

“Mães das Liberdades”: os processos de mulheres indígenas no tribunal da Junta das Missões na Capitania do Maranhão (1720-1757).

“Mothers of Freedoms”: the processes of indigenous women in the court of Junta das Missões in the Captaincy of Maranhão (1720-1757).

André Luís Bezerra Ferreira^{1*}

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo analisar os processos de liberdades das mulheres indígenas no tribunal da Junta das Missões na Capitania do Maranhão. Sendo assim, serão analisadas as táticas cotidianas utilizadas pelas indígenas para conquistarem as suas liberdades e as de seus filhos.

Palavras-chave: Índias, Junta das Missões, Liberdades.

Abstract: The present work aims to analyze the processes of liberties of indigenous women in the court of Junta das Missões in the Captaincy of Maranhão. Thus, we will analyze the daily tactics used by the natives to conquer their freedoms and those of their children.

Keywords: Indies, Junta das Missões, Freedoms.

1 INTRODUÇÃO

Escrever sobre as ações das mulheres indígenas na Junta das Missões se configura como um grande desafio, haja vista que por um significativo período a historiografia, em toda sua amplitude, postergou as ações sociais das mulheres a favor das ações dos homens. Nesse sentido, elaborou-se um discurso pletórico, repetido e desprovido de alteridade em torno da natureza feminina, lhe sendo atribuído um caráter passivo, mascarando sua presença enquanto ativo sujeito social, assemelhando-se a um “jardim fechado”. Natalie Davis e Arlette Farge sinalizam que esse discurso “não a mostra, inventa-a, define-a através de um olhar culto (logo masculino) que não consegue senão subtraí-la a si própria”. Esse discurso não delinea a real presença das ações das mulheres, se restringindo a enxergá-la por um único fetiche: “a da mulher que pode tornar-se perigosa pelos seus excessos” (DAVIS; FARGE, 1991. p. 9).

Entretanto, devido às reformulações teóricas e metodológicas ocorridas no campo historiográfico no decorrer do século XX, houve um (re) direcionamento nas formulações dos discursos sobre o papel social da mulher, no qual se enveredou um caminho em que as mulheres

¹ Doutorando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará. Mestre em História Social pelo PPHIST/UFPA. Membro do Grupo de Pesquisa de História Indígena e do Indigenismo da Amazônia (GP HINDIA/UFPA); membro do Grupo de Pesquisa Escravidão, mestiçagem, trânsito de culturas e globalização - séculos XV a XIX (UFMG/CNPQ). E-mail: andre Luis_bf@yahoo.com.br.

são compreendidas como sujeitos ativos e que empreendem ações relevantes e eminentes nas suas relações com a sociedade. Georges Duby e Michelle Perrot apontam que o desenvolvimento da antropologia, dos estudos direcionados a família, a consolidação das mentalidades como perspectiva historiográfica, foram elementos que possibilitaram a saída das mulheres da sombra da História. Os autores aferem que o estudo sobre a História das Mulheres se constitui em um desafio cômodo e belo, no qual deve ser desenvolvido através de uma operacionalização metodológica que circunscreva “o seu lugar, a sua condição, os seus papéis e os seus poderes, as suas formas de ação, o seu silêncio e a sua palavra”, capturando a diversidade das suas representações nas suas permanências e nas suas mudanças (PERROT, 1991, p. 7).

No Brasil, assim como na esfera internacional, a referida temática tem se consolidado como um importante ramo da historiografia. Na seara dos estudos brasileiros, a coletânea intitulada “História das Mulheres no Brasil”, organizada por Mary del Priore, tornou-se um estudo basilar para as ditas discussões. Segundo a autora, falar e escrever sobre a história das mulheres se configura como uma significativa possibilidade para a formulação de novas perguntas e respostas para a compreensão e desmistificação de dogmas sobre a sociedade brasileira, como também, a internacional. Nesse sentido, Mary del Priore afere que as ações das mulheres são relacionais, “inclui tudo que envolver o ser humano, suas aspirações e realizações, seus parceiros e contemporâneos, suas construções e derrotas”, por isso, deve-se “fazê-las existir, viver e ser”. Desta forma, a coletânea coordenada pela autora, tem seu enfoque na complexidade e na diversidade das experiências vividas pelas mulheres. “Erguendo o véu que cobre sua intimidade, os comportamentos da vida diária, as formas de violência das quais elas são vítimas ou os sutis mecanismos de resistências dos quais lançam mão” (DEL PRIORE, 2006. p. 8 – 9).

No que se refere ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, pouco se sabe na historiografia sobre as mulheres indígenas que viveram naquelas paragens. David Sweet foi o pioneiro a tratar sobre as ações de liberdade das mulheres indígenas. Em artigo intitulado “Francisca: Esclava Índia”, o autor realiza uma análise sobre a liberdade da índia Francisca na Capitania do Grão-Pará. Naquele momento, Sweet considerava o caso da dita índia como excepcional, haja vista que grande parte dos indígenas escravizados na Amazônia e nas demais localidades da América “llevaban una vida tan severamente limitada por el hambre, la ignorância, la enfermedad y la dura disciplina que no tenían oportunidad de tales ejercicios” (SWEET, 1987, p. 316).

Entretanto, Marcia Mello analisando a relação da liberdade dos índios com a justiça colonial na Amazônia, realizou importantes avanços historiográficos em relação aos estudos de

Sweet. A autora em estudo nomeado “Desvendando outras Franciscas” afere que as ações de liberdade ocorriam com dada recorrência. Isto porque, dispondo de instrumentos e instituições, “os índios requeriam a condição de forro, alegando a injustiça do seu cativo, uma vez que juridicamente eram livres pelas leis portuguesas” (MELLO, 2005. p. 1 – 16).

A respeito das referidas leis, Fernanda Bombardi e Luma Prado, que também lançaram seus olhares para questão das liberdades dos índios na Amazônia, sinalizam que “as leis estabelecidas procuravam regulamentar o cativo indígena e, ao mesmo tempo, apontavam a existência de um movimento marginal: o cativo ilegal”. Desta maneira, aferem as autoras, “as ações de liberdade foram capazes de evidenciar tais práticas desviantes na medida em que índias e índios escravizados injustamente tomavam a legislação para reivindicar seus direitos”. (BOMBARDI; PRADO, 2016. p. 186)

Em vista dos referidos trabalhos já elaborados, abriu-se novas possibilidades de estudos sobre as ações das mulheres indígenas no Estado do Maranhão e Grão-Pará, dentre as quais podemos citar a esfera do tribunal da Junta das Missões. Nesse sentido, buscaremos analisar no presente trabalho a atuação do referido tribunal e sua relação com a liberdade dos índios no Maranhão, tendo como principal enfoque as ações movidas pelas mulheres indígenas.

2 A Legislação Indigenista e o Tribunal da Junta das Missões.

A colonização portuguesa na América teve como uma de suas principais peculiaridades a pluralidade dos projetos dos grupos que estavam inseridos em suas dinâmicas. No entanto, os objetivos dos agentes laicos e eclesiásticos estiverem em constante desalinho e o relacionamento entre os dois grupos foi conturbado, principalmente, quando o governo dos índios esteve no centro das discussões. Na Amazônia², a questão indígena se constituiu como um ponto fundamental para o desenvolvimento da colonização portuguesa. Segundo Nádya Farage, a disputa pela posse dos índios pode ser considerada como “o fio que tece a história política do Maranhão e Grão-Pará” (FARAGE, 1991. p. 26).

Sendo o rei, no contexto do Antigo Regime, considerado a cabeça do corpo político e social, tinha a incumbência de apaziguar as tensões por meio da justiça, principal mecanismo para o estabelecimento da paz social, fator que resultou na elaboração de uma farta legislação indigenista. No decorrer dos séculos XVII e XVIII, a elaboração da dita legislação, marcada por intensas querelas em torno da liberdade e do cativo dos índios, foi fruto de constantes e, de certa forma, profícuas reflexões e discussões de cunho jurídico-administrativo e filosófico-teológico entre os principais agentes da sociedade portuguesa, uma vez que a legitimidade da

dominação lusitana sobre os povos das conquistas requisitava a transformação desses “em alteridade jurídica e socialmente operativa”. (XAVIER; SILVA, 2016, p. 22).

Nessa conjuntura, juristas e teólogos empreendiam significativas ações a fim de desenvolver teorias direcionadas ao governo dos índios na América. Embora houvesse relativa unanimidade quanto ao “atrelamento” dos indígenas à empreitada colonial, mediante a conversão de suas almas e a exploração de seus braços, existiam argumentações com acentos diferentes. Moradores e autoridades tenderam a atender mais às demandas da economia mercantil, buscando diminuir eventuais obstáculos jurídicos para o emprego da mão de obra indígena. Já as ordens religiosas, ainda que seguissem diferentes tradições teológicas e correntes espirituais – como a vertente neoescolástica no caso dos jesuítas –, opuseram-se aos cativeiros ilegais dos índios, buscando tutelar os catecúmenos e neófitos nativos confinados em aldeamentos sob sua administração.

Não obstante, os debates acirrados acerca do status social e jurídico dos índios culminaram, em geral, no estabelecimento de um *modus vivendi*, baseado em um compromisso jurídico-prático entre os diversos agentes da colonização. Em vista da aplicabilidade de uma legislação em constante adaptação e reformulação, a Coroa portuguesa implantou o tribunal da Junta das Missões nas plagas amazônicas.

Em 1681, tendo em vista a fundamental importância da propagação da fé para a expansão da monarquia portuguesa pelos quadrantes do mundo, o poder metropolitano, na figura do regente D. Pedro II, implantou o Tribunal da Junta das Missões no além-mar. Assim, foram estabelecidas as Juntas das Missões Ultramarinas que, no entanto, ficaram subordinadas à Junta das Missões do reino. Utilizado pela administração central e pelas demais esferas administrativas, este tornou-se um dispositivo intermediário que obteve ampla relevância e preponderância dentro do processo de colonização, pois, como aponta Mello, “incitava os governadores e demais autoridades religiosas a que escrevessem diretamente à Junta assinalando suas dúvidas e a ela endereçando suas representações sobre as missões ultramarinas” (MELLO, 2009, p. 64).

No que se refere às especificidades da Amazônia, a Junta das Missões começou a funcionar no ano de 1683, coincidindo com a implantação de um conjunto de medidas políticas e iniciativas econômicas na região por parte do poder metropolitano que visava a “uma administração mais diligente e uma fiscalização mais eficiente” (ARENZ; MATOS, 2015, p. 351).

Embora a Junta das Missões tivesse como sua principal incumbência propagar a fé por meio da dinamização da atividade missionária, o dito tribunal foi utilizado pelo poder

metropolitano como a principal instância para aplicação da justiça referente ao cativo e a liberdade dos índios. Diante disso, defendo o argumento de que o tribunal da Junta das Missões se configurou como um desdobramento do compromisso lógico entre o soberano e a Igreja para legitimar a expansão da monarquia lusitana por meio da propagação da fé e a aplicação da justiça régia no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Desta feita, o tribunal peculiarizava-se, principalmente, pela pluralidade do seu colegiado, o qual era formado pelos principais representantes da governabilidade metropolitana na região: Governador, Bispo, Ouvidor, Prelados das ordens religiosas, além de contar com um oficial, o Procurador dos Índios, e um Secretário que desempenhava a função de escrivão. Foi esse corpo administrativo que deliberou sobre as formas legais de arrematação da mão de obra escrava indígena, as quais eram: os resgates, os descimentos e as guerras justas.

A prática de concluir alianças entre o rei e seus vassalos indígenas, facultou, na transição entre os séculos XVII e XVIII, a implantação de medidas por parte do poder metropolitano com o intuito de reformular os mecanismos de arrematação da mão de obra indígena na colônia amazônica. Este processo possibilitou uma maior proximidade dos índios com a justiça colonial. No que se refere às especificidades maranhenses, tal proximidade pode ser explicada pela existência de três dispositivos: a instalação do tribunal da Junta das Missões, a instituição dos cargos de Procurador dos Índios e do Juiz Privativo das Liberdades e a “flexibilização” da legislação – Lei de Liberdade dos Índios (1680), o Regimento das Missões (1686), o Alvará dos Resgates (1688). Estas “novas” instâncias e leis designavam as formas legais para inserir os índios nas dinâmicas do projeto colonial português que, no decorrer do século XVIII, encontrava-se em pleno desenvolvimento.

No Livro de Assentos do Tribunal da Junta das Missões no Maranhão evidencia-se uma significativa quantidade de ações de liberdades movidas pelos índios. No período em análise, em um conjunto de 85 casos de liberdades, 61 desses envolvem as ações de mulheres, fossem elas indígenas ou senhoras donas de escravos e escravas. Esses dados potencializam a característica singular e, quiçá, excepcional da atuação da Junta das Missões na Capitania do Maranhão: um tribunal que deliberou assiduamente sobre as ações das liberdades dos índios, sobretudo, as ações que envolviam mulheres.

A potencialidade da documentação do referido órgão pode ser demonstrada a partir de uma análise comparativa com alguns estudos que tratam sobre as ações das mulheres indígenas na justiça colonial. Marcia Mello analisando as duas capitanias do próprio Estado do Maranhão e Grão-Pará aponta que em um conjunto de 36 processos de liberdade, 28 envolviam mulheres; e em 29 petições e requerimentos, 20 apresentam a participação das mulheres em questões sobre

as liberdades (MELLO, 2005). Por seu turno, Bruna Portela, analisando as especificidades das ações das mulheres indígenas em Curitiba, na primeira metade do século XVIII, sinaliza que apenas três processos tratam diretamente das liberdades de indígenas, sendo apenas um, em que o principal agente é uma índia (PORTELA, 2014).

A excepcionalidade das ações das mulheres na Junta das Missões no Maranhão, também pode ser endossada a partir de uma colocação de Eni de Mesquita Samara. A autora, fazendo referência a obra de Charles Boxer, chamou atenção sobre o número reduzido de fontes que tratam as ações cotidianas das mulheres no mundo ibérico, “que em função da qualidade e da quantidade não permitem estabelecer estruturas ou padrões que conduzam à análise além do explícito”. A questão aponta Samara, “é trilhar caminhos sugestivos e inteligentes [...] como é factível pensar as mulheres no conjunto da sociedade”. (SAMARA, 2003. p. 56).

3 As mulheres indígenas na Capitania do Maranhão.

A significativa quantia de autos de liberdade no tribunal da Junta das Missões que envolvem mulheres indígenas, nas quais muitas delas pleiteavam sua liberdade e de seus filhos, pode ser explicada a partir de duas hipóteses: uma que circunscreve um aspecto legislativo sobre o sistema de repartição dos índios previsto no Regimento das Missões; outra, sobre os percentuais demográficos por gênero dos índios resgatados e descidos para a Capitania do Maranhão na primeira metade do século XVIII.

Referente ao aspecto legislativo, no 21º capítulo do Regimento das Missões ficou determinado que os índios menores de treze anos e as mulheres com faixa etária igual ou maior estariam isentos do sistema de repartição dos índios. No entanto, pela razão dos moradores se destinarem aos sertões para o desenvolvimento das atividades extrativistas e recolha dos “frutos que se lançarão à terra”, seriam concedidas as “Índias farinheiras e de leite” para o auxílio e criação dos filhos dos moradores. Não obstante, esses seriam incumbidos de lhes dar bom tratamento espiritual e temporal, assim como, arbitrar seus salários “que devem vencer ao tempo deste serviço, para que consigam o justo interesse dele, e não possam exceder o dito tempo” (MATOS, 2012, p. 121).

Quanto aos percentuais demográficos por gênero dos índios resgatados e descidos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, desde a transição do século XVII para o XVIII, as práticas dos resgates e descimentos tiveram como uma de suas tendências à superioridade do contingente feminino em relação ao masculino entre os índios que seriam distribuídos no Maranhão. Segundo Rafael Ale Rocha esse aspecto perpassou por grande parte da colonização

e “ainda no momento da arrecadação (ou seja, nos arraiais) tal característica é uma realidade” (ROCHA, 2005. p. 43 – 44).

Cabe apontar que tanto a destinação das índias farineiras e de leite para os serviços domésticos quanto à superioridade demográfica do gênero feminino nas práticas dos resgates e dos descimentos não era meramente uma casualidade. Esses dois processos estavam inseridos na lógica do projeto de normatização social para os gêneros masculino e feminino no período colonial. Conforme Mary Del Priore, havia uma lógica de povoamento atrelada ao trabalho organizado e produtivo. Sendo assim, aponta a autora, “a vida da maioria das populações femininas organizava-se, então, no atropelo da construção de um novo mundo”. Nesse sentido, “povoar e organizar a produção, tornar eficiente a empresa mercantil eram os alvos bases do Estado ultramarino” (DEL PRIORE, 2009. p. 39).

Os trabalhos de Maria Beatriz Nizza da Silva também enfatizam esse processo de normatização social. Analisando as dinâmicas da capitania de São Paulo, a autora chama atenção para o fato de que a organização do trabalho estava alicerçada sobre a égide de “homens no sertão, mulheres na vila”. Destarte, aponta que quando os paulistas adentravam aos sertões para os resgates dos índios, inicialmente, apresavam as mulheres e crianças, “que se dedicavam ao plantio e à colheita, ficando os homens para o transporte de cargas e para as entradas no sertão, obedecendo assim a estratégia dos brancos à divisão sexual do trabalho” que se estendeu por grande parte dos grupos indígenas. (SILVA, 1998.p. 37).

Malgrado a necessidade da organização e produção mercantil, o aspecto religioso é fundamental para compreendermos os desdobramentos do referido projeto de normatização social. No decorrer da era moderna houve um profícuo debate sobre os papéis sociais dos homens e das mulheres, refletindo o contexto histórico marcado pela instabilidade e reconfigurações dos quadros de referências sócio-políticos. Arlette Farge e Natalie Davis sinalizam que esse é o momento em que o Estado se apoia no mercantilismo e a organização eclesiástica se fende em redes de espiritualidade, (re) organizando novas práticas de crenças. Conforme as autoras, o referido contexto “está ainda ligado a um fundo de querelas religiosas que, da Reforma à contra Reforma, vão desenhar espaços, depois de a violência e o sangue terem apanhado todas e todos nas suas malhas” (DAVIS; FARGE, 1997, p. 10).

Esse contexto de agitações políticas, redefinições das redes de espiritualidade e reorganizações de novas práticas de crenças tiveram seus reflexos na organização da sociedade colonial, no qual o espaço das mulheres foi definido a partir das transformações ocorridas na metrópole. Segundo Mary Del Priore, visando a consolidação do seu projeto, “a Igreja lançou de outras armas, além do sistemático discurso normativo plantado no cotidiano religioso da

Colônia”. Há exemplo, “impediu que a mulher tivesse outros papéis que não aquele determinado pela vida familiar” (DEL PRIORE, 2009, p. 25). Sendo assim, a Igreja passou a alinhar a lógica do povoamento e da produção sistematizada mercantil por meio da difusão da devoção mariológica. A partir de então, o cotidiano da mulher colonial estaria privado a vida doméstica, no qual assumia o papel de santa mãezinha, tornando-se a base da edificação familiar, difusora dos princípios religiosos e, principalmente, procriar os novos vassalos de Deus e do Rei português. Desta forma, aponta Del Priore:

Vigiada pelos olhos atentos de tantas nossas senhoras e virgens queridas, a mulher teria na piedade marial uma fonte permanente de inspiração e de modelos de comportamento, e a devoção doméstica incentivaria ainda a que essas imagens, tratadas como entes queridos ou familiares, parecessem extremamente diligentes em relação a qualquer pecadilho acontecido dentro de casa. Assim se daria o controle do invisível sobre o visível na vida cotidiana de tantas mulheres, cujos companheiros participavam, de forma ambulante, do processo de colonização e povoamento da colônia (DEL PRIORE, 2009, p. 40).

Nessa conjuntura, cabia à mulher optar em ser uma santa-mãezinha, inserindo-se nas dinâmicas coloniais, ou viver sob o estigma da “mulher sem qualidade”, na qual passaria a ser demonizada e excluída. Ao que parece nas dinâmicas coloniais da Amazônia, nem todas as índias estiveram inclinadas a devoção mariológica e tampouco se importavam com os estigmas da mulher sem qualidade, mas, sobretudo, empreendiam eminentes ações nos contextos sociais em que estavam inseridas.

Em 19 de fevereiro de 1750, um autor anônimo escrevia ao rei D. João V sobre os trabalhos realizados pelos índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará. O referido autor aponta que realizando ações pelos sertões amazônicos averiguou a prática dos descimentos, passando a interrogar os índios sobre tais práticas. Na missiva, o autor anônimo afere que muitos índios se negavam a descer para as povoações coloniais devido à rejeição de suas mulheres, “dizendo [que] nas aldeias haviam de ficar desamparadas dos seus maridos, por estes andarem sempre por fora, e estarem longe delas sem terem quem lhe busque de comer para si, nem para seus filhos” (AHU. MA. Cx. 31, D. 3182).

Quando ocorriam os descimentos para os aldeamentos portugueses, as mulheres indígenas empreendiam táticas cotidianas em contraposição às circunstâncias em que estavam inseridas. Segundo o autor anônimo, quando estavam longe de seus maridos com certa facilidade se relacionavam com outros homens devido a “necessidade do sustento, ou pela sua natural fraqueza”. Entretanto, para evitarem que seus maridos quando retornassem não percebessem “sua falta”, as índias “usam de várias ervas, e raízes com as quais umas procuram

os abortos e outras se esterilizam de todo; e assim não se multiplicam os Índios, multiplicando-se mais que muito os pecados” (AHU. MA. Cx. 31, D. 3182).

Não obstante, no tribunal da Junta das Missões evidencia-se a eminente ação das mães indígenas. Em um contexto em que “ser mãe será gradualmente uma meta de contornos muito bem definidos”, essas mulheres agiram freneticamente na administração da sua prole, garantindo-lhes sua sobrevivência e, principalmente, tornaram-se as mães de suas liberdades. Nesse sentido, aponta Mary Del Priore, a maternidade se caracterizou como um espaço utilizado por mães e mulheres para “organizaram a sua revanche contra uma sociedade misógina. Foi o nicho onde se abrigaram contra a exploração doméstica e sexual, que se traduzia, na maioria das vezes, em humilhações, abandono e violência”. (DEL PRIORE, 2009, p. 41). Com base nesse panorama, passamos a perceber as ações das liberdades das mulheres indígenas e de seus filhos na Junta das Missões.

4 As “Mães das liberdades”

No dia 22 de novembro de 1738, na reunião da Junta das Missões, o escrivão da Ouvidoria Geral encaminhou ao dito tribunal um embargo de sentença sobre um litígio envolvendo Luiz de Mello e Silva e a índia Inácia de Brito e seus filhos Pedro, Maria, Ana, Quitéria e Thereza. Os ditos índios pertenciam à mulher, filhos e herdeiros de Miguel de Brito. Após a morte do seu senhor, Luiz de Mello e Silva os adquiriu através de uma negociação com José Lopes, possível representante dos herdeiros de Miguel de Brito. Ao que parece, os trâmites da negociação ocorreram de forma lícita, sendo registrada em escritura pública, na qual prescrevia o valor de cinquenta mil reis pagos por Luiz de Mello e Silva pelos ditos índios (APEM. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 3v.).

No entanto, Inácia de Brito e seus filhos contrariados com a negociação que supostamente lhes tiravam da casa da família do seu antigo senhor, “se apelidaram de forros e trataram a matrícula de sua liberdade perante o Ouvidor Geral daquela cidade” de São Luís. Por seu turno, o referido magistrado, na competência de Juiz Privativo das Liberdades, averiguou o litígio entre as partes e proferiu uma sentença que legitimava a escravidão dos ditos índios. Sem demora, Inácia e seus filhos achando-se prejudicados pela sentença da Ouvidoria Geral, recorreram à instância da Junta das Missões para apelarem por suas liberdades. Sendo averiguado o referido caso, os deputados do tribunal em dissonância com a sentença proferida pela instância da Ouvidoria, “os julgaram forros e livres do cativoiro” (AHU. MA. Cx. 27, D. 2780).

O litígio envolvendo Luiz de Mello e Silva e Inácia de Brito com seus filhos já se prolongava ao menos por treze anos⁴. No dia 10 de julho de 1726, o governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, João da Maia da Gama, informava a Sua Majestade sobre as queixas apresentadas por índios “que mencionavam a sua liberdade fundada nas leis e ordens de V. Majestade” e “a injustiça com que deferiam estes ministros, aos miseráveis Índios como mostrava, com os requerimentos que fez a índia Inácia de Brito”. Segundo João da Maia da Gama, o Ouvidor Geral Mathias da Silva e Freitas era o principal ministro que cometia ações de excessos contra a liberdade dos índios, mandando tira-los do depósito em que o referido Governador tinha colocado, supostamente na casa do Procurador dos Índios. Desta forma, João da Maia da Gama solicitava as cópias dos assentos da Junta das Missões referente às liberdades dos índios que teria remetido a Corte lisboeta, “principalmente da índia Inácia de Brito que nos procura”. Além disso, o Governador entendia que “Vossa Majestade se [dignaria] de defender as ditas Índias, e dar lhe o remédio, e providência que eu apontava na dita carta, ou que V. mag. fosse servido” (AHU, MA, Cx.15, D. 1528).

Nos treze anos subseqüentes a carta de João da Maia da Gama a documentação não apresenta nenhuma fonte relacionada sobre o referido litígio. No entanto, quando o caso surge novamente na documentação da Junta das Missões em 1738, se evidencia que a índia Inácia e seus filhos teriam alcançado sentenças a favor de suas liberdades. Todavia, Luiz de Mello e Silva passou a tratar sobre a referida querela diretamente na Corte portuguesa, requerendo, em 3 de abril de 1742, uma provisão régia de D. João V para apelar contra a sentença da Junta das Missões na Capitania do Maranhão. Uma questão burocrática pode ser apresentada como um indício que resultou na sentença favorável aos ditos índios. Conforme Luiz de Mello e Silva quando foi proferida sentença contra si “e tendo recomendado ao seu procurador [que] apelasse da dita sentença, houve nele descuido, deixando passar os dez dias da Lei”, no qual “ficou gravissimamente prejudicado, e lesado, tendo justiça notória na causa” (AHU. MA, Cx. 26, D. 2715).

Em 30 de maio de 1743, Luiz de Mello e Silva manifestava-se novamente perante a D. João V, solicitando que a Junta das Missões expedisse “apelação por moderado recurso para a Relação desta Corte e cidade de Lisboa para que vistos e examinados os autos se deferir ao suplicante e com a justiça que lhe existir”. Na missiva, o suplicante argumentava que as liberdades da índia Inácia de Brito e de seus filhos emanavam do testamento do defunto Miguel de Brito, seu primeiro senhor. Sendo assim, Luiz de Mello e Silva alegava que o dito defunto e, supostamente, libertador dos índios não possuía “outros bens nem terça alguma para que pudesse fazer a liberdade de que se trata, em prejuízo das legítimas de seus herdeiros”, por isso,

“é visto que a dita escrava Inácia e seus produtos não podia ser forros por esta via, e que são legítimos escravos do suplicante comprador na forma q lhe foram julgados pela sentença do dito ouvidor”. Por estas razões, o suplicante achando-se injustiçado solicitava a Sua Majestade que reprimisse “o termo das apelações e liberdade dos Índios que fossem determinadas na Junta de Missões daquele Estado”, além de que “parece que a tal proibição não deve militar com os conseguem alforria a faça de Testamento, porque como as últimas vontades dos defuntos se cumprem com Leis invioláveis e anulação do efeito delas carece de maior ponderação”(AHU. MA, Cx. 27, D. 2780).

A constante relutância e os argumentos apresentados pelo suplicante fez com que a Coroa acatasse o seu pedido. No dia 2 de junho de 1743, D. João V passou provisão régia a Junta das Missões, ordenando que “faça expedir a apelação de que trata para a Relação desta Corte para onde o suplicante a tem interposto; ordenar vos informais com vosso parecer ouvindo os Deputados da Junta das Missões”. Em 15 de setembro do dito ano, foi analisada na reunião do tribunal a referida provisão régia, onde os deputados expediram seu parecer sobre a referida querela. O primeiro a ser ouvido foi o Vigário-Geral, João Covette. Por um lado, o vigário não relutava em conceder “provisão para a remessa dos autos de que o suplicantes de Mello e Silva faz menção na sua suplicação”. Por outro, “como as partes fica a liberdade da sua consideração ainda que esta seja efêmera via não se cumpra como lei inviolável, pois é notório que quando estas tendem em prejuízo de terceiros, não devem ter observância o que tudo se examinava na instancia superior”. Sendo assim, manifestou sua decisão pelo que “V. Excelência determinara o que for mais justo” (APEM. Livro de assentos da Junta das Missões. Fls. 9v – 10v).

Posteriormente, o padre Júlio Pereira, Reitor do Colégio da Companhia de Jesus, expediu sua posição em contrariedade com “o parecer supra, por quanto dos autos consta está dada a sentença com muita justiça, e ser dificultoso aos miseráveis ter quem fala por eles na Relação”. A mesma posição foi tomada pelo Prior do Convento do Carmo, frei Manoel do Nascimento. Em seguida, o Padre Comissário das Mercês, Manoel Álvares, se manifestou de forma que não era de “inconveniência em que se conceda a provisão para que vão os autos por apelação; com tanto que se de providência para que os Índios miseráveis sejam servidos”. Por fim, foi ouvido o Guardião de Santo Antônio, frei Dionizio do Sacramento, que esteve em consonância com o parecer do Vigário-Geral. Pode-se observar que no referido caso, nem o Governador e nem o Ouvidor-Geral expediram seus votos, supostamente, pelo fato de outros sujeitos que já teriam ocupado o referido cargo terem se envolvidos diretamente na dita querela. (APEM. Livro de assentos da Junta das Missões. Fls. 9v – 10v).

A consulta aos deputados da Junta das Missões, no dia 2 de junho de 1743, foi o último registro que encontramos sobre o conflito entre Luiz de Mello e Silva e a índia Inácia de Brito e seus filhos. Embora não tenhamos os autos conclusos em nossas mãos, cabe a aponta a real possibilidade de Inácia e seus filhos terem conseguido sua liberdade. Esta hipótese se fundamenta na consulta expedida pelos pareceres dos deputados, na qual direta ou indiretamente salientavam que se o litígio fosse julgado novamente pelo tribunal da Relação de Lisboa, Inácia e seus filhos poderiam ser prejudicados por não terem nenhum oficial que lhes representasse. Sendo assim, a sentença proferida pela Junta das Missões a favor da liberdade dos ditos índios poderia ser revertida em seus cativeiros, caso o tribunal da Relação expedisse sentença favorável a Luiz de Mello e Silva.

As contendas das liberdades dos índios oriundos dos testamentos também podem ser elucidadas através do caso da índia Josefa e suas filhas contra os oficiais de milícias. Em 27 de Março de 1727, a dita índia requeria ao rei de Portugal que os oficiais de milícias não a tirassem da casa de sua senhora, a viúva Joana Correa Pestana. Josefa alegava que ela e suas filhas eram oriundas de ventre livre, onde foram criadas com bom tratamento na casa do defunto Capitão Paulo Pires Toureiro, “onde sempre estiveram agregados de sua espontânea vontade por conveniência própria da suplicante e tidos [suas filhas], a respeito da boa educação q receberão além dos mais interesses de sustento, e vestuário”. Posterior a morte do seu senhor, a sua esposa Joana Correa Pestana, continuou a dar bom tratamento a Josefa e suas filhas, que por esta causa “tem vontade de assistirem sempre na dita sua companhia de qual por nenhum modo querem ser extraídas” (AHU. MA, Cx. 15, D. 1575).

Entretanto, os oficiais de milícias alegavam que “por serem forras deviam ir trabalhar nas obras que se fazia de V. Mag.”, mas, em contraposição, Josefa apontava que não havia alguma necessidade para isso, “pois não faltavam operários” para as ditas obras. Além disso, a índia endossava a sua defesa afirmando que costumavam “andar em semelhante serviço de V. Mag.”, na medida em que se achava “vivendo no mato a maior parte do tempo em com companhia da dita viúva que assiste na sua roça”. No entanto, pelo fato das suplicantes terem alguma aversão aos ditos oficiais de milícia, esses “sucedem darem sinistras informações para que os Governadores ou Capitães-mores mandem buscar as suplicantes a dita parte onde assistem” (AHU. MA, Cx. 15, D. 1575).

Sendo assim, Josefa e suas filhas solicitavam a Sua Majestade expedir uma provisão régia ordenando que daquele momento em diante as suplicantes, “por qualquer pretexto que seja”, não fossem tiradas “da casa da dita viúva Joanna Correa Pestana”. Além disso, alegavam que pelo fato de serem mulheres, “nunca assistiram em semelhantes operações conduzindo

também para esta graça a circunstancia de serem pessoas miseráveis”, não parecendo justo ficarem “subordinadas a malemolência dos ditos oficiais de milícias” (AHU. MA, Cx. 15, D. 1575).

No que se refere às ações de liberdades provenientes do injusto cativo devido à falta do título da escravidão, podemos elucidar a partir do conflito envolvendo a índia Margarida e seus filhos contra a viúva Maria Pereira. O litígio se iniciou na Junta das Missões no dia 18 de dezembro de 1751, através de um auto de liberdade proposto pela instância do Juízo das Liberdades. A índia Margarida e seus filhos requeriam a sua liberdade alegando a ilegalidade da sua aquisição por parte de Maria Pereira. Segundo os ditos índios, foram submetidos ao julgo do cativo após uma guerra ofensiva, suspostamente injusta, contra a etnia “Aruã”, a qual faziam partes (APEM. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 31 – 32 v).

O referido tribunal, após protelar a deliberação sobre o litígio durante seis meses, expediu seu parecer no dia 17 de junho de 1752. Pelo que se evidencia, a legitimidade e “o fundamento jurídico pelo qual se possa dizer e menos sustentar” a guerra contra os Aruãs foram os principais elementos analisados pelos deputados da Junta das Missões para assentarem sobre a referida causa (APEM. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 31 – 32 v.). Segundo a apreciação dos deputados, a guerra ofensiva contra os Aruãs era de natureza injusta, uma vez que, o súdito³ que a realizou não tinha autoridade legal de Sua Majestade e tampouco apresentava fundamentos suficientes para a digna credibilidade de sua execução. Ao que parece, o motivo para guerrear o dito grupo indígena teria sido o assassinato de alguns religiosos, no entanto, não era legítimo que se “procedesse [guerra] contra uma nação inteira para toda ser castigada por um crime que podia ser cometido por duas ou quatro pessoas dela, devendo somente proceder contra os homicidas”. Além disso, a caracterização da ilegalidade do referido conflito endossou-se pelo fato dos Aruãs suspostamente serem índios aliados dos portugueses, uma vez que já viviam sobre o governo espiritual dos missionários e, conseqüentemente, “metidos no grêmio da Igreja” (APEM. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 31 – 32 v.).

Malgrado a caracterização do contexto da guerra ofensiva que resultou na escravização dos índios Aruãs, entre os quais se faziam presentes a índia Margarida e seus filhos, os deputados da Junta das Missões levaram em consideração que o próprio tribunal não havia julgado como escravos os prisioneiros oriundos da dita guerra. Outro aspecto preponderante para a deliberação desse processo foi à falta de registro oficial sobre a natureza da escravidão dos índios posterior ao conflito. Conforme está apresentado no assento, devido à danificação dos Livros da Secretária do Estado, os documentos que se preservaram não continham algum

registro comprobatório da sentença proferida pela Junta das Missões sobre esta matéria e tampouco havia outra prova que justificasse a dita sentença. Nesse sentido, Maria Pereira estava impossibilitada de apresentar o “colorado título” da escravidão dos índios que a pertencia. Sendo assim, a Junta das Missões deliberou que a índia Margarida e seus filhos eram “livres e isentos de todo os cativeiros e que como tais podem usar de sua liberdade e pague a embargada a custas de ambas instancias” (APEM. Livro de Assentos da Junta das Missões. Fl. 31 – 32 v.).

No entanto, Maria Pereira, em 1 de julho de 1752, como de direito, recorreu da decisão proferida a favor da índia Margarida e seus filhos, pedindo o embargo da sentença e requerendo a restituição dos índios até que houvesse a decisão final dos embargos. Desta vez, os deputados da Junta das Missões foram favoráveis ao requerimento de Maria Pereira. Decisão que foi contestada pela índia Margarida, mas que não conseguiu reverter a decisão (Idem. Fls. 33 – 33v.).

A partir desse momento, outros personagens, principalmente os prelados das ordens religiosas, passaram a se envolver diretamente no referido litígio, onde a questão dos votos foi o principal motivo para que a índia Margarida e Maria Pereira fizessem autos de suspeições contra a decisão da Junta. No dia 12 de agosto de 1752, Maria Pereira entrava com autos de suspeição contra os prelados de Santo Antônio, alegando que “afim de não poderem votar [os referidos padres]” na causa que move contra a índia Margarida e seus filhos no referido tribunal. Sendo assim, assentou-se que na próxima reunião se julgaria a decisão da suspeição proposta por Maria Pereira (Idem. Fls. 33 – 33v.).

Não obstante, no dia 19 de agosto de 1752, a índia Margarida propôs um auto de suspeição sobre a decisão favorável a Maria Pereira, que lhe concedeu o direito de permanecer com os ditos índios até a decisão final do caso. Possivelmente, à abstinência do voto dos Padres de Santo Antônio foi o motivo que levou a índia Margarida entrar com um auto de suspeição sobre a decisão tomada. Sendo assim, Margarida alegava que na reunião os Padres de Santo Antônio “não puderem votar na causa que pede neste Tribunal de Liberdade”, pelo fato de não terem naquele momento ciência sobre a referida matéria. Desta forma, em consonância com as disposições das Leis de Sua Majestade, ficou acordado que na próxima reunião os prelados de Santo Antônio deveriam apresentar seu voto (Idem. Fls. 37 – 38.).

A suposta falta de ciência sobre a matéria por partes dos prelados religiosos foi também a razão que motivou Maria Pereira a entrar com autos de suspeição contra os Padres de Santo Antônio e o Padre Fr. Manoel Alvez, representante de Nossa Senhora das Mercês. Por seu turno, a índia Margarida também manifestou seu descontentamento através de autos de suspeição contra os padres que representavam a Companhia de Jesus e os do Convento de Nossa

Senhora do Carmo, apontado que os ditos preladados “afim de não votarem na cauza” em que a dita índia move contra a viúva Maria Pereira. Pelo que se evidencia, o fato dos religiosos se absterem da votação teriam sido principal motivo para que a índia Margarida e seus filhos e Maria Pereira recorressem das decisões da Junta das Missões através dos autos de suspeição. O referido litígio findou-se no dia 3 de outubro de 1752, onde a Junta das Missões determinou “que sem embargos” a índia Margarida e seus filhos deveriam ser postos em suas liberdades, cabendo a Maria Pereira que “se cumpra e pague o embargante as custas acrescidas”. (Idem. Fls. 37 – 38).

A ilegalidade da escravidão e a falta do título de cativo justo também levou a índia Thereza e seus filhos, da nação Guanaré, expedirem um requerimento na Junta das Missões contra Francisco Serejo. Assim feito, no dia 6 de maio de 1752, a Junta das Missões expediu um despacho em que ordenava ao Juiz Ordinário da vila de Tapuitapera, atualmente Alcântara, a tirar “a suplicante da casa do suplicado e ponha em casa da seguinte pessoa que a todo tempo de conta dela e de seus filhos que tão bem serão tratados”, cabendo ao suplicado vim na próxima reunião do tribunal para “apresentar os títulos que tem da escravatura da suplicante e com consignação de que não vindo se deferir a sua liberdade como for de direito e o dito Juiz Ordinário lhe mandara notificar este despacho logo de que mandar a passar certidão” (Idem, Fls. 27v. – 28.).

Na reunião subsequente da Junta das Missões, realizada em 20 de maio de 1752, as partes envolvidas no processo se fizeram presentes, onde cada uma manifestou seu posicionamento sobre o litígio. Ao que parece, Francisco Serejo não dispunha dos títulos do cativo dos ditos índios, mas requeria que “se conservasse a dita Índia Tereza e seus filhos na posse dos seus domínio”. Por seu turno, a índia Thereza “requeria, novamente se lhe mandasse executar o mesmo despacho [da reunião anterior] e se lhe deferir”. Após as partes litigantes exporem seus posicionamentos, os deputados da Junta das Missões despacharam o processo para a instância do Juízo da Ouvidoria, onde “poderão requerer as partes sua justiça”, e assim, o dito Juízo deferir sobre o caso “conforme o seu merecimento na forma das ordens de S. Mag.” (Idem. Fls. 28v. – 29v.).

No entanto, em 17 de junho de 1752, antes mesmo que instância da ouvidoria expedisse seu parecer sobre a querela, a índia Thereza continuou relutando por sua liberdade e de seus na Junta das Missões, “requerendo se desce a execução um despacho que se havia dado em Junta em seis de maio”. Desta vez, se apresentava como filha da índia Vitoria da Nação Guanaré, o que supostamente lhe condicionava a liberdade como elemento de sua natureza. No

entanto, a Junta das Missões manteve-se fiel a decisão de que se “observe o despacho que manda a remeter a suplicante ao Juízo competente” (Idem. Fls. 31 – 32v.).

Diante dos casos apresentados, podemos evidenciar a eminente agência de mulheres indígenas em prol de sua liberdade e a de seus filhos na Junta das Missões. Mães solteiras que empreendiam ações para o sustento de sua prole e que lutavam para que suas famílias permanecessem reunidas em um mesmo local. Aliás, como sinaliza Mary Del Priore, “os filhos validavam o papel social da mulher enquanto mãe, reforçando-lhe o poder no interior deste espaço que era exclusivamente seu”. Sendo assim, pela falta e/ou ausência dos seus companheiros cabia a elas serem protetoras de seus descendentes e lares. Muitas vezes, sinaliza a autora, “contava com a solidariedade de outras mulheres que viviam com ela, mimetizando a maternidade num fio que costurava existências femininas variadas e que reforçava a solidariedade do gênero” (DEL PRIORE, 2009. p. 49). Destarte, dentro do processo de inserção dos índios nas dinâmicas coloniais, o sentido da liberdade para essas mães indígenas era a manutenção e o sustento de seus filhos em um mesmo espaço em que poderiam desenvolver redes de solidariedades com os demais agentes coloniais e, sobretudo, amenizar as dores que o cativo lhes tinha infligido.

Fontes

Arquivo Público do Estado do Maranhão. Fundo: Secretaria de Governo. Série 01: Livro de registro dos assentos, despachos e sentenças que se determinarem em cada Junta de Missões na cidade de São Luís do Maranhão. (1738–1777).

Tribunal de Justiça do Maranhão. Tribunal de Justiça do Maranhão. Testamentos Maranhenses: história e legados. (1751 – 1756). Coordenaria da Biblioteca. São Luís, 2015.

Arquivo Histórico Ultramarino. Avulsos Maranhão. Caixas: 15, 26, 27, 31.

Referências Bibliográficas

ARENZ, Karl; MATOS, Frederik Luiz. “Fazer sair das selvas”: índios e missionários na Amazônia (século XVII). *Boletim Tempo Presente*, v. 5, p. 29 – 49, 2015.

BOMBARDI, Fernanda; PRADO, Luma. Ações de liberdade de índias e índios escravizados no Estado do Maranhão e Grão-Pará, primeira metade do século XVIII. *Brasiliana*. São Paulo, vol. 3, n. 1, pp. 174-199. Nov, 2016.

DAVIS, Natalie Zemon e FARGE, Arlette. *História das mulheres no Ocidente*. Volume 3: Do Renascimento à Idade Moderna. Trad. Alda Maria Durães, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres e Maria Clarinda Moreira. Porto: Afrontamento, 1991.

DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. 8ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. Apresentação. In: DAVIS, Natalie Zemon e FARGE, Arlette. *História das mulheres no Ocidente*. Volume 3: Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento, 1991.

FARAGE, Nádia. *As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

MELLO, Márcia Eliane. *Fé e Império*. As Juntas das Missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EDUA, 2009.

_____. Desvendando outras Franciscas: Mulheres Cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa. *Portuguese Studies Review*, Toronto, v. 13, n. 1, p. 1-16, 2005.
PORTELA, Bruna Marina. *Gentio da terra, Gentio da Guiné: a transição da mão de obra escrava e administrada indígena para a escravidão africana*. (Capitania de São Paulo, 1697 – 1780). Tese. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014.

SAMARA, Eni de Mesquita. *Família, mulheres e povoamento: São Paulo, século XVIII*. Bauru: EDUSC, 2003.

ROCHA, Rafael Ale. *Tropas reais de resgates no Estado do Grão-Pará e Maranhão*. (1689 – 1714). Relatório Final de Iniciação Científica. Universidade Federal do Amazonas. 2005.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *História da Família no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

SWEET, David. Francisca: escrava índia. (Gran Pará, século XVIII). In: SWEET, David; NASH, Gary (Orgs.). *Lucha por la supervivencia en la América Colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 316.
THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. 1500-1640. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

XAVIER, Ângela; SILVA, Cristina Nogueira. Construção da alteridade no império português: temas e problemas. In: XAVIER, Ângela; SILVA, Cristina Nogueira. (Org.). *O Governo dos outros: poder e diferença no império português*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2016.

² Na presente análise por Amazônia compreendem-se os domínios do antigo Estado do Maranhão e Grão Pará. Em junho de 1621, a Coroa portuguesa instituiu o referido Estado, visando atribuir uma política administrativa mais diligente para as suas conquistas no norte da América do Sul. Entretanto, devido à vastidão territorial e à necessidade de melhor administrá-lo, o poder metropolitano separou a região em duas Capitanias, o Maranhão e o Grão-Pará. No decorrer do período colonial, a configuração político-administrativa do referido Estado passou por modificações até o reordenamento realizado pela administração pombalina em 1751, na qual a colônia foi restabelecida com o novo nome de Estado do Grão-Pará e Maranhão.

³ A documentação não faz referência a nenhum sujeito que tenha liderado a guerra ofensiva contra os Aruãs.

⁴ Embora no Livro de Assentos da Junta das Missões o primeiro registro sobre o caso é datado de 22 de novembro de 1738, o conjunto documental do Arquivo Histórico Ultramarino apresenta um indício do mês de setembro de 1725.