

O Cotidiano de decisões das Juntas das Missões e a resistência indígena.

Ângela Sánchez Leão¹

A Junta das Missões se constituía num júizo superior, encarregado de julgar as causas relativas às guerras e àquelas relativas à liberdade dos índios, que viessem por agravo ou apelação do Júizo das Liberdades (Ouvidoria). Havia duas Juntas no Estado do Grão-Pará e Maranhão, uma que funcionava em Belém e a outra que funcionava em S. Luís. Este “Tribunal” era composto pelos seus reverendos deputados (representantes das várias congregações religiosas), ministros e secretário. Era presidido pelo governador e somente ele tinha poderes para convocá-lo. Suas reuniões eram feitas na casa do governador ou no colégio dos Jesuítas.

Reuniam-se, na Junta das Missões, o presidente, o sargento-mor, o bispo, os deputados e o secretário, este, para satisfazer as obrigações do cargo, devia prestar juramento onde promettesse guardar segredo sobre as matérias tratadas em reuniões de carácter sigiloso. Nos despachos que se dessem em mesa sobre as causas de liberdade, podiam assinar o presidente e todos os deputados, como nos livros em que se lavravam os Termos das Juntas, mas, nas sentenças definitivas só assinariam os que vencessem em votos de acordo com a ordenação do “Livro do Santo Testamento”. Os membros da Junta assinavam pela ordem dos lugares em que cada um sentava, os deputados sentavam-se em tamborete, o Bispo e o governador em cadeira. (APEP, cod.23, p.28)

Os conflitos que faziam parte da vida na colônia são constantemente analisados em Junta de Missões, principalmente, nas matérias que se referem às guerras de carácter ofensivo ou defensivo. Aspectos violentos das guerras, as injustiças cometidas, as rivalidades existentes entre autoridades religiosas ou leigas, tudo isso, era matéria que volta e meia, estava sendo discutida pelos membros das Juntas das Missões. Pode-se afirmar que existe muito material para se analisar os aspectos destrutivos da colonização.

Este aspecto destrutivo da conquista e da busca insaciável dos colonos por escravos, já foi bastante enfatizado por vários autores clássicos, como por exemplo,

¹ Doutoranda em História Social de São Paulo.

Florestan Fernandes, João Lúcio de Azevedo, Artur César Ferreira Reis². Mas, como tem apontado John Monteiro, há outras leituras possíveis. Ele afirma que a história da expansão europeia não se resume apenas na dizimação de populações e na destruição de sociedades indígenas e ressalta o caráter construtivo do contato interétnico, assim como, o dinamismo das culturas e tradições.

John Monteiro usa o termo “etnogênese”, para falar das estratégias dos indígenas de renovação de suas identidades e culturas. Estes aspectos do contato entre sociedades de diferentes culturas também já foram estudados por Serge Gruzinski que elaborou o conceito de “bricolagem cultural” ou “mestiçagem”. Ele mostrou como os indígenas do México incorporaram elementos da cultura do colonizador para dar respostas as suas investidas destrutivas, recriando as suas culturas e preservando elementos essenciais dos seus modos de vida. (GRUZINSKI, Serge, 1994: 54)

John Monteiro observou que marcadores étnicos genéricos como “carijós” e “tapuios” apesar de refletirem as estratégias coloniais de controle e assimilação que buscavam diluir a diversidade étnica, também se tornaram referências importantes para a própria população indígena. (MONTEIRO, John, 2001:89) Seguindo este raciocínio procurei mostrar como os índios definem suas estratégias de resistência a partir de elementos oferecidos pelos próprios brancos como é o caso das leis indigenistas e das instituições jurídicas coloniais.

Numa conjuntura de permanentes conflitos tudo estava sendo negociado. O maior exemplo é o da negociação de pazes, onde os índios, de acordo com as leis do reino, poderiam pedir pazes, caso aceitassem fazer juramento de fidelidade à Coroa portuguesa, que incluía: guerrear contra as nações inimigas, acolherem-se junto às aldeias missionárias e obedecerem às ordens régias como vassalos. No Estado do Grão-Pará e Maranhão temos o exemplo dos Caycayzes e dos Gamela, ambos fizeram pedido de pazes e juramento de fidelidade.

Vejamos um trecho do Juramento que prestaram os Principais dos Gamela, Sassonqui, Petanço e Cretô Tenharé em 1751:

² As obras são respectivamente: *A função Social da Guerra na Sociedade dos Tupinambás, 1948; Os Jesuítas no Grão Pará, 1900; A Amazônia e a Cobiça Internacional, 1965.*

“Eu o Principal V. prometo a D.e Nosso Senhor de Ser Chistão, guardando os mandamentos do mesmo Deos, e crendo em tudo, o que enSina a Santa Madre Igreja de Roma, e de Ser vassallo perpetuo de Sua Mag.e q.e Deus g.e, sendo amigo dos seus amigos, e inimigo de todos p.a o Rio assim Portuguezes, como Índios, e aqui entre festivos vivas a Deos, e a Sua Mag.e deitarão ao Rio os Portuguezes as ballas das suas espingardas despachando-os, ao depois embocados p.ª o mesmo Rio, e os Principais, quebrando as suas flexas, e atirando com ellas ao mesmo Rio tudo em sinal do amor, que huns, aos outros prometião, e de não quererem usar, das armas huns contra os outros, e o depois se abraçarão mutuam.te tudo em sinal de amor, e perpetua pàs, que Portuguezes, e índios para sempre prometião guardar; e logo foram passadas cartas de vassalagem aos sobre ditos Principais pelo Rd.º P.e Missio.º Superior Antonio Machado, da Comp.ª de Jesus digo em nome de Sua Mag.e...” (APEP, cód. 02, d. 17. Termo de Juramento de Fidelidade dos Índios Gamela da Capitania do Maranhão).

Outro documento mostra uma primeira representação coletiva de índios contra os maus tratos, na qual, reivindicavam alforria e demais direitos assegurados pelas leis do reino. Quatorze chefes de aldeias do Grão-Pará denunciavam as péssimas condições e torturas que sofriam, devido aos trabalhos forçados nas lavouras de cana-de-açúcar e nas fazendas de tabaco.³ A denúncia foi feita sob a liderança do chefe da tribo de Maracanã.

Os Caycayzes e Guanarés que habitavam os rios Itapecuru e Mearim estavam entre as nações mais visadas do Estado. O governador do Maranhão, Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho foi responsável pelo envio de uma tropa de guerra contra os índios das referidas nações. O ataque às aldeias se efetuou sob o comando do Sargento Domingos de Matos Leitão, conforme regimento de guerra de 1693 que autorizava a investida contra os gentios do curso, como eram chamados os Caycahizes. Após quatro anos de cativo, os escravos Guanarés aprisionados nesta guerra foram julgados livres pelo rei. Daí começava uma luta dos índios pela sua liberdade. Escravizados estes índios sofriam para provar nas Juntas das Missões a ilegitimidade de seus cativos.

Muitos índios que foram havidos por escravos durante os anos de guerra vieram mais tarde a reclamar nas Juntas das Missões os seus direitos de liberdade. As petições traziam o seguinte argumento: a ilegalidade de sua escravidão, ou por falta de

³ A. H. U., Papéis avulsos, Pará, Caixa 1, doc. n.º53, 1649, (setembro, 6) citado por João Renôr de Carvalho em *As Guerras Justas e o os Autos de Devassa contra os Índios da Amazônia no Período Colonial*, Ética Editora, Imperatriz, 1997.

registros, ou por serem os registros falsos, ou por terem sido os índios apreendidos em amarrações ilegais.

De 1718 a 1740 as guerras e os Resgates vão fazer parte do cotidiano da vida dos índios no Estado do Grão-Pará sendo a principal matéria tratada em Juntas de Missões. Os esforços para reunir dados sobre as guerras têm, sobretudo o intuito de mostrar como os índios reagiam, e como viviam nos aldeamentos. Além de mostrar algumas formas de luta pela sobrevivência.

Ao todo foram 22 anos de intensas guerras contra os índios no Estado, que acabaram por afastar as populações indígenas das margens dos rios. Os que eram trazidos para cidade, eram repartidos entre as aldeias, embora, não perdessem as suas identidades indígenas, pois acabavam por reelaborar suas culturas e seus modos de vida nas aldeias das missões, de “El Rey” e nas fazendas dos moradores.

Quanto aos índios do Rio Mearim, um documento assinado pelo escrivão da câmara da cidade de São Luís em 1º de abril 1724, afirmava que o Capitão General do Estado, João da Maya da Gama ordenou que fossem povoadas por portugueses, as terras dos índios Barbados e Caycayzes, para que se estabelecesse uma povoação com o nome de São José do Mearim, acima da Casa Forte do mesmo rio. Esta povoação seria composta por agricultores e soldados portugueses. Estes soldados tinham por obrigação garantir a ordem, evitando o ataque das tribos do corço às fazendas de criação de gado e aos engenhos de cana-de-açúcar estabelecidos no vale do Mearim. Esta ordem incluía também a sujeição dos índios Mearim pela “guerra justa”.⁴

Temos muitos testemunhos dos religiosos das várias congregações que atuavam no Estado sobre os tormentos da guerra.

O Padre José Lopes, Vice Provincial da Companhia de Jesus, em 10 de setembro de 1729, com o apoio de todas as ordens religiosas que trabalharam no Pará, fez uma representação ao capitão Alexandre de Souza Freire, protestando pelos desmandos das Tropas de Resgates que invadiam as aldeias e ostensivamente escravizavam os seus habitantes, estas denúncias recaíram, sobretudo, sobre o cabo da tropa de Belchior Mendes de Moraes, que segundo o relato do missionário, raptou e amarrou os índios carpinteiros e canoeiros das Aldeias de Guaricuru e Arucará, em

⁴ Ordem de João da Maia da Gama em reunião que fez em Palácio, São Luís do Maranhão, 28 de março de 1724. (A.H.U. Maranhão, papéis avulsos, caixa 839). Citado por João Renôr de Carvalho em um folheto sobre Guerras Justas publicado em 1997.

Fortaleza dos Pauxis (Óbidos), para levá-los obrigados na expedição do Rio Negro contra os índios Mayapenas.⁵

O comissário provincial dos franciscanos do Pará (Convento de Santo Antônio), frei Joaquim da Conceição, em 30 de setembro de 1730, fez ao rei uma denúncia de que onze autos sumários de devassa chegaram à Junta das Missões para julgamento legal visando beneficiar com escravos índios o governador do Estado, o ouvidor geral, os fazendeiros e cabos das Tropas de Resgate.

Na carta-denúncia, frei Joaquim reclamava contra o Ouvidor Geral e contra o capitão Belchior Mendes de Moraes que fazia guerra a todos os gentios dos sertões, amarrando e cativando os seus Principais e mandando formar processos de culpa em que os índios são sempre condenados à escravidão.

Vejamos um trecho da carta que trata da repartição e do julgamento dos cativos:

“Segue-se logo a repartição que o ditto Cabo faz de todos os índios cativos, aplicando uns para os gastos da Real Fazenda, e para os quintos. Outros para as jóias do General, Ouvidor Geral e mais Cabos, e os mais se distribuem pelos soldados da tropa. Com a capa dos gastos da Fazenda Real pretendem os interessados nos cativeiros coonestar as guerras injustas que se estão fazendo há dois anos; (...) Por todos os tais índios se fazem protestos logo que chegam a esta cidade para se averiguar em Junta se são ou não são legitimamente cativos; mas o Doutor Ouvidor Geral a nada atende e o julga logo por escravos de guerra justa, mandando-se proceda a venda como consta de alguns dos mesmos autos”.⁶

Os missionários julgavam-se guardiões da conquista colonial portuguesa, com o título de servidores de Deus, mas, estes religiosos também se serviam dos índios para todas as suas lavouras, comércios e mais negócios.

No mesmo ano de 1729 uma ordem do Rei D. João trata do requerimento de três índios Pedro, Inês e Germana denunciando que tendo descido voluntariamente de suas terras para as aldeias missionárias, como livres, acabaram sendo sujeitos ao trabalho escravo nas fazendas dos missionários.

⁵ Representação do Padre José Lopes da Companhia de Jesus ao Capitão General do Pará lida em Junta das Missões, no dia 19 de setembro de 1729 (A. H. U. Pará, papéis avulsos relativos a 1729/1730). Citado por João Renôr de Carvalho (folheto, 1997).

⁶ Documento do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, Papéis Avulsos do Pará. Caixa 802 (29 de setembro de 1730). Citado por João Renôr Ferreira de Carvalho em um folheto sobre Guerras Justas, 1997.

A metrópole portuguesa procurava estabelecer em suas colônias um controle sistemático sobre os acontecimentos, principalmente no que tange aos problemas gerados em função da disputa entre autoridades eclesiásticas e leigas pelo controle da mão-de-obra indígena. Para exercer esse poder, o monarca precisava manter-se informado, daí o espaço que era dado aos índios para manifestar os seus protestos junto às instituições judiciárias, para isto, existia o Conselho Ultramarino⁷. Dessa forma, os índios tornavam-se informantes da Coroa sem pretendê-lo ser.

A monarquia católica contava com peritos especializados para fazer o reconhecimento da colônia, dentre eles, os cientistas naturais, os próprios missionários jesuítas, os juristas e as demais autoridades que faziam parte da máquina burocrática. Tratava-se na verdade, de um processo de dominação extraordinária onde há uma mobilização constante no sentido de reconhecer etnologicamente as sociedades indígenas, para poder exercer um controle cada vez mais eficaz.⁸

Em meio a todo este processo apreendemos que havia nas informações uma articulação de elementos europeus com elementos indígenas, isto ocorre em função da dimensão extremamente ambígua do processo de “mestiçagem”.

O recolhimento sistemático de informações também era feito através dos relatórios de missionários e dos viajantes, neste elenco de informantes, incluíam-se os indígenas que transmitiam os seus saberes a partir, obviamente, de uma linguagem local, que nem sempre era decodificada pelos “peritos”. Também não havia nenhum programa pré-estabelecido para recolher tais informações. Logo, nem sempre havia gente competente ou capaz de tratar informações tão numerosas que resultavam, muitas vezes, de um diálogo forçado (uso de mecanismos coercitivos).

A variedade das línguas faladas pelos índios do sertão que se distinguiam completamente do Tupi constituía-se num dos mais graves entraves para os colonizadores. Os índios que não falavam a língua Tupi foram enquadrados num todo genérico onde se imprimiu o nome de “Tapuia”, isto é, àqueles que falam a língua travada. Com isto, criou-se uma polaridade entre o mundo Tupi e o mundo Tapuia. Os

⁷ Órgão centralizador das relações entre Portugal e as colônias.

⁸ Idéia defendida pelo Prof. Dr. Serge Gruzinski durante o ciclo de palestras apresentadas em Belém do Pará, no Núcleo de Artes da UFPA, na palestra intitulada - Conhecer Novos Mundos na Época da Mundialização Ibérica: os seres e a natureza nos continentes conquistados por portugueses e espanhóis (1550 a 1630). Pará, 23 de setembro de 2003.

ditos tapuias também foram considerados os bárbaros. Segundo Puntoni “..a polaridade Tupi, Tapuia já queria também mostrar o destino que a colonização e a catequese havia estabelecido para os grupos indígenas: ou tornarem-se escravos ou cristãos aldeados pelos jesuítas”. (PUNTONI, Pedro, 2002:64) Assim também, foram-se criando os espaços destinados à “liberdade” (aldeamentos missionários) e os espaços da barbárie e da escravidão (sertões, fazendas de colonos).

No Estado do Grão-Pará e Maranhão, os índios exerciam muito a função de “línguas”⁹ e com o tempo, os missionários foram percebendo que precisavam aprender a “língua travada” ou acabariam na dependência de intérpretes indígenas, que não eram nada confiáveis aos olhos dos missionários.

Um documento de 1751 nos mostra um caso de uma índia que exercia a função de língua no Estado do Grão-Pará e que sabendo sobre uma amarração contra a tribo dos Mepurizes providenciou para que fosse avisado o que estava sendo tramado contra os referidos indígenas.

“Antonio Pinheir.º Leres chegando a Aldeya de Maripî , pedio huma Índia por nome Maria de nação Mariarâna, que era lingoa da nação Mepurî , e partirão dali p.ª os Mepurizes, e em sua comp.ª foy Jozeph da Silva, e disse o ditto, que lá soubera hião a fazer a amarração, e foy o que avisou a Índia que hia por lingoa, que avizasse ao gentio, que os queriam amarrar o que sabendo os dittos Mepurizes, se puzerão de prevenção”.(APEP,Cod.02, doc. 26)

Nem sempre as informações transmitidas pelos línguas favoreciam aos colonizadores. Assim como os Principais das aldeias, os línguas também tinham poderes que intercambiavam as aldeias favorecendo os indígenas. Observa-se aqui a mobilidade que tinham estes línguas. Maria era índia da tribo Mariarâna, vivia na Aldeya de Maripî e servia de língua da tribo dos Mepurizes.

Neste mesmo documento há um trecho em que os encarregados da amarração pedem ajuda a um principal de outra nação para amarrar os Mepurizes.

⁹ Os “Língua” eram índios já cristianizados, estes deveriam servir de intermediários da comunicação. Serafim Leite se refere à função de “alíngua jesuítas”, ou seja, aos que serviram à Companhia de Jesus como intérpretes do tupi e do Nheengatu que eram oradores e escritores em tupi.

“...e se foram ter com o Principal Mamaluco e lhe pedirão, que fosse com elles a fazer esta amarração passandolhe para isso tabaco, o que era hum rolo de panno, que lhe deram em nome do Pahiguassû, que quer dizer Pai Grande Fr. Joseph da Madalena, cujo rolo de panno, ou tabaco, não quis o Principal aSujeitar defendendosse e desculpandosse, dizendo, o não aSeytava pella muyta amizade, que tinha com os dittos Mepurizes”. (idem)

Os índios aprenderam após muitos anos de colonização que era importante para sua sobrevivência física e cultural, manter alianças intertribais.

Décio Guzmán em seu trabalho sobre os chefes indígenas do Rio Negro tratou sobre o poder dos Principais da tribo dos Manao e sobre a sua centralidade em relação às demais nações circunvizinhas. Considera que os chefes indígenas exerciam um papel fundamental em relação às políticas de colonização seguidas pelos poderes europeus. Isto significa que a ocupação efetiva do território dependia do tipo de negociação que os portugueses conseguissem manter com os líderes locais. No caso da tribo dos Manao, eles já mantinham “alianças” com os holandeses.

()”A ocupação deste território dependeu, em grande escala, do tipo de interações estabelecidas com estes chefes locais. A compreensão do texto no qual contatos foram estabelecidos com os chefes me parece poder explicar o desenvolvimento do processo de ocupação e de colonização da Amazônia. De uma maneira mais ampla, fluida e dinâmica, das alianças e dos conflitos que se desenrolaram entre os chefes desta região, mas, igualmente entre estas e os europeus, deveria permitir esclarecer os mecanismos de transformação da sociedade amazonense a partir do século XVII”. (GUZMÁN, Décio, 1998: 2)*

O Antropólogo Marcio Meira também já havia tratado sobre este assunto em seu Artigo Índios e Brancos nas Águas Prestas: história do rio Negro. Segundo este autor os Manao mantinham contato com vários povos do Rio Negro, formando uma rede de comércio intertribal que chegava até o Essequibo e à colônia Holandesa, via Rio Branco. Estes índios que pertenciam aos troncos lingüísticos Tucano, Aruak e Macu possuíam elementos materiais da cultura européia como facas, machados e armas de fogo antes mesmo do contato com os portugueses. *“Os Manao tinham um papel preponderante, inclusive como traficantes de escravos para os holandeses, o que significa que índios do rio Negro foram, no século XVII, traficantes de escravos e escravos, tanto de holandeses quanto portugueses”.* (MEIRA, Márcio, 1993: 14)

Neste trabalho procurei refletir sobre a função das leis indigenistas e a ação da justiça colonial como um dos mais importantes componentes do motor de controle da metrópole. Neste processo foi importante ver como os índios vão se reconhecendo diante do aparato legal e como vão utilizando os espaços criados pelos portugueses para lutar por seus interesses.

Devido à escassez de documentos produzidos por índios até a primeira metade do século XVIII no Estado Grão-Pará e Maranhão, tornou-se difícil entender como eles se reconheciam diante das leis e da Justiça colonial. Mas, procurei aqui através dos próprios documentos produzidos pelos funcionários da justiça, deputados das juntas das missões, representantes das câmaras, do Conselho Ultramarino, ouvidores e de outros burocratas letrados, encontrar a figura dos índios.

Vários documentos mostram como os colonos se aproveitavam das guerras decretadas contra os “bárbaros”, “índios do corso”, para cativar “gentios” de “El Rey” e das missões, assim como das aldeias autônomas e de outras nações menos aguerridas.

Devemos levar em conta o fato de que os missionários lutavam entre si pela partilha dos índios, há inclusive denúncias de que havia religiosos envolvidos com o tráfico de escravos. Os mais visados pela Coroa eram os carmelitas que atuavam na região do Rio Negro. Estes foram acusados de assinar os chamados registros de cativos em branco, para facilitar o seu reconhecimento pela Junta das Missões.

A vida dos indígenas foi marcada por vários estigmas, um deles era o de que havia índios aliados ou mansos e índios aguerridos, bárbaros, incapazes de se adaptarem ao mundo cristão, foram considerados inimigos natos da Coroa portuguesa, precisavam ser antes, exterminados para não causarem mais prejuízos ao Rei. Estes índios eram tidos inclusive, como um perigo eminente aos trabalhos dos missionários e uma ameaça de morte aos índios já cristianizados.

A construção da figura dos índios como tapuias bárbaros, selvagens dos sertões, serviu aos colonizadores como demarcador de fronteiras entre o mundo colonizado e o não colonizado, isto valia para definir as estratégias de ocupação dos espaços e da guerra, assim como, as diferenças com que eram tratados os grupos indígenas “aliados”, isto é, compreendidos como participantes da política de consolidação do domínio.

A Coroa se preocupava em ter claro todo tipo de diversidade havida entre os indígenas, principalmente das rivalidades existentes entre tribos inimigas. Um dos mais

relevantes exemplos é o da rivalidade entre os Muras e os Mundurucus. Tais tribos secularmente lutaram em lados opostos.

No discurso dos Jesuítas os “bárbaros” apareciam como animais selvagens, desprovidos de moral e de cultura, capazes de cometer as piores atrocidades. Os homens são associados à figura do demônio e as mulheres às bruxas da herança medieval. Ronald Raminelli em *Imagens da Colonização* deu o exemplo do Padre Manuel da Nóbrega que após alguns anos de convívio com os índios concluiu não ser possível a conversão pelo convencimento. Somente pela sujeição e pelo medo os índios abraçariam o cristianismo, porque sua condição não era humana e sim de feras bravas. (RAMINELLI, Ronald, 1996: 73) A prática do canibalismo entre algumas destas tribos era o argumento mais efetivo para a declaração de guerra Justa. No entanto, o principal argumento utilizado era usado contra as nações que se aliavam aos estrangeiros, fazendo comércio e traficando escravos. A guerra contra os Manao teve como argumento a desobstrução dos sertões do Rio Negro, na época, ocupado por holandeses. (MEIRA, Márcio, 1994: 11)

Segundo o Pe. José de Moraes que viajou pelo Rio Negro em 1759 a captura de índios nesta região entre os anos de 1739 a 1755 teve efeitos devastadores, pois se dizia que este rio havia sido uma fonte inesgotável de mão-de-obra indígena.

Soma-se a esta referência outros relatos como o do Padre João Daniel que permaneceu 16 anos no Pará de 1741 a 1757 e afirmou, em seu relatório, que saíram do Rio Negro perto de três milhões de índios escravos, os quais eram vendidos em praça pública e repartidos pelos moradores.

Frei Mathias de São Boaventura, num requerimento feito ao rei e analisado pela Junta das Missões em 1736, referiu-se ao Rio Negro, onde permaneceu responsável pelo aldeamento de Santo Alberto dos Caboris durante quinze anos. Este em seu relato, também não deixou de frisar a quantidade de índios que estava sendo dizimada pelas guerras e ilegalidades praticadas nos Resgates.

Neste requerimento o missionário carmelita pede a legitimação do Descimento do Principal Jacabary da aldeia do Castanheiro, reduzida pelas guerras a dezessete índios com suas mulheres:

“Elle mesmo se ofereceu a vir em companhia dos mais; por se ver já tão debellado, e perseguido”. (APEP, Cod. 10, p.10v.)

Este documento é muito interessante, pois mostra a intervenção da câmara municipal contra um descimento feito por um religioso do Carmo, que em contrapartida vai através do seu depoimento denunciar as amarrações feitas contra as leis do reino com apoio dos missionários da Companhia de Jesus, fazendo referências importantes aos Principais “mais abastados” que ajudaram as tropas de guerra na luta contra o Principal Majory:

“...allem do lamentável destroço que fez a tropa de guerra, debellando muitos Principais, e nações que nem eram criminosas, nem hião sentenciados, amarrarão, e trouxerão depois para baixo por captivos, o Principal Caravajary, com toda a sua gente, o Principal Camahynâ com quase toda a sua gente, o Principal Jaravy com a maior parte da sua gente e os Principais Javâ, Bumejavâ, Iramacom, Jabenavî, e Janapû . Estes Principais eram amigos nossos, aldeados sobre o mar, e eram os que fizeram todos o negocio de Resgates nas tropas de que foram cabos João Paes do Amaral, Severino de Faria, Leandro Jemaque de Albuquerque, Bernardo de Souza, Manuel de Braga e Thomas Teixeira, aos quaes assistirão com mantimentos superabundantes, porque erão Principais abastados e o que mais, he, que elles forão os que ajudarão ao Capitão João Paes do Amaral na guerra que fez ao Principal Majory nosso contrario acompanhando fielmente aos nossos soldados no cerco que durou onze dias sem nenhum arredar pé[corroído] que finalmente se venceu e destruiu o dito Principal, e sua nação”. (idem)

O Capitão João Paes do Amaral foi quem comandou a guerra no Marajó contra os índios “Aroans”, e quem comandou a guerra contra a tribo dos “Manao” do Rio Negro. Provavelmente Majory deva ser aliado de Ajuricaba, o temido líder da tribo dos Manao.

Diz o frei Matias que os quatro principais rios que deságuam no Rio Negro eram povoados por muitos Principais que mantinham importantes negócios com os portugueses e todos ficaram desertos, porque os índios que não se tornaram cativos morreram, bem poucos conseguiram fugir e se recolher às missões circunvizinhas. *“Ficando o Rio Negro despovoado desde a Missão de Santo Ângelo de Dara até Cachoeira.”*

Os carmelitas que atuavam na região do rio Negro foram acusados pelos jesuítas de praticarem o tráfico de escravos. Este documento traz outra versão, onde os jesuítas é que são os vilões da história, mas, não é nossa preocupação apontar ou desvendar os culpados, o que nos interessa é interpretar o jogo de negociações que se faziam em meio às guerras e disputas pelo poder entre brancos e índios, aliados ou não da coroa portuguesa.

A tribo dos Manao acabou ficando conhecida como a tribo mais brava e mais aguerrida da região. Seus mais fortes aliados eram os índios Mayapenas que sempre hostilizaram os portugueses. A guerra que ocorreu em 1728 foi legitimada pelos princípios da lei de 1688 que permitia o ataque às nações que representavam uma ameaça aos planos da coroa.

Ajuricaba nunca aceitou negociar com os portugueses, nunca ajudou nos negócios dos Resgates, nem se curvou às exigências dos governadores e capitães gerais do Estado do Maranhão e Grão-Pará. (GUZMAN, Décio, 1998: 20-35)

A aliança dos Principais das mais diversas nações existentes no Rio Negro era algo impositivo, como podemos observar quem se recusasse a realizar tais pactos se tornava criminoso perante a justiça Real.

Ajuricaba se tornou o maior criminoso por ter se recusado a obedecer aos capitães das tropas de resgates, por ter feito alianças com os Mayapenas e com os Holandeses.

Como se sabe, os Manao faziam parte de uma rede de comércio interétnica que chegava até aos holandeses, faziam dessa forma, o papel de sociedade tampão que impedia a passagem dos portugueses para o médio e alto curso do Rio Negro.

O estopim da guerra justa contra os Manao foi a morte do índio que guiava a tropa de resgate comandada por Manuel de Braga. Tal guerra foi tão violenta que dizimou por completo a tribo dos Manao culminando em seu desaparecimento.

A respeito desta guerra e da morte de Ajuricaba a CEDEAN (Comissão de Documentos de Estudos da Amazônia) divulgou um documento do Arquivo Histórico Ultramarino de 24 de fevereiro de 1731, pertencente ao códice nº 209. Trata-se de um comentário de quatro conselheiros do Rei – Costa, Abreu, Vargas e Sousa - acerca da guerra movida por Belchior Mendes de Moraes contra os índios Manao, já na fase final da guerra, quando ele substituiu João Paes do Amaral.

De acordo com o parecer dos conselheiros referidos acima, a guerra movida contra os Manao e Mayapena, havia sido injusta, bem como a escravização de centenas de índios aprisionados durante a guerra.

Temos notícias dos Manao não só a partir de relatos de missionários, mas, também através de depoimentos de índios que reivindicavam a sua liberdade perante as Juntas das Missões. O Antropólogo David Sweet, em seu artigo, “Francisca Escrava da

Terra”, (SWEET, David G, 1981: 274-291) recuperou parte da história de uma índia da tribo dos Manao que lutou pela alforria. Este depoimento, rico em detalhes sobre o modo de vida dos Manao veio trazer novas luzes a presente pesquisa, pois, a partir da história de Francisca é que foi possível recuperar outras experiências semelhantes de índios que viveram o drama da escravidão. Somente através desses relatos seria possível reconstruir o cotidiano de alguns destes sujeitos.

Vejamos como o antropólogo David Sweet descreveu a tribo dos Manaus:

“Durante os séculos dezessete e começo do dezoito, grande e poderosa tribo de comerciantes e guerreiros conhecida como “Manão” errava pelo noroeste da Amazônia desde uma base situada ao longo dos limites médios do Negro. Quando vistos pela primeira vez pelos europeus, em mais ou menos 1640, e outra vez em 1690, a tribo Manão parecia ser de guerreiros ferozes, temidos pelos seus vizinhos. Andavam completamente nus e conservavam suas cabeças depiladas – a fim de que, diziam eles, nada tivessem que pudessem se agarrar na batalha”. Suas testas, até às orelhas, eram pintadas com tinta preta para infundir terror nos corações de seus inimigos. Este era o povo com o qual Francisca teria de conviver em sua infância”. (idem)

Neste artigo Francisca aparece como uma vítima que soube virar o jogo e se transformou numa heroína, uma mulher mais tenaz do comum que lutou por sua liberdade.

Aos poucos vamos observar que Francisca não foi a única a lutar, como deu a entender este antropólogo, pelo contrário, são frequentes nas Juntas das Missões os casos como o de Francisca que aprisionada em um Resgate, trabalhou muitos anos como escrava doméstica na capitania de Belém do Grão-Pará.

Citamos o caso da índia Antônia da aldeia de “Taguapiry”, escravizada por Diogo Freire, que fora dada ao Principal da mesma aldeia como pagamento de uma dívida equivalente a 18 Resgates, tendo a Junta das Missões a declarado livre; o caso da índia Gregória e do índio Tomé da nação “Aujuary”, que solicitavam carta de liberdade; da índia Margarida e seus filhos contra a viúva Maria Pereira; da índia Tereza e seus filhos da aldeia de “Tapuitapera”, e muitos outros semelhantes ao de Francisca, que não lutou sozinha, como afirmou o antropólogo David Sweet que por não conhecer esta documentação, fez afirmações precipitadas como: *“Francisca deve ter sido uma mulher mais tenaz do comum e ela lutou”*. Na sua opinião ela teria lutado, enquanto a maioria dos índios vivia vidas restritas pela fome, ignorância, doença e severa disciplina.

Outros autos de processos e petições se referem a índios que embora julgados libertos e alforriados fugiam constantemente das aldeias. Citamos uma petição do procurador dos índios solicitando ordem para mandar recolher índios da aldeia de São José, na ilha do Maranhão, refugiados na ribeira do Itapecuru, no Icatu e na aldeia de Turiaçu, sugerindo ainda a reorganização da referida aldeia, com os índios que foram julgados livres do poder de Manuel da Silva Leão “que perambulavam pela cidade de São Luís”.

Esta documentação faz parte dos “Livros de Assentos, Despachos e Sentenças” que se determinaram na Junta de Missões da cidade de São Luís do Maranhão de 1738-1777.

Como já foi dito, a busca insaciável de escravos pelos portugueses reduziu nos anos que se sucederam à guerra, os guerreiros Manao à miserável condição de guias e canoeiros. E suas mulheres à condição de escravas domésticas. Um século mais tarde a tribo desapareceu por completo.

Francisca foi apreendida por uma tropa de Resgate na Aldeia do Chefe Amu, que ficava na ilha de Timoni no Rio Negro, segundo o que diz seu depoimento ali ela vivia subordinada, era uma espécie de prisioneira. Ela lembrava-se bem que era índia Manao, veio para Belém no ano de 1718.

O documento trabalhado por David Sweet ,refere-se a indumentária de Francisca. Ela usava em seu pescoço um amuleto feito com um pedaço de madeira ou a garra de um pássaro, designado para protegê-la dos perigos da floresta e do rio, e da pequena gente “Motacu”, com seus pés virados para cima.

Ela contou em seu depoimento que ainda jovem aprendeu de tudo, a cuidar da mandioca e milho da roça do chefe, a preparar peixe, caça e beiju. Pela época de sua primeira menstruação, foi enrolada numa rede e pintada, e sua pele marcada com cicatrizes distintivas do estado adulto. Foi iniciada como mulher num ritual onde junto a outras mulheres foi amarrada com os braços cruzados sobre os seios para receber açoites.

Outro exemplo disto está no Livro de Registro das Canoas, que faz bastantes referências a estas marcas distintivas que as índias traziam sobre o corpo. São pequenas pistas que reunimos, para que pudéssemos ter alguma idéia de como viveram estes povos, numa tentativa difícil de entender a atmosfera cultural que os envolvia.

As “peças” apreendidas nos sertões passavam pelos chamados exames para que se verificasse a legitimidade de sua escravidão. Quando não era possível tal averiguação por falta de registros, ou por falta de quem as examinasse, eram dadas de condição. O que quer dizer, que o índio ficava servindo pelo tempo de cinco anos, como pagamento de seu Resgate. Nos exames, procurava-se saber onde e quando foi aprisionado, a qual tribo pertencia e quais os sinais que apareciam em seu corpo. São freqüentes as descrições muito cuidadosas dos sinais. Mas, é impossível afirmar se tais cicatrizes foram feitas em rituais de iniciação ou se por maus tratos durante o aprisionamento.

Continuando a história de Francisca, soube-se que ela foi doada pelo chefe Amu ao comerciante de escravos Anacleto Ferreira para servir de companhia a outra índia, Rosaura, filha do Chefe da tribo dos Manao, que se casou com Anacleto da Costa, Cabo da canoa. O destino de Francisca foi o de trabalhar como escrava doméstica na casa de Dona Anna Fonte, sobrinha do capitão-mor e governador do Grão-Pará, José Velho de Azevedo. Esta poderosa senhora patrocinou a Anacleto Ferreira a equipagem de sua canoa, além de influenciar seu tio a dar a licença necessária para a incursão ao sertão. A licença requerida era sempre para uma viagem de colheita de drogas. Mas, Dona Anna esperava na verdade, que Ferreira voltasse trazendo para ela um bom carregamento de escravos.

Francisca serviu a Dona Anna Fonte por vinte anos, até que por influência de um namorado resolveu levar seu pedido de liberdade às autoridades, quando já estava para completar os seus quarenta anos de idade.

David Sweet faz um comentário interessante sobre a vida das escravas domésticas. Ele diz que ao contrário de suas donas e de outras damas “respeitáveis”, as escravas tinham mais liberdade de ir e vir nas ruas durante as horas de folga e nos feriados, bem como, de manter um circuito de amizade entre a população de livres e escravos, índios, pretos, mestiços e brancos pobres. Sendo assim, Francisca pôde comparecer pessoalmente diante do Ouvidor Geral para o seu julgamento de liberdade, enquanto que Dona Anna de Fonte teve seu testemunho tomado por um escrivão.

Francisca foi julgada livre, mas não em função dos depoimentos de suas testemunhas. O mais importante testemunho foi de uma índia livre chamada Apolinária que deu seu depoimento através de um intérprete, um velho capitão escravizador de índios de nome Diogo Pinto da Gaya. Ela afirmou que foi trazida juntamente com

Francisca para o Pará na mesma expedição de Anacleto da Costa Rayol. Mas, por ser Apolinária, “índia da terra”, “prostituta” e “concubina”, seu testemunho não foi considerado de grande confiabilidade.

Dos depoimentos das testemunhas de Francisca, valeu-nos muito observar que havia uma convivência e certo apoio mútuo entre uma índia, escrava doméstica e uma índia livre prostituta. O que caracterizava um modo de vida e de luta pela sobrevivência, onde era possível a união entre índios de várias categorias e entre mestiços e negros.

Angélico de Barros Gonçalves (o amante de Francisca) era, por exemplo, um alfaiate, mestiço, que segundo o seu depoimento, era neto de um ex-comandante da Fortaleza do Rio Negro. Tendo sua família ligada ao comércio de escravos. Contou que recordava de ter ouvido de seu avô, que Francisca foi entregue aos comerciantes de escravos pelo chefe Amu. Afirmou também que ouviu a mesma História da própria índia Rosaura. (ainda viva a época do inquérito).

Mas, o testemunho de Angélico foi desconsiderado por ser ele amante de Francisca. A índia foi julgada livre em primeira instância, pelo Ouvidor Geral do Pará, devido ao fato de Dona Anna Fonte não ter exibido um certificado de legítima escravidão, e porque Francisca foi trazida do sertão por pessoas sem licença para escravizar.

Dona Anna Fonte conseguiu reverter o processo apelando para a Junta das Missões onde os prelados ordenaram a volta da índia aos serviços domésticos, alegando falta de idoneidade das testemunhas de Francisca.

No processo de Francisca observamos que a rede de tráfico de escravos era muito forte. E havia muitas pessoas envolvidas nisso. Dona Anna Fontes, dama “respeitável” da sociedade paraense, estava bastante envolvida com o tráfico como vimos. Era uma senhora poderosa sobrinha de José Velho de Azevedo, Capitão Mor e Governador do Pará.

Em matéria de tráfico e contrabando de escravos índios, foram inúmeras as reclamações que transitaram pelas Juntas das Missões do Pará e Maranhão. E junto com elas também as reclamações de índios apreendidos nos sertões ilegalmente. Como veremos Francisca não foi a única a litigar contra seus patrões. Sendo, precisamente esta a matéria mais freqüente nas Juntas de Missões.

Vejam os casos da índia Antônia, que reclamou sua liberdade em uma petição levada à Junta do Maranhão, em 08 de junho de 1739, onde dizia que tendo nascido livre de direito, foi deduzida a injusto cativo por Diogo Freire, morador da cidade de S. Luís, o qual, depois de alguns anos, a vendeu para Antônio Vieira, morador da Vila de Tapuitapera. Enquanto vivia sob o poder deste morador não tinha reclamações, pois, recebia “bom tratamento”. Porém, através de doação passou a viver sob o poder de Sypriano Pavão que a maltratava cruelmente, foi então, que se viu obrigada a reclamar seus direitos.

Diogo Freire, o primeiro proprietário de Antônia, declarou que recebeu a índia por conta de dezoito resgates que lhe devia Theodorico, Principal da aldeia de Jaguapiry e amante de Antônia. *“Não tendo sido apresentado registro da tal índia, os deputados da Junta resolveram considerar a índia forra e livre de cativo. Assim se declarava no despacho das petições: “ Por não aparecer fundamento algum para que conforme as leis e ordens de S. Majestade se possa julgar por justo esse cativo”. (APEMA, cód. 01, doc. 05, ff. 4 –5v).*

Uma coisa que chama muito a atenção nas petições de índios é que eles, na maior parte das vezes, apresentavam motivos muito particulares para requerer a sua liberdade. Portanto, muitos destes índios que exerciam o trabalho doméstico só chegavam às Juntas quando estavam sendo maltratados ou contrariados.

Ao contrário dos índios que se encontravam aldeados, os índios domésticos tinham uma proximidade maior da Justiça e do Procurador dos Índios. Existiam as petições coletivas, porém, eram muito mais freqüentes os casos particulares.

Algumas das petições que chegavam à Junta de Missões eram remetidas ao Ouvidor Geral, pois, a Ouvidoria era o juízo privativo das liberdades dos índios. Isto foi o que ocorreu com os casos de Cláudia, mameluca e Prudência.

A primeira alegava estar injustamente em poder de João Tiófilo de Barros, e, entretanto, era livre, como constava no testamento de D. Anna Leal, sua ex-proprietária.

No caso de Prudência a reclamação partia de seu pai, que dizia ter escritura provando que ela recebeu alforria.

Dentre os vários casos que chegavam às Juntas de Missões, apareciam sempre àqueles com motivos ligados a interesses de ordem afetiva, ou pelo menos, as justificativas dos reclamantes giravam em torno destas questões. Sendo estas

reclamações enviadas para julgamento do Ouvidor Geral, de forma sumária, o que significava que não havia processos. Portanto, há uma escassez da fala do índio que pouco se posicionava, prevalecendo a fala do Procurador e do Intérprete.

GRUZINSKI, Serge. *La Guerra de Las Imágenes; de Cristóbal Colón a "Blade Runner" 1492-2019*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1994 (primeira edição em Espanhol).

GUZMÁN, Décio de Alencar. *Les Chefferies Indigènes du Rio Negro à l'époque de la conquête de l'Amazonie, 1650-1750: le cas des Indiens Manaó*. Mémoire de DEA en *Historire et Civilisations*, Paris: École des hautes études em Sciences Sociales, 1998. p.20-35

MEIRA, Marcio. *Índios e Brancos nas Águas Pretas: Histórias do Rio Negro* in: Boletim de pesquisa do Museu Emílio Goeld, Belém, 1993. p. 14.

MONTEIRO, John M. *Tupis Tapuias e Historiadores: estudos de história Indígena e do Indigenismo*, Tese de livre docência, IFCH-Unicamp. 2001. (trabalho inédito)

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil (1650-1720)*, Edusp: Fapesp: Hucitec, São Paulo, 2002. p.64-65.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1996. p.73.

SWEET, David G. *Francisca: indian slave*. in: *Struggle and survival in colonial América*. Los Angeles, University of California Press, 1981. p.274-291. Também publicado em português nos Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará, 1982. Tomo XIII.