto de indios y a la antropofagia. Comedores de humanos, como otros cristianos, no eran, sin embargo, gentíos, ni capitanes, y eran diferenciados, aunque cercanos, de los hombres despreciables. Por otro lado, Nóbrega había observado, como Frei Vicente, la condición señorial de los mamelucos, comparable a la de los blancos, porque afirmó que en São Vicente había “más gente para señorear a los indios que en cualquier capitanía”. Una razón para esta observación fue clara: “además de tener muchos blancos y mamelucos, hay mucha gente esclava allí”⁵⁷. Los mamelucos eran señores de esclavos indios⁵⁸.
- 46 Todavía, en comparación con Nóbrega, que guarda silencio al respecto, hay un punto especial en Frei Vicente: el silencio que diluía a los mamelucos en otras categorías. Cuando los blancos de los ataques indígenas eran los portugueses, los mamelucos no ganaban centralidad en la narrativa. En estas ocasiones, los indios hostiles atacaban y/o

mataban, predominantemente, a los aclamados blancos. Un episodio revela bien este aspecto.

- 47 Al describir una confrontación en el interior de Bahia, Frei Vicente declaró que los súbditos portugueses necesitaban el apoyo de un gran líder indígena del *sertão*, llamado *Porquinho*, quien ganó un regalo. El indígena apreció la consideración que el gobernador Luís de Brito le dedicó, y por esa razón “nunca jamás faltó” con los “blancos”⁵⁹.
- 48 Así, ciertas expediciones [entradas] no vinieron de Bahía, sino de Ilhéus y Pernambuco. Desde Ilhéus, Luís Espinha fue a la guerra contra ciertas aldeas porque en ellas fueron “muertos algunos blancos”, así calificados por Frei Vicente. Desde Pernambuco, conquistadores, ayudados por *Braço de Peixe*, un gran principal de los indios tobajares, ingresaron leguas a través del *sertão*, de donde todos regresaron con “siete mil cautivos”. *Braço de Peixe* se puso en desacuerdo con los súbditos portugueses, negoció y recapituló brevemente, pero luego mandó llamar a otro principal indígena, su pariente, *Assento de Pássaro*, quien se fue a su encuentro con los flecheros de su aldea. *Pássaro* advirtió a sus indios “cazadores, que se encontraban entre los blancos”, estuviesen alertas a la mañana siguiente, de modo que, cuando escuchasen sus “aullidos de costumbre, dieran juntamente en los nuestros y que no se dejara escapar ninguno con vida”. Sucedió que mataron “a todos”, liberaron a los indios cautivos y comieron carne de sus amos. Solo “escapó de los nuestros un mamaluco” porque una hermana del principal *Assento de Pássaro* lo escondió”⁶⁰.
- 49 Lo que se nota en esta observación de Frei Vicente es que, inicialmente, el mameluco fuera incluido entre los “blancos”, los “nuestros”. Del mismo modo, los cabildantes de São Paulo, cuando eran agredidos por indios contrarios, decían que los últimos mataban solamente a los blancos⁶¹. Se ha recordado de los mamelucos al final, no en el clímax.
- 50 Las batallas de conquista continuaron con los mamelucos incluidos entre los blancos. En 1578, una *entrada* se fue de Pernambuco, cuyo cabo era Diogo de Crasto, un hombre que hablaba el idioma de la tierra y que había participado en otras *entradas* hechas en Bahía. Los súbditos portugueses llegaron a un lugar y avistaron a una nao francesa de la cual desembarcaron diez “franceses” pactados con “algunos gentíos”. Entonces, continúa Frei Vicente, se fueron “los nuestros sobre ellos en la madrugada cuando dormían”, pero un francés “mató a un soldado nuestro llamado Pedro da Costa”⁶².
- 51 El cabo Diogo de Crasto dijo a los “indios” aliados con los franceses que no los buscaba, sino solo a los “franceses”. Luego, los indios se fueron sin resistencia y “los nuestros siguieron” hasta el muelle de un río, donde atracó un barco con su capitán. No había indios para cargar los comestibles y los demás rescates, pero Crasto solicitó ayuda al líder indígena, *Porquinho*, y a otro de nombre Seta, que al final le fue brindada. Seta y sus indios fueron acompañados por un capitán y Crasto se fue con los de *Porquinho*. Seta, después de recibir al capitán, quería venderle una aldea de enemigos ubicada a unas diez leguas, a cambui de que el capitán fuera con él. El capitán aceptó la oferta y dejó a Diogo Martins Leão con 12 hombres más en guardia. De estos 12, cinco deambularon por las aldeas vecinas porque “los gentíos” se declararon “amigos”, pero los indios traicionaron y mataron a los portugueses sin ningún motivo, se lamentaba Frei Vicente. Los oponentes también fueron a la casa donde Leão estaba para matarlo a él y a sus compañeros. Los indios querían matar a “todos”⁶³.
- 52 Enviada después por un “gitano”, Leão escribió una carta pidiendo ayuda a Crasto, quien informó acerca de los hechos al líder *Porquinho*, quien, a su vez, “comenzó a predicar que siempre había sido amigo de los blancos”. *Porquinho* alistó a la gente y en

24 horas él, Crasto y “ocho hombres blancos más” estaban con 1.500 indios con los que arrebataron a los enemigos. Luego, Crasto preguntó a los sobrevivientes del cerco si el capitán sabía de la rebelión del “gentío” y, como no sabía, escribió dos cartas alertándolo. Una de las misivas fue llevada por “un mamaluco” asesinado por los enemigos en el camino. Entregada por un “indio”, la otra carta llegó al capitán, quien le dijo a Seta que era necesario regresar y ayudar a “los blancos”⁶⁴.

- 53 Juntos, Crasto, *Porquinho* y el capitán marcharon y, en la jornada, encontraron muerto “el mamaluco que habían mandado con el escrito al capitán”. Desde allí, enviaron a un hombre “blanco con dos negros por espías” que fueron informados sobre una valla que protegía una aldea situada a dos leguas de donde estaban. En este lugar, hubo una reunión de 43 indígenas principales con “toda su gente”. Sin embargo, cuando “los nuestros” llegaron allí, los “blancos” no atacaron, “solo los de *Porquinho*” con su tropa de más de dos mil indios. Los oponentes contraatacaron a los indios de *Porquinho* que simulaban una huida. Cuando salieron de la valla para perseguir a los pseudo prófugos, los contrarios se distanciaron, ocasión en que “salió nuestro capitán con los blancos”, asaltándolos desde la retaguardia⁶⁵.
- 54 Como se percibe, en gran parte de la narrativa del combate los súbditos portugueses mamelucos estaban blancos. La mención de mameluco había sido puntual en la descripción del franciscano. El foco principal recae en los blancos. Independiente de si eran o no mayoría entre los colonos de las capitanías del norte, los mestizos mamelucos estaban, en Frei Vicente, diluidos entre los blancos. En la introducción, en el clímax y en cierre de la narración, cuya trama es la alianza y la ruptura política, Frei Vicente alude a los blancos, incluido el mameluco incidentalmente. Esto significa que los blancos del sacerdote eran todos los miembros de un cuerpo político formado por súbditos portugueses, un cuerpo que se aliaba con líderes indígenas para cautivar a otros indios. En este sentido, el mameluco era políticamente blanco, parte de los “**nuestros**” del sacerdote.
- 55 En Frei Vicente, no hay ninguna referencia al cristianismo de los mamelucos, lo que parece estar implícito por la condición del súbdito blanco, pero tampoco hay nada demoníaco. La religiosidad de los mamelucos fue anulada en la identificación por el fraile. El hecho de no enunciarla fue de verdad un silencio intencional. El mameluco de Frei Vicente fue visto predominantemente desde una perspectiva política, un agente de conquista, era un blanco político. Quizás los mamelucos estuviesen de acuerdo.
- 56 Una vez, un capitán había escuchado que “la gente de *Porquinho* había matado a cuatro o cinco hombres” que fueron allí con dos sacerdotes de la Compañía de Jesús. Acompañado, el capitán fue directo a sus aldeas, y cuando llegó a la primera, “entró un mamaluco llamado Domingos Fernandes Nobre, predicando que se vengarían de la muerte de los blancos”⁶⁶. Así, el mameluco vengaría a los blancos para defender el cuerpo político blanco del que se sentía parte. Sin embargo, a favor de los blancos, los mamelucos se comportaron en base al espíritu de venganza indígena⁶⁷.
- 57 Por otro lado, el mameluco también podría degenerar y convertirse, parafraseando a Anchieta, en una especie de demonio político. Al referirse a las rebeliones y guerras de los indios potiguaros de Paraíba, una vez aliados de los súbditos portugueses, Frei Vicente lamentó las numerosas molestias contra estos indios que resultaron en ruptura política⁶⁸.
- 58 Ejemplificó una de las aflicciones que llevaron a una rebelión con la mención recurrente de los mamelucos. El hecho sucedió en aldeas lideradas por el principal

Iniguaçu, donde los “mamalucos andaban (...) rescatando piezas cautivas” y robando aliados con violencia y engaños. Uno de estos mamelucos era natural de Pernambuco y, aunque “fuera hijo de un hombre honorable, tomó más de la plebe de su madre que de su padre”. Heredero de valores ambivalentes, el mameluco de Pernambuco, sin casi nada del honor paterno que debería tener, fue a una aldea para comerciar y ponerse bajo el techo del principal Iniguaçu. El mameluco se enamoró de una hija de este líder, una niña de 15 años, y le había dicho a su padre Iniguaçu que se casaría o se juntaría con ella para vivir entre los indios y no más con los “blancos”. La niña y su padre estuvieron de acuerdo, pero un día el padre no encontró a la pareja en el pueblo porque el mameluco y su amante se fueron en secreto a Pernambuco. Sentido, Iniguaçu envió a dos hijos a buscar a su hermana, pero el “mamaluco” no quiso devolverla, lo que llevó a los hermanos a quejarse ante el corregidor⁶⁹.

- 59 El corregidor notificó al honorable padre del mameluco que entregara a la india, hombre quien llevó a cabo la orden y se la devolvió a los hermanos. Además, determinó que nadie les impediría regresar a su aldea paterna. Por el contrario, los “blancos” deberían apoyar donde fuera que fuesen. El corregidor también enfatizó que ya no “consentían a los mamalucos” en las aldeas indígenas, incluso con una advertencia expresa al capitán de la isla de Itamaracá. Amparados por las órdenes del corregidor, partieron “los negros [indios] muy contentos con su hermana”, creyendo en una supuesta acogida que los “blancos” les harían. Todo iba bien hasta que llegaron a la casa de Diogo Dias, el último residente de las fronteras de la capitanía de Itamaracá, donde se intensificaron los motivos de una futura rebelión⁷⁰.
- 60 Dias recibió amorosamente a los hijos de Iniguaçu, pero con un amor mucho más evidente hacia la hermana, a quien recolectó sin querer devolvérsela a los hermanos. Consciente del episodio, el padre Iniguaçu solicitó a Dias la entrega de su hija, quien respondió que solicitase al capitán general de la isla. Iniguaçu lo hizo, pero fue en vano porque el capitán era amigo de Dias y estaba implicado en el caso⁷¹.
- 61 Esta noticia se difundió a los “gentíos de las aldeas” ansiosos por vengarse de las “*regatões*”, que eran los mamelucos captores y mercaderes de indios cautivos presentes en varias aldeas. Como se puede ver, según Frei Vicente, los indios concebían a los mamelucos como tratantes de cautivos. Sin embargo, Iniguaçu no permitió la venganza, diciendo que esos traficantes mamelucos no tenían la culpa. Iniguaçu solo los expulsó de las aldeas a sus hogares, tal como lo había ordenado el corregidor. Entonces “bien intencionado fue este hombre negro [Iniguaçu] y afecto por los portugueses”, dijo Frei Vicente, que no quería vengarse. Solamente había sido inducido por los indios “potiguaros”, principalmente por los de la costa, asociados con los “franceses” en el comercio de madera de Brasil⁷².
- 62 En medio de esa amenaza al orden parental indígena en paralelo a la dimensión relacional basada en la trata de indígenas, los Potiguaros rompieron el pacto político. Los estopines de la guerra fueron el secuestro de la niña por un mameluco, el secuestro de los sujetos blancos de Itamaracá y las vejaciones hechas por los *regatões* mamelucos en las aldeas. Al final, no quedaba nada cuando los potiguaros aliados con los franceses atacaron a los portugueses, como se lamentó Frei Vicente al narrar la huida de Dias, muerto con todo los suyos porque los enemigos no dejaron ni “blanco ni negro (...) que no matasen o descuartizasen”⁷³.
- 63 En Frei Vicente, en el ataque final de los potiguaros, los mamelucos que promovieron el desorden desaparecieron nuevamente de su narración porque estaban entre los blancos

o entre los negros (indios) descuartizados. Todavía, ser blanco o negro cuando estalló una guerra no hacía de los mamelucos un no ser o una gente de carencia esencial, sino un grupo social cambiante creado por las enunciaciones que atestiguaban los contextos relacionales. Por esta razón, los mamelucos podrían ser blancos o negros según las circunstancias, y/o mamelucos, a veces indios, mamelucos portugueses, entre otros. Las identificaciones eran fluidas y los criterios tocaban a las puertas del infierno.

- 64 Portavoces maliciosos del diablo, provocadores de la ruptura política, con defecto de origen derivado de la gentuza de las madres, el rasgo diabólico de los mamelucos se acentuó aún más cuando se aliaron con los franceses. En 1603, el gobernador general dio permiso para que se organizara una *entrada* a Paraíba, en la Serra de Boapaba, “más poblada de gentío”. Un comandante se fue con 65 soldados, incluidos el principal Manuel Miranda y Pedro Congatan, un lengua y otro “lengua francés”, Tuim Mirim, y 200 “indios arqueros” dirigidos por los principales de los indígenas. El capitán Pero Coelho envió a un soldado con 70 indios para investigar la situación de la zona y se enteró de que los oponentes no querían “paz con los blancos”. Sin embargo, hubo negociaciones de permuta y los indios se convencieron de la “paz con los cristianos blancos”, en lo que fueron seguidos por otras aldeas. La marcha siguió y en un punto de la jornada los súbditos portugueses y sus aliados se encontraron con muchas flechas y siete mosquetes disparados por “siete franceses”. Los enemigos desde lo alto de una elevación dispararon flechas que hirieron a “los nuestros”, episodio en que los oponentes celebraron porque se convertirían en “señores de cautivos blancos”. Pero, en ese exacto momento “Nuestro Señor” proporcionó una gran lluvia que interrumpió las flechas, y “**los nuestros** mataron la sed”⁷⁴.
- 65 El conflicto continuó y desde la cima de la sierra los indios hostiles tocaron una trompeta bastarda, que fue respondida por “nuestro francés Tuim Mirim”. El indio afrancesado o el francés indianizado pidió permiso a un capitán y fue a negociar con otros “franceses”. Los franceses enemigos dijeron que su aliado indio, “*el Principal Diabo Grande*”, ofrecía la paz si le entregaban a Manuel de Miranda y Pero Cangatá, aliados de los portugueses. Pero los que realmente hicieron esta exigencia fueron “unos mulatos y mamelucos crioulos de Bahía, diablos más grandes que el principal con quien andaban”⁷⁵.
- 66 Constátase ahí que la guerra y la política, que eran casi lo mismo, recibieron nomenclatura religiosa por parte de Frei Vicente. Es necesario recordar que Manuel de Miranda y Pedro Congatan estaban entre los mejores soldados portugueses. Quizás el principal indígena *Diabo Grande* quisiera venganza, pero los hombres que exigieron la rendición de los portugueses fueron los mulatos y los mamelucos crioulos (naturales) de Bahía. Por lo tanto, para Frei Vicente do Salvador, aliarse con indios hostiles y franceses y oponerse a los portugueses hicieron que los mulatos y los mamelucos bahianos fuesen diablos más diabólicos que el *Diabo Grande*. La procedencia bahiana puede indicar que estos mamelucos eran hijos de franceses, o de holandeses, no sabemos, pero ciertamente, *mientras* que el “lengua francés” Tuim Mirim era considerado “nuestro”, los mamelucos de Bahía eran los otros políticos, los enemigos que temer. Políticamente, eran más amenazantes porque los mamelucos hostiles, junto con mulatos, franceses e indios contrarios, desafiaban la propia conquista portuguesa. Como Washington Luís había dicho, los mamelucos fueron así llamados por quienes los combatían.

- 67 En resumen, para Frei Vicente, los guerreros mamelucos eran políticamente ambivalentes. La idea más explícita sobre ellos era que prestaban servicios de guerra al rey de Portugal, pero esta noción coexistía con aquella que decía que eran enemigos políticos y promotores de la ruptura del orden social y político indígenas. Esta visión ambivalente no era exclusiva de Frei Vicente.

Mamelucos belicosos de las autoridades, y paulistas

- 68 Anchieta, Soares de Sousa, Frei Vicente y Nóbrega, en las obras contempladas aquí, no usaron la palabra paulista. En ningún momento el honorable señor de ingenio Soares de Sousa caracterizó explícitamente a los mamelucos como descendientes de portugueses naturales del reino y de mujeres indias.⁷⁶ Él debía saber que el vocablo mameluco era polisémico y no se refería exclusivamente a mestizos con tales ascendencias. Políticamente, es interesante que uno de los empleos de la palabra en Sousa esté asociado con lo belicoso, al servicio militar dedicado al rey de Portugal.⁷⁷ El contexto de guerra de mediados del siglo XVII parece haber intensificado este sentido del vocablo, ya bastante expresivo en los escritos de Frei Vicente. No en vano, estas connotaciones presentes en Sousa y Frei Vicente son similares a las de las autoridades portuguesas cuyas palabras también se refieren a Bahía, pero no solo, como veremos. Las autoridades percibieron a los mamelucos casi apenas como proveedores de servicios militares contra indios enemigos, palenques u holandeses⁷⁸.
- 69 Alrededor de octubre de 1654, en una carta a un sargento mayor, el conde de Atouguia ordenó que se castigara a los “gentíos” con 600 indios, 50 infantes y 230 soldados. Provenientes del reconcavo de Bahía, las tropas debían ser compuestas por “mamalucos y blancos desobligados, y gente acomodada al fin para lo que eligen”⁷⁹. Explícitamente, los mamelucos fueron concebidos como inseparables del servicio militar. En una carta enviada al capitán García D’Ávila, el mismo conde declaró que para un viaje al *sertão* eran necesarios “todos los indios y mestizos de las aldeas”⁸⁰. En otra carta, él enfatizó, en diciembre de 1654, que D’Ávila mandase traer “a todos los indios mamalucos y mestizos designados para la jornada del *sertão*”⁸¹. Excepto por una supuesta ausencia de una coma en la transcripción del documento, los indios también eran mamelucos, o viceversa. Los indios podrían, por lo tanto, ser mamelucos, mestizos. Por otro lado, los mamelucos eran un tipo de mestizo, ya que había mamelucos “y” mestizos. De todos modos, nuevamente en una situación beligerante, Atouguia llamó a D’Ávila, en una carta de abril de 1656, cuando huyeron “muchos negros” (indios) necesarios para el cultivo de las huertas. Los “indios y más gente que podían ir a buscarlos” estaban en el *sertão* y, por lo tanto, un capitán de campo no tenía gente que lo acompañara en la captura de los fugitivos. Entonces, Autoguia le pidió a D’Avila que lo ayudara con la tarea con “todos los mestizos indios, mulatos y mamalucos” que estaban en el ingenio del padre Antônio Pereira⁸².
- 70 Una vez más, Atouguia no vio incompatibilidad entre los términos indio y mestizo, había indios mestizos o mestizos indios. El mestizo podía ser indio, mulato o mameluco, pero eran diferentes tipos de mestizos. Se reconoció que ellos eran plurales. Los mamelucos, según las enunciaciones, eran equivalentes a los mestizos o indios. En otras ocasiones, se diferenciaron de ambos. En cualquier caso, se trataba de una clasificación creada a partir de una relación social dada. Basado en el contacto de guerra, Autoguia

percibió, pronunció y creó grupos de identificación, categorías sociales y de mestizaje. Nada, sin embargo, estaba congelado. Todo era fluido, polisémico, intercambiable.

- 71 Los gobernadores generales y/o gobernadores de las capitanías del norte se referían con frecuencia a los mamelucos como se describió anteriormente, distinguidos de los mestizos, pero también un tipo de mestizo, pero aquí hay una diferencia en relación con los viajeros no portugueses que se refirieron a *mestizos portugueses* de São Paulo sin nombrarlos mamelucos. Además de usar la palabra mameluco, para los representantes del rey portugués que la enunciaba, esta categoría casi siempre estaba asociada con súbditos portugueses, con la lucha en contra de los indios hostiles (*gentio bárbaro*), “palenques” y/o al enfrentamiento con los holandeses y franceses. A diferencia de Staden y Anchieta, el lado cristiano de los mamelucos no fue mencionado por las autoridades seculares, lo que aproxima sus líneas a las de Frei Vicente. En las autoridades, no hay oposición entre cristianos mamelucos y rituales antropofágicos. Era una identificación predominantemente política que los consideraba agentes al servicio del orden, proveedores de servicios militares. El enemigo que había servido de contrapunto de referencia no era el salvaje caníbal, sino el “invasor”, el indio hostil, el palenque.
- 72 Hay otra disimilitud interesante entre, por un lado, Staden y Anchieta que vivían en São Paulo y São Vicente y, por otro, los lugartenientes del rey portugués. Staden y Anchieta se remitieron a los mamelucos en y desde São Paulo y São Vicente. A su vez, las autoridades seculares a menudo pidieron la ayuda de los “paulistas” para unirse a las tropas que operan en el interior de las capitanías del norte. ¿Significa esto que quizás el mismo grupo de personas que dejaron São Paulo y São Vicente para actuar contra los holandeses y los cimarrones fueron llamados paulistas por las autoridades seculares del norte y mamelucos por los sacerdotes y viajeros en las tierras del sur del estado de Brasil?
- 73 Es probable que sí. Los gobernantes no usaron la palabra mameluco para dirigirse a los paulistas, se la reservaron, básicamente, a los nativos de las capitanías del norte. Por ejemplo, en el regimiento del capitán mayor Domingos Calheiros para una jornada al *sertão*, Francisco Barreto, gobernador general del Estado de Brasil, informó al capitán que había designado a otro capitán mayor “de la gente que mandé venir de la capitanía de São Vicente, y de la infantería, y más indios auxiliares que están avisados para la conquista del Gentio Bárbaro”. Entonces Barreto ordenó al capitán mayor Calheiros que se fuera con tropas pagadas, ordenanzas y más indios a Cachoeira. Las armas se dividirían entre los “soldados pagados, así como los que trajo de São Paulo”. Cuando llegase a Cachoeira, Calheiros agregaría a “los indios” y “todos los más blancos, mamelucos y mulatos”. Precisamente, aquellos que dejaron São Paulo y la capitanía de São Vicente se diferenciaron de las tropas locales formadas por mamelucos, indios, gente blanca y mulatos⁸³.
- 74 Al hacer campaña contra el *Quilombo dos Palmares*⁸⁴, la diferencia entre los paulistas y los demás era aún más latente. En 1675, en una carta que respondía al gobernador de Pernambuco sobre la disposición de la guerra contra Palmares, el gobernador general Afonso Furtado de Mendonça aludió a los “Paulistas”, y dijo que solo había cuatro o cinco paulistas porque los otros se retiraron al final de una guerra “a su capitanía, que está muy lejos de esta”. Para Mendonça, había una gran diferencia entre luchar contra los “Palmares de Pernambuco” (africanos y sus descendientes) y hacer guerra en contra de los indios “Bárbaros da Bahia”⁸⁵. La disputa contra los indios implicaba “hacer la

guerra al gentío”, a lo que “ellos”, los paulistas estaban acostumbrados. El gobernador general los juzgó acostumbrados porque debía conocer la experiencia de São Paulo en las luchas contra indígenas Tamoios en Río de Janeiro y el arresto de indios en el sur del Estado de Brasil, en Guairá⁸⁶. Pero la guerra de Palmares era dirigida hacia los “negros” (africanos) con quienes los paulistas “nunca pelearon”. Por estas razones, no eran “los paulistas tan convenientes para esta guerra, como los mismos pernambucanos [naturales de la capitanía de Pernambuco]”⁸⁷.

- 75 Claramente, los que dejaron São Paulo no fueron designados como mamelucos por las autoridades seculares en las capitanías del norte. Eran solo de São Paulo, pero eran las mismas gentes identificadas como *portugueses mestizos* por viajeros europeos no portugueses que pasaban por São Paulo y São Vicente, los mismos cristianos mamelucos de Staden y Anchieta, muy probablemente. Así, el uso del término mameluco por las autoridades del norte parecía tener una connotación local, aunque no exclusivamente.
- 76 Para cambiar los puestos de guerra en el interior de Río Grande, en 1690 el arzobispo gobernador, debido a que los “bárbaros” habían invadido la región, estaba a favor de una gran ofensiva porque la campaña en contra de ellos se había prolongado durante mucho tiempo. Quería seguir a los enemigos hasta destruir sus aldeas, hasta quedasen completamente abrumados, “y resultar de su extinción, no solo la memoria, y el temor de su castigo”. Para esta guerra de exterminio, la infantería pagada y la ordenanza no serían capaces de derrotarlos porque los bárbaros también hicieron guerra contra la capitanía de Bahía. Así, a despecho de haber pasado 40 años, los esfuerzos de varias tropas no habían tenido éxito. Por esta razón, los habitantes del *Reconcavo* de Bahía padecían, pero un día, por fin, llegaron los “Paulistas”, la gente acostumbrada a penetrar *sertões* y tolerar el hambre, la sed y las inclemencias de los climas. El gobernador predecesor había designado a Mathias de Almeida para comandar la guerra en Río Grande, pero antes persuadió por carta al capitán general y a la municipalidad de São Paulo de enviar “por tierra a los Paulistas para socorrer aquella capitanía” de Bahía. Sin embargo, continuaba el gobernador, Almeida ya estaba “en el Río de São Francisco con el poder de gente blancos e indios armados”, suficientes para esta empresa. El gobernador también reformó otros puestos y envió a toda la infantería a sus prescios (establecimientos de ocupación), tal como había enviado a sus capitanías “todas la gente de ordenanza y soldados *pretos*”⁸⁸. Solo “los indios del Regimiento Dom Antônio Felipe Camarão” no serían recogidos, y todos los demás de las aldeas de las capitanías del norte. Finalmente, se debían recoger “todos los blancos, mamalucos o pardos” que quisiesen continuar la guerra bajo el mando del mismo Almeida⁸⁹.
- 77 Solo ocurrió una excepción, el maestro de campo Domingos Jorge Velho, que había venido de “São Paulo a la conquista de los Palmares”, a pedido del anterior gobernador de Pernambuco, pero, por orden del nuevo gobierno, se fue a la guerra de los bárbaros, rindiendo servicio particular al rey de Portugal. Velho fue autorizado a continuar, bajo su comando, con su regimiento compuesto por “soldados blancos e indios que había traído con él desde São Paulo”⁹⁰.
- 78 Como puede verse, los mamelucos no fueron enunciados en las declaraciones de los gobernadores del norte cuando los “paulistas” prestaban servicios militares. Los mamelucos se disolvieron entre blancos e indios de São Paulo. En las capitanías del norte a fines del siglo XVII, se delinearon blancos, pardos, soldados *pretos*, los indios de Felipe Camarão, los mamelucos del lugar, y los no nombrados mamelucos de São Paulo y São Vicente estaban paulistas. Los paulistas, de hecho, incluso podrían ser indios

porque el arzobispo gobernador confió el liderazgo a Almeida, “quien ahora se encuentra en Río de São Francisco con las tropas de paulistas indios y armados que solían penetrar *sertões*”⁹¹.

Mestizos (y) mamelucos: conclusiones

- 79 De hecho, las autoridades percibieron bien los distintos matices de los mestizos, grupo amplio donde se incluían los mamelucos. Para luchar contra un cimarrón en Sergipe en 1662, Francisco Barreto dio una orden a un cabo sobre la “gente que se le ha de dar” para la diligencia. Entre la gente, había “cinco mulatos, y mestizos”, acompañados por todos los “indios de la aldea de Saguippe, y más mestizos, mulatos, y mamelucos”, excepto los de la casa de Torre de García D’Ávila convocados previamente para una jornada al *sertão*⁹². Dos años más tarde, por orden del conde de Óbidos para destruir palenques en Bahía, las tropas debían ser formadas por “indios de Torre de García”, indios del “Tercio do Camarão” y dos “soldados blancos”. A todos se les pagaría con harina y con la “gente” (indios) que debería ser arrestada y cautivada. Esta forma de pago pretendía dar estímulo “para juntar a los indios y mestizos que allí” estuviesen⁹³. En una carta de 1676, los gobernantes les dieron instrucciones de reunir a “todos los mestizos, mamalucos y negros de la tierra pertenecientes a la administración del coronel Francisco Dias de Ávila”, quien se encontraba con problemas debido a la “falta de indios” y alzamiento de los Tapuias⁹⁴. Acá, los mamelucos se confundían o eran uno más de los géneros de mestizos. En otras ocasiones, como en 1674, en Bahía, se aludió a “pardos, mamalucos y blancos con sus escopetas, a quienes se les pagará a tiempo la parte que toca su presa”⁹⁵.
- 80 No está claro si, allí, el vocablo “pardos” ya hacía referencia a los mestizos de origen africano, a los indios o a otra calidad de mestizo. Pero se distinguía pardos, mamelucos y blancos, categorías entonces ya consolidadas en el proceso de conquista. A veces intercambiables, todos ellos estaban involucrados en relaciones bélicas. Así, en 1675, en una carta a unos militares mayores de Boipeba, Afonso Furtado de Mendonça respondía sobre la conveniencia, ya que había muchos, de “dividir a los hombres pardos y mamalucos” del distrito de la villa en dos compañías, “así sobre los palenques, como del gentío, por haber flechado a un negro [indio]”⁹⁶.
- 81 En cualquier caso, los mestizos, incluidos los mamelucos, estaban en el orden social al servicio de la conquista. Pero hay excepciones.
- 82 En una resolución dada a un capitán mayor en 1671, una autoridad ordenó el arresto de “todos los blancos, mulatos y mamalucos que en los distritos de Cachoeira hay delincuentes y ociosos y más gentes libres”. Si no estaban casados, irían a la cárcel en Salvador. La orden era arrestar a la mayor cantidad posible porque los ociosos eran necesarios para socorrer Angola⁹⁷. En 1675, una autoridad en Bahía aprobó una orden para arrestar a “un mameluco llamado Antônio Gomes” que deambulaba en los distritos de Cachoeira.⁹⁸ De hecho, los mamelucos no fueron los únicos sujetos castigados en razón de la ociosidad o la rebeldía (ocupacional y/o insumisión política), pero, al ordenar el arresto de mamelucos, las autoridades atestiguaron que eran parte de las *gentes libres*. Libres que deberían estar, pensaban los gobernantes, bajo la responsabilidad de alguien porque se basaban en la concepción de libertad de antiguo régimen no individualista. Por ejemplo, un mandato de 1672 determinó el encarcelamiento de “Antônio Fagundes y a dos hijos suyos mamalucos” en Cachoeira⁹⁹.

Los mamelucos eran hijos referidos a un padre que respondía por ellos en determinadas circunstancias. En el sur del estado de Brasil pasaba lo mismo¹⁰⁰. La perspectiva era que fueran sometidos a una casa señorial, en Bahía o en São Vicente. Era, en efecto, una acepción de que la casa era una instancia de ordenamiento de los miembros de aquella sociedad¹⁰¹. Todos pertenecían o debían pertenecer a una casa.

- 83 Predominaba, al final, una concepción que ponía a los mamelucos bajo jurisdicción paterna, en el cuerpo político institucional portugués y como proveedores de servicios militares al rey de Portugal. Todo se mezclaba. Un buen ejemplo proviene del cabildo de la villa de São Paulo de 1664, que, en medio al proceso de captura de indios, creó una normativa según la cual ningún “negro” (indio) debería portar un palo afilado, incluso “cualquier mamaluco o indio que sea hijo de un hombre noble que con dichas armas sea encontrado”, excepto los viajeros para su defensa¹⁰².
- 84 Ahora bien, esta acta del Cabildo de São Paulo había confirmado, por ley, la simbiosis entre el mameluco que proporcionaba un servicio de conquista y el mameluco bajo el paraguas de una casa noble de la villa de São Paulo como un cuerpo político¹⁰³. Entonces, en las casas de este cuerpo político los enunciados sobre mamelucos y, sobre todo, las mamelucas, recibían otros sentidos¹⁰⁴.
- 85 Por lo que hemos desarrollado hasta ahora, lo más importante es considerar, en sintonía con los cronistas, que en la América portuguesa, incluyendo São Vicente y São Paulo y, probablemente en otros sitios, hubo diferentes sentidos simultáneos y de cierto modo aceptados sobre los frutos que surgieron de las relaciones de las indias con los blancos. Cristianos, no caníbales y racionales para Staden, guerreros al servicio del orden y rebeldes políticos para Frei Vicente do Salvador, señores de indios y capitanes para José de Anchieta, comedores de carne humana para Manuel da Nóbrega, mamelucos y mamelucos eran plurales, siendo identificados de varias maneras en el tiempo y el espacio, relacional y pronunciadamente. Para los gobernantes del norte, los mamelucos de São Paulo nunca fueron mamelucos, sino paulistas. Para estas autoridades, los mamelucos eran, casi siempre, combatientes locales que actuaban en favor de la conquista, sobre los cuales pretendían ejercer gobierno. Ocasionalmente desordenados para los gobernadores, un gobernante dijo que los indios detenidos en guerras podían quedarse con los guerreros, los *regatões*, que también eran captores de mujeres en palabras de los indios en Bahía. Entre líneas o directamente, todos atestiguaban los propios intereses esclavistas de los mamelucos en el proceso de conquista.

Fuentes publicadas

Cronistas y Vocabulario

- 86 Anchieta, José, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta*, SJ (1554-1594), Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1923.
- 87 Bluteau, Raphael, *Vocabulario portuguez e latino*, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, Coimbra, 1712-1728.
- 88 Cardim, Fernão, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, J. Leite e Cia. Editores, Rio de Janeiro, 1925.

- 89 Coreal, Jean François, *Voyages du François Coreal aux Indes Occidentales*, Amsterdam, Chez F. Frederic Bernard, 1722. 3 tomes.
- 90 D'Abbeville, Claude, *Histoire de la Mission des Peres Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines [...]*, François Huby, Paris, 1614.
- 91 Lery, Jean de, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil: autrement dite Amérique...* ([Reprod.]) le tout recueilli sur les lieux par Jean de Lery ... 1585 [1578], Bibliothèque Nationale de France / Alphonse Lemerre Editeur, Paris, 1880
- 92 Nóbrega, Padre Manuel da, *Cartas do Brasil, 1549-1560*, Oficina Industrial Gráfica, Rio de Janeiro, 1930.
- 93 Salvador, Frei Vicente do, *História do Brasil, 1500-1627*, Weiszflog Irmãos Editores, Rio de Janeiro, 1918.
- 94 Sousa, Gabriel Soares de, *Tratado descritivo do Brazil* [1587], Typographia Universal De Laemmert, Rio de Janeiro, 1851.
- 95 Staden, Hans, *Viagem ao Brasil*, Oficina Industrial Gráfica, Rio de Janeiro, 1930 [1557], Traducción de Alberto Löfgren y revisión de Theodoro Sampaio.

Documentos Históricos Publicados

Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, Documentos Históricos (BNRJDH)

- 96 Cartas dos Governadores Gerais e da Junta Trina, 1671-1692, volumen 10 1929.
- 97 Correspondência dos Governadores Gerais, 1648-1661, volúmenes 3, 4, 5, 1929.
- 98 Correspondência do Vice-Rei, dos Governadores Gerais e da Junta Trina, 1663-1685, volúmenes 8, 9, 10, 1929.
- 99 Ordens, Regimentos, Provisões, Alvarás, 1650-1668, volumen 5, 1928.
- 100 Portarias e Cartas dos Governadores Gerais, 1670-1678, volumen 8, 1929.
- 101 Regimento dado ao Governador Roque Barreto, 1660-1670, volumen 7, 1929.

Arquivo do Estado de São Paulo

- 102 Ata da Câmara da Vila de São Paulo, Publicação oficial do Arquivo de São Paulo, São Paulo, Typografia Piratininga, 1914-1915, volumen 6.

BIBLIOGRAFÍA

Abreu, Capistrano de, “Prolegômenos ao Livro IV”, in Salvador, Frei Vicente do, *História do Brasil, 1500-1627*, Weiszflog Irmãos Editores, Rio de Janeiro, 1918.

Almeida, Maria R. C, *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 2003.

Barth, Fredrik, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Contracapa, Rio de Janeiro, 2000.

- Barth, Fredrik, *Process and Forms in Social Life*, London, Routledge & Kegan Paul, v. 1, 1981.
- Brubaker, Rodgers & Cooper, Frederick, "Beyond 'Identity'", *Theory and Society*, 29, 2000, p. 1-47.
- Cardim, Pedro, Religião e ordem social, *Revista de História das Ideias*, 22, 2001.
- Carvalho, Alfredo de. *Aventuras e aventureiros no Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Gráfica, 1930.
- Castillo Palma, Norma A., *Cholula, Sociedad mestiza en ciudad india*, Plaza y Valdés/UAM-I México, 2a ed., 2008, Albin Michel, Paris, 1995.
- Cunha, Manoela Carneiro da (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Cia das Letras, 1992.
- Fernandes, Florestan, *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, Globo, São Paulo, 2006 [1952]; Fausto, Carlos, "Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico", In Manoela Carneiro da Cunha (ed.). *História dos índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992, p. 381-396.
- Fernandes, João Azevedo, *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*, Editora Universitária/UFPB, João Pessoa, 2003.
- Fragoso, João & Monteiro, Nuno (eds.), *Um reino e suas repúblicas no Atlântico. Comunicações políticas entre Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2017.
- França, Jean M. C., *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII*, José Olympio, Rio de Janeiro, 2012.
- García, Elisa, "Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil)", *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, 2019.
- García, Pedro Gómez, "Las ilusiones de la 'identidad'. La etnia como pseudoconcepto", *Gazeta de Antropología*, 1988, 14.
- Godoy, Silvana, *Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios. A vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (Séculos XVI e XVII)*, Tese de Doutorado em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, 2017.
- Groussac, Paul, *Anales de la Biblioteca*, Imprenta y Casa Editora De Coni Hermanos, Buenos Aires 1900, Tomo I.
- Guedes, Roberto & Godoy, Silvana, "Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas", *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 30, p. 18-33, 2017.
- Hespanha, Antônio M., "A monarquia: a legislação e os agentes", in Nuno G. Monteiro (ed.), *História da vida privada em Portugal. A Idade Moderna*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2011.
- Hespanha, António Manuel, *Imbecilistas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, Annablume, São Paulo, 2010.
- Luís, Washington, *Na capitania de São Vicente*, Senado Federal, Brasília, 2004 [1918].
- Metcalf, Alida, *Go-betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600*, University of the Texas Press, Texas, 2005.
- Monteiro, John, "Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo", in Paula Porta (ed.), *História da cidade de São Paulo. A cidade colonial, 1554-1822*, Paz e Terra, São Paulo, 2004, Vol. 1.
- Monteiro, John, *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, Companhia das Letras, São Paulo, 1994.

Oliveira, João Pacheco de, “Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica”, in João Fragoso, Maria de F. Gouvêa (eds.), *O Brasil colonial (1443-1580)*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2014, Vol. 1.

Paiva, Eduardo, *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)*, Autêntica, Belo Horizonte, 2015.

Perrone-Moisés, Beatriz, “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”, in Manoela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

Persiani, Adriana, Albert Löfgren: resgate, sistematização e atualidade do pensamento de um pioneiro nos campos da climatologia, fitogeografia e conservação da natureza no Brasil, Dissertação de Mestrado em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2013.

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

Portelli, Alessandro, “A filosofia e os fatos”, *Revista Tempo*, Niterói, ano 1, nº 2, 1996.

Puntoni, Pedro, *A Guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão Norte do Brasil, 1650-1720*, Edusp, São Paulo, 2002.

Rappaport, Joanne, *The Disappearing Mestizo. Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*, Duke University Press, 2014.

Ribeiro, Darcy, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995, 2ª. ed. [1982].

Ruiz, Rafael, “Colonos e jesuítas no planalto. A força dos usos e costumes na vila de São Paulo”, in Ana de Almeida Camargo Machado (ed.), *São Paulo: uma longa história*, Centro de Integração Empresa Escola, São Paulo, 2004.

Schwartz, Stuart, “Brazilian Ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos”, in Serge Gruzinski, N. Wachtel, (eds.), *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1996, pp. 7-28.

Stilwell, Sean, *Paradoxes of power. The Kano “Mamluks” and male royal slavery in the Sokoto Caliphate, 1804-1903*, NH, Portsmouth, 2004.

Vainfas, Ronaldo, *A heresia dos índios*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

Varnhagen, Francisco A, “Notas”, in Sousa, Gabriel Soares de, *Tratado descritivo do Brasil [1587]*, Typographia Universal De Laemmert, Rio de Janeiro, 1851.

Verissimo, José, *História da literatura brasileira*, Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional, domínio público, Rio de Janeiro, 1915.

Viana, Oliveira, *Populações meridionais do Brasil*, Senado Federal, Brasília, 2005 [1920].

Zequini, Anicleide, “A fundação de São Paulo e os primeiros paulistas: indígenas, europeus e mamelucos”, in Setúbal, Maria Alice (org.), *A formação do estado de São Paulo, seus habitantes e os usos da terra*, São Paulo, Centro de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Ação Comunitária, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

NOTAS

1. Primera en Brasil, la ciudad costera de São Vicente fue fundada en 1532, y la ciudad meseta de São Paulo, en 1554. Ambas formaban parte de la capitania de São Vicente, en la parte sur del Estado de Brasil en los siglos XVI y XVII. Separados por Serra do Mar, hoy están a unos 70 km de distancia. Traducción al español del texto inédito y revisión técnica de Marcelo da Rocha Wanderley.
2. Luís, Washington, *Na capitania de São Vicente*, Brasília, Senado Federal, 2004 [1918], p. 217. Confróntese mamelucos y jesuitas en Metcalf, Alida, *Go-betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600*, Texas, University of the Texas Press, 2005, p. 248-264 y 269-270.
3. Barth, Fredrik, *Process and Forms in Social Life*, London, Routledge & Kegan Paul, v. 1, 1981; O guru, o iniciador e outras variações antropológicas, Contracapa, Rio de Janeiro, 2000.
4. Sobre categorías en las Américas, ver Castillo Palma, Norma A., *Cholula, Sociedad mestiza en ciudad india*. Plaza y Valdés/UAM-I, 2a ed. México, 2008, Albin Michel, París, 1995; Poloni-Simard, Jacques, *El mosaico indígena: movilidad, estratificación y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*, Editorial Abya-Yala, Quito, 2006; Paiva, Eduardo, *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)*, Autêntica, Belo Horizonte, 2015.
5. Brubaker, Rodgers & Cooper, Frederick, “Beyond ‘Identity’”, *Theory and Society*, 29, 2000, p. 1-47. Ver también sobre las trampas de la identidad, García, Pedro Gómez, “Las ilusiones de la ‘identidad’. La etnia como seudoconcepto”, *Gazeta de Antropologia*, 1988, 14.
6. Para dicho abordaje, Rappaport, Joanne, *The Disappearing Mestizo. Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*, Duke University Press, 2014.
7. Aludimos, en otra ocasión, al prisma doméstico basado en documentos notariales y municipales. Guedes, Roberto & Godoy, Silvana, “Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas”, *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 30, p. 18-33, 2017.
8. Viana, Oliveira, *Populações meridionais do Brasil*, Senado Federal, Brasília, 2005 [1920]. Paulista era una palabra que aludía a los moradores del pueblo de São Paulo o de la capitania de São Vicente. El vocablo además tenía significado político.
9. La idea expresa la ausencia de identidad de alguien, o mejor, la identidad de un nadie.
10. Ribeiro, Darcy, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995, 2ª. ed. [1982], p. 128 y 131-132.
11. Monteiro, John, *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, Companhia das Letras, São Paulo, 1994, p. 210-211; “Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo” en Paula Porta (ed.), *História da cidade de São Paulo. A cidade colonial, 1554-1822*, Paz e Terra, São Paulo, 2004, vol. 1, p. 61-62.
12. Faltan estudios en Brasil sobre mestizaje que involucren a pueblos indígenas. Ver este hallazgo en Oliveira, João Pacheco de, “Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica” en João Fragoso, Maria de F. Gouvêa (ed.), *O Brasil colonial (1443-1580)*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2014, vol. 1, p. 216-217.
13. Ver Godoy, Silvana, *Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios. A vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (Séculos XVI e XVII)*, Tese de Doutorado em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, 2017, parte dos.
14. Almeida, Maria R. C., *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 2003, *passim*.
15. Fernandes, João Azevedo, *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*, Editora Universitária/UFPB, João Pessoa, 2003, *passim*; Garcia, Elisa, “Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil)”, *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, 2019.

16. Schwartz, Stuart, “Brazilian Ethnogenesis: *mestiços*, *mamelucos*, and *pardos*” en Serge Gruzinski, N. Wachtel, (eds.), *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1996, p. 7-28 .
17. Sería imposible dentro de los límites de estas páginas tratar cuestiones de traducción de las obras consultadas. Específicamente para Hans Staden, utilizamos Staden, Hans, *Viagem ao Brasil*, Oficina Industrial Gráfica, Rio de Janeiro, 1930 [1557], Traducción de Alberto Löfgren y revisión de Theodoro Sampaio. El traductor de la obra de Hans Staden, en la edición utilizada para este artículo, Albert Löfgren, era sueco y se estableció en Brasil en 1874, donde vivió hasta 1918. Sobre el traductor, vea Persiani, Adriana, Albert Löfgren, *Resgate, sistematização e atualidade do pensamento de um pioneiro nos campos da climatologia, fitogeografia e conservação da natureza no Brasil*, Dissertação de Mestrado em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2013, *passim*. Para los otros cronistas, confiamos en la traducción y la excelente investigación sobre las ediciones de las obras en França, Jean M. C., *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII*, José Olympio, Rio de Janeiro, 2012. Pero, como nosotros no tuvimos acceso al original en alemán, asumimos la perspectiva de la verosimilitud. Vea Portelli, Alessandro, “A filosofia e os fatos”, *Revista Tempo*, Niterói, año 1, nº 2, 1996.
18. Al menos en la mitología de los indios ribereños Pano, los “hombres son creados a partir de arcilla por el Inca, que los moldea y hornea. Los blancos están poco cocidos; negros, demasiado horneados; finalmente se hacen los indios, asados a la satisfacción”. Cf. Cunha, Manoela Carneiro da, “Introdução”, in *Idem* (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Cia das Letras, 1992, p.24.
19. França, J., *A construção do Brasil*, *Op. Cit.*, p. 420.
20. *Apud* França, J., *A construção do Brasil*, *Op. Cit.*, p. 425, 428 y 432-33.
21. *Crioulos*, en la América portuguesa, era una palabra con significados muy distintos de *criollos* en América española. Designaba, en general, los cautivos nacidos en la casa de sus señores, el local de nacimiento.
22. *Apud* França, J., *A construção do Brasil*, *Op. Cit.*, p. 438-439 y 441.
23. Cf. También consultamos Coreal, Jean François, *Voyages du François Coreal aux Indes Occidentales*, Amsterdam, Chez F. Frederic Bernard, 1722, 3 tomos. Hay controversias sobre la autoría de Coreal. Cf. Carvalho, Alfredo de, *Aventuras e aventureiros no Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Gráfica, 1930. Agradecemos a la Dra. Andrea Daher por indicar el trabajo de Coreal en PDF.
24. Staden, H., *Viagem ao Brasil*, *Op. Cit.*, p. 43.
25. Staden, H., *Viagem ao Brasil*, *Op. Cit.*, p. 55-56.
26. Staden, H., *Viagem ao Brasil*, *Op. Cit.*, p. 104-105, 106.
27. Staden, H., *Viagem ao Brasil*, *Op. Cit.*, p. 104-105, 106.
28. Zequini, Anicleide, “A fundação de São Paulo e os primeiros paulistas: indígenas, europeus e mamelucos” en Setúbal, Maria Alice (org.), *A formação do estado de São Paulo, seus habitantes e os usos da terra*, São Paulo, Centro de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Ação Comunitária, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.
29. Staden, H., *Viagem ao Brasil*, *Op. Cit.*, p. 108.
30. Staden, H., *Viagem ao Brasil*, *Op. Cit.*, p. 55-56.
31. Staden, H., *Viagem ao Brasil*, *Op. Cit.*, p. 109.
32. Staden, H., *Viagem ao Brasil*, *Op. Cit.*, p. 111.
33. Staden, H., *Viagem ao Brasil*, *Op. Cit.*, p. 111-112.
34. Para la noción de casa en las sociedades del antiguo régimen, ver Hespanha, António Manuel, *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, Annablume, São Paulo, 2010.
35. Staden, H., *Viagem ao Brasil*, *Op. Cit.*, p. 114-115.
36. Staden, H., *Viagem ao Brasil*, *Op. Cit.*, p. 115.

37. Lery, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil: autrement dite Amérique...* ([Reprod.]) le tout recueilli sur les lieux par Jean de Lery ... 1585 [1578]. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque Nationale de France. Ver también la edición de Alphonse Lemerre Editeur, París, 1880.
38. D'Abbeville, Claude, *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines* [...], François Huby, París, 1614.
39. Sobre Gabriel Soares de Sousa y su obra, cf. Verissimo, José, *História da literatura brasileira*, Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional, domínio público, Rio de Janeiro, 1915, p. 27-28.
40. Varnhagen, Francisco A, "Notas" en Sousa, Gabriel Soares de, *Tratado descritivo do Brazil* [1587], Typographia Universal De Laemmert, Rio de Janeiro, 1851, p. 412.
41. Agradecemos esta observación a Marcelo da Rocha Wanderley y a Eduardo França Paiva.
42. Francés de origen, trabajó como historiador en Argentina en el siglo XIX y principios del siglo XX. Precisamente, para él, incluso en 1733 los moradores de la ciudad de São Paulo eran llamados mamelucos. Groussac, Paul, *Anales de la Biblioteca*, Imprenta y Casa Editora De Coni Hermanos, Buenos Aires 1900, Tomo I, p. 379.
43. Abreu, Capistrano de, "Prolegômenos ao Livro IV" en Salvador, Frei Vicente do, *História do Brasil, 1500-1627*, Weiszflog Irmãos Editores, Rio de Janeiro, 1918, p. 259.
44. No se descarta aquí que el término mameluco provenga de Mamaluk o Mamluk. Para las Américas ibéricas, Groussac descarta la hipótesis de que la palabra se originó en las tropas egipcias. Supra. El sacerdote Raphael Bluteau, por su parte, afirma que la palabra mameluco deriva del arábico *Mamlouk*, que significaba esclavo. El término estaba asociado a las tropas turcas y egipcias. Bluteau, Raphael, *Vocabulário português e latino*, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, Coimbra, 1712-1728, p. 276. Sobre los Mamluk, ver, entre otros, Stilwell, Sean, *Paradoxes of power. The Kano "Mamluks" and male royal slavery in the Sokoto Caliphate, 1804-1903*, NH, Portsmouth, 2004.
45. Anchieta, José, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta*, SJ (1554-1594), Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1923, p. 246-248, 253, 283 y 307.
46. Anchieta, J., *Cartas, informações*, Op. Cit., p. 315.
47. Anchieta, J., *Cartas, informações*, Op. Cit., p. 357 y 374. Este es probablemente otro caso de profetismo Tupí que fue demonizado por sacerdotes cristianos. Sobre profetismo Tupí, ver Vainfas, Ronaldo, *A heresia dos índios*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.
48. Anchieta, J., *Cartas, informações*, Op. Cit., p. 375.
49. Cardim, Pedro, Religião e ordem social, *Revista de História das Ideias*, 22, 2001; Hespanha, Antônio M., "A monarquia: a legislação e os agentes" en Nuno G. Monteiro (ed.), *História da vida privada em Portugal. A Idade Moderna*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2011.
50. Cardim, Fernão, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, J. Leite e Cia. Editores, Rio de Janeiro, 1925.
51. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 215.
52. Las expediciones al interior destinadas a la captura de los indígenas son llamadas de *descimento*. Ver Perrone-Moisés, Beatriz, "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)" en Manoela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992.
53. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 215-216.
54. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 216.
55. Nóbrega, Padre Manuel da, *Cartas do Brasil, 1549-1560*, Oficina Industrial Gráfica, Rio de Janeiro, 1930, p. 193-194.
56. Nóbrega, P. M., *Cartas do Brasil*, Op. Cit., p. 195-197.
57. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 217.
58. Godoy, S., *Mestiçagem, guerras*, Op. Cit., capítulo 4.
59. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 217.
60. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 218-219.

61. Godoy, S., *Mestiçagem, guerras*, Op. Cit., capítulo 5.
62. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 230.
63. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 230. Lo que los portugueses consideraban inconstancia y traición era parte de las culturas políticas indígenas, que proporcionaron la base para la redefinición constante de aliados y enemigos. Ver Fernandes, Florestan, *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, Globo, São Paulo, 2006 [1952]; Fausto, Carlos, "Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico" en Manoela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992, p. 381-396.
64. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 231-232.
65. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 232.
66. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 340.
67. Sobre la venganza estructural de las sociedades indígenas, cf. Fernandes, F., *A função social da guerra*, Op. Cit.; Fausto, C., *Fragmentos de história*, Op. Cit.
68. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 222.
69. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 223.
70. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 223.
71. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 223.
72. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 224.
73. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 225.
74. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 384-387.
75. Salvador, F. V., *História do Brasil*, Op. Cit., p. 387.
76. Sousa, G., *Tratado Descritivo*, Op. Cit., p. 326, 341-342 y 360-363.
77. "Pois temos dito o aparelho que a Bahia tem para se fortificar e defender de corsários, se a forem cometer, saibamos só tem alguns aparelhos naturais da terra com que possam ofender seus inimigos, não falando nos arcos e flechas do gentio, com o que os escravos de Guiné, **mamelucos**, e outros muitos homens brabos naturais da terra sabem pelejar", Sousa, G., *Tratado Descritivo*, Op. Cit., p. 359-360 [nosotros subrayamos].
78. Como ya hemos analizado las luchas contra los holandeses no lo haremos aquí. Ver Godoy, S., *Mestiçagem, guerras*, Op. Cit., capítulo 2.
79. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Documentos Históricos (BNRJ DH), Correspondência dos Governadores Gerais (CGG), 1648-1661, Vol. 3 E 1, 1928, p. 226-227.
80. BNRJDH, CGG, 1648-1661, Vol. 3 E 1, 1928, p. 228.
81. BNRJDH, CGG, 1648-1661, Vol. 3 E 1, 1928, p. 251.
82. BNRJDH, CGG, 1648-1661, Vol. 3 E 1, 1928, p. 329.
83. BNRJDH, 1650-1668, Ordens, Regimentos, Provisões, Alvarás e CGG, Vol 5 E 3, 1928, p. 321.
84. Palmares, el mayor palenque de la historia do Brasil, predominó en gran parte del siglo XVII y se localizaba en la capitania de Pernambuco.
85. Sobre guerras entre portugueses e indios en las capitanías del Norte, vea Puntoni, Pedro, *A Guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão Norte do Brasil, 1650-1720*, Edusp, São Paulo, 2002.
86. Cf. Monteiro, J., *Negros da terra*, Op. Cit., capítulo 2.
87. BNRJDH, CGG e da Junta Trina (JT), 1671-1692, Vol 10 E 8, 1929, p. 134-137.
88. Preto podía ser muy diferente de negro. Ambos eran vocablos polisémicos.
89. BNRJDH, CGG e da JT, 1671-1692, Vol 10 E 8, 1929, p. 384-388.
90. BNRJDH, CGG e da JT, 1671-1692, Vol 10 E 8, 1929, p. 384-388.
91. BNRJDH, CGG e JT, 1671-1692, Vol 10 E 8, 1929, p. 382-384.
92. BNRJDH, 1660-1670, Regimento dado ao Governador Roque Barreto, Vol 7 E 5, 1929, p. 75-76.
93. BNRJDH, CGG e da JT, 1671-1692, Vol 10 E 8, 1929, p. 185-186.
94. BNRJDH, 1663-1685, Correspondência do Vice-Rei, dos GG e da JT, Vol 9 E 7, 1929, p. 16.

95. BNRJDH, 1670-1678, Portarias e Cartas dos GG, Vol 8 E 6, 1929, p. 206.
 96. BNRJDH, 1670-1678, Portarias e Cartas dos GG, Vol 8 E 6, 1929, p. 423-424.
 97. BNRJDH, CGG, 1648-1661, Vol 4 E 1, 1928, p. 194-195.
 98. BNRJDH, Portarias e Cartas dos GG, 1670-1678, Vol 8 E 6, 1929, p. 210.
 99. BNRJDH, PCGG, 1670-1678, Vol 8 E 6, 1929, p., p. 77.
 100. Guedes, R. & Godoy, S., “Filhos de brancos”, *Op. Cit., passim*. Ver, por ejemplo, BNRJDH, PCGG, 1670-1678, Vol 8 da Série E 6, 1929, p. 235.
 101. Era el poder doméstico de una monarquía con poderes repartidos entre diferentes corporaciones e instituciones. Ver, João Fragoso, Nuno Monteiro (eds.), *Um reino e suas repúblicas no Atlântico. Comunicações políticas entre Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2017.
 102. *Ata da Câmara da Vila de São Paulo*, Publicação oficial do Arquivo de São Paulo, São Paulo, Typografia Piratininga, 1914-1915, vol. 6, p. 383-384.
 103. Sobre São Paulo como cuerpo político, ver Ruiz, Rafael, “Colonos e jesuítas no planalto. A força dos usos e costumes na vila de São Paulo” en Ana de Almeida Camargo Machado (ed.), *São Paulo: uma longa história*, Centro de Integração Empresa Escola, São Paulo, 2004.
 104. Guedes, R. & Godoy, S., “Filhos de brancos”, *Op. Cit., passim*.
-

RESÚMENES

El artículo analiza los mamelucos (mestizos de indios derivados de la mezcla con los portugueses) de São Paulo y São Vicente, del Estado de Brasil, durante los siglos XVI y XVII. Basado sobre todo en crónicas e informes de viajeros, subraya que los mamelucos fueron identificados por terceros y que las formas de identificación de los mamelucos siguieron criterios religiosos, políticos y familiares. Eran un grupo heterogéneo y cambiante en el tiempo y el espacio. La fluidez de las formas de identificación del grupo debe entenderse en su dimensión relacional y en razón de los enunciados.

The article analyzes the Mameluks (mixed race individuals with an Indian mother and a Portuguese father) of São Paulo and São Vicente, Brazil, during the 16th and 17th centuries. Based mainly on chronicles and traveler reports, it highlights that the Mameluks were identified as a social category by other social agents and that the forms of identification followed religious, political and kinship criteria. They were a heterogeneous and mutant group in time and space. The fluidity of the forms of group identification must be understood in its relational dimension and according to each discourse.

L'article analyse les Mamelouks (métis indiens issue du métissage avec les Portugais) de São Paulo et São Vicente, dans l'État du Brésil, au cours des XVI^e et XVII^e siècles. Basé principalement sur des chroniques et des rapports de voyageurs, il souligne que les Mamelouks ont été identifiés par des tiers et que les formes d'identification ont suivi des critères religieux, politiques et familiaux. Ils formaient un groupe hétérogène, changeant dans le temps et l'espace. La fluidité des formes d'identification du groupe doit être comprise dans sa dimension relationnelle et en raison des déclarations.

ÍNDICE

Palabras claves: Mamelucos, identificación, heterogeneidad, Brasil, siglos XVI y XVII

Keywords: Mameluks, identification, heterogeneity, Brazil, 16th and 17th centuries)

Mots-clés: Mamelouks, identification, hétérogénéité, Brésil, XVIe et XVIIe siècles

AUTORES

ROBERTO GUEDES

Doctor en Historia Social y Profesor de la Universidad Federal Rural de Río de Janeiro.

robertoguedesfereira[at]gmail.com

SILVANA GODOY

Doctora en Historia Social y Profesora de la Secretaria de Educación del Estado de Río de Janeiro

silvanaalvesdegodoy[at]gmail.com