UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH

PROGRAMA DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

IZABEL MISSAGIA DE MATTOS

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

"CIVILIZAÇÃO" E "REVOLTA"

Povos Botocudo e Indigenismo Missionário na Província de Minas

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. John Manuel Monteiro.

Este exemplar corresponde a redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 20/12/2002.

Campinas

Dezembro de 2002

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE BC
Nº CHAMADA T UNICAMP M433c
V EX
TOMBO BC/ 53166
PROC. 124/03
C D
PREÇO R$ 11,00
DATA 16/09/03
Nº CPD

CM00181395-1

BB ID 287907

FICHA CATALOGRÁFICA

Mattos, Izabel Missagia de
"Civilização" e "Revolta": povos Botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas / Izabel Missagia de Mattos. – Campinas, SP : [s.n.], 2002.

Orientador: John Manuel Monteiro
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios da América do Sul – Etnologia. 2. Índios da América do Sul – História. 3. Capuchinhos – Missões – Brasil. 4. Brasil – Minas Gerais – História. I. Monteiro, John Manuel. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. "Civilização" e "Revolta": povos Botocudo e indigenismo missionário da Província de Minas.

RESUMO

Situada nas fronteiras disciplinares da etnologia e da história, a tese propõe analisar processos de sustentação de formas e estratégias indígenas observados na história dos povos Botocudo e do indigenismo. A pesquisa enfoca três diferentes períodos: no primeiro, mediante a hegemonia indígena nos sertões, são examinados os instrumentos políticos e dialógicos da negociação de sua "pacificação" (1750-1861); no segundo (1861-1920) o "desaparecimento" dos "silvícolas" é enfocado sob a estratégia nacionalizadora da mestiçagem, a partir do acompanhamento etnográfico da fundação, desenvolvimento e declínio das missões capuchinhas em Minas Gerais e do papel dos indígenas neste processo; no terceiro, o "ressurgimento" contemporâneo dos Aranã é acompanhado de acordo com a ressemantização dos valores apresentada na memória social indígena. O conceito-chave que articula a análise é o de etnohistória, o qual, constituindo, por um lado, um instrumento metodológico para organizar o material documental de modo a conferir visibilidade à presença dos atores indígenas na história, por outro lado, quando considerado um instrumento heurístico dos próprios povos nativos, revela-se na análise dos processos de auto-descoberta dos indígenas enquanto sujeitos históricos inseridos no interior de redes de relações intersocietárias instauradas pelo indigenismo.

ABSTRACT

Situated along the border between ethnology and history, this thesis proposes to analyze the historical perpetuation of indigenous forms and strategies observed in the history of the Botocudo peoples and in the history of indigenism. The study examines three different historical periods: during the first period, which was characterized by indigenous hegemony over the backlands, the analysis is centered upon the political and dialogical instruments involved in negotiating the "pacification" process (1750-1861); during the second period (1861-1920), the thesis discusses the "disappearance" of the Indians under the "nationalizing" strategy of miscegenation and assimilation, with a particular focus on the foundation, development, and decline of the Capuchin missions and the role of indigenous peoples in this process; during the third period, the study examines the contemporary "resurgence" of the Aranã people, which involved the rearticulation of indigenous social memory and values. The key concept articulating the analysis is ethnohistory, which on the one hand serves as a methodological tool in historical research, enhancing the visibility of indigenous actors in the past. On the other hand, ethnohistory constitutes an heuristic device used by indigenous peoples, as they "discover" themselves as historical subjects once they have been historically situated in relation to indigenism.

352.030

Para Diogo, Juliana e Felipe,
vidas que da minha vida brotaram.

Sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!

João Rosa, *Grande Sertão: veredas,* 1967.

AGRADECIMENTOS

Não poderiam deixar de ser lembrados os que colaboraram para que o desejo de realizar esta pesquisa fosse concretizado. Como são tantos os compartilhantes, começo a enumerá-los de acordo com a memória dos fatos transcorridos desde o início de sua elaboração.

O Prof. John Manuel Monteiro conduziu e ancorou este trabalho com experiência de precursor e palavras sempre exatas. Sua postura ética e seu exemplo de dedicação jamais serão olvidados.

Os demais professores do Programa de Doutorado em Ciências Sociais me proporcionaram a oportunidade de acompanhar cursos inspiradores, a saber: Octavio Ianni, Carlos Brandão, Nádia Farage, Vanessa Lea e Aracy Lopes da Silva (*in memoriam*), instigaram a produção de textos e algumas das reflexões desenvolvidas ao longo dos capítulos.

A Fapesp viabilizou o projeto e indicou um assessor anônimo que acompanhou com desvelo o desenrolar da pesquisa, contribuindo oportunamente com indagações incorporadas e desenvolvidas neste trabalho.

Os colegas do projeto temático Missões em Áreas Indígenas, com os quais tive o prazer de exercitar a arte e a seriedade do trabalho científico em equipe realizado no Cebrap: Paula Montero, Omar Thomaz – que também me argüiram por ocasião do exame de qualificação –, Marta Amoroso, Ronaldo Almeida e, muito especialmente, Melvina Araújo, pela acolhida carinhosa e facilitação da pesquisa bibliográfica em São Paulo.

A interlocução com o Prof. Pierre Sanchis iluminou os momentos mais obscuros deste trabalho. Minha gratidão será sempre muito profunda. Também da UFMG, os amigos e professores Carlos Gohn, Ana Lúcia Modesto, Rui Rothe-Neves, Hugo César Tavares e Thaís Cristófaro, me ampararam na busca pelo aprimoramento tanto acadêmico quanto humano, servindo como exemplos de que o caminho da dedicação à pesquisa e ao ensino vale a pena ser percorrido. Em momentos e sentidos diferentes, a colaboração de cada um foi bastante preciosa.

A pesquisa documental na Itália não teria ocorrido sem o apoio do Centro Unitário para as Missões (CUM), sediado em Verona, através de Carla Grossoni. Em Roma, a confiança de frei Carlos Gonzaga e a amizade de frei Ildo Perondi abriram portas de arquivos da Ordem e da pesquisa sobre as espiritualidades na história. O carinho com que sempre fui recebida pelos capuchinhos, especialmente frei Agostinho das Neves, de Itambacuri, serviu de constante alento neste trabalho.

A pesquisa no Rio de Janeiro foi frutífera por causa da simpatia e da generosidade de José Ribamar Bessa Freire, coordenador do Programa de Estudos dos Povos Indígenas e Marco Morel, ambos professores da UERJ.

Os colegas do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva, o Cedefes, tão afinados no trabalho voluntário de documentação e pesquisa sobre os povos indígenas em Minas Gerais, estiveram comigo em todos os momentos: Geralda Soares, Vanessa Caldeira e Alenice Baeta fazem parte de uma equipe que vem sempre se atualizando sobre as principais questões do indigenismo e da política indígena, em Minas e no Brasil.

Este trabalho me reapromixou de antigos amigos e me trouxe, de presente, novas amizades, apesar do afastamento social implicado neste investimento. Sérgio Carvalho, Sel Guanaes, Sérgio da Mata, Marcelo Vilarino, Leônia Resende, Mafalda Guerra, Everardo Carvalho, Crizelide Caldeira, Nilce Fátima, Dete Pereira e Thaís Gontijo, me escutaram e encorajaram nos momentos necessários.

Minha mãe e meus irmãos forneceram os alimentos afetivos da segurança e do carinho. André dos Anjos foi companheiro, dividiu a responsabilidade com os filhos e participou da logística, especialmente na transcrição dos manuscritos e na produção das imagens. Diogo Magnani resolveu todos os problemas com o computador. Almerina do Santíssimo foi secretária eficiente. No âmbito familiar, também a companhia silenciosa e terna de Lupi - um quase cão – merece registro. Com a compreensão, disposição e ajuda de cada um, minha energia física e mental foi constantemente reabastecida.

Os Aranã e os Krenak estiveram presentes em muitos dos movimentos que me impeliram a escrever tantas palavras. Espero que esse esforço possa contribuir para a compreensão de alguns dos enigmas de suas histórias.

SUMÁRIO

I PARTE

CÉLEBRES BOTOCUDO:
política, história e xamanismo

Introdução.....xvii

Capítulo I: Povos do médio Doce e Mucuri, séculos XVIII e XIX

1. Introdução.....05
2. Caminhos do método.....12
3. Identidades e historicidades.....19
4. "Célebres selvagens".....37
6. Os presídios e a fronteira.....45
7. Faces e contrafaces do "hediondo".....51
8. Povos Maxakali.....66

Capítulo II. A colonização "étnica" do Mucuri

1. Chins exóticos, holandeses miseráveis, soldados escuros, companheiros pretos e índios "ferozes": a colônia militar do Urucu no "centro da mata".....91
2. Primeiras incursões e fixações.....94
3. Giporok e Naknenuk: "bravos" e "mansos".....97
4. O Projeto "Nova Filadélfia" de Teófilo Otoni: rebeliões, "línguas", índios e pioneiros caboclos.....102
5. A colonização "espontânea" e o trabalho indígena: litígios e controvérsias.....112
6. O ocaso das colônias do Mucuri e os índios ao acaso.....123

Capítulo III. Os etnômios e a "descanibalização" dos Botocudo: alteridades redefinidas.....129

1. Naknenuk: aliados contra o inimigo antropófago.....134
2. Povos Naknenuk: confiabilidade possível?.....138
3. Operatividade da dicotomia naknenuk/giporok.....142
4. Os diferentes modelos de conquista do indígena em disputa.....145
5. Traduzir e convencer: os agentes interculturais "línguas".....147
6. De soldado a liderança indígena.....151

Capítulo IV. Xamanismo e diversidade entre os Botocudo.....157

1. A categoria *Yikégn* e o universo sócio-cosmológico Botocudo.....159
2. Linguagem bélica: contexto de guerra e etnopolítica Botocudo nos oitocentos.....162
3. Povos Botocudo em "rede" sócio-simbólica.....164
4. Os Botocudo *Yikégn* e as "rebeldias".....166
5. *Kupan na Kantchu*: Deus na Terra.....171
6. A transitividade de magia e de mulheres entre os Botocudo.....178
7. Domínios de gênero e parentesco.....187
8. Organização política Botocudo e imbricações de gênero na morfologia social.....191
9. O povo Aranã.....200
10. Os Aranã da catequese do Surubi.....202
11. Os Aranã do aldeamento do Poaia.....216
12. Os Pojichá.....228
13. Bugres "arredios" do século XX.....236

II PARTE
INDIGENISMO E MISSÃO:
fronteiras e desencontros

Capítulo V. O indigenismo provincial 249
1. O indígena e a nação 250
2. Catequese, sedução e escravização 263
3. Botocudos e escravos 270
4. Melhoramento da "raça" 272
5. Planejamento e estrutura da catequese missionária em Minas 275
6. O movimento dos índios na capital da Província 285
7. O litígio dos Kayapó do sertão da Farinha Podre 288
8. A burocratização da administração indígena 291
9. Circunscrições tutelares e catequese missionária: fronteiras maleáveis 294
10. Apelo jesuítico anacrônico 297
11. O aldeamento do Etueto como paradigma 304
12. Criação e extinção do aldeamento de Cana Brava: interesses em disputa no campo do indigenismo 312
13. O "problema" da catequese no apagar do século das Luzes 318

Capítulo VI. "Como dois capuchinhos fundaram uma cidade": carisma e missão no Itambacuri
1. Imagens sobre o Outro e sociogênese da missão mestiça 323
2. Morfologia, cronologia e recenseamento 327
3. "Em busca da terra de Canaã": uma utopia missionária 336
4. O carisma da fundação da missão 344
5. Frei Serafim de Gorízia e frei Ângelo de Sassoferrato 365
6. Violência e desolação no Mucuri: repercussões políticas 374

Capítulo VII. Perigos, pecados, crimes e mestiçagens: etnografia de uma revolta
1. Introdução 383
2. O perdão para os "pecados" e "crimes" indígenas 384
3. Seduções e sedições de índios 390
4. O problema do trabalho e do direito indígena à posse da terra 396
5. Mestiçagens e alianças contra a ação do Maligno 399
6. Chacinas e vinganças 403
7. Os Pojichá e a missão 405
8. Revolta e repressão: triunfo da "civilização"? 414
9. Repercussões e impactos da revolta 423
10. Conflitos reformulados entre Igreja e Estado 429
11. Um novo projeto missionário (não implantado) de catequese para os Botocudo 437

Capítulo VIII. Da catequese missionária à conversão nacional 441
1. A ocupação do território da missão do Itambacuri 442
2. Aldeamentos capuchinhos e miscigenação 443
3. A incorporação indígena da escola 450
4. Catequese e missão 455
5. Estabelecimentos de ensino 461
6. Funcionamento da Escola 465
7. O Aprendizado Agrícola 473
8. As Irmãs Clarissas Franciscanas Missionárias do Santíssimo Sacramento 476
9. Madre Serafina e a congregação missionária 477
10. "Visões do céu": a chegada das Clarissas e o impacto do orfanato 480
11. O Asilo para órfãs Santa Clara 483
12. O afrouxamento dos laços de sociabilidade indígena e o alijamento dos índios 485

III PARTE
ETNOGÊNESE E HISTÓRIA INDÍGENA:
possíveis conexões

Capítulo IX. O nome "Índio": patronímico étnico como suporte simbólico de memória e emergência Indígena.....491
1. Vertentes teóricas e interdisciplinaridade no estudo dos nomes.....492
2. Família Índio e família "caboco": semelhanças e diferenças.....503
3. Contexto histórico-situacional e utilização do nome "Índio".....505
4. Desdobramentos 511

Capítulo X. À guisa de conclusão: explorações sobre a fronteira e atividade do mediador 513
1. Estranhamento e construção de mundos.....515
2. Características e processos das atividades entre fronteiras.....518
3. Agente e *agency*: universalismo e particularismo na abordagem dos mediadores.....524
4. Aproximações dos mediadores nos diferentes tempos.....528
5. A contaminação dos mediadores 531
6. Legitimidade e consolidação do trabalho do mediador.....532
7. Fronteiras em expansão.....535

FONTES E BIBLIOGRAFIA.....539

ANEXOS

1. Mapa etno-linguístico por Loukotka (1935).....565
2. Mapa da "Costa Ocidental do Brasil entre os paralelos 13 e 23 sul" (Arrow-Smith, 1815-1817).....567
3. Relação fornecida pelo capitão-mor João da Silva Santos.....568
4. Dados biográficos José Pereira Freire de Moura, fundador do aldeamento dos Tocoiós (1797) 569
5. Trechos do relatório do engenheiro Carlos Prates (1910).....570
6. Registro de casamento do intérprete Félix Ramos e Umbelina Pahoc (1873).....572
7. Diálogo, por Bruno Rudolph 573
8. Extrato das informações sobre as circunscrições indígenas da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas Gerais (1863-1894).....574
9. "Itambacuri". *Jornal Nova Philadelphia* (1897).....576

Abreviaturas

ACBH – Arquivo da Cidade de Belo Horizonte
ACRJ - Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro
ACCI – Arquivo do Convento dos Capuchinhos de Itambacuri
ACSC – Arquivo do Colégio Santa Clara – Itambacuri
AEAD – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Diamantina
AGO – Arquivo Geral da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos – Roma
AIHGB – Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - Rio de Janeiro
AN – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro
APF – Arquivo da Propaganda Fide - Roma
APM – Arquivo Público Mineiro
CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – Contagem
NCS – Fundo Nelson Coelho de Senna. ACBH.
RAPM – Revista do Arquivo Público Mineiro
RIHGB – Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil
RIHGMG – Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais
SC – Fundo Seção Colonial. Arquivo Público Mineiro.
SG – Fundo Secretaria de Governo. Arquivo Público Mineiro.

Índice das Ilustrações

1. Mapa hidrográfico da zona de perambulação dos Botocudo nos oitocentos.....04
2. Daguerreótipos dos Naknenuk (1844) 40
3. *Botocudos, Puris, Pataxós, Makakalis* por J. B. Debret.....44
4. Filadélfia no rio de Todos os Santos (1858).....104
5. Planta da colônia e das chácaras de Filadélfia, no rio de Todos os Santos (1858).....127
6. Mapa hidrográfico: áreas Giporok.....133
7. *Botocuda mendigando*.....150
8. *Excelentíssima esposa do capitão Crenak* (1910) 182
9. *Os índios Pojichás na porta da igreja do Itambacuri* (1911).....185
10. *Índios botocudos do norte do rio Doce*. 196
11. *Crenaks do rio Doce*.....199
12. Imagem de São Sebastião, igreja de Santo Antônio (Capelinha – MG).....206
13. *Grupo de índios Pojichá em visita à colônia indígena* (1911).....228
14. *Capitão Muim esquartejando um capado gordo* (1911).....238
15. *Índios Aimoré* (capitão Nazaré).....243
16. Frei Serafim de Gorízia e Frei Ângelo de Sassoferrato 322
17. Mapa hidrográfico: limites da jurisdição do aldeamento do Itambacuri 329
18. Cronologia da missão do Itambacuri.....334
19. Dados populacionais do aldeamento do Itambacuri.....335
20. Festa de São Francisco, matriz de Itambacuri (1939).....358
21. Início da estrada Itambacuri-Figueira (1934) 382
22. *Índios Crenaks* (rio Doce).....390
23. *Botocudos do norte do rio Doce*.....436
24. *Padre André Colli em visita aos botocudos* (1910).....447
25. *O terrível capitão Crenak* (1909).....449
26. *Menina Krenak*. 454
27. Delfina Bacán d'Aranã.....467
28. *Índios Aimoré*, posto do Pancas. 468
29. Asilo de indígenas e órfãs, Colégio Santa Clara. Itambacuri.....470
30. Asilo de indígenas e órfãs, detalhe das "bugrinhas". 472
31. Asilo de indígenas e órfãs, detalhe.....487
32. Sebastiana Aranã (1990) 488
33. Emiliana Caboca e Joverdil Índio (1999) 512

Introdução

> Sei que muitos dos meus leitores não se interessarão em ouvir relatar as virtudes natas destes filhos da natureza, a quem desprezam,...mas consolem-se, não escrevo para eles: ... falo às almas nobres dos meus amigos, aos amigos dos inocentes selvagens em particular, e da humanidade em geral.
>
> Guido Marlière, 1825.

Diferentemente do diretor dos índios do rio Doce, o militar francês Guido Marlière (1767-1836), que acenava sua disposição amigável para com os indígenas perante a intelectualidade adversa de sua época, convido o leitor a uma incursão antropológica pela história dos índios e do indigenismo em Minas Gerais, na qual quaisquer pré-julgamentos sobre os atores envolvidos seriam bagagens inúteis e desnecessárias.

Índios, soldados e missionários, fazendeiros abastados e nacionais pobres, escravos negros, mestiços e imigrantes europeus, entre tantos outros e outras, constituem os atores desta história. Todos estes se encontraram nas selvas impenetráveis do Mucuri ao longo dos oitocentos, vivendo, combatendo, explorando e transformando aqueles "sertões" de mata atlântica em "civilização", enquanto, entrementes, nos gabinetes dos ilustrados políticos, projetos para a nação eram concebidos e gerados.

A abertura daquela fronteira ocasionou intensas transformações dos mundos em interação e oferece ao pesquisador diversas oportunidades de entrada para a incursão proposta. Para torná-la viável, no entanto, um roteiro prévio, que mapee possíveis trilhas, torna-se necessário. Não se surpreenda, contudo, o leitor, se, ao adentrar nos capítulos que compõem esta jornada, vislumbrar veredas não mapeadas; o antropólogo, de fato, ao partir para o campo, não pode estar desprovido de sua munição de questões e teorias, necessária enquanto instrumento heurístico para o deslindamento dos sentidos que se ocultam e se revelam através do Outro. A hermenêutica do historiador, no entanto, é diversa, ao menos no que diz respeito ao seu "campo" – arquivístico -, que exige estrito controle da tendência de reduzir fatos a conceitos, para que as alteridades do passado ganhem em liberdade de expressão e possam, de fato, dialogar com o

pesquisador contemporâneo. Distintamente do antropólogo, interessado em generalizações, o historiador exerce sua vigilância epistemológica mediante instrumentos analíticos adquiridos no próprio domínio especializado e erudito das fontes sobre as quais ele versa.

A comparação entre ambos os métodos de pesquisa assim enfatizada relaciona-se, evidentemente, às abordagens hermenêuticas da história e da antropologia que enfatizam o valor da experiência da significação na informação das relações intersubjetivas que configuram processos sociais. No limite de seu historicismo e subjetivismo, no entanto, tais abordagens acabam por recusar quaisquer teorizações sobre o social, inviabilizando, na prática, o diálogo interdisciplinar almejado neste trabalho.

Apesar das semelhanças existentes entre o ofício do etnógrafo que estranha o presente e o do historiador que vasculha o tempo extinto, na medida em que ambos interpretam, por detrás dos sinais e vestígios dos humanos, formas sociais e mundos simbólicos que lhes fornecem sentido, as significativas diferenças quanto a ambos os métodos de reconstituir as alteridades perscrutadas representam os primeiros obstáculos para a incursão investigativa proposta.

De fato, os sentidos do passado não podem ser inferidos pelo historiador etnográfico de outro modo a não ser pelo acúmulo dos vestígios que, reunidos, concatenam-se de forma aparentemente autônoma e desafiadora, configurando, deste modo, a alteridade – seu objeto de pesquisa. Quanto ao etnógrafo contemporâneo, imerso no outro através do trabalho de campo, considera, por sua vez, seu *locus* de pesquisa um ponto necessário de partida para vôos que o ultrapassam, em sua tentativa de desvelar facetas dos mundos simbólicos e sociais, e de modo a especular, inclusive, sobre o próprio alcance de seu conhecimento teórico.

Esta ambição antropológica poderia atravessar a fronteira dos tempos, configurando um horizonte possível para a pesquisa histórica; o risco de estar contaminando o "campo" do passado com preocupações contemporaneamente datadas constitui, no entanto, uma armadilha especialmente preparada para incautos cientistas sociais. No embate com perspectivas historicistas que temem a redução dos fatos à camisa de força dos conceitos científicos e que apreendem os fenômenos sob a ótica inelutável de sua própria transformação, uma etnologia dirigida para o passado acaba por

revelar-se ao historiador etnográfico - que reconstitui os eventos pesquisados a partir das suas próprias nuances e minúcias – como o espectro do "etnocentrismo do presente", que lhe cabe exorcisar.

Ainda que assim recobertos de valores diversificados, tanto o historiador como o antropólogo revestem ambos os métodos de "trabalho de campo" - documental e etnográfico - de uma aura simbólica e ritual, iniciática e sacralizadora.

Neste trabalho de natureza híbrida, onde antropologia e história se entrelaçam, encontram-se tentativas de ler os fenômenos étnicos no passado, através de um diálogo com as fontes estribado em conceitos que, ainda que contaminados pelos sentidos contemporâneos, propiciam, simultaneamente, a incursão nos domínios do Outro e o cruzamento das fronteiras entre os métodos de pesquisa etnográfico e historiográfico.

Instigada por pesquisas etnográficas contemporâneas e reflexões anteriores sobre a questão etnológica da identidade, seja em sua dimensão teórica ou histórica, a investigação, no entanto, deteve, por vezes, o seu percurso, tanto para contemplar as janelas abertas pelo levantamento documental como para evitar prematuros desfechos, presa em suas armadilhas metodológicas.

O exercício antropológico de depreender experiências etnicamente diversificadas do emaranhado empírico e "mestiço" da situação colonial concorreu, no entanto, para que a tarefa de historiar os acontecimentos, reunidos cronologicamente, pudesse ser combinada ao agrupamento etnológico dos dados, organizados segundo o nexo teórico da investigação.

Os acontecimentos históricos, uma vez organizados em sistemas que oferecem espaço à sua expressividade, puderam concatenar-se através de vínculos reconstituídos sob uma espécie mista de hermenêutica na qual a ordem da "empiria" - abundantemente vasculhada na indagação das fontes -, imbricando-se ao nexo teórico (o "sentido étnico"), permitiu a evasão deste de sua dimensão abstrata, fornecendo-lhe - como os próprios dados ordenados segundo sua lógica - visibilidade, corpo e argumento.

A estrutura tripartite da tese constitui seu próprio eixo - o da investigação da dinâmica identitária indígena ao longo das sucessivas etapas do processo histórico de colonização e de implantação de políticas indigenistas na zona de fronteira de matas do alto Mucuri, médio Doce e adjacências. Sob a diversidade das formas étnicas observadas

em constante movimento de reconfiguração ao longo do tempo, encontra-se, no entanto, um mesmo princípio genético: o da visibilidade conquistada pelos atores indígenas no interior de uma gramática pautada pelo indigenismo e caracterizada por criativas negociações e mecanismos de "mestiçagem". Em outras palavras, apenas sob a regularidade dos processos de "mistura", examinados em situações diversas de aldeamento indígena, os movimentos de reconfiguração e emergência de identidades foram identificados, no interior de processos nos quais evidencia-se a proeminência dos mediadores entre mundos simbólicos e sociais.

Nas duas primeiras seções da tese concentram-se os esforços de descrição e análise dos dados levantados na pesquisa documental, enquanto na terceira e última, uma experiência de etnificação no cenário contemporâneo das políticas indígenas e indigenistas em Minas Gerais - baseado no fetichismo do patronímico étnico enquanto suporte simbólico de sua força motriz endógena - foi analisada sob a perspectiva da ressignificação da memória social e da reapropriação intelectual da história indígena realizadas pelos mediadores e líderes Aranã.

A terceira parte da tese compreende, portanto, ainda que abreviadamente, a análise de um processo contemporâneo de etnogênese que introduz o tema discutido no décimo e último capítulo, à guisa de conclusão: o do trabalho do mediador nas fronteiras – geográficas, históricas, sociais e simbólicas -, locais permeáveis no qual a possibilidade de interjogo criativo de significados favorece a articulação de estratégias indígenas, as quais, por sua vez, ganham visibilidade enquanto fenômeno político de cunho identitário no interior das situações coloniais mestiças.

A primeira seção da tese enfoca o movimento dos atores indígenas acompanhado através da ocorrência de etnômios em fontes históricas diversificadas e da etnografia das formas nativas de articular-se, seja entre si ou com os pioneiros da colonização regional. O recorte ampliado, de meados do século XVIII até a total extinção da experiência do "indigenismo filantrópico" da Companhia do Mucuri (1851-1861) e com a adoção sistemática da catequese capuchinha pela Província de Minas (1870) – perpassando, portanto, o período de guerra ofensiva contra os Botocudo das matas do Mucuri e Doce (1808- 1831) –, justifica-se pela ênfase devotada à análise comparativa do fenômeno

enfocado – o processo de *sustentação histórica de formas e estratégias indígenas*, nas diferentes situações examinadas.

Na segunda parte da tese foram descritos e analisados os mecanismos sócio-simbólicos da "mestiçagem", tanto sob o prisma de sua concepção pelo indigenismo do Estado como, empiricamente, de acordo com o acompanhamento etnográfico da sua promoção na catequese capuchinha do Itambacuri. O enfoque no trabalho dos índios e dos mestiços na construção da nova ordem colonial, as contradições e conflitos engendrados pelos equívocos inerentes à convivência de concepções antagônicas de historicidade, assim como a compatibilização entre os mundos - negociada pelos atores indígenas -, caracterizaram a trajetória dos aldeamentos missionários implementados em Minas a partir de 1870, em especial o do Itambacuri, cuja experiência prolongou-se até o ano de 1911. A metamorfose dos indígenas, bem como o impacto da catequese sobre sua organização política, pôde ser acompanhada através dos relatos de missionários, viajantes, administradores de índios e inspetores das políticas públicas territoriais, além das notícias veiculadas na imprensa.

O recorte cronológico referente à segunda seção da tese cobre basicamente o período de funcionamento da missão do Itambacuri (1873-1911), historicamente caracterizado por intensas transições na sociedade brasileira, compreendendo a abolição da escravidão (1888), a proclamação da república (1889), a separação oficial entre a Igreja e o Estado (1890), além das migrações dos retirantes das secas ocorridas ao final dos oitocentos. Toda essa situação de instabilidade, somadas às pestes que ceifaram vidas de grande parte do contingente indígena aldeado, se encontra, de alguma forma, representada nos trágicos acontecimentos de 1893, quando os índios "civilizados" do Itambacuri se organizaram em um levante que visava tomar para si a administração do aldeamento designada aos missionários, de acordo com a legislação indigenista imperial, que conferia aos capuchinhos italianos amplos poderes, "temporais" e "espirituais", políticos e simbólicos, em torno dos quais também os líderes e xamãs Botocudo tradicionalmente disputavam e guerreavam.

A terceira seção da tese interroga a história dos índios enfatizando os processos de "mestiçagem" e mediação, encarando o desafio imposto pela emergência

contemporânea dos Aranã e indagando da antropologia seus recursos teóricos para a iluminar o diálogo com os atores indígenas através dos tempos.

O movimento que perpassa e articula as três partes da tese é o da visibilidade, ou não, da presença dos indígenas enquanto atores diferenciados, de acordo com sua situação em três diferentes momentos que compreendem um mesmo processo: no primeiro, mediante a hegemonia indígena nos sertões, impôs-se a análise dos instrumentos políticos e dialógicos da negociação de sua "pacificação"; no segundo, observa-se o "desaparecimento" dos "silvícolas" sob a estratégia nacionalizadora da mestiçagem; no terceiro, acompanha-se o "ressurgimento" dos Aranã ocorrido com a ressemantização dos valores impressos na memória social indígena.

Antes de enfocar o argumento teórico presente ao longo dos quatro capítulos que conformam a primeira parte da tese, faz-se necessário um esclarecimento quanto à ortografia dos termos em língua botocuda - aquela falada pelos Botocudo dos oitocentos - chamada pelos lingüistas, contemporaneamente, *borum* ou *krenak*. Como ainda está por ser empreendida a tarefa de estabelecer uma homogeneização oficial para a ortografia das palavras nesta língua, optei por adotar a ortografia apresentada pelas fontes - quando da necessidade de sua utilização - embora, aparentemente, não correspondam à sua pronúncia atual no idioma *krenak*. Quanto ao uso dos etnômios, no entanto, o critério adotado foi distinto: a melhor opção revelou-se a de seguir o padrão etnológico preconizado pela Associação Brasileira de Antropologia, ainda que este, de fato, não contemple a especificidade do estudo dos índios "históricos".

Os próprios "etnômios históricos" parecem questionar a etnonímia clássica uma vez que, situacionalmente elaborados, encontram-se impregnados de significados e valores que remetem para o contexto no qual foram forjados. É o próprio caso do etnômio Botocudo - e da maioria dos demais presentes neste estudo -, que abunda nos relatos dos administradores de índios e viajantes do século XIX condensando e traduzindo uma concepção pejorativa sobre os atores nativos das matas do Mucuri e do Doce, emblematizada na "brutalidade" do estranho adereço labial que sacramentava a demonização de sua figura no imaginário colonial.

Não houve, contudo, como escapar da transformação do epíteto pejorativo português em etnômio indígena, "deformando" assim seu sentido original, uma vez

adotado na investigação sob uma perspectiva inversa, isto é, para identificar os atores, confusamente dispersos nas fontes e enfatizar a coerência de seu protagonismo no interior dos processos históricos nos quais emergiram enquanto um "povo", portanto no singular.

Este é um dos múltiplos exemplos do risco da traição que a tradução dos mundos passados para a linguagem científica "moderna" pode ocasionar e que pretendi controlar, acusando e justificando, quando possível, sua ocorrência na investigação, assim como concedendo espaço à expressão dos próprios atores, em transcrições extensas de passagens mais significativas de seus relatos, para propiciar ao leitor sua própria apreciação.

O mesmo exemplo da descontextualização e transformação do epíteto pejorativo "botocudo" em etnômio, serve para ilustrar uma estratégia da qual os atores indígenas frequentemente lançam mão em seus movimentos etnohistóricos/identitários: o da ressemantização de sua condição "étnica" operada através dos próprios signos e sentidos forjados pelo Outro, para submetê-los hierarquicamente à gramática da colonização, em contextos anteriores.

A pesquisa situa, assim, possibilidades de articulação e afirmação de alteridades no interior mesmo do campo das "misturas" sócio-simbólicas historicamente situados, ainda que a delimitação de fronteiras processualmente configuradas não implique em concebê-las tão-somente enquanto lugares onde as identidades e as contradições são formuladas e afirmadas, porém, sobretudo, enquanto lugares permeáveis, onde o Outro é, necessariamente, incorporado e reelaborado.

Assim como a grafia adotada para os povos Botocudo, todos os demais etnômios seguiram a mesma norma acadêmica, apenas, no entanto, quando enunciados nas análises; não se surpreenda o leitor se, na citação das fontes, encontrá-los da forma originalmente grafada para designar os indígenas, ou seja, fletidos em relação a número e gênero, ainda que a ortografia das transcrições dos documentos históricos tenha sido atualizada. Um último esclarecimento sobre as citações refere-se às ênfases, exclusivamente minhas, quando não acusado o contrário, bem como a maior parte das traduções que, em algumas passagens, se fizeram necessárias para facilitar a fluência da leitura.

O primeiro esforço analítico da tese foi, decerto, o de mapear os povos indígenas em interação, a partir de meados do século XVIII, na região então coberta de florestas, onde o alto Mucuri, o alto Jequitinhonha e o médio Doce, em sua porção setentrional, se encontram. Desemaranhar o intricado novelo das diversas denominações então utilizadas para os "terríveis botocudos" em uma estrutura sócio-espacial de subgrupos organizados em rede constituiu uma tarefa de particular interesse para a pesquisa, uma vez que estabeleceu fundamentos para a análise de situações etnográficas posteriores, examinadas na segunda parte da tese.

A partir de um exame lingüístico e etnológico das fontes, formas indígenas puderam ser vislumbradas, ainda que em constante movimento de dissolução, mistura e reconstituição, naquela zona de fronteira coberta de floresta atlântica, inicialmente explorada e depois, violentamente, ocupada através de estratégias militares, ao mesmo tempo em que ocorria sua ressemantização geográfica; de muralhas contra o contrabando no século do ouro (zona proibida) em Eldorado para aventureiros e degredados em busca de riquezas.

Ainda que elaborados no diálogo com fontes nas quais prevalece o discurso da "conquista" das selvas, dos selvagens e, sobretudo, dos territórios "virgens" e suas prometidas riquezas, os capítulos foram construídos com o objetivo de capturar, no tempo passado, os sentidos e as estratégias de sobrevivência dos atores coletivos imersos em mundos sócio-simbólicos impactados por confrontos e rupturas.

Os movimentos de diversificação interna ocorridos historicamente entre os povos Botocudo, ao lado do acionamento estratégico de recursos político-simbólicos em situações de conflitos nos aldeamentos - concebidas pelos administradores enquanto "revoltas" -, detonaram processos de recomposição dos mundos indígenas em uma dinâmica onde a linguagem do xamanismo, mesclando-se aos ditames da conquista e da colonização, favoreceu a atualização criativa e diversificada de um princípio virtual e dialógico, representado pela categoria sócio-cosmológica *yiekégn* - capaz de impelir os Botocudo às disputas e combates por poder mágico-político.

Passemos então, para a questão teórica "de fundo", introduzida na primeira parte da tese e presente nas discussões dos capítulos posteriores.

Relacionar a pesquisa da história indígena e do indigenismo à investigação sobre as identidades constitui uma tendência com fortes prerrogativas em estudos do campo da etnohistória. Assim como a pesquisa dos sentidos "étnicos" negociados nas situações de fronteira, esta tendência vincula-se à abordagem histórica dos "vencidos" e confronta-se com outros possíveis "sentidos" conferidos aos processos de "conquista", principalmente àqueles subjacentes à historiografia da "civilização" das fronteiras tal como celebrizado pela vertente norte-americana baseada em "etapas civilizacionais" demarcáveis pela lógica econômica da expansão.

Os conceitos de "sentido étnico" e de "etnohistória" - cujas origens distintas não impedem o intercâmbio de seus significados no presente estudo - parecem construídos, ambos, sobre um mesmo jogo de equivocidade que, se um lado, os torna fecundos e pregnantes, de outro, repercute nas interpretações realizadas e demanda a explicitação de suas consequências teóricas e metodológicas.

O "sentido étnico" - assim como sua cognata, a "etnohistória" definida enquanto *identidade* - pode ser, de fato, concebido em uma dimensão dupla: uma primeira dimensão, assumida pelo pesquisador em seu viés analítico, e uma segunda, "descoberta" pelos próprios atores e descrita em seus próprios termos. Em ambas as manifestações encontra-se subjacente uma opção: seja a do pesquisador, que elege a investigação deste sentido enquanto estratégia para fornecer visibilidade aos sujeitos indígenas; seja a destes próprios sujeitos que, para orientarem-se na situação histórica, interpretam os eventos de acordo com os próprios princípios, históricos e cosmológicos, operantes sobre a inteligibilidade do Outro e capazes, simultaneamente, de mobilizá-los coletivamente.

O primeiro significado atribuído ao conceito revela uma posição teórica e metodológica de valorizar a pesquisa das *formas* e *estratégias* dos indígenas na história, através da identificação de sua ocorrência, ainda que em fontes a outros fins destinadas. O privilégio concedido a uma dimensão, assim, abstrata, devido ao recorte analítico operado na investigação, reflete-se em uma leitura das fontes que privilegia a observação das regularidades que configuram o objeto enfocado, que transcende às especificidades situacionais.

Em outras palavras, na medida em que a lógica estrutural da análise se impõe sobre a ordem sincrônica dos eventos, a leitura das fontes parece des-historicizar-se. A investigação de fenômenos "étnicos" na história – evidenciada apenas sob uma perspectiva teórica - não pode articular-se, no entanto, sob os conceitos e métodos da etnologia americanista, na medida em que a análise das fontes exige abordagens interdisplinares que considerem, sobretudo, os contextos de "mistura", no interior dos quais emergem as identidades. Apesar disso, o diálogo com as fontes balizado pelas proposições da lingüística e da etnologia clássica revelou-se, neste estudo, não apenas possível, como também fecundo para a apreensão da perspectiva ameríndia da alteridade e da história.

A abordagem da especificidade da presença (e da experiência) dos indígenas nas situações históricas escapa, pois, ao olhar do historiador não instrumentado para investigar os próprios conceitos nativos, capazes de orientá-los de forma diversa em relação aos demais atores co-participantes do mesmo sistema colonial.

O desfecho consensual para o dilema interdisciplinar gerado por este primeiro sentido de etnohistória (o de instrumento metodológico e analítico de recorte das fontes pesquisadas) tem sido o de abordar os povos indígenas e seus processos identitários no interior das situações históricas, cujas gramáticas dispõem os valores negociados entre os atores, inscrevendo-se indelevelmente na dinâmica das (re) configurações identitárias.

A outra face da dupla dimensão da concepção de "sentido étnico" - e também de sua mencionada cognata - encontra-se, por sua vez, vinculada à pesquisa das próprias categorias, linguagens e estratégias indígenas, virtualmente presentes no universo simbólico e sócio-político nativo e atualizadas nos contextos onde emergem os movimentos identitários.

A pesquisa desta segunda dimensão do "sentido étnico", ao contrário da primeira – epistemologicamente construída pelo pesquisador -, pretende capturar os próprios recursos epistêmicos nativos, os quais, apesar de constituírem dispositivos inconscientes, predispõem e orientam os fluxos das forças coletivas, na medida em que, ao prover inteligibilidade e sentido aos eventos, organizando-os e reconceptualizando nos termos nativos, impelem, simultaneamente, a promoção de (re) arranjos (inter) societários.

Este segundo sentido de etnohistória, diferentemente daquele construído pelo pesquisador, parece "descoberto" pelos próprios atores indígenas, enquanto gérmen que origina o desenvolvimento de novas perspectivas, identitárias e históricas. E aqui penetra-se no terreno quente onde história e estrutura perigosamente se misturam, local propício para que o olhar "mestiço" do etno-historiador - meio etnológico e meio histórico – possa ser exercitado.

Conhecimento nativo, de um lado; situação colonial que o ultrapassa, de outro. Conceber uma fronteira nítida em que o primeiro domínio estanca para ter início o segundo parece um artifício por demais simplificador. Por outro lado, como conceber a co-existência de mundos diferenciados, ainda que imersos no interior de uma mesma situação histórica, sem que as fronteiras étnicas, que configuram as identidades, possam ser concebidas? As identidades, paradoxalmente, parecem, no entanto, revelar-se apenas na mistura processada entre as fronteiras, porosas e esboroadas, situadas no interior do sistema colonial.

As relações entre os diferentes modelos de historicidade operantes nos aldeamentos ao longo dos oitocentos - um responsável pela idéia de "progresso" e "civilização" nacional e outro baseado no conhecimento "supersticioso" do indígena - foram interpretadas através da chave do xamanismo enquanto idioma capaz de articular as diferentes historicidades, introduzindo a "consciência histórica" entre os Botocudo e informando processos identitários.

Acompanhados microscopicamente em seu surgimento e sua trajetória, os movimentos de rearticulação política e identitária dos Botocudo – suas "rebeldias" organizadas nos moldes de expedições guerreiras - foram interpretados a partir da introdução de uma "consciência histórica" incorporada no pensamento indígena e expressível, naquela situação colonial, nos termos próprios do idioma do xamanismo.

Na primeira parte da tese, a configuração social dos povos "nativos" daquela fronteira de matas, relacionada tanto aos seus aspectos demográficos como às designações étnicas, revela formas significativamente díspares se confrontadas, as informações sobre o século XVIII, com as obtidas para o século XIX - o qual foi analisado com profundidade na segunda seção da tese, que compreende o período imperial e as primeiras décadas da república.

A surpreendente transformação da configuração étnica constatada na comparação entre os séculos XVIII e XIX, por sua vez, concorre para conferir visibilidade ao acentuado dinamismo dos processos de emergência de formas etno-históricas, intensificados com a abertura da fronteira e sua efetiva ocupação militar, processada, por sua vez, desde as últimas décadas dos setecentos, e que se manifestou, com força de lei, na política anti-indígena adotada pela Coroa para a conquista daqueles sertões.

Os quatro capítulos que compõem a segunda parte da tese buscam desvendar a estrutura administrativa do indigenismo provincial em Minas Gerais, a qual, uma vez reconstituída, forneceria pistas sobre os mecanismos de negociação política dos indígenas. Organizado através de uma hierarquização dos domínios jurisdicionais tutelares, o serviço de catequese, cuja direção geral situava-se em Ouro Preto, administrava as diversas circunscrições parciais indígenas e seus respectivos diretores de índios, em cujas bordas situavam-se locais "vácuos" de poder, ideais para a elaboração das estratégias dos indígenas que, efetivamente, ali se desenvolveram. De fato, seriam nas fronteiras entre as circunscrições tutelares que os Botocudo aldeados na missão capuchinha do Itambacuri idealizaram, alimentaram e levaram a cabo a "revolta" ocorrida em 1893, quando, segundo os missionários, os indígenas tentaram assassinar seus dirigentes para "apossar-se" do estabelecimento.

A etnografia histórica da missão fundada sob a experiência da mestiçagem - ideologicamente encarada como solução para o problema da existência da "raça selvagem" no interior de uma nação que pretendia "moralizar-se" e administrativamente praticada como método para a "pacificação" dos conflitos políticos envolvendo os indígenas - decodifica a rede de mediadores e mediações responsável pelo seu êxito relativamente às demais missões capuchinhas no período imperial. Os missionários – representantes do Imperador – atraíam os índios com promessas veiculadas pelos intérpretes mestiços e lideranças indígenas – influentes por seus poderes sobrenaturais e xamânicos - estendendo seu domínio político-religioso através de uma rede de comunicação cujos elos eram os mediadores, em diversos níveis, que mobilizavam os grupos para negociarem, tanto com os missionários como com o governo, os termos da "conversão" dos Botocudo.

As mesmas estratégias mestiças adotadas pela catequese no período fundacional e responsáveis pelo reconhecido êxito do empreendimento, operariam, no entanto, para destruí-la ao longo da lenta transição de regime que minou o prestígio dos capuchinhos diretores do Itambacuri, que tiveram seus recursos escasseados. Nas fronteiras do estabelecimento, os índios "civilizados" da missão, sofrendo as consequências desastrosas do intenso afluxo de migrantes - que provocou epidemias e os expropriou do território, em crescente valorização -, seriam atraídos por "sedutores" contrários aos interesses da catequese missionária que os incentivavam a articular-se contra os capuchinhos diretores – sobrenaturalmente acusados pelos males que os vitimavam. Retomando antigas práticas rituais, toda a população indígena "civilizada" se mobilizou, através da linguagem do xamanismo, para neutralizar a "feitiçaria" dos missionários, que implicava em seu assassinato e na destruição de seus vestígios.

Sufocada a renitente rebelião dos índios de "perniciosa existência" através de um método também mestiço, de organização de uma expedição liderada por um "prático" - figura necessária em toda o processo de abertura daquelas matas - e de acordo com os moldes religiosos de uma "guerra santa", permaneceu gloriosa a missão, a incrementar o "desenvolvimento" regional e gerenciando a população "convertida" e submissa à autoridade dos seus tutores.

A tese constitui, deste modo, um estudo sobre as fronteiras, nos diversos sentidos do termo – geográfico, simbólico, étnico e disciplinar - enfocando os trânsitos e transgressões ocorridos em suas porosidades, espaços propícios para as ressignificações simbólicas e reformulações identitárias. Explora, ainda, os recursos dialógicos dos quais se valeram os diferentes atores ao negociarem a equivocidade dos sentidos da "sedução" e conversão civilizatória do indígena - principal instrumento do indigenismo na Província de Minas, assim como em todo o Império brasileiro.

A revolta dos índios aldeados em Itambacuri condensa, enquanto drama, significados das transformações históricas – abolição da escravidão, transição de regime político e mudança de século -, das conversões – religiosas, civilizacionais, nacionais – e das "misturas" que constituíram o "brasileiro" do início do século XX.

Os protagonistas desta história desenredada nas fronteiras foram os diversos atores em movimento – os mediadores - que promoveram o diálogo, as trocas, o trânsito

entre os mundos diversos: dos imigrantes europeus, dos romeiros, dos aventureiros, dos missionários, dos retirantes, dos índios "revoltosos" e dos ex-escravos que, em fluxos, entrecruzaram estatutos, negociaram significados, configuraram identidades, construíram utopias.

A memória das selvas e dos selvagens dissipou-se entre a população mestiça dispersa que, com seu trabalho, transformou os recursos naturais em signos do "progresso" econômico, terminando esquecida e marginalizada. Uma de suas maiores riquezas, no entanto, é a que vem aflorando em regiões de extrema pobreza, onde outrora exuberava a fartura: a valorização da memória dos antepassados, concomitante com o "resgate" de seu futuro.

I Parte

Célebres Botocudo:

política, história e xamanismo

Capítulo I

Povos do médio Doce e Mucuri, séculos XVIII e XIX

Os Botocudos dão logo um nome aos lugares em que penetram pela primeira vez e têm outros para os que dantes frequentavam. ...

Rio Santo Antônio	Uatú-Uahá	Rio Macho
Rio Doce	Uatú-Yupú	Rio Mãe
Rio Cuieté	Uatú-Uahá-Orang	Filho do rio Macho
Rio Piracicaba	Uatú-Brukukuke	rio Vermelho
...		
Onça Pequena (quartel)	Capitan Gine-Kuén-Kuén	Casa do capitão do nariz bexigoso (entendem o capitão Lizardo)
Barra do Cuieté	Shompeik Ki-gemm	Casa do fogo. A etimologia vem do cabo Carneiro, comandante daquele quartel, a quem os índios deram o nome de Shompeik, porque se temiam dele.

Guido Marlière[1]

Mucuri	*Uwatu Jikan*	[Rio Pai]

Bruno Rudolph[2]

... eles inventam palavras, todas as vezes que vêem um objeto que não conhecem. As mulheres sobretudo são excelentes para a invenção destas palavras novas... Enfim eis-me chegando [em 1836] na embocadura deste rio, do qual conservei o nome indígena (Mokury) (Mo – vá) (Kury – lavar).

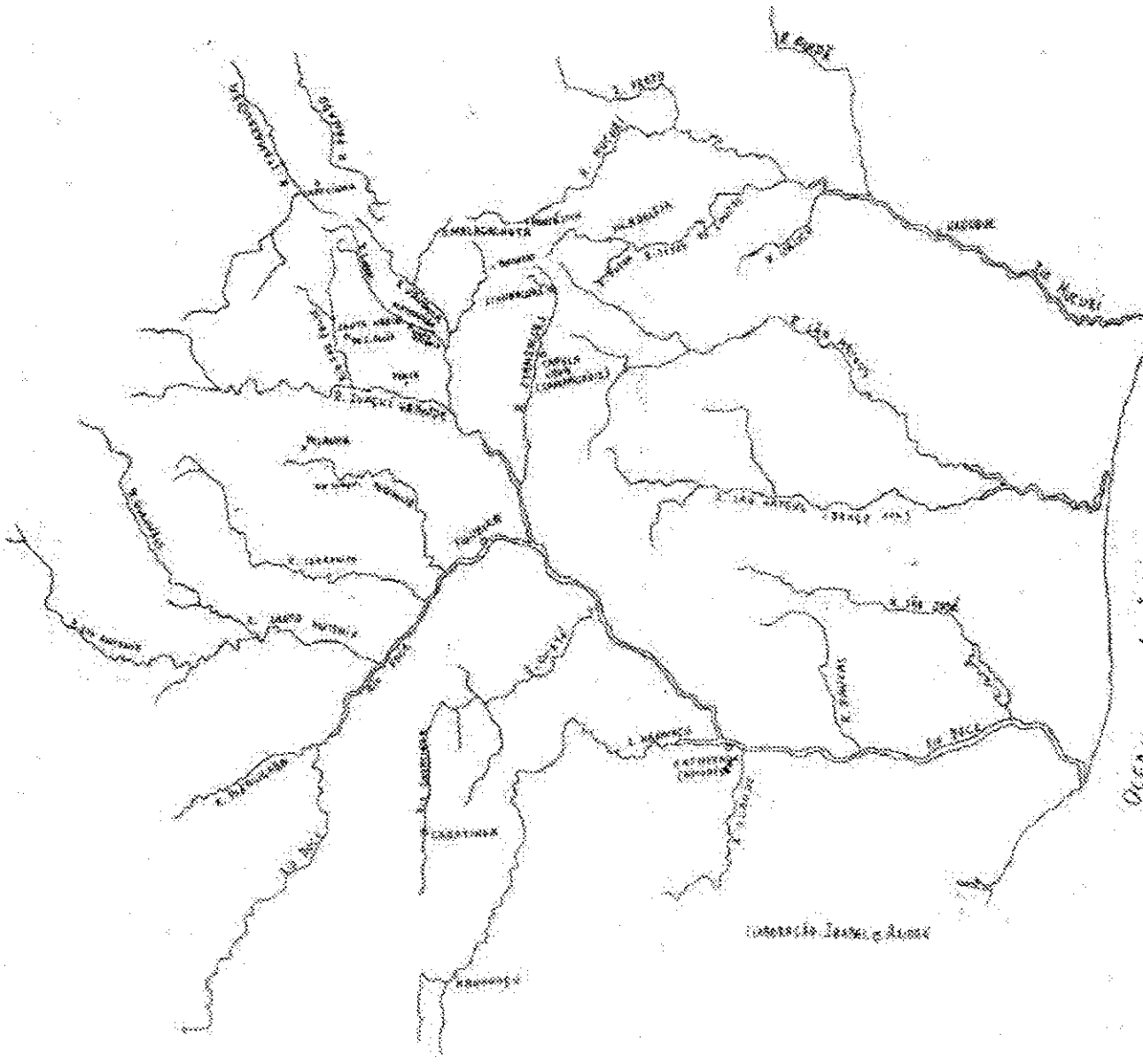
Victor Renault[3]

Não tem nada no mundo que não tem palavra prá índio, só não tá na minha idéia, mas não tem nada neste mundo que bugre não fala.

Chico Bugre[4]

---

[1] Jornal *O Universal*, n. 62, 7 de dezembro de 1825. Ouro Preto.
[2] Rudolph, 1909: 47.
[3] "As Minas Gerais aos Olhos de Victor Renault – carta encontrada na França, escrita ao irmão Léon, em 1877, narrando seu contato com a região e os habitantes das Gerais". Arquivo do CEDEFES.
[4] Depoimento gravado em Itambacuri, 1972.



Introdução

Um primeiro esclarecimento sobre as designações adotadas para identificação dos povos indígenas das bacias do Mucuri e médio Doce, conhecidos como Botocudo nos oitocentos, torna-se necessário para sua própria apresentação.

A autodesignação *borum,* como observou C. Nimuendaju (1946: 97), constitui uma categoria capaz de englobar povos indígenas de filiações diversas, sejam participantes do mundo "natural" ou mesmo "sobrenatural" - posto que certas "tribos míticas" e "invisíveis" mereceriam o mesmo tratamento humanizador. Já a categoria nativa para a designação da população não-indígena – *kraí* –, de forma curiosa, parece ter sido tomada de empréstimo do termo Tupi *caraíba,* agregada, em Botocudo, de uma forte conotação negativa e amedrontadora. O etnógrafo russo H. H. Manizer (1919: 262), que permaneceu durante 6 meses, no ano de 1915, entre os Botocudo aldeados pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), por exemplo, observou que as mães assustavam as crianças com assombrações, onças e também com os *kraí,* para impedirem-nas de afastar-se de casa: "as crianças pequenas têm um medo terrível de todos os estrangeiros" – dizia o autor, referindo-se ao universo simbólico do seus principais "instrutores" da língua indígena: as crianças, para as quais ensinava o português (Sebestyén 1981: 140)[5].

A alternativa da utilização do epíteto histórico Botocudo, que exprime uma visão alógena e pejorativa, parece melhor adequar-se ao recorte teórico e metodológico deste estudo, ainda que hajam indícios de "que os referidos índios não [gostassem] do apelido, que lhes fora dado pelos paulistas e portugueses" (Vidigal, 1979: 27). O fato daqueles índios considerarem "uma injúria o nome de Botocudos, que lhes foi dado pelos portugueses, por causa da forma dos pedaços de madeira que usam nas orelhas e no lábio inferior, semelhantes a um tampo de tonel (batoque)", foi também sugerido pelo naturalista J.B. Debret (1962 [1954]: 40) que, no entanto, não os figurou de forma menos detratante ao imprimir-lhes, em seus desenhos, uma estampa animalizada e canibalesca[6].

---

[5] P. V. Renault, que aprendeu a língua dos Botocudo e registrou-a em um vocabulário, ressaltou com precisão seu caráter analógico, ao explorar, em 1836 o rio Mucuri. Ao descer o rio escutaria um grito dos Giporok, indentificando os expedicionários enquanto "bichos bravos" - categoria que não parece mesmo aproximá-los da esfera destinada ao humano (Araújo, 1913: 1072).

[6] Ver figura à página 44.

O príncipe Maximiliano de Wied, por sua vez, notara, em sua viagem pioneira entre os naturalistas estrangeiros nos cursos do baixo Doce e do Jequitinhonha, que "eles mesmos a si se chamam 'engeräkmung'[7] e têm grande aversão a que os chamem de 'botocudos'" (Wied, 1940 [1815-1817]: 275).

Em estudo linguístico sobre os "Aymorés, Kréns e Botocudos", C. Emmerich e R. Montserrat demonstraram como as três designações foram adotadas em períodos históricos diferentes para os povos falantes de uma mesma língua. Esclarecem as autoras que "enquanto durante o século XVI predominava o termo *Aimorés* para denominar os índios que ocupavam o Recôncavo Bahiano e o interior de Minas Gerais, aparecendo por vezes o nome dos *Guerens* como sendo parentes daqueles, no século XVII começa a ser mencionado com maior frequência o termo *Guerens* ou *Grens* como sinônimo de Aimorés" (Emmerich & Montserrat, 1975: 6).

Feito um primeiro mapeamento sobre a utilização do etnômio Botocudo nas situações de "contato" e restringindo-se o uso da categoria nativa *borum* aos contextos que remetam à sua cosmologia, passemos ao método segundo o qual este capítulo será tecido, a saber: através do cruzamento de dados etno-históricos significativamente presentes em fontes extremamente variadas tanto quanto às origens como em relação à época e aos contextos a que se referem, como sugerem as epígrafes que indicam os nomes dados pelos *borum* aos rios e lugares da região.

Basicamente os relatos de exploradores e viajantes, missionários, ofícios e relatórios de diretores de índios, políticos e inspetores do governo, constituíram as fontes primárias da pesquisa. A compilação das "notícias sobre o Mucuri e o nordeste mineiro" organizada pelo franciscano Olavo Timmers (1969) destaca-se entre as fontes por apresentar, entre outros documentos, uma memória escrita pelo professor indígena da missão do Itambacuri - basicamente a única voz nativa existente em meio a documentação, além dos depoimentos de indígenas registrados por frades capuchinhos no ano de 1972 em Itambacuri para os estudos linguísticos de C. Emmerich e R. Montserrat.

---

[7] Outros viajantes que descreveram os Botocudo, como A. Saint-Hilaire, também identificaram o termo *krekmum* - com o significado de "índios corredores" - como autodesignativo dos Botocudo. Conforme informou um falante do Krenak, em pesquisa de campo realizada no ano de 1995 o significado daquele termo seria "o que vai e volta", não comportando, no entanto, qualquer vínculo identitário com os Krenak contemporâneos.

Estudos realizados por linguistas, etnógrafos, e historiadores, ao lado de minhas próprias observações etnográficas, além de artigos publicados na imprensa, também compõem o universo das fontes exploradas ao longo da pesquisa.

Ainda considerando que as esferas dos saberes e práticas *borum* têm, por suposto, uma lógica subjacente, capaz de fornecer-lhes inteligibilidade, o objetivo deste capítulo não é o de resgatá-la enquanto sistema e reconstituir um universo sócio-simbólico hipotético e "original". De fato, um processo de diversificação de fundo linguístico e cultural imprimiu criativas singularidades aos segmentos sociais componentes desse mesmo universo sócio-simbólico Botocudo mais abrangente, podendo ser detectados nos registros de forma a revelar estratégias diversificadas que imprimiram em alguns subgrupos trajetórias singulares.

Os eventos relacionados especificamente aos Botocudo identificados nos registros como Aranã, bem como os relacionados aos Pojichá revelam, por exemplo, facetas dessas estratégias de diversificação ocorrida no interior de um complexo interjogo histórico-cultural. O exercício de acompanhar a trajetória desses povos, a partir do cruzamento de dados etnográficos contidos nas fontes históricas, baseia-se no potencial criativo de suas práticas observado tanto na esfera linguística – como sugerem as epígrafes deste capítulo - como nos termos de suas estratégias políticas.

Para situá-los brevemente em relação aos estudos linguísticos, uma das principais contribuições são devidas aos estudos realizados por Cestmir Loukotka (1939; 1955; 1968), embasados na vasta literatura existente sobre o patrimônio linguístico-cultural dos Botocudo. Suas observações, que procuram articular a estrutura da língua em sua dinâmica histórica, parecem iluminar a articulação homóloga entre a cosmologia *borum* e a história, aqui investigada. Ao comparar detalhadamente, por exemplo, os vocabulários coletados entre os diferentes subgrupos, o autor concluiu que a língua falada pelas "tribos" Botocudo – que julgava constituídas por *famílias* extensas, devido ao caráter de suas designações – seria uma única, apesar da ocorrência de variações dialetais (Loukotka 1955: 116).

C. Emmerich e R. Montserrat também investigaram o "fator incógnito" atuante sob a divisão dos Botocudo e revelado na multiplicidade de etnômios, quando "se tratava de grupos cultural e linguisticamente tão vinculados". As hipóteses levantadas pelas

autoras não parecem excludentes, sejam elas: a do faccionalismo tradicional das sociedades "Macro-Jê", que compreendem a família linguística Botocudo, e a secular situação de afugentamento capaz de descaracterizar suas formas no espaço.

Reconhecendo a unidade linguístico-cosmológica dos Botocudo, a constatação de um processo histórico de diversificação levaria as autoras a questionarem o método de avaliar as relações de proximidade entre os subgrupos: "sem dispormos de dados precisos sobre sua estrutura social torna-se realmente difícil identificar entre a variedade de grupos mencionados aqueles mais proximamente aparentados entre si" – concluiriam, então (Emmerich & Montserrat, 1975: 17).

Aspectos da história cultural dos índios podem ser iluminados pelo método histórico-comparativo utilizado pelos linguistas na investigação dos processos de gênese, relacionamentos e diversificação ocorridos entre as línguas ameríndias. A dedução da origem "genética" comum entre as demais famílias linguísticas classificadas no tronco Macro-Jê remetem a um passado "provavelmente de uns 5 ou 6 mil anos pelo menos". Já entre os numerosos grupos que compõem a família Jê, suas evidências de relacionamento remetem para um passado comum mais recente, de cerca de 3 mil anos, quando migraram para o sul, a partir de um centro comum em "algum lugar entre as nascentes do S. Francisco e o Araguaia", os grupos conhecidos como Jê meridionais (Kaingang, Xokleng, Kaiapó Meridionais e Oti).

A confirmação de uma maior relação de proximidade linguística entre os povos Jê é plenamente compatível com a existência de um certo padrão cosmo-sociológico compartilhado pelos diferentes grupos que a compõem.

As sociedades Jê caracterizam-se fundamentalmente pelo dualismo que pode aparecer tanto em seus padrões cosmológicos como sociológicos. A. Lopes da Silva (1986), a partir do exemplo dos Xavante, deteve-se na análise da comparatividade entre os universos sócio-cosmológicos dos povos Jê. No caso enfocado, dos povos Botocudo, no entanto, a ocorrência de estruturas sócio-organizacionais semelhantes não podem ser observadas nem deduzidas em toda a vasta documentação analisada.

Ainda assim, o processo de distanciamento ocorrido dentro da própria família Jê pode ser deduzido de sua diversidade interna, que, apenas para se restringir à dimensão

linguística, tem-se revelado ainda maior "do que as da família românica do indo-europeu" (Urban, 1992: 90).

Para um horizonte histórico-comparativo mais longínquo, a hipótese atualmente considerada "a mais provável" associa os troncos Macro-Jê, Tupi e Karib em uma mesma origem proto-linguística - ao contrário das línguas Pano e Arawak (Urban, 1992: 94).

Ao comparar o acervo linguístico Botocudo com os de povos vizinhos – geográfica e historicamente falando - C. Loukotka (1955) concluiu que a língua Botocuda, apesar das intrusões de Jê e Kamakã, seria isolada das demais famílias vinculadas ao tronco Macro-Jê. O estudo do processo histórico-cultural que acarretou a diversificação do Botocudo em diferentes dialetos, por sua vez, apontaria a ocorrência de interrelação mais ou menos íntima com povos de famílias linguísticas de filiação Kamakã ou Jê, a julgar pela existência de palavras idênticas a ambas famílias no vocabulário *borum* - como um de seus fatores: "On peut en déduire que la langue des Botocudos ne peut être classée dans alcune famille de langues sud-américanes. C'est donc une langue isolée, quelque on y trouve certaines curieuses analogies surtout avec les langues de la famille Kamakan et de la famille Zé" (Loukotka, 1955: 126) [8].

O caso do grupo *Gueren* enfocado particularmente por Loukotka demonstra o método comparativo e histórico adotado para iluminar os processos de "mistura" atuantes em determinados dialetos.

Através desta designação ficaram conhecidos os indígenas "confederados" na Bahia, violentamente combatidos por bandeirantes paulistas e sertanistas baianos a partir de meados do século XVII até o início do século XIX. Francisco Borges de Barros traçou o percurso histórico da guerra contra os *Gueren* nos sertões da Bahia - que atingia também a região do norte de Minas - e que "pôs-se em campo durante o longo período de 1651 a 1806", promovendo uma total reconfiguração das populações combatidas na medida em se estas internavam-se "nas matas dos rios de Contas, Pardo, Grongogy e Jequitinhonha", onde "os Payayazes, os Mongoyós, os Botocudos, os Maracás" teriam se

[8] Ver o resumo do mapeamento linguístico feito por Loukotka (1939) dos diversos grupos indígenas da região das matas do Leste, a partir dos vocabulários registrados por viajantes e naturalistas no século XIX, que confere visibilidade aos grupos então existentes, sua localização geográfica, bem como suas relações

aliado contra os brancos. Através de um precioso inventário documental sobre esta guerra - na qual também negros fugidos seriam combatidos -, Borges de Barro conseguiu demonstrar, apesar da imprecisão dos dados propriamente etnográficos, que "as guerrilhas, os levantes inopinados, os morticínios e sangueiras, tão comuns nas regiões compreendidas entre Conquista, Maracás, Condeúba, Ilhéus, cabeceiras dos rios de Contas, Jequitinhonha, Pardo, Gurongogy, Canavieiras, Belmonte, Lavras Diamantinas e toda a margem do S. Francisco, encontram as suas origens no banditismo que assolou esses sertões durante o período acima citado" (Barros, 1919).

Frei Olavo Timmers, por sua vez, em sua obra sobre o Mucuri e o nordeste de Minas, chegou à semelhante conclusão após compilar documentos sobre aqueles sertões, relativos sobretudo ao século XIX: "acabaram os autóctones da zona do Mucuri" – ele dizia na década de 1960. "Um pequeno restinho talvez misturou-se com nacionais ou africanos e contribuiu para formar a índole indolente, agressivo, vingativo (sic) do caboclo nordestino mineiro" (Timmers, 1969: 52).

Através de um fragmento de dicionário *Gueren* composto por Heinrich Wilhelm Schott, botânico participante da expedição científica liderada pelo príncipe Maximiliano de Wied em 1815-1817, localizado e examinado por C. Loukotka, seriam investigadas as origens linguísticas daquele povo. O botânico, de fato, considerava "botocuda" a língua falada pelos *Gueren*, sem que, contudo, o pudesse demonstrar. O lingüista comparou, então, o acervo registrado por Schott a uma curta lista de palavras fornecidas ao abade francês Ignace Etienne (1909) por um ancião representante daqueles *borum* na vila indígena de Olivença, no sul da Bahia. O abade tinha por objetivo examinar o velho índio *borum* sob um prisma "antropológico": grande parte do artigo é dedicado à descrição minuciosa da aparência física do ancião, ao qual era atribuída a idade de 108 anos! "durant un voyage dans le sud de l'Etat de Bahia, en décembre dernier, para un hasard des plus heureux, j'ai rencontré un Borun vivant, en chair et en os, dans le village indien de Olivença". O relato revela ainda aspectos etnográficos curiosos acerca daqueles "boruns", cujo desaparecimento atribuía-se, então, aos ataques constantes dos "sertanejos" (Etienne, 1909: 942).

---

de proximidade espaço-cultural. "La Dislocation des dialectes des Botocudos" (Loukotka, 1955: 119, anexos 1 e 2, p. 565 desta tese).

O abade se queixava, ainda, da precariedade dos dados linguísticos coletados no século XX devido a situação miserável dos *borum* sob os aldeamentos oficiais: "Pendant le siécle présent, de nombreaux investigateurs ne purent étudier les Botocudos que d'après les restes de ce peuple, établi dans des postes governamentaux, où ils trainent une existence misérable. C'est à cause de cela que les études recentes, quoique parlois très détaillées, *ne donnent souvent qu'un tableau incorrectement tracé de la vie primitive des Indiens* et, dans leur majeiure partie, elles ne décrivent que les tentatives ratées de leur assimilation complète" (Etienne, 1909: 113).

O relato "antropológico" sobre aquele estranho e perdido Botocudo em Olivença remete ao romance homônimo - *Os Boruns* - publicado no ano anterior, que consiste em uma narrativa de impressões autobiográficas sobre os costumes "bizarros" dos indígenas do norte do rio Doce, no Espírito Santo, bem como a relação destes com os colonos e desbravadores das matas, à qual sucederia o total desaparecimento daquele povo (Polly, 1908).

O material fornecido pelo velho índio, no entanto, revelou-se uma mescla de palavras indígenas de origens borum, tupi e pataxó, que não se prestavam exatamente à comparação proposta por Loukotka. A dificuldade de registrar e examinar a língua e sua lógica em populações em processo de "descaracterização" parece, com efeito, ter dado o tom "pessimista" ao trabalho não apenas do linguista como sobretudo do etnográfo do século XX, como observou M. Sahlins (1997).

Não por acaso, os esforços contemporâneos da antropologia têm sido direcionados para a construção de instrumentos que permitam abstrair um "sentido" de alteridade no interior da aparentemente homogeneizante e "misturada" "cultura mundial". Talvez esse exercício contemporâneo, guardadas as considerações relativas aos diferentes contextos, auxilie a compreensão dos Botocudo do século XIX, sobre cujos registros paira a idéia do inevitável desaparecimento, além da problemática da "mistura" ou "mestiçagem", tanto do ponto de vista simbólico quanto social.

Concluindo a investigação sobre a origem dos *Gueren*, C. Loukotka constatou sua filiação à família linguística Botocudo através da análise mesma do material fornecido por Schott. A designação Botocudo só seria adotada pela população luso-

brasileira, no entanto, em torno de meados do XVIII, quando o foco das hostilidades daqueles indígenas reapareceu, desta vez no vale do rio Doce.

O ataque indígena ao nascente povoado de Peçanha, às margens do Suaçuí, na década de 1760, foi atribuído pela primeira vez a povos Botocudo. C. Nimuendaju, em sua discussão com M. Guérios (1948) concordava com a relação de parentesco linguístico estabelecido entre os povos Botocudo e Guerén, discordando porém da hipótese da existência de relação entre Botocudo e Aimoré, que desapareceram em época bastante recuada da do aparecimento dos Botocudo. C. Emmerich e R. Montserrat (1975), no entanto, sustentaram a relação de contiguidade linguística observada entre os povos *borum*, apesar das diferentes designações e épocas de contato (leia-se confronto) com os colonizadores.

Em relação propriamente à filiação linguística do Botocudo, Nimuendaju concordava com Lokoutka ao considerá-la isolada, discordando, no entanto, com sua hipótese da filiação linguística do Kaingang à família Jê (Nimuendaju & Guérios, 1948: 220; 239).

O terreno da classificação da língua dos Botocudo não propiciou, como se vê, uma generalização muito segura entre os pesquisadores.

Antes de retornar às fontes relativas, principalmente, ao século XIX, nas quais os índios foram observados e descritos segundo as lentes do "olhar imperial", torna-se, ainda necessário mapear as fronteiras entre história e etnologia, para uma melhor orientação do percurso de sua análise.

Caminhos do método

Recursos metodológicos advindos de matrizes disciplinares diversas, como a crítica literária e a história da cultura, vêm sendo utilizados com êxito na análise de fontes históricas, seja através da crítica da ideologia subjacente aos relatos; da identificação das condições e dos contextos de sua produção; ou ainda, das repercussões e apropriações por eles propiciadas. "Reproduzir aleatória e textualmente" as impressões contidas nos relatos dos cronistas, "sob a chancela de fato histórico", assim, configura grande risco para os pesquisadores incautos, considerando que "inverdades,

impropriedades, distorções, fantasias, cópias ou mesmo mentiras pululam nas narrativas" (Resende, 1999:02).

Diferentemente, no entanto, da perspectiva da história cultural - capaz de destacar criticamente, por exemplo, nos relatos dos viajantes do período imperial, aspectos discursivos relacionados à projeção do mundo europeu sobre aquele espaço dos Outros[9], o objetivo aqui não será exatamente o de desmontar, por exemplo, a ideologia européia subjacente às descrições dos naturalistas, mesmo porque esta relação de "transculturação" entre os mundos europeu e indígena - que este modelo analítico permite aflorar - se encontra bastante desenvolvida em estudos de historiadores como Roger Chartier (1997) e M. L. Pratt (1999).

O termo "transculturação", por sua vez, seria cunhado pelo sociólogo cubano Fernando Ortiz nos anos 40 como alternativa à noção de "aculturação" – que indica uma simples "transferência" de uma cultura "dominante" sobre a outra, "dominada" - em seus estudos pioneiros sobre a cultura afro-cubana, seria adotado por M. L. Pratt (1999) para sinalizar a presença de esforços de cunho etnográfico em sua análise sobre os relatos de viagem, que levam em conta "como grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura dominante ou metropolitana" (Pratt, 1999: 30).

O método etnográfico da análise das representações adotada no estudo de relatos históricos, ao revelar que dinâmica história pode ser, de fato, direcionada "pela maneira que as pessoas imaginam como as coisas são" e não apenas pelo modo "como as coisas realmente podem ser", acaba por gerar um certo "desconcerto" ao historiador (Pratt, 1997: 17).

---

[9] Um bom exemplo deste tipo de demonstração, ainda que relativo aos tempos coloniais, se encontra na brilhante análise de J. A. Hansen (1993) sobre as crônicas portuguesas quinhentistas sobre os índios do Brasil. "A terra e os seres figurados nesses textos não admitem ... a nossa ilusão positivista: antes de serem transcrições 'realistas' de um real dado" – diz o autor – "são o resíduo histórico de práticas interpretativas que produzem o visível e o dizível como metáforas, no que se lê como 'crônica'. Neles, o 'índio' é, antes de tudo, uma classificação decorrente de um desejo equivocado, que situava a Índia na América; além disso é uma generalidade, um resultado histórico da conversão de uma pluraridade cultural à unicidade; finalmente, é também resíduo, metáfora, produto de operações de seleção, exclusão, classificação e interpretação nas quais a analogia é a regra" (Hansen,1993: 50). O autor demonstra ainda como a analogia enquanto regra de tradução do Outro constui um recurso capaz de conquistar e colonizar a nova terra, antes mesmo de sua ocupação, "quando classifica o vácuo do [seu] sentido" (Hansen, 1993: 48). A estratégia de "desmontar" analogias semelhantes em fontes coloniais sobre os "Tupis" e "Tapuias" foi também fecundamente explorada no estudo de C. Pompa (2001).

Justamente nesta zona do "desconcerto" identificada pela historiadora situa-se, no entanto, a própria possibilidade de articulação entre abordagens da antropologia e da história vislumbrada no presente estudo, ainda que presumível sob o paradoxo de apenas poder serem reveladas - as "coisas" referidas por M. L. Pratt - em seus sentidos próprios, quando articuladas no espaço da abstração conceitual capaz de captá-la e organizá-la. Em outras palavras, as tais "coisas", de fato, tornam-se visíveis apenas através de sua ultrapassagem teórica, ainda que, por vezes, o domínio do "empírico", ao misturar-se com as representações (como são os próprios conceitos dos nativos), se "descoisifique".

Tomando de empréstimo da linguística a expressão "linguagem de contato" – originalmente utilizada para designar as formas "caóticas, bárbaras e amorfas" de comunicação "improvisada", desenvolvidas entre falantes de línguas diferentes em zonas de "fronteira colonial", M. L. Pratt forjou o termo misto "zona de contato" - que, apesar de supor a existência da fronteira, não a quer conceber apenas em seu caráter expansionista sem que sejam invocadas, enfaticamente, "as dimensões interativas e improvisadas dos encontros coloniais, tão facilmente ignoradas ou suprimidas pelos relatos difundidos de conquista e dominação". Esse tipo de análise do "encontro colonial" está relacionado aos esforços de "descolonização da mente", que têm em seu horizonte os sujeitos históricos constituídos "nas e pelas relações uns com os outros" (Pratt, 1997: 32).

O olhar dos historiadores da cultura parece, por outro lado, mais apropriado para enxergar, através dos textos históricos, "o processo pelo qual leitores, espectadores e ouvintes dão sentido aos textos de que se apropriam", do que o propriamente o do antropólogo, presa fácil da tentação de "etnocentrismo da leitura"[10] - armadilha certa para aqueles não equipados devidamente com os recursos da "crítica textual" (Chartier, 1997: 68). Nesta linha, R. Chartier argumenta que a significação dos relatos históricos não pode ser encontrada nos textos em si mesmos – como uma análise estruturalista levada ao pé da letra levaria a supor -, porém através da "negociação" entre o texto e "os discursos ou as práticas usuais que são, ao mesmo tempo, as matrizes da criação, estética e as condições de sua inteligibilidade" – os quais, da mesma forma, necessitam ser

[10] Termo do historiador brasileiro da literatura "barroca" João Hansen *apud* Chartier (1997: 68)

dimensionadas em análises mais cuidadosas sobre o valor histórico de tais fontes" (Chartier, 1997: 68).

Segundo esta perspectiva, que propõe o encontro entre a história da literatura e a história da cultura na tentativa de "articular a diferença que funda (diversamente) a especificidade da 'literatura' e as dependências (múltiplas) que a inscrevem no mundo social", os fatores "contigentes", como as formas materiais (dos caracteres, por exemplo), não podem ser descartados da significação, da qual tomam parte ativamente (Chartier, 1997: 68). Ao refletir os significados para o trabalho do historiador da cultura da concepção do "mundo como representação", este autor , por outro lado, aponta para a distância desta perspectiva daquela propriamente social, da história.

A premissa "pragmática" assumida pela história da "literatura" - capaz de desmembrar analiticamente os significados veiculados nas fontes em peças articuláveis no tempo, não mais apenas no jogo semiótico (lógico) implícito entre os próprios signos estruturados, cuja "descoberta" forneceria a chave para sua compreensão - encontra correspondência no estudo da cultura em relação dialética com a história, principalmente nas proposições de Marshall Sahlins, adiante.

A abordagem etnohistórica construída nesta tese a partir de relatos históricos, ainda que se beneficie pelas discussões contemporâneas e métodos da história da literatura e da história da "cultura", ou das "representações", diverge delas em relação à natureza de seu objeto. Os indígenas das fronteiras das matas, notadamente das bacias do alto Mucuri e Suaçuaí grande (braço norte do rio Doce), na Província de Minas Gerais, no século XIX, constituem os sujeitos enfocados e sua "concretude", assim suposta, será investigada sob o amontoado de registros que permaneceram através dos tempos, ainda que, com isso, se exponha à "terrível acusação de 'positivismo'" (Hobasbawm, 1998: 210).

Por mais que as imagens sobre os indígenas apresentadas nas fontes oitocentistas, semanticamente associadas à "natureza indomável" das selvas, revelem o horizonte "civilizatório" daqueles que as legitimaram e ainda que os próprios indígenas tenham se valido da "paranóia" colonial[11] para "assenhorarem-se" dos territórios crescentemente

[11] Ao analisar a "cultura do terror" no alto Putumayo, amazônia colombiana, baseando-se-se em relatos históricos, M. Taussig (1983) considera o "medo à rebelião indígena" como uma das justificativas mais comuns para o comportamento violento dos brancos contra os índios. O viajante Joaquim Rocha em 1905

cobiçados pelas riquezas que "ocultavam", reduzir as interações sociais ali ocorridas a tal jogo especular poderia implicar no descarte, puro e simples, da própria "visão dos vencidos" - para me valer da expressão cunhada pelo antropólogo Nathan Wachtel (1971) em sua pesquisa sobre a etno-história dos indígenas das terras altas sul americanas, no século XVI – ou, em outros termos, da sua "contraparte ameríndia", apenas capturável pelos conceitos e métodos da etnologia.

O manejo dos relatos históricos à luz de recursos metodológicos advindos do cruzamento de abordagens diversas, como a da crítica textual, da história da literatura e da sociologia da cultura, tem-se mostrado necessário para, por exemplo, "purificar" seus possíveis "resíduos" ideológicos. No caso examinado, no entanto, em que fontes de naturezas diversificadas estão a dialogar, o conjunto de vozes dissonantes em si trazem à tona as próprias contradições capazes de relativizá-as.

O exercício de reconstruir uma "totalidade" ameríndia a partir dos fragmentos apresentados nas fontes, no entanto, não parece produtivo enquanto instrumento heurístico para a reconstituição dos mundos indígenas naquela zona de fronteira, como concluíram os aprofundados estudos linguísticos já realizados sobre o Botocudo. A multivocalidade das fontes, por sua vez, impele ao exercício da "imaginação histórica" na medida em que, ao considerar o jogo intersubjetivo entre os atores, "mudanças mais rápidas de perspectiva e mais grãos [são lançados] para o moinho hermenêutico" (Price, 1992: 193).

O principal instrumento metodológico de controle das fontes – pelo seu caráter eclético -, assenta-se no diálogo e no cotejamento entre as informações, descrições e opiniões sobre a condição e a atuação dos indígenas nelas constantes, capaz, por lado, de dar visibilidade aos interesses e projetos em jogo no campo do indigenismo - presentes subliminarmente nas imagens sobre os indígenas – assim como, por outro lado, possibilitam a observação e a análise de regularidades e formas sócio-simbólicas, depreendidos dos *fatos* e eventos mais recorrentes.

---

afirmava, por exemplo "que os brancos temiam o ódio dos índios e que esse medo era central às suas práticas e idéias...Essa rebelião era temida dentro de uma visão mítica, de uma paranóia colonial em que fulguravam as imagens de mutilações e canibalismo" (Taussig, 1938:58-59). O terror das fronteiras do leste não vai se encontrar em uma situação muito diversa, estando também as imagens sobre o "canibalismo" Botocudo no centro daquela "paranóia".

A "última e controladora voz" necessária para mediar o diálogo entre as fontes e os tempos, seria - de acordo com a proposição metodológica do historiador etnográfico R. Price (1990; 1992) - a do próprio autor que fornece espaço e visibilidade para a expressão de pontos de vistas diversos e determina as suas disposições e costuras, de acordo com objetivos, anteriores e/ou suscitados pela pesquisa documental, conscientes e explícitos. Price considera, assim, que a reconstituição etnográfica na pesquisa histórica constitui um desafio a "ser julgado... no terreno da plausibilidade, depois de se levar em conta todos os fragmentos de conhecimentos, escritos e orais, que possuímos" (Price, 1990: 195;197).

O recurso comparativo não constitui uma novidade na tradição de pesquisa em "etno-história" – termo que se tornou consagrado por volta da década de 1940, quando foi adotado para a designação dos estudos de reconstituição histórica de sociedades indígenas, realizados por antropólogos e arqueólogos norte-americanos. Desde então, um certo ecletismo tem pautado esse campo de estudos, tanto no que diz respeito às fontes utilizadas - documentação administrativa, crônicas, relatos orais, quando possível -, quanto ao enfoque interdisciplinar que cruza fronteiras de territórios como da linguística, da arqueologia, entre outras[12].

A tentativa de organizar um projeto de mapeamento da etno-história Tupi proposta, neste sentido, por R. Laraia (1985), considerava um dos procedimentos metodológicos mais adequados justamente o cotejamento entre fontes diversas, por apresentar, segundo o autor, "duas vantagens principais: a possibilidade de dispor de uma maior soma de dados e esperar que estes possam se controlar mutuamente" (Laraia,1985: 28). Jan Vansina, por sua vez, utilizou-se de fontes prioritariamente orais na reconstrução histórica dos reinos da África Central, observando, no entanto, que tal procedimento não significava abrir mão de caminhos etnológicos, uma vez que aos relatos orais deveriam ser relacionadas "as tradições de povos vizinhos, e ligada às indicações cronológicas das genealogias e dos conjuntos de ciclos de idades, dos contatos documentados com outros povos, de fenômenos naturais datados tais como fome, eclipse e achados arqueológicos" (*apud* Laraia, 1985: 28).

---

[12] M. R. Almeida (2000), em seu estudo sobre os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial, faz uma discussão interessante sobre as diversas linhas da etnohistória, pautada, sobretudo, pela perspectiva crítica de J. Hill (1988).

O limite desse tipo de abordagem "social" da etnohistória, no entanto, residiria, segundo abordagens mais "hermenêuticas" - como a da etnografia histórica concebida por R. Price (1992:196) -, no descarte da "significação da experiência e das ações para os atores". Em outras palavras, é a valorização da subjetividade na interpretação dos processos, bem como a consequente luta política travada em torno de representações, que, ao assaltar o terreno da metodologia dos estudos históricos, passa a pressioná-lo para recusa metodológica de abordagens assentadas na "força das determinações coletivas e dos condicionamentos sociais", conferindo, assim, primado ao político. "Numa tal perspectiva" – aponta R. Chartier (1991:175) – "o mais urgente é separar o mais claramente possível a disciplina histórica (resgatável às custas de 'dilacerantes divisões') das ciências sociais outrora dominantes (a sociologia e a etnologia) condenadas por sua adesão preferencial a um paradigma obsoleto", ao contrário dos paradigmas da ciência política, concebidos como mais adequados para a apreensão do sujeito histórico.

O primado conferido ao sujeito político – reflexivo e "universal" – em perspectivas da história que rejeitem qualquer determinação social exterior e anteriormente dada à sua ação, acaba, por outro lado, constituindo uma armadilha para a o historiador que, deste modo, descarta as "exigências não sabidas pelos indivíduos e que no entanto regulam – aquém dos pensamentos claros e muitas vezes apesar deles – as representações e as ações" (Chartier, 1991:188).

Mediante tal impasse, como se situaria o postulado antropológico da existência de matrizes simbólico-estruturais - capazes de auferir inteligibilidade ao mundo – sem que seja desprezado o constante processo de transformação promovido pelos sujeitos (individuais e coletivos) em suas "lutas por representação"?

A convivência necessária da desmontagem "histórico-ideológica" das fontes escritas e a montagem metodológica de um "objeto" antropológico e "abstrato" - apreensível através das estratégias simbólicas acionadas pelos Botocudo em busca de sobrevivência – em outras palavras, a arte de articular estruturas ("inconscientes" e "abstratas") na história (prática dos sujeitos locais inseridos em contextos globais) constitui, assim, um desafio encarado no presente estudo etnohistoriográfico.

Trata-se ainda de evitar o "enfrentamento estéril" entre "o estudo estruturalista das posições e hierarquias" – que confere visibilidade às linguagens e lógicas implícitas

nas estratégias sócio-simbólicas adotadas pelos atores indígenas - e a "análise fenomenológica das ações e reações" – que ilumina a importância da dimensão performativa no *processo* de significação, como propôs R. Chartier (2001: 120).

Horizontes como os da antropologia histórica exigem que as fronteiras - tanto as concebidas relativamente às dimensões espaciais, econômicas, simbólicas ou políticas, quanto aquelas consideradas entre diferentes abordagens disciplinares – sejam exploradas até os limites dos arraigados dilemas, paradigmáticos e políticos, que podem suscitar. Deste modo, para que formulação de perspectivas mais adequadas para as abordagens dos processos enfocados neste estudo não recaiam nas redundâncias dos lugares-comuns, algumas das questões pendentes e candentes que vêm balizando debates interdisplinares serão brevemente revisitadas.

Identidades e historicidades

> Algumas [sociedades] acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: tais sociedades não escapam mais da história do que aquelas – como a nossa – a quem não repugna se saber históricas, encontrando na idéia que têm da história o motor de seu desenvolvimento.
>
> Lévi-Strauss, 1998: 108

A utilidade da aplicação do método estruturalista na construção de conhecimento em etno-história tem sido questionada por autores como R. Rosaldo (1980), que procurou demonstrar a importância da perspectiva histórica para os estudos etnográficos a partir de sua própria vivência entre os Ilongot – povo cujas ações seriam mais adequadamente atribuídas a uma noção de vida humana em permanente construção no tempo, do que a de um mundo social eternamente estruturado.

No entanto, apenas através do estabelecimento de relações, conexões e elos entre a diversidade de instâncias locais, e por que não, temporais, a "imaginação sociológica" - abstrata (conceitual) por natureza e "transcendente" (no sentido de não específica para contextos locais) - pode ser exercida, tornando profícuos esforços de análise e válidas as teses, ainda que sempre superáveis.

Longe de estar afirmando que o conhecimento histórico não aspira a totalidades, muito antes pelo contrário, a possibilidade metodológica de açambarcar os "fatos" e seus vestígios no interior de uma totalidade reconstituída pelo historiador e dificilmente apreensível para os próprios atores, demonstra a validade hermenêutica de uma abordagem que ilumina os significados dos fenômenos históricos ao reuni-los e rearticulá-los, de maneira a revelar formas dificilmente previsíveis pelo pesquisador, ao contrário do que acontece com a pesquisa teoricamente pré-direcionada. O limite, no entanto, da hermenêutica histórica assentada na própria concatenação dos fatos e vestígios parece o do próprio solipsismo que, ao recusar quaisquer teorizações sobre o social, recusa o social, ele próprio - em paradoxal ressonância com as próprias concepções pós-modernas sobre a etnografia, das quais R. Rosaldo representa um dos expoentes.

Ainda que impliquem, em seus limites, abordagens totalmente excludentes, as metodologias e hermenêuticas assim esboçadas felizmente não impedem o exercício de elaboração de abordagens dialógicas e criativas, que visem compatibilizá-las, articulando-as e possibilitando intercâmbios enriquecedores. Desta forma, por exemplo, uma vez revelada uma alteridade histórica, em suas singulares formas, configuradas na própria sistematização dos seus vestígios realizada pelo etno-historiador, seu possível cotejamento com outras alteridades, ao alimentar a imaginação teórica, contribui para desvendar e aprofundar o conhecimento acerca dos fenômenos sociais e simbólicos, revelando rearranjos criativos relativos às reconfigurações históricas e às metodologias e conceitos capazes de torná-las visíveis.

Não deixa de ser significativo o fato de que tenham sido mais historiadores do que antropólogos os que se tenham mais se debatido sobre as relações disciplinares entre antropologia e história. Os trabalhos de P. Burke (1992), L. Hunt (1995), C. Lefort (1979) e J. Le Goff (1998) representam os esforços de historiadores nesta direção[13]. Apesar da adoção de perspectivas antropológicas divergentes entre si por parte de historiadores interessados na investigação do *sentido* subjacente às práticas do cotidiano em sociedades históricas - como a presença inescapável dos ritos e das imagens - são

[13] Um apanhado sobre o percurso da incorporação da antropologia como fonte de inspiração para estudos históricos, bem como das diversas facetas e combinações caleidoscópicas entre histórias e antropologias, no plural, está presente no estudo realizado pelo historiador e antropólogo A. J. Agostini (2000).

justamente as contribuições de antropólogos voltados para a problemática da transformação que se têm prestado a um diálogo interdisciplinar mais profícuo com a disciplina histórica. Neste debate sobressaem-se, por exemplo, antropólogos como M. Sahlins (2000; 1994), M. Augé e M. Godelier. Em termos da discussão propriamente antropológica, a bibliografia no Brasil é escassa, excetuando a coletânea organizada recentemente por L. Schwarcz e N.Gomes (2000), além de estudos especializados sobre história indígena e do indigenismo, sintetizados na coletânea organizada por M. C. da Cunha (1992).

Em linha diversa, os estudos de antropologia histórica, tal como concebida por J. P. de Oliveira (1999) – classificados por A. Ramos (1990) dentro "tradição" da etnologia que caracteriza o "estilo brasileiro", tributário, por sua vez, "das pesquisas de aculturação iniciadas na década de 40-50 em São Paulo" -, têm se dirigido sobretudo para a problemática do "contato" das populações indígenas e nacional, dela extraindo implicações teóricas. Ao deslocar o foco analítico da "cultura" para as "relações sociais", a partir da contribuição de R. Cardoso de Oliveira (1967), tais estudos, segundo a crítica de E. Viveiros de Castro (1999), passaram a lançar mão de uma "paleta eclética de referências, do marxismo à etnologia, do estruturalismo à fenomenologia" (Viveiros de Castro, 1999: 124). A interdisciplinariedade, de fato, tem se mostrado um instrumento analítico fecundo para a compreensão dos povos indígenas historicamente situados.

Por outro lado, a crítica historicista parece estar apontando como obsoleto nas ciências sociais o reducionismo para o qual a "explicação" das formas da cultura a partir de princípios gerais abstratos conduz as análises, tendo em vista a exigência heurística de um Sujeito (histórico, político) *culturante* e transformador, capaz de fundamentar a compreensão das atividades humanas no tempo, subjacente a todo devir social (com a exceção das sociedades indígenas). O problema colocado para a história pela etnologia parece ser o de se saber "se a idéia de um *existente total* – que, como diz Heidegger, todas as visadas do historiador e do filósofo supõem - pode ser mantida", como aponta C. Lefort (1979: 40 – ênfase original), em seus ensaios de antropologia política.

Observando, no entanto, que, uma vez que "a atividade social é uma atividade contínua de produção do mundo", o antropólogo social norueguês F. Barth (2000) reflete que mais frutífera tornar-se-ia a abordagem dos fenômenos sociais e históricos – levando-

se em conta que é a "tendência a formação de uma ordem parcial" e não a sua ausência, o que deve instigar a investigação antropológica - em torno de indagações acerca "*de que* os padrões específicos são evidência"; "*que tipo* de consistência encontramos em cada padrão específico"; e ainda, "*por que* essa forma se desenvolveu justamente aí". Daí decorreria que - considerando que vivemos em mundos nos quais a realidade é simbolicamente construída - o exercício antropológico de elaboração de modelos de "lógica de operar" deveria ser realizado na identificação de *processos sociais* geradores de "formas de cultura", através da "observação empírica de suas consequências" (Barth, 2000: 126,127). A cultura se realizando enquanto *praxis*, e não sua dimensão lógica, meta-física, virtual, constitui o objeto da investigação sob esta perspectiva, processual.

A metodologia desenvolvida por F. Barth (1987) a partir de sua experiência com povos da Nova Guiné apresenta-se especialmente adequada para a análise acerca das variações culturais, tais como observadas entre os subgrupos Botocudo que compunham a população indígena dos Sertões do Leste no século XIX. A abordagem do norueguês sobre processos de diversificação recentes, ocorridos em povos falantes de uma mesma língua e observado principalmente no domínio do religioso, valoriza a criatividade dos sujeitos que "manejam" o conhecimento, ou seja, o processo de transmissão da cultura. Como adverte J. Goody (1987), no prefácio do livro *Cosmologies in the Making*, a análise de Barth não recai sobre "sistemas de conhecimentos em algum ponto no tempo e no espaço, mas [em] sua distribuição entre indivíduos e [n]a existência e geração de variantes (e às vezes similitudes), tanto dentro quanto entre grupos sociais" (Goody, 1987: XI).

Apesar de não discutida em termos de abordagem interdisciplinar e dirigir-se aos campo teórico mesmo da antropologia, as proposições de F. Barth vêm de encontro às reflexões de historiadores que, nos dizeres de C. Lefort (1975), têm como horizonte investigações que podem ser elaboradas nos termos de "por qual formulação nova das relações humanas pode uma experiência se instituir no tempo". Em ressonância com os estudos etnohistóricos contemporâneos, este autor esclarece ainda que o tempo, propriamente dito "supõe uma retrospectiva ativa do passado e uma prospectiva explícita do futuro" (Lefort, 1979: 55).

Indagações dessa natureza levam a refletir acerca das possibilidades de construção mesma do "objeto" da investigação antropológica em processos históricos - tarefa inviável sem a delimitação de um campo de regularidades. Para a investigação das "formas da cultura" - que constituem representações geradas sob condições históricas e sociais específicas, ou seja, dentro de um *processo* –, estas não poderiam ser compreendidas em si mesmas, porém somente na identificação de fatores atuantes em seu surgimento (ou sua transformação). A base propícia para a elaboração de análises mais profundas sobre as "formas da cultura" se encontraria, segundo esse prisma, nas raízes que lhe forneceram – e, enquanto continuarem a fornecer-lhe - sustento. Por necessitarem de constante sustentação, o acompanhamento das formas no tempo permite avaliar seus processos de emergência, definição e transformação, ocorridos com a introdução de novas condições históricas no interior da situação em que podem ser identificadas. Acompanhadas em movimento, a abordagem das formas na história recusa os reducionismos lógicos das abordagens teóricas das ciências sociais.

Pode questionar, no entanto, o etnohistoriador, se as transformações processualmente observadas seriam, necessariamente, geradas pelas delimitações exteriores de suas fronteiras, ou se, de fato, este movimento pode ser detonado a partir do interior mesmo das formas sócio-cosmológicas.

Um interessante modelo para a compreensão do dinamismo das culturas proposto pelo antropólogo social britânico S. Harrison (1992), a partir de uma abordagem "econômica" da ação simbólica (ritual), permite visualizar o *modus operandi* das transformações estruturais no próprio seio de uma "socialidade" – ou seja, em uma rede socialmente estruturada de relações intersocietárias. Através do conceito de "propriedade intelectual" que considera o simbolismo ritual como um bem, o autor aponta, ainda que indiretamente, para uma historicidade elaborada no movimento de reapropriação social da "significação" dos bens, econômicos e simbólicos, através da recombinação dos mesmos elementos estruturais.

Após descrever situações variadas de trocas rituais, passando do *Kula* trobriandês à "Festa de Natal sob o Terceiro Reich", Harrison procura demonstrar como "as atribuições conflituosas de 'significado' em todos aqueles rituais eram, ou são, afirmações implícitas sobre sua propriedade ou controle, sobre o acesso privilegiado às

regras naqueles eventos e à autoridade que os papéis conferem" (1992:232). O processo de re-significação simbólica observado pelo autor em uma ampla série de rituais foi, invariavelmente, acompanhado de mudança dos seus "proprietários-guardiães", responsáveis pela legitimidade dos significados.[14]

De forma curiosa, a análise de S. Harrison parece adequar –se à interpretação de G. Sider (1994), adiante, sobre a gênese de novas identidades que se auto-reformulam através da re-significação e reordenamento dos sentidos e valores da memória social, apropriando-se intelectualmente da história para organizar uma *etnohistória*. Neste caso, a nova identidade auto-proclamada legitima-se a partir da apropriação "atualizada" de suas própria experiência histórica. No caso das transformações observadas por S. Harrison no interior de um sistema cultural, o nexo da análise gira em torno da apropriação intelectual dos "bens" segundo uma perspectiva "econômica" do valor; no segundo caso, da etnogênese examinada por G. Sider, trata-se da reapropriação intelectual da história sob a lógica identitária da etnificação.

A noção de inovação não existe na perspectiva de S. Harrison, que só pode conceber "forma" enquanto "cristalização temporária", na medida em que grupos (ou mesmo indivíduos) eventualmente mais "fortes" estariam se apropriando de "bens simbólicos", ou "prerrogativas rituais" - como a própria "magia" (seja por "empréstimo" ou mesmo "roubo") -, daqueles mais "fracos", gerando deslocamentos internos de poder, expressíveis na instância performativa dos rituais. As representações simbólicas da pessoa, outrossim, importam a uma abordagem da mudança assentada sobre a observação empírica das dimensões (dos bastidores) do ritual, uma vez que os deslocamentos internos de poder, observáveis através da ótica da "propriedade intelectual", ocorrem em ressonância com o prestígio auferido à pessoa pela posse de determinados bens.

---

[14] É sem dúvida significativo que a polêmica em torno dos direitos de "propriedade intelectual" tem assumindo importância crescente para o movimento indígena no país. Ainda que, de modo diverso da análise de Harrison, o "saber tradicional" nativo no movimento indígena diga respeito às expropriações - sobretudo por parte de indústrias multinacionais interessadas no patenteamento de "inovações" tecnológicas -, das quais os indígenas têm sido alvo, as repercussões políticas geradas internamente mostram como o valor do conhecimento tradicional se encontra vinculado à manutenção das condições de seu modo de reprodução, às quais importa garantir, defender e resgatar (Carneiro da Cunha, 19 de dezembro de 2001).

Tentativas (ou tentações?) de formulação de tais esquemas teóricos - características do método das ciências sociais – têm sido rechaçadas das análises de processos históricos devido à pretensa submissão que supostamente lhes imporiam, tornando-se suspeitos de constituírem as viciosas armadilhas das "profecias auto-cumpridas", cuja "comprovação" dependeria de sua aplicabilidade nas instâncias "locais", o que fatalmente reduziria o leque de compreensão da complexidade dos fenômenos, responsável pelas singularidades das formações. À essa tentação "generalizante" opõe-se, pois, o horizonte do pensamento historicista que acusa as ciências sociais - sob a existência de premissas teóricas para a análise dos processos - uma visão "etnocêntrica" (que promove uma leitura do passado em termos do presente) e descontextualizada dos processos históricos[15].

Em estudo recente, o historiador S. da Mata (2002) questiona o *habitus* disseminado entre colegas pesquisadores que caracteriza uma "sacralização do levantamento documental e escassa preocupação a nível propriamente teórico" - cujo sinal mais evidente seria a "recorrente advertência quanto ao 'perigo' do uso de modelos estabalecidos *a priori* (para usar uma fórmula consagrada: quanto ao 'risco de se ajustar os fatos aos modelos, e não o contrário')".

Os esquemas teóricos – mesmo considerando que quanto mais generalizantes, mais reducionistas – constituem ferramentas "boas para pensar". A própria antropologia interpretativa - celebrada pelos historiadores justamente por resgatar o papel do sujeito na atualização dos sistemas culturais - identifica na formulação de generalizações, realizadas a partir de inferências "clínicas", o próprio cerne do conhecimento antropológico - tarefa, por sua vez, bastante distinta daquela do historiador. Tais inferências "dentro dos casos" permitiriam ver "através" deles questões mais genéricas a respeito do humano, ainda que para que sejam bem sucedidas seja necessário um profundo mergulho nos códigos locais, em sua variedade de atualizações. O horizonte

[15] "Em suma, o que censuraríamos em Lévi-Strauss é de apreender na sociedade 'regras' ao invés de 'comportamentos', retomando expressões de Mauss; é de dar a si artificialmente uma racionalidade total a partir da qual os grupos e os homens são reduzidos a uma função abstrata ao invés de fundá-las sobre as relações concretas que venham a travar entre si" (Lefort, 1979:29). A visão de M. R. C. Almeida (2000) muito bem parece ilustrar a desconfiança que nutrem os historiadores a respeito do rendimento do método estruturalista em abordagens referentes aos processos históricos dos atores indígenas: "até que ponto, afinal, seriam as estruturas (tais como descobertas por Strauss (sic) e tão valorizadas no mundo

generalista da antropologia reside no postulado mesmo de um "humano", ainda que virtual (e como tal abstrato, descontextualizado), porém construtor de conhecimento e sentido, sob quaisquer condições sociais.

Para a inferência a respeito das próprias teorias nativas, locais, o antropólogo, por sua vez, necessita cotejá-las as suas diversas Outras - entre as quais, a dele próprio. Posicionar-se, no entanto, à distância de todos os modelos, pairar sobre mundos - eis uma tarefa-ideal, essencialmente "xamânica" (talvez impossível ?), fundamento do fazer (e pensar) antropológico. "Se a Antropologia difere das ciências duras..." – diz L. Swcharcz (2000a: 132) – é por ser "capaz de estabelecer um terceiro lugar de onde é possível observar a ambos [o "eu" e o "outro"]. Esse é o lugar da humanidade".

Para inferir das "evidências empíricas" – das quais a história indígena fornece indícios e sinais – algum sentido para o conhecimento antropológico, tais ferramentas relacionais (ainda que, por constituição, passíveis a críticas) não podem ser descartadas, sob o prejuízo da dissolução do próprio "sujeito/objeto" histórico/social – aqui perseguido sob o fio condutor de um "olhar" (ou de categorias) que "costure", de maneira a articulá-los, os fatos e eventos significativos dos quais os documentos dão testemunho, ainda que indiretamente.

Se, por um lado, a apropriação e manipulação política por parte dos atores indígenas da sua imagem de "ferocidade" (e mesmo da de canibalismo), tal como captada pelos "olhos do Império", tenham possivelmente contribuído para a construção de estratégias na condução de sua "política externa", por outro lado, as pressões e influências de fato exercidas pelos indígenas sobre seus futuros "conquistadores" não parecem ser devidas ao mero "jogo de espelhos" da relação de "contato", onde o reflexo da imagem projetada pelo outro, ao ser introjetado, encontra correspondência. Esse algo mais, para além da própria contradição, ou mesmo da "tradução", o que poderia ser senão a própria "estrutura", matriz sem a qual a experiência do mundo, inclusive da alteridade, torna-se inconcebível?

---

antropológico) simples representações teóricas para serem revisadas de acordo com as evidências empíricas?" (Almeida , 2000: 6)

A esta altura, não surpreende ao etnohistoriador a necessidade da abordagem da problemática do "contato" e de seus impactos para a compreensão da história dos índios à luz de fontes documentais – que lhes são exteriores.

Considerando o contexto em que os Botocudo foram "forjados" - e dentro deste sentido restrito, a idéia de sua "invenção" parece plausível -, soa artificial tentar "reconstruí-los" sob o prisma de um padrão purista, desconsiderando o caráter da "frente pioneira" em avalanche sobre aquelas matas, ao longo do século XIX.

Muito se tem escrito sobre o avanço das fronteiras sobre os territórios indígenas, que, segundo o prisma da sociologia do contato inter-étnico - mormente em contextos marcados pela relação de dominação-sujeição - remete para implicações ideológicas advindas do jogo especular das imagens na consciência dos sujeitos – a questão da identidade étnica[16].

O desafio aqui proposto, no entanto, é diverso: são as próprias noções das temporalidades – indígena e ocidental - que se apresentam para ser examinadas, bem como *as relações entre elas estabelecidas.* De fato, estudos contemporâneos têm descrito processos de surgimento de uma "consciência histórica" em povos sulamericanos, ainda que se expressem segundo o idioma das temporalidades nativas. Tais processos acabam, por sua vez, conformando etnopolíticas e caracterizando fenômenos identitários (Turner, 1993; Baines, 2002).

O desenredo das lógicas imbricadas na situação de mistura que caracteriza o processo colonial pode, desta forma, ser realizado para fornecer-lhes visibilidade e não para relativizar sua importância no interjogo com as forças exteriores. Investigar o "sentido étnico" na história dos índios constitui uma tentativa de depreender da "mistura" certos componentes "estruturais" – virtuais -, exercício, por sua vez, inverso daquele de

---

[16] Não me parece oportuno discorrer aqui sobre o tema, já desenvolvido em outra ocasião (Mattos, 1996). Uma discussão sobre o caráter de violência da fronteira no Brasil e suas implicações teóricas para o estudo das fronteiras, pode ser conferido no último capítulo da tese. Especificamente sobre a região do alto e médio rio Doce, consideradas as "terras do rio sem dono" pelo jornalista C. O. da Cunha Pereira (1988), os confrontos relativos a posse de terras encontram-se bem descritos em seu relato, referente ao século XX. Já em relação ao baixo fluxo do Doce, em território do Espírito Santo, um excelente apanhado histórico da situação de esbulho de terras indígenas, ao longo de toda sua ocupação, a partir de documentação inédita, foi elaborado pela historiadora V.M. Losada Moreira (2001). Há que se considerar, ainda, os 5 volumes da tese de M. H. Paraíso (1998), dedicada à documentação de violências cometidas historicamente contra os povos Botocudo.

acompanhar as "mestiçagens" ocorridas concretamente, não se destinando à descrição dos fenômenos históricos, porém constituindo um procedimento analítico do qual se pode lançar mão quando as fontes permitirem.

Apontando para o estudo sobre as diferentes gêneros de temporalidade[17] como tarefa central para o desenvolvimento das questões postas pelo dilema entre o pensamento etnológico e histórico, C. Lefort mostra como que, para isso torna-se necessária uma crítica, por um lado, da "teoria racionalista que se desinteressa por este tipo de sociedade [indígena] porque não é capaz de lhe dar um lugar no seu esquema ideal de desenvolvimento" bem como, por outro lado, de uma "concepção empiricista que não lhe [reconhece] nenhuma característica particular senão a de apresentar uma mudança mais lenta" (Lefort, 1979: 48). Compreender, então, "como a sociedade indígena se fecha para o futuro", constituindo-se "através de sua reprodução", seria a contribuição desejada pelo historiador para o trabalho do etnólogo. Com efeito, esta tem sido uma tarefa frequentemente executada em estudos etnohistóricos de povos ameríndios, mencionados adiante.

O exercício de abstrair, a partir das fontes primárias e secundárias, as próprias teorias nativas que – pelo menos enquanto perdurou a hegemonia indígena naqueles sertões do império – pautou as estratégias políticas indígenas, fundamenta a investigação do *sentido étnico* que impregnou a situação colonial ao longo dos oitocentos, nas matas do leste.

Essa abordagem, por sua vez, vem de encontro a uma perspectiva construtivista dos processos identitários que leva em consideração, além da contextualização histórica do estabelecimento de fronteiras sociais, o próprio processo cultural instaurador de sentido – também concebido como "criação cultural" - capaz de intensificar a percepção de diferenças sociais e instaurar um "sentido étnico" sob o qual as ações políticas passam ser concebidas e organizadas (Agier, 2001).

Considerando o *sentido étnico* presente sob a ação dos atores indígenas na situação colonial enfocada e sabendo que sua atualização assumiu formas variadas em

[17] "Designando-se com este conceito a relação geral que os homens mantêm com o passado e o futuro" e entendendo-o como um certo "esquema do devir" que permite aos atores formular os princípios de sua organização, dar um sentido e valor a suas atividades e a tudo que acontece, C. Lefort aponta para a relação de imbricação existente entre "um modo de ***historicidade*** e um modo de *socialidade*" (Lefort, 1979: 48,52).

contextos diferenciados, uma indagação sobre a geopolítica indígena torna-se pertinente, a saber, se seria pautada apenas pelas práticas coetâneas do indigenismo ou se, também em direção contrária, em que medida a etno-política infletiria o indigenismo provincial. Evidências relativas à ocorrência do mesmo processo em direção dupla estarão sendo descritas e analisadas ao longo da tese; aqui, por enquanto, é necessário prosseguir o nexo teórico da investigação, a partir da articulação entre as perspectivas estrutural e histórica.

Para isso vale a pena situar brevemente a maneira como o pensamento lévi-straussiano – acusado injustamente de não contemplar a mudança – tem repercutido nos estudos de etnohistória, e, de maneira muito especial, no Brasil.

Para Lévi-Strauss, o trabalho do tempo sobre os povos não pode ser concebido enquanto simples acúmulo de acontecimentos, porém enquanto realização de lógicas virtualmente previstas na estrutura; assim o movimento da história parece, de fato, subordinado à estrutura. O exemplo do jogo de cartas serve para demonstrar o raciocínio, uma vez que as regras e que o conjunto dado das cartas (sua estrutura) impõem lógica à combinação inumerável, porém limitada, de possíveis arranjos entre as cartas distribuídas aleatoriamente. Outro exemplo é o do caleidoscópio, cujas formações imagéticas "atualizam possíveis, cujo número, embora muito elevado, não é, contudo, ilimitado" (Lévi-Strauss, 1976:57).

A história indígena não poderia, de acordo com este viés analítico, resumir-se à cronologia ou sucessão de fatos, importando muito mais o desvendamento de como diferentes sociedades lidam com o tempo. Historicidade torna-se, assim, um conceito plural que permite compreender, inclusive, a existência de projetos históricos de neutralização do tempo, como é o caso exemplar dos Jê do Brasil Central, cujas estruturas sociais reiterativas favorecem uma "recusa da história" (E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, 1987) ou dos Wapishana, tal como desvendou a análise de N. Farage (1997).

À luz da teoria literária, N. Farage (1997) examinou os gêneros narrativos Wapishana, em uma abordagem inovadora entre os estudos etnohistóricos no Brasil, valendo-se amplamente de uma concepção de retórica que leva em conta não apenas a narrativa em si, mas também a análise de sua dimensão performativa. As narrativas

especificamente relativas à memória [gênero *kotuanao dau'ao*], segundo a análise desenvolvida pela autora, comporiam um modelo programático capaz de transformar todo o passado em matéria de ficção, neutralizando, dessa maneira, o tempo, ao "destecer" o fio da memória. Desafiando uma visão clássica do papel rememorativo da narrativa, as narrativas *kotuanao dau'ao* seriam, assim, constituídas enquanto "lições de esquecer", na medida em que, para os Wapishana, "o afastamento do passado requer que se fale dele, mas, somente, na condição de fala, e não de experiência vivida". Conclui a autora que a concepção mesma de sociedade para os Wapishana enquanto construção do presente, incessantemente recriada pelos vivos, articula-se às suas concepções de tempo e memória: casas, roças, alianças se fazem e refazem, assim como umas vozes se calam para que outras sejam ouvidas (Farage, 1997: 196; 224).

A análise da narrativa Wapishana – compreendida como "literatura oral" composta por gêneros - demonstra como as tentativas de reduzir formas de racionalidade específicas para as que privilegiam uma suposta objetividade podem ser inadequadas para a compreensão de concepções como a de historicidade, ou de memória, elaboradas por povos ameríndios.

Do mesmo modo que para os Piro, estudados por Peter Gow, e os Piaroa, por Joanna Overing, os Wapishana, apesar de não serem, evidentemente, indiferentes à história, elaboraram sofisticadas representações sobre a realidade que não cabem nas concepções unitaristas presentes nas concepções filosóficas ocidentais. "O tempo" – como parece ser o caso dos Piaroa estudados por Overing (1995) – "pode ser caleidoscópico, fragmentar-se e recombinar-se em novas configurações. O futuro pode até alterar os eventos passados". A "idéia de que a passagem do tempo tem efeito cumulativo" faz parte da metafísica ocidental, o que evidentemente gera consequências para a teoria política. Dentro desta ótica, por exemplo, torna-se lógica a constatação de serem os Estados ("civilizações") mais poderosos aqueles "naturalmente" mais "avançados" e que, por isso, teriam o direito moral de exercer domínio sobre o "atrasado", colonizando-o (Overing, 1995: 130, 132).

Diferentemente da abordagem anti-racionalista da temporalidade que marca a análise de J. Overing sobre a "metafísica" de povos amazônicos, a perspectiva de J. Hill (1988) aponta para outras direções. Buscando valorizar a presença dos indígenas

enquanto atores históricos, todos os ensaios reunidos na coletânea organizada por Hill dirigem-se basicamente para recuperar as reações dos indígenas das regiões amazônica e andina na história regional. A originalidade da contribuição consiste no fato de serem as próprias interpretações nativas – e não os documentos arquivísticos –, os instrumentos privilegiados para a reconstrução e análise dos eventos relacionados à situação inter-étnica.

Temas como a disputa por terras, militarização e a estereotipia ideológica dos atores indígenas enquanto "subversivos", "terroristas" e "comunistas", compõem a análise histórica de J. Hill (1994) sobre o conflito entre índios perante o desenvolvimentismo oficial do governo venezuelano. A crítica feita por este autor à atividade "apolítica" de antropológos ("antigos" e "positivistas") de simplesmente "observar outros povos e recolher 'dados'" deriva da necessidade constatada em sua análise de se atentar para os processos históricos mais abrangentes - relacionados, por exemplo, à formação do estado-nação - no bojo dos quais a história dos índios passa a ser englobada, e "dentro dos quais tais identidades [indígenas] se têm originado, sobrevivido, transformado ou caminhado para a extinção" (Hill,1994: 27).

Esta constatação parece assemelhar-se às conclusões de G. Sider (1994) acerca das identidades indígenas de povos nativos da região sudoeste da América do Norte colonial. Impactos de natureza diversa derivados do "encontro" com os euro-americanos tornaram os povos nativos extremamente instáveis em relação às suas formas de organização. Epidemias e guerras foram fatores de pressão e depopulação entre os povos nativos no período pós-colonial, instigando estratégias geo-políticas como deslocamentos e faccionalismos. Novas identidades indígenas emergiam neste cenário marcado pelo conflito entre indígenas e colonizadores, através do acirramento das disputas entre os próprios nativos.

O estudo dos faccionalismos nativos, de fato, parece oferecer maior rendimento quando teoricamente situado dentro de um contexto histórico mais abrangente, onde forças políticas alógenas podem ser apresentadas de forma atuante, infletindo as políticas nativas. Não é por acaso que o faccionalismo indígena tende a ser instrumentalizado por agentes do indigenismo com vistas a promover "interferências socioculturais de seu interesse" (Oliveira, 1999: 223). Ao longo dos oitocentos, vários

exemplos de disputas entre os povos do Mucuri e Doce podem ser acompanhados em sua relação com o indigenismo histórico. As tentativas, por parte do indigenismo, de englobamento das disputas faccionais, nem sempre, no entanto, resultaram nos benefícios almejados – tendo em vista que, no interior do próprio indigenismo, também diferentes projetos acabam por competir entre si, complexificando o jogo das forças no campo político.

Stephen Hugh-Jones (1996), por sua vez, demonstrou, através do exemplo amazônico, um fenômeno muito disseminado entre os povos ameríndios – e que incide de forma especial nos processos aqui analisados - de acirramento de "fricções internas" (faccionalismos) através da tensão criada entre os indígenas participantes de cultos religiosos alógenos e outros, que evitam o envolvimento (e aliança) com missionários, católicos ou "evangélicos" (Hugh-Jones, 1996: 54).

Esse processo de diferenciação (ao mesmo de identidades e de "etnohistórias"), observado por G. Sider na intensificação de disputas entre os povos nativos no período pós-contato, vem instigar a imaginação do antropólogo que se detém na análise da cultura impactada pela história. Assim, o autor considera a etnohistória "*um nome para as disputas a respeito da produção e distribuição de cultura e, ao mesmo tempo, para a existência de um povo*" (Sider, 1994: 115 – ênfase original). O processo de significação, nesta visão "crítica" de hermenêutica cultural etnohistórica, não poderia ser simplesmente apreendido no interior de uma "teia" compartilhada enquanto "sistema" homogêneo, uma vez que, nessa mesma teia coexistem a "aranha" e a "presa", que nela percorrem em condição desigual.

Voltaremos a esta concepção de etnohistória após percorrer o pensamento de M. Sahlins sobre a relação aparentemente paradoxal que envolve as estruturas em *performance* e o de Terence Turner sobre a "consciência histórica" entre os Kayapó.

Na esteira do pensamento lèvi-straussiano, M. Sahlins tem contribuído com instrumentos analíticos extremamente profícuos para os estudos em história indígena, na medida em que permitem apreender dialeticamente o processo de mudança cultural: da mesma forma em que os eventos (históricos) podem ser ordenados culturalmente (ganhando inteligibilidade), também a cultura historicamente se reordena através das próprias transformações que protagoniza. Essa fórmula elaborada por M. Sahlins para a

solução da antinomia cultura/história (sincronia/diacronia, nos termos lèvi- straussianos) sintetiza os conceitos, oriundos de vertentes antagônicas, de cultura e estrutura.

Para Sahlins (2000 [1981]), "o grande desafio para uma antropologia histórica não é apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura torna-se sua transformação?" A resposta é encontrada na "relação dialética entre a polissemia conceitual do signo e a sua conexão indexical com um contexto específico" (Sahlins, 2000 [1981]: 139;142). Ou, para trocar em miúdos, se, em Lèvi-Strauss, a existência de filosofias diferentes de história, contra uma argumentação racionalista de uma historicidade genérica, já estava postulada, em Sahlins, a importância auferida pelo *momento de interpretação do acontecimento,* considerado "prática da estrutura", traz implicação diversa para a compreensão das mesmas historicidades, uma vez que - sob intervenção de interesses e projetos conflitantes -, a "prática da estrutura" acaba por "estruturar-se em uma prática" que não implica necessariamente na sua reprodução.

No caso específico do contato cultural, os movimentos de reprodução e transformação estrutural poderiam ser identificados com mais facilidade, uma vez que sua articulação "no embate entre entendimentos e interesses culturais" torna-se impossível. Para Sahlins, no entanto, "tanto a mudança quanto a resistência à mudança são elas mesmas assuntos históricos" (Sahlins, 2000: 140).

Uma vez considerada em seu caráter performático, a estrutura cultural (constituída igualmente como um texto, se considerada à maneira geertziana) - assim como os textos históricos tal como abordados por R. Chartier (1997) - torna-se submetida à ação humana, aos rearranjos contingenciais e às relações instrumentais capazes de afetar seus valores semânticos. Os significados tornam-se, pois, "negociáveis" à medida que os embates entre significações revelam a relatividade das interpretações. "'Interesse' e 'sentido' (ou 'significado') são dois lados da mesma moeda, o signo, relacionada respectivamente com pessoas e com outros signos" (Sahlins, 2000: 141).

Como aliar, dessa forma, uma abordagem estrutural e anti-racionalista do tempo à idéia de sua transformação a partir de "interesses" e de "estratégias instrumentais", sem cair no utilitarismo e no individualismo metodológico? Aparentemente insuperável, este

paradoxo, que a dialética sahliana acaba por produzir, seria resolvido novamente pelos termos do estruturalismo lèvi-straussiano. "Na *ação*, a lógica das relações entre os signos reside precisamente na sua orientação: sequencial e consequentemente, como meios e fins dos propósitos das pessoas". "Essa ação [desencadeia] novas relações posicionais entre as categorias do sistema, ou seja, um novo conjunto de delimitações recíprocas entre os elementos – em suma, um estado estrutural diferente" (Sahlins, 2000 [1981]: 143).

Em outras palavras, a ação, projetada dentro de uma ordem estrutural, uma vez desencadeada, reorganiza e desloca as categorias, que passam a receber valores diferentes. Assim, ainda que pautada por uma delimitação lógica de possibilidades, a reorganização da estrutura implica em sua própria transfomação.

Além deste raciocínio, formalmente impecável, talvez outras possibilidades de solução para o dilema metodológico considerado possam ser vislumbradas. A problemática do poder situada no jogo das forças sociais a partir de um contexto histórico mais abrangente e certamente atuante na legitimação de novas reorganizações ou transformações da estrutura parece não encontrar lugar em tal jogo dialético histórico/estrutural proposto pela fórmula sahliniana, que contribui, outrossim, para o esclarecimento das estratégias nativas de negação da sujeição às lógicas exógenas, que promove com que perseverem em sua diferença. No entanto, a tentativa de neutralizar a história - observada em sociedades às quais se refere Lèvi-Strauss na epígrafe acima, notadamente ameríndias – não pode, de fato, fazer estancar o fluxo do tempo que sobre elas desaba.

Admitir que pressões sejam exercidas, por força de instâncias externas – historicamente situadas, dentro de um contexto específico -, no deslocamento das posições estruturais entre os signos, com a consequente alteração de seus valores, não pode simplesmente resultar em "contaminar" o campo de análise etnológica com racionalidades políticas alheias que deveriam estar descartadas enquanto fatores de uma "dialética da história" – à maneira proposta por Sahlins - cujos termos permanentes seriam a "prática da estrutura" e a "estrutura da prática".

Já que não se pode – e não se deve, sob o risco de empobrecimento do escopo da investigação - negar o impacto do processo colonial sobre as populações indígenas, é importante que se verifique, através da etnohistória, em que medida se reformulam as

estratégias nativas de diversificação e recomposição identitária, acompanhando detalhadamente os processos em seus contextos – cultural e historicamente - específicos.

O esforço de T. Turner (1993) na direção de englobar o conhecimento político adquirido pelos Kayapó no contato com os adventícios na interpretação de suas estratégias de resistência demonstra tanto a necessidade quanto a produtividade da incursão antropológica nos terrenos da história. Partindo da observação da reversibilidade da tendência "desalentadora" da antropologia em relação às projeções a respeito da incorporação indígena de aspectos da cultura nacional, o autor destaca como a utilização do aparato ténico-burocrático oficial por parte de lideranças indígenas tem efetivamente contribuído para a manutenção de sua ordem social. Porém, mais do que isso, a própria manipulação indígena de seu estereótipo de "selvagens sanguinários", assumindo a imagem de ferocidade que lhes é atribuída, aparece como um dos mecanismos mais eficazes de controle da indisciplina dos garimpeiros. Os guerreiros Kayapó de Gorotire, conscientes das "associações que seus adornos e armas tradicionais despertam nos brasileiros da região", utilizam seus estereótipos como armas mais eficazes do que "vários pelotões de tropas com armamentos convencionais" (Turner, 1993: 50-51).

Em relação à "visão de mundo", por sua vez, seriam bastante significativas as transformações ocorridas entre os Kayapó. "Não apenas os brasileiros foram admitidos nesse novo esquema conceitual enquanto seres plenamente humanos e sociais" – afirma T. Turner -, como também "deixaram de se ver como o paradigma exclusivo da humanidade: *passaram a ser mais um tipo étnico da humanidade*, partilhando em certa medida sua etnicidade com outros povos indígenas" (Turner, 1993: 58).

O "descentramento" cosmológico ocorreu de forma concomitante com mudanças na "consciência social" do povo Kayapó, que passou a interagir e "negociar" com a sociedade nacional os termos das relações entre ambos. "Esta nova forma de consciência social" – pondera T. Turner (1991: 299) – "pode ser vista como uma transformação complexa da cosmologia tradicional Kayapó, porém ela não é um mero giro de um caleidoscópio cognitivo no sentido estruturalista". A mudança recoloca os Kayapó em um sistema de contradições entre eles e os outros índios, de um lado, e os brasileiros e demais "ocidentais", de outro. A própria sobrevivência dos primeiros, de seu meio

ambiente e de sua cultura, passa a depender de sua ação política organizada contra a destruição.

Este descentramento parece deslocar o próprio sentido de historicidade indígena, na medida em que até mesmo a sociedade nacional torna-se, assim, suscetível à sua ação. A coexistência de uma nova consciência histórica com as concepções míticas abre um campo de interrelações complexas, que pode ser "lido" nas retóricas políticas dos líderes indígenas contemporâneos.

Neste ponto retornamos à concepção de G. Sider, acima, ao relacionar identidade e história, em uma perspectiva etnohistórica, quando afirmava que novas identidades surgem quando novas perspectivas etnohistóricas nativas também despontam, no rearranjo intersocietário produzido pela colonização. A etnogênese considerada enquanto processo de ressignificação dos sentidos da história também inclui, em seu bojo, a consciência social do outro e da história, impelindo projetos e estratégias de sobrevivência.

A articulação em um mesmo plano de análise, de dimensões da experiência indígena relativas à historicidade, memória e identidade pode ser depreendida, ainda, do estudo de S. Baines sobre "o xamanismo como consciência histórica". Os movimentos de insurgência dos Waimiri-Atroari contra os administradores, ocorridos na sua história de contato com os chamados "postos de atração" da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), seriam interpretados pelo antropólogo de acordo com o "idioma da feitiçaria", provedor tradicional de causalidade e sentido para a experiência nativa. É sob a ótica da causalidade existente no xamanismo que a consciência histórica sobre o perigo representado pelos aldeamentos oficiais para a sobrevivência indígena articular-se-ia no pensamento nativo. Uma vez instalada, através do sistema do xamanismo, a consciência da ameaça da situação de aldeamento passaria a informar reações coletivas, por sua vez interpretadas pelos administradores enquanto signos de "selvageria" que se deveria combater (Baines, 2002).

Seria a historicidade xamânica, ou o "idioma da feitiçaria", assim, a fonte capaz de fornecer elementos para a elaboração de uma "consciência histórica" entre os Waimiri-Atroari, expressível, por sua vez, em termos de um movimento político de

confronto com o órgão indigenista oficial e informado por um *sentido étnico,* afirmador de vínculos e contrastes identitários.

No inventário documental reunido sobre a etnohistória dos Botocudo, apenas de forma limitada se pode contar a versão elaborada pelos próprios nativos[18]. Um esforço neste sentido foi realizado em trabalho anterior, porém com uma abrangência relativamente limitada tanto no tempo quanto no espaço, bem como em relação ao escopo teórico (Mattos, 1996). Uma outra experiência contemporânea, a da emergência do povo Aranã – fruto da recomposição de povos de origens diversificadas -, será analisada na última parte desta tese.

Ainda que não tenha investigado o movimento do povo Aranã no século XIX na intenção de incrementar o acervo de conhecimento do povo indígena emergente sobre sua história – os eventos que envolverem os Aranã históricos são relevantes por fornecerem pistas sobre "formas" da experiência sócio-cultural de povos Botocudo na história -, não deixa de ser curioso observar como o próprio movimento etnohistórico dos Aranã atuais tem se apropriado deste levantamento, a iniciar pela própria reapropriação do etnônimo.

Situada a pesquisa no campo das discussões teóricas que têm caracterizado a etnohistória, passemos para as movimentações dos povos indígenas enfocados, tecendo, ao longo de toda a descrição, algumas possíveis interpretações sobre a experiência dos Botocudo do médio Doce e Mucuri, no século XIX.

Célebres selvagens

> Os momentos etnográficos nunca são picantes para a poética da história quanto o são no contato de nativos e estrangeiros (Dening *apud* Price 1992: 193).

A radical relação de alteridade que representavam os "antropófagos botocudos" perante o olhar civilizador do "século das luzes" exerceu fascínio entre todos os viajantes e pesquisadores que percorreram aqueles sertões no período Imperial. Apesar de muito já se ter escrito sobre esses seres "ingratos e famintos", a tentação de reunir os espantos e impressões que causaram aos cientistas e expedicionários, torna-se, aqui, irresistível.

---

[18] Trata-se, quase que exclusivamente, da memória sobre o aldeamento de Itambacuri escrita pelo professor indígena Domingos Ramos Pacó (1996 [1918]), "criado" pelos missionários de Itambacuri

"They are, or were but a short time ago," - escrevia J. Branner em 1888 – "savages and were formely regarded as the most ferocious and intractable of all Brazil". John Branner (1888:2) fundamentou essa sua concepção na obra de Southey (1862), focando sua análise sobretudo em torno dos ornamentos que distinguiam os Botocudo entre os demais índios. A imagem de fealdade e ferocidade atribuída aos Botocudo ou Aimoré – os perigosíssimos "tapuias" do período colonial - persistiu através dos séculos: o grupo conhecido pela designação Pojichá, que até cerca de 1910 permaneceu hostil às tentativas de "pacificação", seria representado na historiografia no início do século XX enquanto encarnação viva daquele mito colonial. O historiador mineiro Diogo Luís de Almeida Pereira de Vasconcelos (1948), buscou, assim, nos Aimoré, a origem dos "ferozes" Pojichá:

> Não devemos esquecer um ponto relativo aos *aimoré*, que elucidaria muito o problema dos índios. Eram eles emigrantes do ocidente, e a princípio formaram uma nação temível, a que mais impedia a exploração do Jequitinhonha e do Arassuaí, *senhores, que ficaram, do Mucuri e da serra das Esmeraldas*. Depois da ocupação portuguesa no litoral de Porto Seguro e dos Ilhéus, desceram e saquearam a colônia, destruíram o que puderam, até que Mem de Sá os acometeu com dura guerra, os desbaratou e, os atirando contra o reino dos *tapajó*, acabaram estes por fazer o necesssário para os debandar e destruir. Separados em hordas degradaram-se...
>
> Perderam além disso, o próprio nome nacional; e *são os famosos botocudos, cujo bando mais genuíno é o dos pojichá do Mucuri, terror da colônia*: e a estes necessariamente se refere o ... cronista da Companhia de Jesus [seria G. S. Souza, 1971: 78-79 ou P. M. Gândavo, 1980]: 'descendentes dos antigos tapuias, gente agigantada, robusta, forçosa, arcos imensamente grandes, destríssimos frecheiros, grandes corredores, sem casas, sem roças nem aldeias, dormem na terra, sustentam-se de frutas e caças, comem cru... Acometem à traição, nunca a descoberto... andam aos poucos..., sem lealdade de uns para os outros, nem mesmo de pais para filhos'.
>
> Esta pintura, como se deve supor, é a dos aimoré, depois de vencidos. Atacando as colônias do litoral *vieram disciplinados ainda mais e leais de uns para outros, é claro, porque sem isso nada teriam conseguido*. ...E assim ficamos ao fato de como facilmente retrogradavam os índios e tornavam ao tipo ancestral mais grosseiro e rudimentário [os Pojichá do Mucuri] (Vasconcelos, 1948: 137-138 – ênfases do autor).

O relato do historiador aponta, por outro lado, para o temor presente no imaginário colonial da *disciplina da selvageria*, isto é, a suspeita de que os selvagens

---

capuchinha. Há ainda um relato oral de dois indígenas (Chico Bugre e Zeferina Pojichá) que viveram a

sofisticavam seu potencial rebelde através do conhecimento adquirido com a convivência histórica com os colonizadores, como imputado aos Pojichá, que teriam logrado resistir a séculos de perseguição através de semelhante estratégia.

Alcide D'Orbigny, por sua vez, considerava os Botocudo os indígenas "mais célebres do Brasil", em parte por constituirem "a maior tribo descente dos Tapuia", imortalizados na descrição primorosa do príncipe Maximiliano de Wied que, em sua *Viagem ao Brasil*, empreendida entre os anos de 1815 e 1817 considerou "o rude selvagem Botocudo, habitante aborígene dessas paragens, ... *mais formidável que todas as feras e o terror dessas matas impenetráveis*". O geógrafo Charles F. Hartt, por sua vez, ressaltou, em sua narrativa sobre os Botocudo, que "nenhuma tribu de índios do Brasil, exceto os Tupis, tem sido mais celebrada do que a conhecida como Aimorés, Aimborés ou Botocudos, sendo este o nome pelo qual é conhecido no Brasil, assim como nos mais recentes trabalhos sobre o país" (D'Orbigny, 1976 [1826-1834]: 121; Wied, 1940 [1815-1817]: 153; Hartt, 1941 [1870]: 615).

Por um lado, a "celebridade" que conquistaram esses Botocudo revela-se na extensa bibliografia internacional dirigida à descrição de aspectos de seus rituais, língua, quando não chegaram, eles próprios, a ser submetidos à objetificação enquanto "espécimes vivas" que exemplificavam, na exposição pública de sua "degradação física e moral", a inviabilidade, cientificamente medida e comprovada, de uma "humanidade" extraviada do caminho da "civilização".

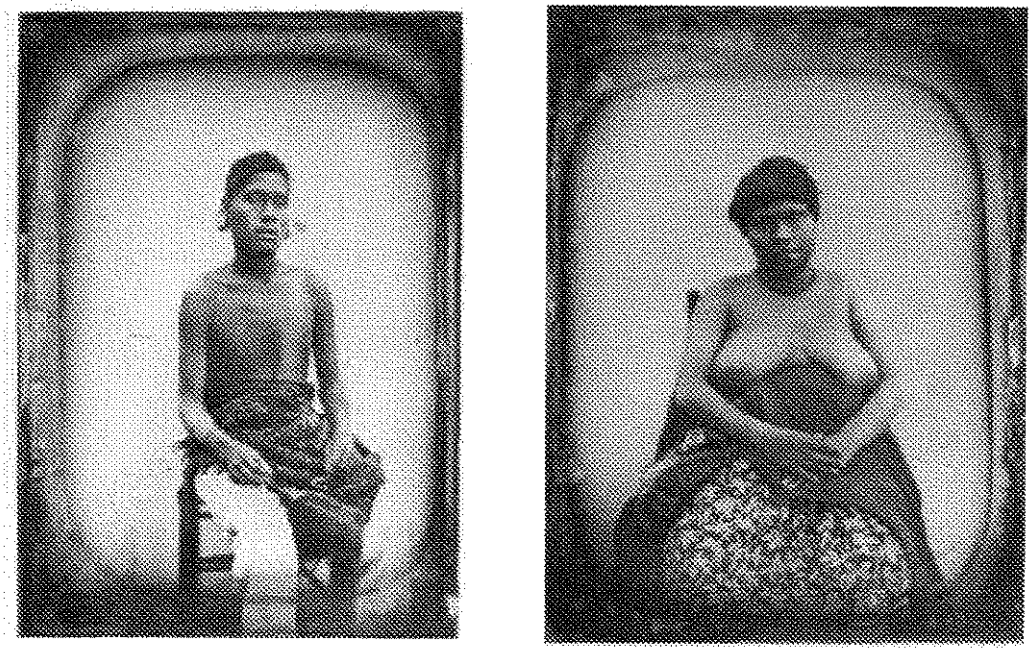
Duas "espécimes vivas" de Naknenuk chegaram a ser expostas no Museu de História Natural em Paris (Hartt *apud* Carneiro da Cunha, 1992: 81). Suas fotografias que, segundo julgou Manuela C. da Cunha (1993), seriam destruídas pelas traças, parecem ser as mesmas localizadas pelo historiador M. Morel (2000), autor de uma interessante análise semiológica da imagem daqueles índios, doentes e expatriados. Em 1880, Philippe-Marius Rey mencionou, em seu "estudo antropológico sobre os Botocudo", a exibição dos Naknenuk na Academia de Ciências em Paris em 1844, quando foram retratados por Werner. Seu próprio estudo "antropológico" baseou-se em informações craniométricas e fisionômicas contidas nas "amostras" colhidas pelo autor

---

experiência da catequese missionária, recolhido e registrado por frades capuchinhos na década de 1970.

em sua viagem ao Mucuri, bem como por informações relatadas por outros viajantes que investigaram e especularam sobre as origens daquele povo.

O antropólogo se perguntava, então, sobre o destino daqueles índios Naknenuk retirados das florestas, parecendo-lhe nulo o resultado científico de sua exposição como objetos do relatório verbal feito na ocasião por Serres. Os retratos de ambos os Naknenuk, assim como os moldes de suas cabeças e membros, segundo o autor, foram expostos na galeria americana existente no museu da Academia de Ciências de Paris (Rey, 1880: 11).



Daguerreótipo D 80 1320 e 1319 (Musée de L'Homme, Paris)
(Morel, 2001: 1047)

Por ocasião de uma represália a um ataque na fazenda dos portugueses Viola capitaneado por Jiporok, para o resgate de dois de seus filhos sob sua "tutela", no ano de 1846, no Jequitinhonha, toda uma aldeia indígena foi dizimada; os crânios dos 16 índios assassinados seriam adquiridos, então, pelo Museu de Paris, em um tipo de negociação que demonstra claramente como uma suposta postura de "neutralidade" assumida pela nascente "ciência das raças" podia ser desastrosa, uma vez que contribuía para a "naturalização" de massacres como aquele. O capitão Jiporok foi morto, com mais 14

dos seus, "sob o pretexto mais frívolo" em São Mateus, já na Província do Espírito Santo, no ano de 1848 (Otoni, 2002 [1859]: 51; 55).

L. Shwarcz (2001 [1994]), J. Monteiro (1996) e M. Morel (2000) também registraram o uso de "exemplares" Botocudo na "Exposição Anthropologica" ocorrida no Museu Nacional do Rio de Janeiro, em 1882, enquanto "espetáculo" para o olhar da florescente ciência. A descrição de X. Chabert (1822) sobre os Botocudo, por sua vez, apesar de não se tratar especificamente sobre os "exemplares expostos", deixa implícita, em seu próprio título - "a brief historical account of the life and adventures of the botocudo chieftain, and family, now exhibiting at n. 23, New Bond Street, together with, a faithful description of the manners and costums of the savage inhabitants of the country they come from" - a existência de uma inteira família Botocudo então "em exibição" em Londres.

A. Athahyde (1935 [1882]) historiou a representação realizada pela Província do Espírito Santo na Exposição Antropológica, quando o engenheiro João Cassiano de Castro Menezes fora encarregado de fazer, junto ao aldeamento do Mutum, as aquisições necessárias, de lá trazendo, além de objetos encaixotados em 4 caixões, "uma família de silvícolas composta de sete pessoas", que seguiram, extremamente inquietos, para a Corte, onde,

> Finalmente, ficaram os pobres índios na Exposição Antropológica, na capital do ex-Império, infelizmente expostos no Campo de Sant'Ana, atual praça da República, ao menoscabo e à malvadez da curiosidade pública, vítimas até das alfinetadas dos garotos, o que testemunhamos, quando lá os visitamos (Athayde, 1935 [1882] : 19).

No Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro encontra-se uma coleção de 6 fotografias feitas por Joaquim Aires no "Aldeamento Geral dos Botocudos", situado na Província do Espírito Santo, por ocasião da visita do engenheiro Castro Menezes. As "aquisições" ali realizadas para a Exposição Antropológica, que constituíam o conteúdo dos "caixões" acima referidos, seriam também fotografadas: eram crânios e ossos dos índios, além de objetos como arcos e flechas e cestarias. As legendas das fotos chamam a atenção, porque enfatizam a "ferocidade" atribuída aos índios: fotografados em grupo estes seriam, de fato, identificados enquanto "Correria de Selvagens Botucudos"; a casa do diretor, situada à "margem sul" era indicada como

local onde o mesmo se "refugiava", assim como o intérprete, também "refugiado ... para a margem sul" – oposta àquela onde os índios encontravam-se aldeados[19].

O tratamento dispensado aos Botocudo do Mutum expostos no Rio de Janeiro, serviu como anti-modelo para que o ideal republicano, latente, pudesse mobilizar-se, fosse através de José do Patrocínio, em sua coluna no jornal "Gazeta da Tarde", fosse em forma dos protestos proferidos junto aos poderes públicos pelo conselheiro Costa Pereira, natural do Espírito Santo (Athayde, 1935 [1882]: 19).

A profusão de informações etnográficas relativas os conflitos internos, rituais, armas e liderança entre os Botocudo revelam seu secular faccionalismo guerreiro, que compunha "bandos" agrupados segundo códigos que os mobilizavam tanto em suas guerras "intestinas" quanto nas investidas aos colonos na expansão da fronteira. Merece destaque, entre as fontes disponíveis, a documentação inédita da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas Gerais (1867-1894), depositada no Arquivo Público Mineiro, referente ao século XIX[20], além dos documentos constantes sobre a missão do Itambacuri no Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro, cujo organizador considerou "o acervo mais importante de documentos [daquele] Arquivo[21]".

Em relação às descrições e reflexões propriamente etnológicas, sobressaem os estudos de H. Manizer (1919 e 1934) e C. Nimuendaju (1939 e 1986). Uma reflexão detida na problemática do totem - o qual, de acordo com os registros etnográfico coetâneos, constituía um símbolo central para a execução de rituais entre os Botocudo aldeados no Posto Indígena Guido Marlière, sob a administração do SPILTN - foi ainda elaborada pelo antropólogo Josef Haekel (1954), sob uma perspectiva comparativa em relação à incidência sobretudo entre povos africanos.

O conhecimento acerca da heterogeneidade da composição etno-histórica dos povos da bacia do Doce ainda pode ser ainda incrementado se levadas em consideração as descobertas arqueológicas recentes, que datam as evidências materiais de ocupação regional por povos de origem Tupi, ali existentes em grande quantidade, no amplo

---

[19] Coleção Joaquim Aires. AIHGB.

[20] Os relatórios dos diretores gerais e parciais dos índios, assim como estatísticas numéricas referentes aos aldeamentos indígenas, constituíam exigências legais relativas aos artigos 1°., 2°., 3°., do Decreto N°. 426 de 24 de Julho de 1845, denominado "Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização" e serviam como subsídio para os presidentes da Províncias e Assembléias Legilativas Provinciais deliberarem sobre o assunto.

intervalo de tempo compreendido no período entre 1500 a 700 anos antes do presente (Baeta, 2001). As guerras "intestinas" e os deslocamentos de povos indígenas, parecem, portanto, ter ocorrido em períodos bastante recuados em relação à expansão colonialista, diferentemente do caso dos povos do Alto Xingu, estudados por Heckenberger (2001), o qual, justamente por esse fato, argumenta sobre a ocupação sucessiva por povos da mesma "tradição" como um instrumento para a reconstituição da história dos índios da região. O mesmo, definitivamente, não aconteceu no rio Doce, onde povos de tradições culturais diversificadas teriam deixado suas marcas nos sítios rupestres, como revela o estudo de A. Baeta (1998).

Ao ser confrontada com as informações relativas ao século XVIII, tanto de acordo com a composição demográfica quanto as designações étnicas, a configuração dos povos daquelas matas parece bastante diversa da do período imperial, o que concorre ainda mais por evidenciar o acentuado dinamismo dos processos de intensificação de formas etno-históricas. O quadro de dispersões e deslocamentos torna-se ainda mais visível quando relacionado aos deslocamentos dos significados da fronteira que representaram aqueles sertões para as elites governantes: de "terra proibida"[22] – carregada de riquezas promissoras - a região passou a ser crescentemente concebida como obstáculos a serem transpostos pela civilização, após as últimas décadas do século XVIII. Culturalmente ressemantizado, aquele espaço geográfico transformar-se-ia de "barreira" natural para impedimento de contrabando em solo abundante e fértil a ser desbravado, como aponta o estudo de H. L. Langfur (2002: 217).

As repercussões das instabilidades que caracterizaram o final do século do ouro na administração pública podem ser observadas na necessidade de controlar as tensões

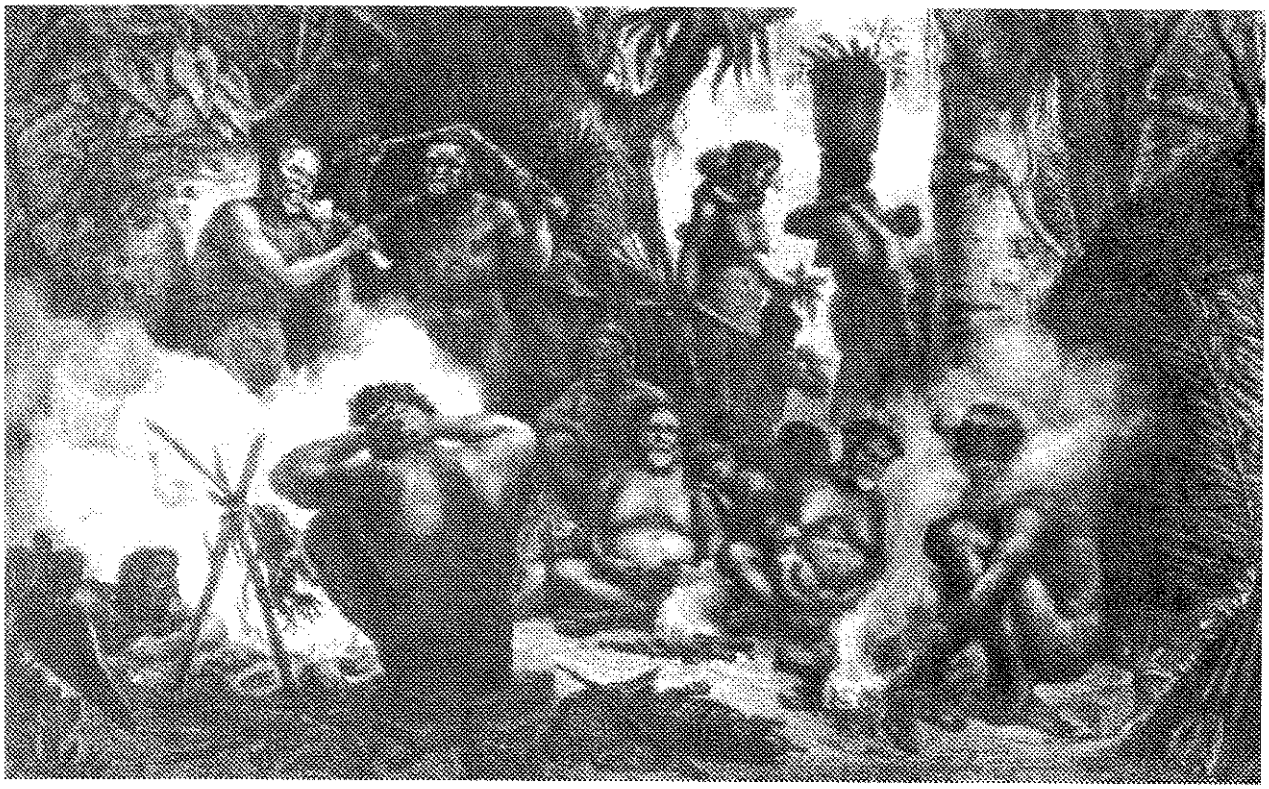
---

[21] Índice da documentação arquivada , p. 205. ACRJ.

[22] Os sertões do leste "infestados" de índios e de "febres" mortíferas parecem ter, de fato, constituído barreiras estratégicas para o impedimento do contrabando durante o período colonial, como puderam observar, entre outros, H. L. Langfur (1999) e M. H. Paraíso (1998). Não foram poucos os famosos expedicionários que, ao percorrer aqueles sertões, perderam a vida, como o bandeirante paulista Fernão Dias Pais, cuja entrada, realizada em 1673, teria sido, de acordo com Reinaldo Otoni Pôrto (1928) muito bem sucedida em relação à descoberta de esmeraldas (como eram denominadas as turmalinas verdes até hoje abundantes na região). À cata de ouro e esmeraldas haviam já subido aqueles sertões as expedições de Martim Carvalho (1550), Espinosa-Navarro (1553 /1554) e Sebastião Fernandes Tourinho (1573), seguindo quase sempre o mesmo roteiro, alcançando os rios Todos os Santos e Pampam e percorrendo a região compreendida pela bacia do Urupuca. A expedição liderada por Antônio Dias Adorno (1580) foi formada por um contingente de 150 portugueses e 400 índios, à mando do Governador Luiz de Brito e Almeida (Pôrto, 1928: 09-10).

cotidianas representadas pelos atores sociais que então aterrorizavam o imaginário colonial: o quilombola, o gentio bravo e o vadio (Mello e Souza, 1992: 325).

Proceder uma distinção analítica entre estratégias nativas de combate e aliança e o caráter violento da fronteira no período compreendido entre os setecentos e os oitocentos (emblematizado na política anti-indígena oficializada pelo príncipe regente D. João VI, logo de sua chegada à Colônia) torna-se, aqui, um exercício necessário na medida em que, além de permitir estabelecer possíveis correlações entre os elementos considerados isoladamente, fornece visibilidade à articulação existente entre ambas.



Botocudos, Puris, Pataxós, Maxakalis
Por J. B. Debret, 1962 (1954)

Os presídios e a fronteira

A associação existente entre crimes, perigos e violências e os sertões de Minas foram apontados desde os setecentos pelo memorialista J. J. da Rocha (1995 [1780]) que, ao referir-se aos acometimentos dos bandeirantes paulistas em busca de novos "descobertos", concluía que "só o despotismo e a liberdade dos facinorosos punham e revogavam as leis ao seu arbítrio" nas regiões onde "a soberba, a lascívia, a ambição, o orgulho e o atrevimento tinham chegado ao último ponto" (Rocha, 1995 [1780]: 84). Os sertões da Província durante os setecentos e oitocentos seriam figurados como antítese do espaço "cristão" – instaurável sob a "forma elementar" do "espírito solidarista", fundamento ao mesmo tempo da vida religiosa e da sociogênese nas Minas de então, como demonstrou S. da Mata em seu estudo sobre os núcleos proto-urbanos em Minas Gerais (Mata, 2002).

Após a Carta Régia de 13 de maio de 1808, que declarava guerra aos Botocudo, a "catequese dos índios" seria retomada, em Minas, no ano de 1813, com a nomeação de Guido Thomaz Marlière para a direção dos aldeamentos então criados[23]. Segundo A. Carrara (1999), sob a direção de Marlière os índios seriam "civilizados" através da convivência forçada com os "brasileiros", capaz de promover sua sedentarização. Ao menos nos aldeamentos localizados na zona da mata mineira, os índios receberam terras, das quais, no entanto, posteriormente se dispunham. "Segundo um relatório de 1833" – diz A. Carrara – "cada pai de família índia recebia o equivalente a um quarto de sesmaria de terras, ou seja, cerca de 100 hectares". No município de Cataguases, que fazia fronteira com áreas dominadas pelas grandes lavouras de café, índios semi-nômades tornaram-se agregados das fazendas, os chamados caboclos, aos quais era permitido estabelecer moradia em propriedades rurais (Carrara, 1999: 17).

No rio Pomba, os Coropó foram reputados por Marlière enquanto "cultivadores... de grandíssima utilidade aos fazendeiros... que entraram com poucos ou nenhuns escravos". Já no Presídio, os 700 Coroado eram ocupados, na maior parte do ano, com a extração da poaia (Marlière, 1905: 499).

O relatório da inspeção realizada nas Divisões Militares pelo tenente Felipe Joaquim da Cunha Castro (1913) enviado, em novembro de 1832, ao presidente da

Província de Minas Gerais, além das "invasões dos Botocudos contra os moradores do Piauí e Setúbal", no Jequitinhonha, informava sobre os conflitos por posse da terra que ocorriam em toda aquela região de matas. A criatividade na elaboração de novos gêneros escusos de negócios envolvendo criminosos degredados nos quartéis e indígenas submetidos a ferro e fogo variava do tráfico de crianças e mulheres indígenas à exploração ilícita das riquezas da natureza, entre outras múltiplas possibilidades, naquele reduto sem lei.

Quanto à 7ª. Divisão, do Jequitinhonha, dirigida pelo alferes Julião, composta por uma série de destacamentos ou "quartéis", A. Saint-Hilaire, ao avaliar as condições para a "civilização" dos Botocudo ali existentes, denunciou o efeito perverso do modelo de colonização adotado, no qual os índios teriam "por vizinhos soldados aventureiros e mulheres públicas" em uma situação de total miséria e onde inexistia qualquer possibilidade para sua sobrevivência enquanto povo (Saint-Hilaire, 1975 [1830]: 276-277).

A melhor explicação para a preferência da utilização do termo "presídio" em detrimento a "quartel" para significar as sedes das Divisões Militares de fronteira, nas primeiras década dos oitocentos, encontra-se na descrição do naturalista alemão G. W. Freireyss (1901) sobre sua experiência entre os índios Coroado do rio Doce nas primeiras décadas dos oitocentos. O autor traduzia "presídio" como *"lugar de guarda limite contra os índios"* - tradução que parece capturar facetas das relações estabelecidas entre os povos de língua Puri (Puri, Coroado, Coropó) com os portugueses, na situação de "aldeamento" (Freireyss, 1901:237). O autor remontava o uso do termo "ao estabelecimento de criminosos que, fugidos da justiça, instalaram-se entre os índios e, mais tarde, solicitavam e recebiam do governo alguns soldados para a sua segurança".

> Foram tais indivíduos que o índio primeiro chegou a conhecer e cujo comportamento logo julgou, estendendo em seguida o ódio adquirido a todos os mais homens brancos e é sobre idênticos elementos entre os primeiros conquistadores que se devem lançar toda a culpa da triste sorte dos infelizes selvagens e não sobre os portugueses em geral (Freireyss,1901: 239).

Apesar dos quartéis servirem como locais de partida para expedições ou bandeiras que penetraram as matas, fornecendo escolta e intérpretes aos expedicionários,

---

[23] *RAPM*, X: 392-393.

a relação estabelecida entre os índios com os comandantes e soldados dos quartéis, no entanto, garantiria a sobrevivência física dos índios, nas primeiras décadas dos oitocentos.

Nomeado comandante de todas as Divisões no ano de 1823, o coronel Guido Marlière, insistiu na política de fazer daqueles postos de fronteira, centros de provisão de alimento para os índios, onde haviam roças, sobretudo de milho e mandioca. Durante sua permanência no "comando dos índios" em Minas, Marlière buscaria, segundo suas palavras, "falar-lhes sempre a verdade, fazer-lhes bem quando possível, e mal nenhum, usando da língua deles mesmos para comunicar-lhes os meus pensamentos, consolá-los nas suas aflições e prometer-lhes justiça do Governo para com os seus injustos opressores..." (Marlière, 1906).

O código vigente entre os nativos de diversas etnias, anterior à instalação dos presídios, adotado para sinalizar intenções pacíficas, consistia em espigas de milhos ou outro tipo de alimento deixado na mata para seus adversários que, caso os aceitassem, aceitavam trégua entre suas disputas (Marlière, 1906). Os quartéis, ao adotarem o mesmo código, responsabilizavam-se pelo fornecimento de alimento para os índios em troca de aliança com seus capitães. Uma vez estabelecida a relação "pacífica", os índios poderiam continuar nas matas - o que sempre acontecia, dada a sua abundância -, porém retornavam, procurando pessoalmente pelo diretor, incorporado em sua rede de socialidade. A importância da figura do "capitão", também criada entre os índios no estabelecimento das relações interétnicas, torna-se inteligível nesse contexto de trocas onde os índios ainda mantinham uma certa autonomia.

No relato do alferes Francisco de Paula Mascarenhas (1889) sobre a viagem que fez ao ao arraial de Cuieté[24], em 1832, encontra-se uma boa descrição do quartel geral da Primeira Divisão, denominado Naknenuk, situado na margem esquerdo do Rio Santo Antônio, duas léguas acima da sua foz, na margem esquerda do rio Doce. Era uma

[24] Cuieté, que fora, no passado, local de mineração aurífera, passava a sediar, nos oitocentos, a 6a. Divisão Militar do Rio Doce. "Tem o Arraial de Cuieté a sua fundação muito antiga" – diria o Alferes Mascarenhas – "tirou o seu nome de uma altíssima pedra de noventa a cem braças de altura em forma de um cuieté, que está próxima a esta povoação ... Tem este lugar servido até agora de degredo para os criminosos desta Província...A população deste Arraial anda em 300 almas, segundo consta a relação nominal que me deu o Juiz de Paz; não entrando neste número alguns índios já domesticados: a maior parte dos seus habitnates vieram para aqui degradados, mas presentemente só quatro existem cumprindo sentença" (Mascarenhas, 1898: 61).

pequena povoação, com "uma frente alegre [para o rio Santo Antônio] de 16 a 20 casas, todas alinhadas, cobertas de capim, e situadas distante do barranco 20 a 24 braças; o hospital fica por detrás desta rua, e mais duas casas ou três fazem o todo deste aquartelamento: é comandado pelo alferes João Evangelista de Carvalho, que foi o seu fundador. O clima deste lugar não é bom; e o terreno ótimo para a cultura: *o quartel é muito frequentado pelo gentio por causa de um grande bananal que tem defronte, e que se estende pela margem acima do Rio*" (Mascarenhas,1889: 56).

O ambiente do aldeamento era considerado insalubre em uma época em que as pestilências eram atribuídas aos miasmas presentes no "clima" local. Aquartelados, os soldados e criminosos degredados ali viviam a rotina de defender os colonos contra os índios, muitas das vezes com a própria companhia destes, sendo que a maioria dos soldados seria também indígenas ou mestiços. No limite, esses estranhos híbridos passavam a adotar a disciplina de castigos e intolerâncias dos quartéis, pelas quais também acabavam por ser submetidos, para desequilibrar as forças no jogo rivalidades entre os sub-grupos Botocudo, transformando-se em verdadeiros agentes de extermínio[25].

O engenheiro Demerval José Pimenta (1974, 1966, 1950), natural de Peçanha e responsável por diversos estudos sobre o processo de povoamento regional, incluindo um interessante levantamento genealógico das famílias pioneiras das matas do Peçanha[26], identificou na decadência das minas a causa do surgimento de uma casta de "desocupados, vadios, compostos de mulatos, mestiços e negros forros", que a administração da Província enviava para "os sertões remotos do Cuieté, Abre Campo,

---

[25] O caso dos soldados Cró e Craí descrito por Teófilo Otoni (2002 [1859]: 46-47) em suas *Notícias sobre os Selvagens do Mucuri,* bem como o do massacre de uma aldeia indígena relatado por Bruno Rudolph (1909, anexo 7, p. 573), ilustram essa tendência. Os relatos de Marlière (1906) figuram o *soldado desertor,* aquele indígena que, depois de "disciplinado", voltava para as matas, como o responsável pelos piores "crimes" cometidos pelos indígenas em suas "correrias".

[26] Ao interpretar as genealogias levantadas, o autor conclui que, além de revelarem o local de procedência das famílias, seus deslocamentos e os locais de fixação, mostram também a "origem étnica" das famílias, "o entrosamento com os indígenas e o cruzamento de todas elas; as suas tendências para os labores das fazendas, do comércio, da extração do ouro e das pedras preciosas; as lides políticas...". A análise das genealogias, ao lado de sua própria experiência biográfica, levariam o engenheiro a concluir que, apesar dos pioneiros terem procurado conservar, naqueles sertões, seus costumes "civilizados", "aos poucos [seriam] modificados ou mesmo suplantados pelos hábitos e costumes primitivos dos escravos africanos e dos indóceis silvícolas nacionais, com os quais os colonos conviviam intimamente, dado o isolamento dos núcleos em que habitavam" (Pimenta, 1966: 11; 179).

Peçanha e outros mais, a fim de neles se arrancharem". Uma vez localizados naqueles "coitos de assassinos e ladrões", aqueles "vadios" iriam "agir como feras... em perseguição aos índios e destruindo quilombos de negros fugitivos" (Pimenta, 1974: 388).

Com efeito, a inspeção realizada em 1832 pelo tenente Felipe Cunha de Castro (1913), caracterizava as Divisões Militares em uma situação trágica, devido ao trabalho áspero e os soldos aviltantes, onde multiplicavam-se as deserções e não havia voluntários para preencher as numerosas vagas existentes, motivo pelo qual sugeria a necessidade do envio de tais "vadios" para aqueles postos de fronteira.

> O grande atraso que se observa no serviço das Divisões é proveniente da escassez de suas forças como provo mostrando: quatro soldados presos, sete com licença registrada, três de menor idade, doze moalidos, seis doentes, quarenta e um em quartéis exteriores destacados, vinte e sete na navegação e vinte e seis em diferentes diligências do serviço... esta força é mui diminuta e mormente disperso por lugares tão distantes...Vem daqui estarem as Divisões cheias de vagas e é por isso que *eu requeiro à V. Ex. Alguns recrutas dos que se mandam prender: este passo é até proveitoso à sociedade; os vadios se diminuirão e com eles as desordens* (Castro, 1913 [1832]: 84-85).

Nessas condições, o abuso do poder pelos diretores das Divisões Militares sobre os indígenas configurar-se-ia com facilidade; em situações extremas, no entanto, os indígenas aldeados se rebelavam. A vida na mata, sem a "proteção" militar ficaria, ainda assim, cada vez mais inviável mesmo para os povos indígenas.

Maximiliano de Wied, subindo o Jequitinhonha a partir de sua foz, descreveu os quartéis, ou destacamentos, ali existentes. O quartel dos Arcos havia sido instalado no lugar denominado Salto, a três dias de viagem de Belmonte, composto por um destacamento de sessenta homens. Os soldados indígenas do destacamento, no entanto, descontentes com o comandante Julião Fernandes Leão, seriam transferidos para a ilha da Cachoeirinha. Quando foi visitado pela comitiva do príncipe austríaco, só restavam dez soldados, "sobretudo gente de cor, índios ou mulatos". Os soldados desertavam porque, além dos soldos aviltantes, eram obrigados a prestar serviços pesados como o de canoeiros, transportando viajantes e bagagens rio abaixo e rio acima. Também no quartel da Regência, na embocadura do rio Doce, o príncipe havia observado que os soldados

passavam "muito mal" e eram "todos de cor, crioulos, índios, mamelucos ou mulatos" (Wied, 1940 [1815-1817]: 237; 152).

O trânsito indígena naquelas paragens parece ter se continuamente reconfigurado no decorrer dos séculos XVIII e XIX. A supremacia dos Botocudo sobre os povos falantes do Maxakali, no entanto, merece destaque durante os oitocentos, se nos pautarmos pelas estatísticas preparadas por Guido Marliére que demonstram a estratégia frequentemente adotada pelos Maxakali de servirem como soldados das Divisões Militares para combaterem os tradicionais inimigos. Entre os próprios Botocudo, porém, os grupos conhecidos como Naknenuk adotaram semelhante estratégia para contraporem-se aos subgrupos conhecidos como Giporok, dos quais tornaram-se mais conhecidos os Pojichá, Aranã, Bakuen, todos falantes do Botocudo (C. Emmerich e R. Montserrat, 1975).

Se as disputas entre os diferentes povos indígenas naquelas paragens podem ser remontadas a períodos anteriores mesmo da ocupação portuguesa, as hostilidades contra os colonos, a partir do XVIII em diante, ficou registrada na documentação colonial e imperial como uma constante.

H. L. Langfur (2001) demonstrou quantitativamente a correlação existente entre os ataques dos indígenas aos estabelecimentos dos colonizadores e as expedições de bandeiras para os sertões do Leste. A associação histórica entre os ataques dos indígenas e as expedições de bandeiras não pode dar lugar - sob o risco de redundância, como demonstra o autor -, a uma mera dedução de serem os primeiros apenas reações às segundas, uma vez que expedições às zonas consideradas "proibidas" apenas tornavam-se legítimas perante as leis da Coroa se formadas para repreensão das investidas dos indígenas. De uma forma inovadora, H. Langfur rejeita uma interpretação apriorística, considerada "lugar comum" na história dos índios, de que *suas agressões aos colonos corresponderiam a meras respostas às agressões externas*; os casos de confrontos inter-étnicos examinados indicam, outrossim, que, naquela região de fronteira foram os próprios indígenas os iniciadores das agressões em uma grande parte das vezes - ainda se consideradas as possibilidades de manipulação dos dados a respeito da belicosidade indígena nos documentos oficiais, em proveito dos interesses dos expedicionários.

Na visão colonial, a região de fronteira em questão desloca-se em relação à sua representação tal como simbolicamente concebida pelos administradores: aquele território de índios transformar-se-ia progressivamente, no período de transição entre os séculos XVIII e XIX, segundo a análise de Langfur (1999), de "muralhas" contra o contrabando em um verdadeiro Eldorado que a "civilização" deveria conquistar. O decreto de guerra ofensiva aos "antropófagos botocudos", em 1808, constituiu um dos momentos desta gradativa passagem, processada através de confrontos inter-étnicos nos quais os índios não teriam participado apenas como atores secundários, uma vez que chegaram a impor sua soberania sobre a região, desafiando a Coroa.

Por não contar com a existência de aldeamentos indígenas oriundos de missões coloniais – as vilas Pombalinas -, sobre as quais dispunha o Diretório dos Índios (1757-1798), a administração dos índios na Capitania de Minas reinterpretaria a legislação que visava, sobretudo, subjugar - sob uma capa humanitária - os "infelizes" ou "desgraçados" índios aldeados coloniais, adaptando-as à força para os índios "errantes", isto é, exterminando aqueles que não se estabilizassem nas sesmarias previstas pelo Diretório (Langfur, 2002: 249).

As relações de conflito inter-étnico características naquela zona de fronteira parecem ter arraigado a belicosidade e a militarização que perdurou em todo o século XIX e seguinte.

Faces e contrafaces do hediondo

> As expedições contra índios aqui [no Mucuri, segunda metade do século XIX] datam de tempos remotos e são o resultado da falsa noção que o povo em geral, incluindo mesmo os indivíduos mais esclarecidos, têm dos direitos individuais daqueles a quem *consideram como feras* e não como entes racionais, cegos nas suas paixões, por lhes faltar as mais das vezes o exemplo do que se dizem civilizados.
>
> Está na memória de todos o modo bárbaro e cruel que tem sido empregado aqui, em épocas bem recentes, para o extermínio da raça indígena, atraindo-se os índios exaltados a um ponto qualquer cercado por muros ou por trincheiras, sob o pretexto de carnear um boi e matando, sem distinção de sexo e de idade, com o *empenho das armas do Governo Geral*, que aqui tinha quase sempre um destacamento[27].

[27] Ofício do Dr. Pedro José Versiani ao Inspetor de Terras e Colonização do Estado de Minas Gerais. 10 de Dezembro de 1893. Doc. 21. Pasta I. Gav. 20. ACRJ (ênfases introduzidas).

No ano de 1780, o cartógrafo militar José Joaquim da Rocha, português de nascimento, relatava detalhadas informações sobre a Capitania de Minas, sua história, composição demográfica e econômica, além de propriamente cartográficas, nas quais aparecem os Botocudo, localizados na zona de fronteira de Minas com a Capitania do Espírito Santo, juntamente com os Puri. "É este o bravo botocudo devorador de carne humana e senhor de toda aquela dilatada mata", diria o cartógrafo, em um discurso que ressoou durante os séculos seguintes. Além disso, segundo o autor, devido ao estimado número elevado desses seres, "só com excessivo trabalho se poderá extinguir e não domar" (Rocha, 1994 [1780]: 192). A. Saint-Hilaire, 40 anos depois do cartógrafo, reputava exageradas tais estimativas: "o terror que inspiram multiplicou-os" – diria o viajante, que procurou defender os Botocudo das "calúnias" das quais seriam vítimas (Saint-Hilaire, 1975 [1830]: 251).

Dentro do contexto anteriormente analisado, não parece difícil compreender as expressivas imagens de terror com as quais os Botocudo foram geralmente figurados nos relatos dos exploradores. O francês Liais - certamente influenciado pelo compatriota e coetâneo P.V. Renault, adiante - escreveria de forma bastante impressionista a imagem dos "ferozes Botocudos":

> S'attaquant sans cesse entre eux par trahison, marchant toujours en alerte l'arc bandé, dévorant leurs victimes, ces êtres dégoutantes, don't les deux sexes sont entièrement nus et toujours couverts de boue, offrent l'aspect le plus hideux que puisse présenter l'humanité.
>
> Chaque jour ils changent de lieu et après leurs chétifs reps de racines de fougères et de gibier grillé qui'ils déchirent avec leurs ongles ou après leurs horribles festins d'anthropophages, ils se jetent pêle-mêle sur la terre comme um troupeau de sangliers, l'un servant d'oreiller a l'autre...
>
> Il y a loin de cet ignoble tableau, de cette vie miserable de guerre et de famine aux images de la vie sauvage depeints par quelques philosophes et quelques poètes du dernier siècle. Certainement les Botocudos sont au plus bas degré de l'échelle des peuples existents; ils sont infèrieurs à la prèsque totalité des peuplades africaines et océaniennes (Liais *apud* Renault, org, 1903: 1055).

Após a vinda da família real para o Brasil, em 1808, além do interesse da própria Coroa em informar-se sobre o que ainda havia de riquezas por explorar, também as potências industriais emergentes na Europa, como a Inglaterra e a França, manifestaram, através do envio dos naturalistas, seu desejo de perscrutar as potencialidades econômicas

na colônia, segundo aponta a análise de I. B. Leite (1986:36), em sua *Antropologia da Viagem*. Por outro lado, todos os viajantes oitocentistas, herdeiros da Ilustração, interessavam-se em pesquisar o "estado de civilização" dos seus habitantes. Além disso, como os índios representavam "barreiras naturais" para a penetração das expedições, seu "estudo" pode ser ainda visto como um instrumento no sentido da elaboração de estratégias mais eficazes para o seu "controle".

As imagens sobre os Botocudo, em seu caráter "emblemático", tal como apreendidas por Auguste de Saint-Hilaire em sua primeira viagem às Minas Gerais, no período entre 1816-1822, foram analisadas por M. L. Resende (1999). Segundo a autora, a adjetivação utilizada para caracterizar o "gentio bárbaro", em confronto com aquela adotada para o "manso", serviu enquanto dicotomia classificatória para orientar a conduta administrativa sobre os indígenas. Segundo a lógica desse quadro político-imaginário, os Botocudo seriam, em bloco, ao final do século XVIII, identificados como os "antropófagos" cuja "geografia humana" a administração colonial trataria de expurgar (Resende, 1999: 07).

Em 1806, em sua "breve descrição geográfica, física e política da Capitania de Minas Gerais", Diogo Pereira Ribeiro de Vasconcellos (1901) relatou as providências administrativas tomadas para conter os temidos "antropófagos"[28]:

> O homem que não se deixa convencer de princípios do justo e do honesto, que *aborrece a sociabilidade a ponto de extinguir a raça humana, nutrindo-se do seu sangue, é um monstro que se deve exterminar ou domesticar em ferros na escuridão dos cárceres.* Semelhantemente o botocudo, devorador dos animais da mesma espécie, insensível às vozes da razão e da humanidade que o convidam à sociedade, *deve ser ofensivamente perseguido e apunhalado* até que os males de parte deles vendam o resto aos deveres: talvez assim obra a força o que da brandura se não tem podido conseguir... *Quanto aos outros índios fazer-lhes a guerra é a primeira das crueldades. Talvez que, espalhados pelos nossos estabelecimentos, logo que nos vem procurar em amigos, ou logo que os tomarmos em guerra defensiva, fizéssemos destes bárbaros vassalos úteis.* Se é dificultoso fazer mudar de costumes homens já feitos e encarnecidos nos prejuízos originais, não o é costumar seus filhos e descendentes desde a infância à religião, leis e usos dos povos que os educaram. Possa um dia a experiência

[28] Tendo em vista a distância geracional entre este Diogo Vasconcelos, bisavô do outro, o historiador Diogo Luís Almeida de Vasconcellos (1948), pode-se ter uma idéia da persistência desta imagem sobre o Botocudo através dos tempos

> realizar estas verdades duma teoria consoladora. A Capitania necessita de povoadores...

As "providências" administrativas a serem tomadas para "domesticar" seres de "índole" tão "falsa" e "cruel" não tardariam a ser oficializadas. Em 1808, o governador da Capitania de Minas Gerais, capitão general D. Pedro Maria Xavier de Athayde e Mello (1803-1810) assim informava à metrópole sobre a "indomável fereza" dos Botocudo:

> Das diferentes espécies de índios *o Botocudo é selvagem que não se pode civilizar.* É inimigo dos outros índios; devora-os, como fizeram a pouco aos que viviam no Cuieté; e os *portugueses não escapam igualmente à sua voracidade*; e o único meio a seguir é fazê-los recuar a força de armas aos centros dos matos virgens que habitam (*apud* Timmers, 1969: 80v)

A resposta à estas informações foi a carta Régia aos 13 de maio de 1808 dirigida ao mesmo governador, D. Pedro de Athayde, que ordenava que se rompesse guerra ofensiva contra os Botocudo até que estes fossem reduzidos aos termos de sujeição; que se formasse um corpo de soldados pedestres para lutar contra os "bárbaros"; que o terreno "infestado" fosse distribuído em seis distritos, cada qual com um comandante encarregado de fazer a guerra contra os índios, ao qual os Botocudo aprisionados ficariam obrigados a servir. Além disso a mesma Carta concedia favores aos colonos que fossem se estabelecer naqueles sertões com o objetivo de promover o melhoramento da agricultura, do comércio e da navegação[29]. Não são mais amenos os termos desta Carta Régia:

> As invasões que diariamente estão praticando os índios Boticudos Antropófagos em diversas e muito distantes partes da mesma Capitania, particularmente sobre as margens do Rio Doce e rios que no mesmo desaguam, e onde não só desertam todas as fazendas sitas naquelas vizinhanças e tem até forçado muitos proprietários a abandoná-las com grave prejuízo seu e da minha Real Coroa, mas passam a praticar as mais horríveis e atrozes cenas da mais bárbara antropofagia, *ora assassinando os portugueses e os índios mansos por meio de feridas de que sorvem depois o sangue, ora dilacerando seus corpos e comendo seus tristes restos.*[30]

---

[29] A guerra decretada contra os índios viria a ficar sem efeito legal apenas com a Lei de 27 de outubro de 1831 (Cunha Matos, 1979: 77)

[30] Carta Régia dirigiada ao governador da Capitania de Minas Gerais, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello. 13 de maio de 1808. *RAPM*, IV, p. 783.

Apesar de aparentemente mais condescendente com o índio "manso", pintado com tintas de passividade e servidão e em contraste com a imagem "feroz e sanguinolenta" do "insaciável" Botocudo, a atitude anti-indígena da administração, oficializada pela Carta Régia, orientava práticas semelhantes ainda para os povos já "rendidos".

A título de exemplo da tendência observada em todo o século XIX, são reveladoras as descrições feitas em 1814 por G. W. Freireyss (1901), quando se viu, cheio de temor, obrigado a pernoitar com os Coroado, devido a tempestade que o impedira de retornar para a fazenda do coronel Guido Marlière que o hospedava, nas cabeceiras do Paraíba do Sul, em um dos seus afluentes, o Xopotó. A primeira providência, que julgou bem sucedida, foi fazer os índios entenderem que ele *não* era português, mas de uma outra nação, mais ao norte, pois os Coroado, apesar de, naquela ocasião, já estarem por mais de 40 anos em contato "amistoso" com os portugueses, contra eles nutriam um ódio profundo, fruto – segundo o viajante - das "manobras ardilosas" destes, no sentido de escravizá-los.

Uma revolta eclodiu entre os Puri em Vila Rica, no ano de 1811, quando para lá fora atraído com falsas promessas um grupo de 2000 Puri, os quais acabaram "agarrados", aprisionados e distribuídos entre os portugueses. "A consequência" – relatou Freireyss – "foi que, mal tinham os Puris trabalhado uns 8 dias, todos os homens fugiram, tanto por causa das pancadas recebidas, como amor à liberdade e saudades da família", frustando o plano das autoridades que, desse modo, pretendiam "civilizá-los". Os portugueses "não conheciam seus patrícios e além do mais cometeu-se o erro de não deixarem os índios viverem em família; marido e mulher, pais e filhos foram separados e mandados a lugares diversos". Os Coroado, aliados dos portugueses contra os inimigos Puri, se viram, então, obrigados a "caçá-los", o que fizeram sem a ajuda dos portugueses, porque lhes faltava a "coragem", "porém extremamente descontentes por causa da covardia e falsidades reveladas para com os Puris" (Freireyss, 1901: 250).

Que os portugueses de Vila Rica não nutrissem alguma simpatia para com os índios, antes vivendo atemorizados pela ameaça imaginária de alguma súbita aparição, perceberia o viajante, porém não seria sem surpresa que ele relatou a opinião de um comandante ao saber que 500 Puri haviam sido localizados em aldeias fixas,

"abandonando todas as hostilidades contra os brancos e seus aliados índios". Disse o comandante, então, que "estimava se alguém levasse a *varíola* para eles para dar cabo deles de uma vez" (Freireyss,1901:238).

Uma ação de extermínio contra os Botocudo excedeu, em crueldade, a tudo quanto o naturalista já presenciara. Tratava-se de uma porção de soldados portugueses, a mando de um capitão, a procura de indígenas que "cometeram alguns excessos em rio Doce".

> Quando os índios viram-se surpreendidos [durante a noite], procuraram salvar-se, estendendo-se no chão, fingindo estar mortos e suspendendo a respiração. Naturalmente não lograram enganar os seus perseguidores cujo *comandante foi a cada um deles, batizou-o e em seguida mergulhou-lhe a faca no coração.* De manhã os vencedores regressaram e próximo ao lugar da vitória encontraram-se com uma botucuda que com os seus dois filhinhos no colo estava acocorada ao pé de uma marmita, sobre o fogo. Imediatamente foi ela imolada pelos cruéis heróis, alcançada por uma bala. Aproximando-se a ela, já com os olhos velados pela morte, indicou ela a marmita que continha a carne de uma macaco, deixando tristes entender que dessem de comer as criancinhas. Somente então alguns sentimentos humanos pareciam acordar nos peitos destes heróis e deixaram as criancinhas viver, um benefício que estou inclinado a atribuir mais ao egoísmo porque há uma lei que assegura ao vencedor o direito por 10 anos sobre cada índio que prender em guerra (Freireyss, 1901:251).

Que estranho rito, esse de batismo para sacramentar o assassinato. Assim como soam estranhas todas as contradições que envolviam o pensamento sobre os indígenas, mesmo daqueles mais "bem intencionados", como nosso botânico. Os melhores olhares lançados sobre os índios, presentes nos espíritos mais "civilizados", parece que seriam os da piedade. "Tais costumes bárbaros" – disse Freireyss sobre os ritos noturnos dos Coroado – "provam o grau baixo da civilização desta gente, aliás tão boa" (Freireyss, 1901: 243). O que mais se poderia, então, dizer ou mesmo pensar?[31]

---

[31] Massacres como o relatado acima, infeliz ou felizmente ainda se encontram vivos na memória da população contemporânea do nordeste mineiro. Ao relembrar o passado de seus ancestrais - algumas vezes capturados quando crianças em expedições de extermínio como a descrita acima - acaba por transformar-se em quase uma obsessão o desejo (ou o direito) de saber a que povo pertenciam seus bisavós. Este é o caso de um professor recentemente entrevistado, cuja curiosidade a respeito da origem familiar fez com que ele recuperasse, com riqueza de detalhes, o processo de sobrevivência de sua bisavó, "obtida" ainda criança como espólio de um massacre indígena. Uma espécie de "transmissão" cultural entre as gerações parece, assim, plausível, mesmo em meio a tão dramáticas circunstâncias. Crianças arrancadas de forma violenta do convívio dos seus, alguns destes indivíduos acabaram por transmitir aos descendentes essa necessidade de recuperar o passado e a cultura do povo indígena.

A. M. Santos (1914), por sua vez, atribuiu ao alferes Januário Vieira Braga, comandante da 5ª Divisão, sediada em Peçanha, a autoria de crimes semelhantes. Este oficial, reconhecidamente "fanático", "carregava-se de insígnias religiosas e fazia rezar pelos soldados, antes do ataque, longas ladainhas que eram a senha da carnificina iminente" (cf. Pimenta, 1974: 381).

Segundo a interpretação de L. Resende, o relato de Saint-Hilaire sobre os Botocudo seria construído no sentido de invalidar a tese de que eram antropófagos, na medida em que o autor chegou, inclusive, a criticar a opinião do príncipe Maximiliano de Wied (1940 [1815-1817]) sobre o suposto "canibalismo" indígena, não considerando-a apoiada em provas suficientemente convincentes. Sain-Hilaire (1975 [1830]), ao invalidar a tese da imperfectibilidade dos Botocudo, utilizada para a justificação de seu extermínio, denunciava a guerra etnocida considerada responsável pela hostilidade indígena:

> ...é preciso *tirar esses desgraçados do embrutecimento* em que estão mergulhados, e chamá-los, na medida do possível, a uma *vida inteligente e moralizada*. Mas de que servirá alguns homens generosos darem-se ao trabalho de instruí-los e arrancá-los da selvageria, se outros vêm em massa corrompê-los por maus exemplos, e abusar da inferioridade dos selvagens para enganá-los e reduzi-los a uma espécie de escravidão? (Saint-Hilaire, 1975 [1830]:276)

Chamar os Botocudo à vida "moralizada" tornar-se-ia um apelo comum na política indigenista em Minas, sob a Diretoria Geral dos Índios, já no início do período imperial[32]. A partir do Regulamento das Missões de 1845, sob o II Reinado, a catequese passou a ser estruturada a partir da centralidade do governo imperial, que nomeava os Diretores Gerais dos Índios em todas as Províncias, para deliberar sobre os assuntos indígenas e instaurar estabelecimentos missionários para o aldeamento oficial dos índios, cujas direções haviam que ser preferencialmente entregues aos capuchinhos italianos.

---

[32] O aparecimento da figura do diretor geral dos índios na província de Minas, assim como do Espírito Santo (Moreira, 2001: 94), foi motivada pelo decreto de guerra contra os Botocudo e o início da navegação e colonização do rio Doce, uma vez que eram medidas que envolviam um aparato institucional que demandavam um comando geral. Para o Espírito Santo, um "regulamento interino para o aldeamento e civilização dos índios botecudos do Rio Doce" foi expedido em 1824, do Palácio do Rio de Janeiro (Costa, 1865: 489-481), definindo a estrutura administrativa da Diretoria dos Índios. Em Minas, o primeiro diretor geral dos índios foi o francês coronel Guido Thomaz Marlière. Os demais diretores gerais que o sucederam, já segundo as diretrizes do Regulamento das Missões de 1845, seriam condecorados brigadeiros, enquanto os diretores parciais seriam tenentes-coronéis.

Não deixa de ser interessante notar as oposições que esse "olhar estrangeiro" sobre o Botocudo foi capaz de mobilizar. R. J. da Cunha Matos, por exemplo posicionou-se firmemente em desacordo com a condescendência política sobre os selvagens que as Luzes estrangeiras pareciam projetar sobre os Botocudo, em uma parte de sua *Corografia Histórica da Província de Minas Gerais* especificamente dedicada às "opiniões estrangeiras" sobre os "Aimorés".

> Muitos estrangeiros têm-se iludido com os aimorés e reputam-nos homens pacíficos que são obrigados a usar de represálias contra os brasileiros, seus agressores. Não é por uma visita dos estrangeiros às aldeias dos botocudos que se deve julgar do seu caráter. Os aimorés são pacíficos e agasalhadores dos estrangeiros e dos brasileiros que lhes fazem presentes, assim como em outro tempo foram pacíficos com os jesuítas e com vários indivíduos que se sujeitavam (e ainda agora se sujeitam) para diversos fins, às suas caprichosas requisições. Se os tais estrangeiros imitassem o príncipe Maximiliano de Neuwied ou entrassem nas aldeias dos índios aimorés de Porto Seguro e Ilhéus com as mãos vazias, se eles tivessem algumas propriedades rurais junto a estes bárbaros, talvez lhes não dessem tão altos louvores. Os governos português e brasileiro fizeram nos últimos tempos as possíveis diligências para viver em paz com estes selvagens, circunstância que vários viajantes estrangeiros ignoram (ou preferem ignorar). Os mesmos viajantes talvez queiram que o governo do Brasil compre as terras que os botocudos ocupam a título de conquista sobre nações mais antigas; ou que *os agricultores brasileiros se deixem pacificamente roubar pelos aimorés sempre insaciáveis e absolutamente preguiçosos, quando podem viver à custa dos seus vizinhos benfeitores mais fracos ou menos cuidadosos* (Cunha Matos, 1979: 69-70).

Este mesmo político nacionalista, no entanto, denunciaria o estado de miséria material e moral no qual se encontravam os índios derrotados e aldeados após a guerra ofensiva, sob a administração militar.

> Cada diretor, cada escrivão, cada inspetor, cada pároco das vilas, aldeias ou missões de índios é (com bem poucas exceções) um déspota, um tirano, um opressor dos miseráveis entregues a seus cuidados. ... Os diretores dizem aos índios que não furtem; e esses mesmos diretores estão roubando a toda hora o suor do trabalho dos mesmos índios a quem educam e a quem pregam!... Eclesiásticos virtuosos são os mais próprios para diretores dos índios, e nunca soldados – que *transformam as aldeias em colônias militares entregues à mais escandalosa prostituição e sistemática imoralidade....* Quem prova o que eu digo são os índios das aldeias: *cobertos de trapos, cheios de imundície, magros, hediondos, e mais semelhantes a espectros do que a homens.* (Cunha Matos, 1979: 76)

Não parece exagerado o retrato dos índios aldeados sob administração militar, nos sertões mais distantes, tal como descreveu Cunha Matos. Raríssimas vezes esses aldeamentos eram inspecionados pelas autoridades, principalmente devido as dificuldades de acesso. Porém, quando chegaram a ocorrer, as notícias transmitidas nunca seriam animadoras: as verbas públicas destinadas ao serviço para os indígenas eram simplesmente desviadas e as contas das despesas prestadas pelos diretores revelavam-se falsas. O "relatório do resultado da inspeção no aldeamento de D. Manuel", administrado secularmente após o assassinato do frade capuchinho frei Virgílio de Amblar, em 1877, no então extinto aldeamento central Nossa Senhora da Conceição do Poaia (ribeirão tributário do Suaçuí Grande, afluente setentrional do rio Doce), na comarca de Peçanha, revela a situação dos índios aldeados tal como concebida por J.R. da Cunha Matos, porém já no adiantado ano de 1893.

> Pela maneira de trajar conheci logo a miséria em se achavam os índios [Aranã]. Os homens, semi-nus, trajavam apenas calças, as mulheres uma simples saia, trazendo os seios cobertos com lenço de chita, estando todo o vestuário em mau estado e imundo, as crianças menores de seis anos em completa nudez, por falta de roupa, e as de colo envoltas nas saias que traziam suas próprias mães.

Após repassar notícias sobre toda a infra-estrutura depredada do aldeamento, concluía o diretor geral, na primeira visita registrada em todo o tempo de duração daquele serviço após o fim das Divisões Militares (a segunda e última seria em Itambacuri, após a revolta indígena, ocorrida no mesmo ano de 1893), que "o então diretor, João Dias de Paula, cogitava apenas de usufruir à custa do aldeamento, deste auferir interesse, pouco se dando em promover o seu melhoramento e prosperidade, e deixando entregue a mais censurável incúria". Além disso, os próprios índios lhe informaram que apenas recebiam sal e munição a eles destinado através de rubrica específica, "em troca de algum gênero ou principalmente de poaia, da qual fazia o então diretor grande comércio" [33].

É importante visualizar as questões relativas à posse de sesmarias que ocorriam de forma paralela ao aldeamento compulsório dos indígenas nos quartéis ou "presídios" militares, uma vez que, "desinfestadas" dos índios pela guerra ofensiva, aqueles sertões se tornavam cada vez mais propícios para a ocupação pelas frentes agricultoras.

---

[33]Relatório do resultado da inspeção do aldeamento de D. Manoel, dirigido ao secretário d'agricultura, comércio e obras públicas, Dr. David Campista pelo diretor geral dos índios Antônio Alves Pereira da Silva. Ouro Preto, 4 de julho de 1893. SG 25, p. 77. APM.

A inspeção realizada nas Divisões Militares pelo tenente Felipe Joaquim da Cunha Castro, cujo relatório encaminhara ao presidente da Província de Minas Gerais, informava sobre os litígios que se formavam na abertura da fronteira.

> Ocorre-me mais dizer a V. Excia a desordem em que acha esta colônia na parte que respeita a sesmarias, uma *praxe diabólica* tem se introduzido de entrarem pelas matas homens a porem mato abaixo e plantar em algum milho, bananeiras, laranjeiras, de maneira que nada colhendo deixam aquele lugar em capoeira, e lhe chamam "suas posses", passando imediatamente a venderem-nas a outros; e cuidam logo em por novas, fazendo disto um *gênero de negócio*. Algumas pessoas, comprando-as, não sabem mais o lugar onde ficam e nem as cultivam. Os outros vão junto aquelas chamadas posses, fazem o mesmo, e levantando um pequeno rancho, por lá passam de vez em quando, só para constar, até acharem quem os compra. O dono da posse vizinha muitas vezes mais antiga, principia a defender as suas terras; e eis aí um *litígio formado com demandas, desordens, intrigas e pancadas*, e desta maneira se acha toda a mata, desde o Pomba até o Jequitinhonha (Castro, 1913 [1832]: 88).

Segundo os registros da Diretoria Geral dos Índios, no dia 4 de novembro de 1874, o frei capuchinho Vicente de Palermo chegava ao local que seria escolhido para aldear os Puri, no ribeirão Etuet, tributário do rio Manhuaçu que, por sua vez, desemboca no Doce em sua margem direita. Batizados e aldeados os 70 índios adultos e 30 crianças indígenas que ali se encontravam, foi constatado que se tratava de um grupo Botocudo - o que gerou impasses para a execução dos planejamentos públicos para a administração dos Puri. Mediante a impossibilidade de serem aldeados juntos ambos os povos inimigos, que juravam entre si mútua e permanente vingança, o empreendimento indigenista teve que se deparar com um desafio que minou seu poder de barganha com os povos aldeados. As imagens sobre os indígenas e as disputas por terra e mão de obra que informavam as práticas indigenistas do período se encontram expressas na passagem do relatório do diretor geral dos índios referente ao ano de 1877.

> O Etueto foi antigamente habitação dos Puris, tendo-se depois passado da margem esquerda para a direita algumas moradas dos *botocudos ferozes*, estes tomaram esta localidade e afugentaram os puris para São Lourenço e outros lugares. O aldeamento foi criado para utilizar os índios Puris de São Lourenço e de todos os dispersos do lado Sul do rio Doce ... mas tendo os frades em sua chegada se encontrado uma *manada de botocudos* em número de 100, no Etueto, desde logo os souberam, atraindo depois os Canjica e do Jatahy em número mais ou menos de 300. Estes, com pequenas ausências, permaneceram alternadamente até o tempo das roçadas do ano passado, quando achando-se frei Miguel na Corte foram seduzidos ... com ferramentas para servirem a

> particulares, inclusive o próprio diretor cível do Cuieté coronel Basílio de Vasconcelos, com os Jatahy, em número de 100 a 120, de quem vou exigir explicações para então propor a V. Ex[ia] o que for além do serviço. Em vista disso aconselhei o diretor frei Miguel que não os procurasse mais e que mandasse convidar os Puris de São Lourenço que o engenheiro Dr. Mascarenhas calcula de 600 a 800 para irem receber os benefícios da civilização, ... porque tal é o estado de *vexame que estes pobres índios sofrem dos intrusos* que vão invadindo as suas arranchações, que uns são tocados a pau, outros assassinados e a alguns tem sido cortadas as orelhas![34]

Na época da extinção do adealmento central do Etueto, no entanto, seriam mesmo Botocudo os índios relacionados em seu inventário. O interesse dos fazendeiros locais na utilização da mão-de-obra dos índios "mansos" e na posse de seus territórios levava-os a interfirirem na política indígena, apoindo e estimulando dissidências intertribais, inclusive para a captura de escravos, como revela o relatório do diretor geral dos índios ao escrever sobre os conflitos ocorridos entre índios do Mucuri:

> ...outras vezes [os índios aldeados] são *incitados a irem roubar os filhos dos companheiros para vendê-los a esses colonos*, a troco de qualquer objeto de pequeno valor, a fim de serem criados na sujeição e ... servirem como escravos negros para o serviço da lavoura.[35]

O envolvimento da imagem do indígena "feroz" com os significados do medo do escravo negro "rebelde", devido às suas antigas e recorrentes estratégias de fuga e aquilombamento, se faz presente naquele jogo de imagens interétnicos do Mucuri. Em dezembro de 1882 a "companhia de uns negros" entre os Pojichá seria apontada como uma das causas de sua rebeldia, em ofício enviado pelos missionários ao diretor dos Índios (*apud* Palazzolo, 1973: 102). No ano de 1885, o diretor do aldeamento do Itambacuri, dirigindo-se aos ministro geral da Ordem, em Roma, justificava o motivo da recusa do aldeamento dos temíveis Pojichá na missão à presença dos negros, fossem fugidos de seus senhores, fossem por eles "mandados" para promover entre os índios o desentendimento com os missionários.

> Acrescente-se que assim mesmo é mui perigoso o trato com os selvagens, porque acham-se às vezes no meio deles criminosos e negros, como entre os Pojichás, escravos fugidos ou mandados, que lhes dão maus conselhos, os

---

[34] Relatório do diretor geral do índios, Antônio Luiz de Magalhães Musqueira, dirigido ao presidente da Província 25 de fevereiro de 1877. SG15. APM.

[35] Relatório do diretor geral dos índios, brigadeiro Antônio Luiz de Magalhães Musqueira, dirigido ao presidente da Província. 18 de fevereiro de 1875. SG 15, p. 41 APM.

> governam e ajuntam lá no centro da mata bruta; e também pelas imprudências de quem sofre algum prejuízo, e sobretudo pelas intrigas incríveis de quem quer impedir aos religiosos a civilização indígena, e especular ganhos e dinheiros do Governo, pondo-o em confusão nas questões difíceis de índios, com ardil embaraçando e estorvando sua catequese[36].

De fato, a idéia da existência de uma guerra virtual opondo colonos e escravos parecia pairar nas Minas desde os setecentos, como demonstra uma Representação anônima encaminhada, nos anos 70, a Dona Maria I. O colono se referia à "gente preta bárbara...domésticos à força de temor e inclinados só a fazerem mal e matarem os brancos, que julgam capitães inimigos por os privar da liberdade". Para cada colono branco naquela época em Minas haviam cem negros, a ameaçar-lhe a vida. A Representação propunha a necessidade de segurança e repressão, principalmente durante os ajuntamentos de escravos nas quais poderia estar sendo planejada uma "intentada sublevação" (Mello e Souza, 1999: 94-95).

Recorrendo a esse temor da rebeldia dos negros e dos índios, dissimulado na população e nas autoridades públicas, o diretor do aldeamento do Itambacuri, em uma de suas últimas tentativas de pedir auxílio para o aldeamento dos Pojichá, oficiou ao ministro e secretário d'Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas no Rio de Janeiro, em março de 1885, que

> Obsequiosamente acrescentamos à humilde e verídica relação de 15 do corrente mais esta notícia, que parece positivo e certo o boato que corre, *de se acharem no meio dos terríveis Pojichás uns negros, escravos fugidos ou mandados, que lhes dão maus conselhos, os governam e ajuntam lá no centro da perta mata de S. Mateus, fazendo-se cada vez mais perigoso*, depois da última traição de 6 do dito mês, o trato com eles que são numerosos, já pela escassez de meios pecuniários de que dispõe este Estabelecimento para convenientemente obsequiá-los com brinde, alimentação, roupas, ferramentas etc., já pelas imprudências de quem sofre algum prejuízo, e já pelas intrigas de quem quer impedir o estabelecimento dos selvagens Pojichás no Itambacuri, e especular ganhos e dinheiros do exmo. Governo, desde anos pondo-os em confusão nas questões difíceis de índios desta zona, com ardil embaraçando e estorvando sua civilização[37].

---

[36] Frei Serafim de Gorízia. "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais, no Brasil, em 1885". AGO.

[37] Ofício dos diretores do aldeamento do Itambacuri dirigido ao ministro e secretário d'Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas no Rio de Janeiro. Março de 1885. AGO.

A responsabilização do ataque perpetrado pelos Pojichá à fazenda Liberdade, no ano de 1884, à instigação de um escravo de lá fugido entre os índios, o qual, por ter matado uma onça, ficaria situado em posição "de prestígio" entre os índios que passaram a denominá-lo "capitão Grande", foi resgatada em pesquisa oral realizada entre os descendentes dos colonos do Mucuri (Weyrauch, 1997: 90). Por outro lado, o poderoso capitão Leonardo Esteves Otoni, proprietário da fazenda Liberdade, sabidamente contrário à catequese missionária, fazia-se suspeito aos olhos dos missionários de, através dos seus escravos, insuflar os Pojichá para o cometimento de atos de "insubmissão" à catequese missionária, que os atos de "rebeldia" indígena acabavam por representar, uma vez que comprovavam a falência do sistema de "pacificificação", de competência oficial dos frades missionários.

A mística em torno da tenebrização da figura do índio tem, no entanto, seu lado de glória, pelo menos no que diz respeito à que pretendiam alcançar os missionários e missionárias franciscanos, chegados da Itália para esse mister. Não é por acaso que seu olhar seria sempre dirigido para os Pojichá, os mais terríveis e resistentes às "doçuras" da vida civilizada. Em ofício enviado ao ministro geral da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, em Roma, frei Serafim expressava o significado da conquista dos Pojichá, considerados mais "puros" dos que os mestiços, "contaminados" pelos "maus conselhos" dos inimigos da catequese, em outubro de 1890, quando, no alvorecer da República, padecia a catequese pelos intensos abalos políticos e econômicos.

> À esta calamidade associa-se como que uma outra, nesta terrível quadra, a *chegada do temível Pogichá à frente dos seu povo selvagem e feroz, ajudando a devorar os escassos e custosos víveres,* de que o mesmo dispõe em sua grande parcimônia, depois de lhe baldarem, em 1890, todas as plantações intentadas 3 a 4 vezes no curso de 8 meses. ...
>
> Contudo a Divina Providência proporcionou-nos algum lenimento pelo fato de eles chegarem à civilização e se congraçarem com a já existente população indígena e nacional do Itambacuri, ouvindo com uma docilidade admirável a voz do Missionário; e não menos irei-nos surpreender a dar algum consolo e impulso à Catequese.

O missionário, no mesmo ofício, transcrevia as notícias sobre a chegada dos Pojichá no aldeamento de Itambacuri, tal como publicadas n'"O Brazil: diário político, comercial científico, literário e noticioso", no número 121 de 27 do dito mês de agosto,

com um artigo do correspondente em Filadélfia do Mucuri (atual cidade de Teófilo Otoni):

> Finalmente estamos livres das *hordas de índios bravios e ferozes que enchiam de terror estas paragens.* A tribo dos famosos Pogichás em número superior a 300 renderam-se afinal à civilização, devido aos esforços dos incansáveis catequistas frei Serafim de Gorizia e frei Ângelo de Sassoferrato. *A crônica desses selvagens é uma história de crimes atrozes, em que não se sabe o que se deve admirar, se o ódio, se a perversidade. Suas vítimas, na estrada daqui para a Estação dos Aimorés, contam-se às dezenas. O instinto sanguinário e a paixão da vingança que os caracteriza, levam-nos a muitas vezes não só a matar os infelizes, que lhes caíam embaixo das setas, como a perfurar-lhes os cadáveres e fazê-los em pedaços.* É pois mais uma pedra preciosa, que se acrescenta à auréola que já cinge a fronte daqueles dous filhos de S. Francisco. ... Os benefícios prestados à civilização por aqueles dous apóstolos da fé são por todos aqui reconhecidos. Centenares de indígenas, que vagueavam pelas florestas, em completa selvageria, acham-se hoje localizados, possuindo plantações regulares, habituados já ao trabalho, quer agrícola, quer de artes e ofícios, feitos assim *novos agentes da prosperidade nacional.*

A imagem da selvageria indígena parece, de fato, adequada, para demonstrar, pedagogicamente, seu desejável reverso, ou seja, as "luzes" e o "progresso". A radicalidade do exemplo dos Pojichá de um lado e dos missionários com suas auréolas, de outro, deixa implícita uma escala de mediações em torno de um *continuum* onde também a lógica da ação virulenta do "maligno" está em jogo, propiciando, de uma forma ambígua, que os mais "puros" selvagens fossem "sacralizados" enquanto se criminalizava "o princípio pernicioso da secularização", que os pretendia corromper, ao não mais lhes proporcionar os recursos para que pudessem vislumbrar a "civilização" verdadeira.

Para se ter uma idéia da persistência do imaginário de terror que envolveu a guerra contra os índios no Mucuri e no Doce, a imagem dos Botocudo aos olhos do colono do século XX apresenta-se noticiada em um artigo no jornal "O Mucuri", em 1905, quando o Dr. Guilherme Giesbrecht fazia um apelo às autoridades para reunir os "bugres" em lugares reservados.

> Não pensem que se trata de tribos de poucos indivíduos. A margem esquerda do Mucuri, a margem direita até o rio Todos os Santos, as cabeceiras de S. Paulo, de S. Pedro e do S. Miguel, as cabeceiras do ribeirão Mestre do Campo, o rio Americanas, o rio Pampam, no meio percurso do Mucuri e finalmente esta mata imensa entre as águas do Mucuri e Jequitinhonha são povoados por muitas tribos, embora esparsas, que *constituem um constante perigo* para os moradores,

> e que são *obstáculos consideráveis para a colonização* espontânea deste imenso e rico território por gente do norte, que torna-se aqui os beneméritos preparadores do terreno, os verdadeiros heróis, que desbravam estas matas, abrindo-as para a cultura e a civilização e que quase sempre pagam as suas tentativas por falta de conforto e alimento salutares e pela absoluta falta de higiene com a aniquilação da saúde, com a própria vida. Só a terceira geração verdadeiramente poderá gozar incólume deste clima e da fertilidade destas mata. E esta pobre gente ainda luta com os Índios! *São os índios que infestam estas paragens, roubam as roças, matam os animais e a criação, saqueiam as casas e finalmente têm atacado os moradores e a própria conserva da estrada de Ferro, matando mulheres e homens que o dever obriga estar nestes lugares lúgubres.* É uma verdadeira lástima ver o abandono destas terras tão férteis
>
> ...
>
> embora *por um colono morram dez selvagens*, os índios sempre voltam, desassossegando os pobres moradores desta infeliz zona. *Os índios, que não trabalham, incapazes de todo esforço que exige perseverança e paciência, temem o desaparecimento da mata pelo machado e pelo fogo e por tanto de seu principal alimento, a caça.*
>
> ...
>
> Os nossos selvagens são *visceralmente vingativos e perversos, guardam por muito tempo a lembrança do mal que lhes foi feito, dos companheiros mortos e juram terrível vingança aos seus perseguidores*[38].

A imagem contemporânea sobre o indígena naquelas regiões não poderia destoar do ritmo estabelecido pelos acontecimentos envolvendo os conflitos nos séculos passados. Um livro recente sobre a memória histórica de Capelinha, cidade originada do antigo presídio de Alto dos Bois, não poderia deixar de abordar a presença insofismável de indígenas e mestiços - ainda que para servir de justificação para o "atraso" da população. "Os Botocudos constituíram o grupo indígena mais atrasado dentre todos os outros. Eram índios ferocíssimos, nômades por natureza, sem organização militar ou política. Supõe-se que algumas tribos fossem antropófagas. Viviam em estado de guerra constante, ora contra tribos inimigos, ora contra os brancos invasores de suas terras". Outras afirmações ao longo do texto, muito constantes em depoimentos orais - como a de que "ali não há mais vestígios da extinta tribo dos Aranãs, até porque, pertencentes à nação Tapuia, eram muito atrasados, não permitindo sua restrita cultura deixar legado algum à posteridade, senão o nome", ou "o máximo que se pode esporadicamente constatar são seus traços físicos em alguns dos *moradores mais arredios* dos municípios de Água Boa e Malacacheta, assim como na região de Alto dos Bois há resquícios da

miscigenação dos Macunis com negros agricultores" -, parecem, na medida em que insistem na extinção da "raça" indígena supostamente ocorrida naquelas terras, revelar um temor latente de que os Botocudo possam voltar, se levantar e, a exemplo do movimento contemporâneo, temido e poderoso, dos trabalhadores sem terra (MST), retomar seus direitos pela reconquista de terra (Machado, 2001: 24; 30).

As estratégias do indigenismo oficial do Império para evitar esta "ameaça indígena" - até hoje observada – baseou-se, principalmente, no controle de seu acesso aos recursos públicos, no que diz respeito à instrução que virtualmente poderia "disciplinar" sua potencial "rebeldia", causando as "desordens" tão contrárias ao bom ritmo do "progresso". Aqui, o desencontro entre os projetos indígena e civilizado tornam-se evidentes, assim como os modelos distintos de historicidades que supõem.

O confinamento dos índios em seu próprio "imobilismo histórico" – gerado pelo seu apego ao modo "supersticioso" de pensar e agir - tornar-se-ia uma armadilha utilizada para sua subjugação, como ilustra a reflexão de Guido Marlière sobre a religião dos Botocudo:

> Os índios, como todos os *povos ignorantes*, antigos e modernos, são muito supersticiosos e querem antes atribuir tudo a feitiços a feiticeiros do que ao curso certo e infalível da natureza (Marlière, 1906: 567).

O ser "arredio" do indígena seria ainda, à luz da "ciências das raças", debatido ao longo dos oitocentos e considerado enquanto atributo inato, utilizado para justificar sua exclusão da lógica civilizatória dominante, baseada na idéia de "progresso".

Povos Maxakali

Os povos filiados à família linguística Maxakali, aqui examinados relativamente à especifidade de sua experiência histórica naqueles sertões, registrada nas fontes a partir de meados do século XVIII. Em virtude da proximidade de sua presença temporal-espacial com os povos falantes do Botocudo, os Maxakali, com frequência, seriam com estes confundidos, seja em em algumas das fontes pesquisadas ou mesmo em estudos etnológicos contemporâneos.

---

[38] *O Mucuri*, Teófilo Otoni, 2 de abril de 1905.

O exercício de visualizar e localizar os povos Maxakali em movimento, realizado a seguir, tornou-se metodologicamente necessário, assim, para o esclarecimento de equívocos apresentados em descrições contemporâneas. Por outro lado, o acompanhamento sistemático de sua trajetória possibilitado através da análise das fontes históricas revela suas formas sociais e estratégias políticas específicas de mobilização naquele espaço de fronteira ao longo dos oitocentos.

O "súdito austríaco" Johan Jakob von Tschudi (1971 [1866]) descreveu o que mais o impressionara na natureza exuberante e nas pessoas de origens diversas encontrara em sua expedição na zona do Mucuri, no ano de 1858. Em seu relato ele imputou aos atores indígenas a responsabilidade do bloqueio da estrada aberta do Mucuri ao mar no ano de 1811 por Bento Lourenço Vaz de Abreu e Lima.

Segundo o barão, a hegemonia indígena na história do Mucuri deveu-se à presença do notável "capitão" Tomé, líder de um povo falante do Maxakali que reuniu em torno de seu agrupamento um conjunto diversificado de etnias, em um tipo de vida quase sedentária porém em aliança com um círculo maior de índios "nômades". Com o desaparecimento daquela liderança política, ao final dos setecentos, recrudesceu a guerra intertribal, favorecendo a penetração dos colonizadores naquelas matas. Ao recuarem do alto Mucuri em direção ao leste, defrontando-se com o mar, os índios limitaram seu espaço de deslocamento para o sentido sul-norte, inviabilizando a estrada aberta pelo expedicionário no sentido leste-oeste.

Diversos registros históricos remetem, com efeito, para a existência, na região do alto Mucuri, sob a liderança do legendário Tomé, do estabelecimento de uma rede de povos filiados à família linguística Maxakali, a partir de meados do século XVIII. O aldeamento, numeroso em termos populacionais, ali se estabelecera através de um acordo de "paz" com as autoridades governamentais: o chefe indígena portava uma permissão assinada pelo governador da Capitania para ocupar os altos do Mucuri, ainda que dentro de limites bem determinados.

Em sua *Memória Histórica da Capitania de Minas Gerais*, publicada em 1780, o cartógrafo militar Joaquim José da Rocha, português de nascimento, descreveu e localizou os "gentios" que então povoavam os sertões de Minas. Segundo sua descrição, os povos Puri e Botocudo unidos na região fronteiriça da Capitania do Espírito Santo,

moviam "contínua guerra aos monaxós, malalis, maxacalis, capoxós e tambacuris, de cujas vidas se [alimentavam], além da destruição que lhes [causavam] nas suas aldeias e culturas". Seriam estes, atemorizados pelos Botocudo, que procuravam "a amizade dos povoadores de Minas, os quais se lhes têm unido algumas vezes, por pequenas escoltas, enviadas pelos Ex^mos^ Generais, que têm governado as mesmas Minas, para que juntos destruíssem aquelas bárbaras nações..." (Rocha, 1995 [1780]: 77-78).

O mapa de Arrow-Smith e Wied (1940 [1815-1817]: 516-517) chegou a apontar a localização desta aldeia[39], que no entanto não mais existia à época da visita da comitiva chefiada por Maximiliano de Wied. Os vestígios materiais da povoação indígena, no entanto, ainda estavam presentes: "a aldeia há muito tempo não existe, tendo o chefe morrido, mas no local em que esteve situada, bananeiras e outras plantas crescem em estado selvagem, sendo agora utilizadas pelos índios nas suas excursões", observou o austríaco (Wied, 1940 [1815-1817]: 174). Em novembro de 1834, quando a Presidência da Província projetava alocar um degredo para criminosos no interior daqueles sertões, informava Francisco Teixeira Guedes[40] à Câmara Municipal de Minas Novas sobre o local onde estabelecera-se, no passsado, a aldeia Maxakali capitaneada por Tomé:

> Aquém de Todos os Santos, 3 ou 4 léguas, [na] antiga habitação dos índios Maxacalis que a abandonaram pelo impulso e força do Botocudo, denominado Aldeia do Capitão Tomé, corre um ribeirão de água permanente e é neste lugar ou nas margens do rio Todos os Santos que oferece todos os cômodos tanto pelo terreno como pela distância desta vila, para o estabelecimento de criminosos (degredados), ou mesmo para colônia (*apud* Otoni, 1847: 24).

O mestre de campo João da Silva Guimarães, por sua vez, em suas explorações entre o rio Doce e o Mucuri nos anos de 1730-34 encontrara "*Capochós, Panhanus, Machacalis, Purichus*, que são muito poucos, *Comanachos, Goaquines*, que dizem *Guatexy*". "Acham-se mais" – continuava João da Silva no instigante relato de sua exploração – "*Punchós, Munhochós* e *Cotachos* ... vendo os primeiros assistidos e sossegados, exceto a nação dos *Goemborés por ser gentio mui feroz e comerem-se uns*

---

[39] Um detalhe deste mapa encontra-se no anexo 2, p. 567 desta tese.

[40] Francisco Teixeira Guedes aparece no relatório do diretor geral dos índios, Severino Barbosa de Oliveira, como diretor dos índios da quinta circunscrição – criada em outubro de 1871 -, sob cuja jurisdição se estabeleciam as "muitas aldeias" conhecidas, porém sem denominação, computando um total de 500 índios. Francisco Teixeira Guedes não respondera aos ofícios da Diretoria Geral desde dezembro de 1879 (10 de setembro de 1880. SG22, pp. 12v-13. APM).

aos outros e só destruídos se poderá ver o que senhoreiam" (Guimarães *apud* Pôrto, 1946: 150 – ênfases originais).

A relação de "aliança" estabelecida entre o mestre de campo e explorador de lavras, João da Silva Guimarães, e os índios falantes do Maxakali, por sua vez, remete para a utilização da mão de obra indígena na mineração ocorrida nos seiscentos e setecentos naquelas serras reputadas como ricas em jazidas minerais, quando bandeirantes paulistas exploraram "descobertos" de ouro e pedras preciosas.

Por ordem do governo da Bahia, um outro João da Silva, não o mestre de campo, mas o capitão-mor João da Silva Santos, desta vez já no ano de 1804, empreendeu uma viagem para descrever a costa, rios e os terrenos de toda a Capitania de Porto Seguro. A relação fornecida pelo capitão-mor a respeito daquela aldeia apresenta uma descrição detalhada acerca da configuração de sua "geografia étnica"[41].

A desarticulação política subsequente ao desaparecimento da importante liderança do "cabo" indígena, falante da língua Maxakali, foi o motivo atribuído para a dizimação daquela "coalisão" de povos, perseguida pelos Botocudo no início dos oitocentos, quando estes passaram a conquistar a hegemonia de uma ampla zona (Tschudi, 1971[1866]: 229).

O diretor do aldeamento de Lorena do Tocoiós (1797), José Pereira Freire de Moura, em carta dirigida ao Conde de Linhares, em janeiro de 1810, comentou sobre o relato do capitão-mor João da Silva Santos que possibilitava o exame da "posição da aldeia em que se ajuntaram os restos das nações Camanachos, Capoches, Pantime e Maquari, fugindo da sua total destruição pelos Botocudos do rio Doce" (Moura, 1896 [1810]: 35).

A trajetória da numerosa população de falantes do Maxakali reunida sob a liderança do capitão "cabo" Tomé, ao ser etnograficamente acompanhada em sua estratégia de aliança com representantes do indigenismo governamental e de escambo com os potentados locais, adotada ao longo do século XVIII, revela os motivos do grande desastre que se abateria sobre esse povo, praticamente dizimado nos oitocentos.

Com efeito, o lugar onde se estabelecera a grande aldeia nas cabeceiras do Mucuri coincide com a região posteriormente conhecida como Alto dos Bois, situada cerca de 60 quilômetros da cidade de Minas Novas, onde estabeleceu-se, em 1814, um quartel ou

[41] Anexo 3, p. 568.

divisão militar de fronteira, de acordo com as táticas de guerra ofensiva ordenadas pela Carta Régia expedida em 1808 por D. João VI.

O barão J. J. von Tschudi, no ano de 1858, investigou as origens dos índios então existentes em Alto dos Bois, esclarecendo detalhes de sua história e composição:

> Antes de 1787 os malalis formavam uma tribo que contava com mais de 500 indivíduos. Após terem sido forçados a se deslocar para o oeste naquele ano pelos botocudos devido a uma guerra destruidora, não tinham mais do que 150 cabeças na região do quartel. Quando eles se reuniram novamente nas proximidades de Antônio Gomes Leal após uma nova volta à floresta e a uma nova derrota, eram apenas 26. Apesar de já estarem residindo lá há 70 anos e não estarem sujeitos a nenhum perigo especial e viverem sem serem incomodados, segundo suas tendências, e lá desempenharem trabalhos regulares e não sofrerem de nenhuma falta de alimentos, o seu número não aumentou ainda para mais do que 30 e poucos indivíduos... *Parece que até agora eles não se misturaram com outros índios* (Tschudi, 1971[1866]: 216).

Não deixa de instigar a semelhança da estratégia dos Malali, apontada acima por Tschudi, de manterem-se segregados, com a situação atual observada na população Maxakali. Com efeito, se a auto-segregação observada entre estes, parece, de um lado, ter contribuído para a manutenção de seu acervo sócio-linguístico, por outro, parece também atuante no agravamento dos problemas sociais, atestados pelo elevadíssimo índice de mortalidade infantil em sua população[42]. Os graves problemas sanitários que atualmente atingem os Maxakali parecem, de fato, arraigados à sua rejeição à "mistura", que se revela, inclusive, em suas escolhas matrimoniais. Diversas outras situações etnográficas envolvendo povos falante do Maxakali, aqui examinadas, evidenciam a segregação e a simulação enquanto estratégias preferenciais para sua "resistência adaptativa" (Stern, 1997), adotadas com êxito ao longo de sua história.

Os Macuni e Malali chegaram ao Alto dos Bois no ano de 1794, "aquartelando-se" junto à família do português Antônio Gomes Leal, ali estabelecida, fugidos dos Botocudo. Os Malali, no entanto, sucumbiriam às febres que grassaram nas matas do Peçanha, para onde se deslocaram, permanecendo apenas os Maconi em Alto dos Bois,

[42] Com efeito, gravidade da situação sanitária dos Maxakali tem contemporaneamente se afigurado como uma espécie de quadro de "suicídio étnico", onde, além da mortalidade infantil, atuam o uso abusivo do álcool e a violência física incontrolável. Em dezembro de 2001– caso inédito entre esse povo -, suicidou-se por enforcarmento um influente xamã da aldeia Água Boa, um dos anciãos mais respeitados como guardião de sabedoria dos "antigos", após agredir um filho, sob efeito de álcool.

de acordo com J. C. Machado (2000: 46). Com efeito, o príncipe Maximiliano de Wied, um dos primeiros naturalistas estrangeiros a descrever os índios daquelas matas, localizou os Malali, por volta de 1815, muito reduzidos, vivendo sob "proteção" militar no quartel do Peçanha, no alto rio Doce, enquanto os Maconi, mais numerosos, ainda faziam face aos ataques dos Botocudo. Também na correspondência do diretor de índios Guido Marlière pode ser conferido que soldados de língua Maxakali serviram naquele quartel de Peçanha, pertencente à 5ª. Divisão Militar do rio Doce. Os propriamente ditos Maxakali, por sua vez, seriam localizados pelo príncipe viajante na costa marítima (Wied, 1940 [1815-1817]: 299).

Somadas todas as informações, percebe-se a mudança da geopolítica dos povos filiados à família linguística Maxakali os quais, reunidos a partir de meados dos setecentos sob a liderança de Tomé, no início de XIX encontravam-se simultaneamente, em quatro diferentes localidades, designados sob etnômios distintos: Peçanha (Malali), Alto dos Bois (Macuni), Lorena de Tocoiós e costa marítima (Maxakali).

O povoado do Peçanha, antiga zona de mineração fundada em meados do século XVIII pelos bandeirantes e situada às margens do Suaçuí, tributário do médio Doce em sua margem norte, testemunhou - assim como as demais povoações surgidas no período de violenta expansão da frente extrativista mineradora ocorrida com a interiorização das fronteiras de Minas, a saber, Diamantina, Serro, Minas Novas - o "descimento" da numerosa população indígena da família linguística Maxakali. M. Rubinger (1963) identificou aquela região como local de "correrias" destes povos:

> Nesta área de grande população, com frente exploradora e aventureira, as diversas tribos que aí viviam passaram por inúmeros processos de descida, destribalização, massacres e aldeamentos de cativos. .. Peçanha foi nos tempos coloniais um descoberto, onde havia um posto militar destinados as correrias freqüentes das tribos Monoxós, Malalis, Maconis, Panhãmes e outras ... (Rubinger, 1963: 29)

O viajante Saint-Hilaire, ao passar, em 1817, por Alto dos Bois, segundo informações fornecidas pelo diretor de índios, relatou que os ataques dos Botocudo lá ocorridos seriam devidos à instalação do quartel militar do Peçanha.

> perseguidos pelos soldados da 5ª. Divisão (a de Passanha), [os Botocudo] refluíram para as Minas Novas, devastaram campos de milho, e mataram alguns habitantes. Os portugueses e índios abandonaram as matas; retiraram-se, em

> 1809, para o planalto em que está atualmente a aldeia, e lá não mais tiveram a temer os Botocudos, que *jamais atacam de frente um inimigo armado e numeroso* (Saint-Hilaire, 1975 [1830]: 49).

Quanto às estratégias de ataque dos Botocudo, o naturalista francês, na passagem acima, reproduzia infomações contidas em descrições de combates entre os Botocudo, sob a ótica militar, recorrentes também nos diários de militares que descreveram as estratégias de "guerra" dos índios : suas "tocaias", seus "vedêtas" e "espias". As estratégias "militares" dos Botocudo foram descritas na reconstituição de seus "combates", nos quais utilizavam-se das imensas árvores como escudo para se ocultarem de suas "vítimas", pegas de surpresa. Uma versão das famosas táticas de "guerrilha" dos Botocudo foi transcrita pelo historiador capuchinho frei Jacinto de Palazzolo.

> Os índios preparavam e executavam as emboscadas de forma inteligente *sem que pudesse por esse modo escapar sequer um animal ou uma pessoa*, logo que fosse avistado por entre a brecha. "De dez em dez braças, pouco mais ou menos, ao longo da estrada, estavam estabelecidas as tocaias, com as suas respectivas brechas entre o maciço de cipó e, por trás delas, um grupo de índios seus ocupantes .... O sinal convencionado entre eles era o pio da jacutinga, que imitavam perfeitamente (Aguirre *apud* Palazzolo, 1973 [1954]: 35).

Devido a multiplicidade de sub-grupos nos quais os Botocudo se fracionavam, seria, no entanto, comum, encontrá-los próximos aos quartéis, negociando com portugueses quando, por vezes, faziam dos soldados "reféns" obrigados a lhes "presentear". Entre os Maxakali, ao contrário, quando em situação de "redução" adotavam uma forma social mais coesa, seja reagindo coletivamente aos maltratos dos soldados através de uma imediata e avassaladora "rendição", seja recuando das proximidades de seus "protetores", com os quais passavam a manter uma espécie de servidão aparente e dissimulada, residindo alhures o núcleo de sua sociabilidade, em um tipo de estratégia semelhante à denominada por S. Stern (1987) de "resistência adaptativa" – ou, seja, de uma falsa submissão.

A exposição de Francisco Teixeira Guedes à Câmara de Minas Novas, sobre a exploração das matas do Mucuri que havia capitaneado em 1829, com a finalidade de "examinar o rio Todos os Santos e uma serra além deste, que roteiros de antigos paulistas [anunciavam] grandeza de pedras preciosas", ilustra como penetrar naquele território indígena poderia ser perigoso para os incautos:

> Com efeito, concluí meu plano e cheguei à tal serra; porém, infelizmente, no segundo dia, quando nos preparávamos para o trabalho, fomos cercados pelo gentio, que nos matou o intérprete da língua botocuda e três cavalos, e fomos forçados a sair pelo grande número destes antropófagos (*apud* Otoni, 1847: 24).

As informações do explorador esclarecem a localização da aldeia onde, durante quase um século, fixaram-se aqueles povos indígenas, em relação de vizinhança com o mestre de campo João da Silva Guimarães durante a década de 1730. Cerca de cem anos depois do mestre de campo, o explorador Francisco Teixeira Guedes notificou sua penetração no lugar aberto pelo mestre de campo. A passagem a seguir, redigida pelo explorador em dezembro de 1829, descreve a mesma viagem relatada à Câmara de Minas Novas, porém relativa aos acontecimentos anteriores ao assassinato do intérprete - após o qual os viajantes entrariam em pânico, batendo em retirada.

> No dia 3 de setembro ... atravessamos o rio Macuri, e logo subindo ao cume de uma grande serra divulgamos que *a margem deste rio é toda ocupada de capoeiras, e produtíveis; como perguntado, informou o índio guia, asseverando serem aqueles sítios os de sua antiga residência, e de mais outras nações – Maconin, Capoxes – expulsos pela fereza do gentio boticudo; sendo que já ali habitou um João da Silva com escravos em outro tempos*. Na distância de oito léguas pouco mais demos aqueles seis buticudos, e mais benigna família que em seguimento junta, e após de nós como gente amiga acompanhava se apartou, e com aceleração precipitada, avisando-nos que em breve outros índios de Nação Ioporok eram senhores daquelas terras e que pelos rastros que observaram estavam perto de nós; razão porque eles se retiravam, e porque era Nação Brava, e no entanto que no regresse prometiam sair conosco. No dia 17 com efeito seguindo nosso trabalhos encontramos com três gentios, que caçavam e falando-lhes o língua para que se chegassem a nós, não assentiram e dando um não retiravam-se. Em o dia 20 ao amanhecer seguiram nossos escravos ao pasto a fim de trazerem animais ao rancho, é quando entre outros fogem a ter no rancho dois feridos e corre o sangue pelas roturas que fizeram as flechas nestes animais, e no tempo que este assustador ato encaramos é o mesmo em que não escapa a nossas vistas a divulgação de um gentio ainda deantes não visto, que corre.
>
> Imediatamente prosseguimos sobre ele, e com a Companhia dos Línguas chegados ao lugar, fazemos que o língua chamasse por ele; a este anúncio respondem e perguntam se estamos em guerra, a resposta nossa foi que viessem a nós, pos queríamos deles a amizade: *apresentarem-se 11 mancebos de horrenda catadura*; e com as mais estudiosas carícias e maxavelismo podemos conseguir que viessem ao abarracamento, onde para os convencer brindamos com machados, fitas, missangas e comidas, não lhes sendo estranha a farinha porque precipitadamente a comeram, contudo não duvidaram a maneira como

> dela se usava; rejeitando somente a comida feijão; e entre eles divisamos que hum trazia pendente a colo hum pedaço de Serra.
>
> Estes 11 mancebos nos acompanharam com sizudeza por um quarto de légua, distância que vagueamos até encontrar com o rio Todos os Santos...(Guedes, 1898: 279-280)

Esta passagem evoca o caráter das relações estabelecidas entre os "gentios" entre si e com os "invasores" brancos. A distinção entre os povos de língua Maxakali e os Botocudo, em suas divergentes facções (os Giporok – "bravos", resistentes ao contato e os demais – Naknenuk, Aranã, Bakuên – que já "comerciavam" com os brancos) já se fazia notar, bem como as suas diferentes estratégias de comunicação com os viajantes e colonos[43]. O encontro com os "11 mancebos de horrenda catadura" que abordaram à expedição prenunciava o que ocorreria no início da atividade mineradora.

Além de evidenciar a co-existência dos numerosos povos de língua Maxakali liderados pelo "capitão cabo" Tomé em uma suposta aliança com o mestre de campo, em sua incursão mineradora pioneira naquelas paragens em tempos antigos, a passagem acima ainda revela a estratégia de grupos Botocudo que, memo "resistentes" ao comércio com os brancos, pareciam "seduzidos" pelas suas ferramentas, incorporadas não através da "troca" – tendo em vista ao contexto de guerra que "justificava" o apresamento indígena - , porém através da pilhagem, como aponta o relato final do expedicionário, sobre o assassinato do intérprete, da "Companhia dos Línguas" que acompanhava a expedição.

A Companhia referida no relato, composta por intérpretes nativos seria a Companhia de Pedestres, organizada após a Carta Régia de 1808, que propunha a subjugação dos "prisioneiros" nas Divisões Militares de Fronteira. As Divisões Militares, por sua vez, compunham-se de mestiços e indígenas recrutados entre os nativos, os

---

[43] Para visualizar a distribuição geográfica dos Giporok, por ocasião da liquidação da Companhia do Mucuri, temos as informações reunidas pelo comissário do governo imperial J. C. Gomes (1862), que asseverava que "desde que se entra no *vale do rio Urucu e passando ao do Todos os Santos, predominam exclusivamene os indios Giporoka*, quer dizer, bravos, tendo suas aldeias a rumos diversos" (Gomes, 1862: 37). O engenheiro da Companhia do Mucuri, Roberto Schlobach, por sua vez, ao traçar o esboço da picada entre Filadélfia e a Colônia do Urucu, em 1854, iria identificar os terrenos como sendo "dos Gypocks da Saudade" e dos "Gyporocks do Urucu" (SP; documentação não encadernada; fundo Presidência da Província; série: Correspondência Recebida; subsérie: Obras Públicas; Cx. 76, Doc. 6). O mapa encontra-se reproduzido em Duarte, 2002: 174-175.

quais, além de guiarem as expedições de guerra e bandeiras[44], também foram utilizados na construção de obras públicas, sobretudo estradas. O relato do expedicionário Francisco Teixeira Guedes, precisa ser lido, portanto, em um contexto bélico.

> No dia 4 [seria outubro] quando aqueles ingratos e famintos Boticudos aparecidos de antes em Todos os Santos, a nos se apresentaram de novo com suas famílias; e sinão tinham em maior recebido até aqui presentes, e quando maior agasalho a todos prestamos nesta ocasião, tanto que em prova de satisfação formaram um baile em que dançaram com o Língua; ficando nos certificados pelos atos que eram a nosso respeito boas as intenções, do Boticudo. O contrário porém nos foi presente, porque convidando o Língua a três daqueles gentios para irem procurar um viado que os cães tinham levantado; acompanharam o Língua e *em pouca distância da rancharia mataram ao língua com três flechadas de arco atiradas e 7 de mão, roubando ao morto a arma, e roupa, deixando finalmente o corpo em denudez.* Este caso em pronto foi logo trazido a rancharia por dois caçadores que pelo mato andavam; e ao morto acharam em tão desastroso estado; e é quando no momento desta triste notícia toda a mais aldea que no rancho estava, retirasse (Guedes, 1898: 280).

Acompanhando a trajetória dos povos de língua Maxakali do Mucuri sob o duplo aspecto de sua estratégia de escambo com a população luso-portuguesa e sua consequente derrocada populacional, o relato do Ouvidor da capitania do Porto Seguro, de janeiro de 1764, informava, não sem demonstrar um especial interesse, sobre os indígenas existentes no Mucuri, potencialmente transformáveis em dóceis súditos de Sua Majestade.

> Também me informaram, parece-me que com verdade, que à povoação de S. Mateus têm descido por várias vezes bastante *gentios em tom de paz a fazer o seu negócio e que o mais que querem são facões e machados, dando por eles cintas de penas, e que suas aldeias são governadas por um João da Silva Guimarães* que há anos desceu fugido das Minas.
>
> Logo por prevenção escrevi ao Vigário e Juiz recomendando-lhe eficazmente que no caso que eles descessem sem eu lá me achar, os animassem e acariciassem de forma que eles conhecessem que nós éramos seus amigos e que viessem ... viver para aquela povoação em que haviam de ser honrados e favorecidos por S.M. que lhes mostrassem a Igreja e lhes fizessem todas as demonstrações de amizade. Tão bem lhes *mandei carta para o mesmo João da Silva convidando-o a que descesse com os mesmos índios, que eu lhe prometi da parte de S.M. dar-lhe terra para ele fundar uma povoação* e que se

[44] O termo "bandeira", utilizado na documentação arquivística sobre Minas na segunda metade do século XVIII, não pode ser confundido com as bandeiras dos paulistas dos seiscentos. As primeiras eram menores tanto quanto ao número de participantes quanto ao tempo de duração e a extensão das entradas (cf. Langfur, 2002: 243).

> estabelecessem todos nas terras que eles que ele quisesse que ao mesmo senhor representaria todo o bom serviço, que ele nesta parte lhe fizesse, para o premiar conforme o seu merecimento, e que não se intimidasse se tinha algum crime, porque S.M. usaria com ele de sua Real Clemência (*apud* Pôrto, 1928: 11).

Um outro aventureiro daquelas matas, habitante do povoado de São Mateus, Francisco Teixeira Álvares, enviou ao governo da Bahia um requerimento, no ano de 1780, pedindo permissão para entrar na matas do São Mateus e Mucuri até suas cabeceiras, a fim de catequizar sete aldeias de índios - conhecidos como *Bacuani* -, fazer explorações de ouro e pedras preciosas, pedindo ainda várias regalias e concessões. O peticionário referia-se à existência de "mais de treze aldeias onde assistiu por vários anos o coronel João da Silva Guimarães, já defunto, que os domesticou e agregou a si" (*apud* Porto, 1928: 11).

Uma vez extinto aquele aldeamento, cujas descrições coincidem com aquele capitaneado por Tomé, permaneceriam no local, segundo o peticionário, apenas "bananeiras e outras plantas [crescendo] em estado selvagem, sendo agora utilizadas pelos índios em suas excursões", como apontara Maximiliano de Wied (1940 [1815-1817]: 174), de acordo com o relato de Bento Lourenço, morador do povoado de Minas Novas que incursionou de forma pioneira naquela região, indicando o caminho inicial por onde futuros expedicionários percorreram.

A versão da memorável expedição liderada em 1811 por Bento Lourenço apresentada por Maximiliano de Wied, destacou a participação dos índios, apresentando algumas das dificuldades que envolveram o empreendimento.

> Os numerosos soldados índios foram muito úteis ao capitão como caçadores e como guardas contra os selvagens; porque entre o pessoal havia capuchos e outros, e até um Botocudo, que fora criado pelos Portugueses. Estiveram a pique de perder toda a bagagem nas quedas do Mucuri, quatro dias de viagem rio acima....
>
> Nos últimos dias dessa audaz e perigosa viagem através da mata, os viajantes ficaram reduzidos à fome absoluta; já estavam quase exaustos, quando atingiram inesperadamente, abandonada, a última plantação que existe à margem do rio ... O bando inteiro atirou-se vorazmente às raízes cruas de mandioca, entre as quais desgraçadamente havia uma grande porção de mandioca brava, espécie venenosa. Vômitos violentos, que foram a consequência, enfraqueceram ainda mais os desencorajados aventureiros.... No dia seguinte alcançaram a meta da corajosa empresa, e entraram na vila do Mucuri (Wied, 1940 [1815-1817]:174-175).

Entre os soldados que acompanharam o expedicionário em busca de riqueza e em guerra contra os "selvagens" (entenda-se Botocudo) contavam-se índios "mansos" - categoria que incluía até um Botocudo "criado pelos portugueses" -, e *capuchos* - como seriam conhecidos os Coroado das matas do rio Pomba, que usavam "um penteado como os frades", segundo esclareceu Olavo Timmers (1969).

O aldeamento conhecido por "Tocoiós" no médio rio Jequitinhonha, estabelecido no final do século XVIII e dirigido por um notável político da Inconfidência Mineira, José Pereira Freire de Moura, refugiado com sua família e escravos, após a prisão de Tiradentes, localizava-se nas proximidades da confluência entre os rios Jequitinhonha e Araçuaí, região de fronteira natural entre as áreas de cerrado e de matas.

Formado em direito e engenharia pela Universidade de Coimbra, o político seria posteriormente nomeado capitão-mor pelo governador da Capitania, seu amigo dos tempos escolares, Bernardo José de Lorena, em 1797. A partir de então a fazenda agrícola e pastoril por ele fundada e onde teria "civilizado uma tribo indígena da raça tapuia que errava naquelas paragens" tornou-se a primeira colônia oficialmente equipada para o aldeamento e civilização dos índios daquela região.

O nome "Tocoiós" parece ter suas originado das guarnições da Companhia de Dragões instaladas à mando da Coroa ao longo do Jequitinhonha, após a desanexação do termo de Minas Novas da Capitania da Bahia, em 1757. Uma vez sujeitas à Capitania de Minas, guardas da Companhia de Dragões seriam estabelecidas ao longo de extensas cinquenta léguas do diamantífero Jequitinhonha, para impedir o contrabando. A "Guarda de Tocaió", formada por dois soldados na margem meridional do Jequitinhonha, parece ter emprestado o nome do futuro aldeamento (Rocha, 1995 [1780]: 141).

De acordo com a pesquisa de A. Pimenta (1959) sobre a trajetória de José F. de Moura, o fundador do aldeamento de Tocoiós, alguns aspectos daquele estabelecimento e do destino da política indigenista e dos povos indígenas podem ser visualizaddos[45]. Os motivos que o teriam levado a refurgiar-se naquele local remontam às origens de sua esposa, filha de um rico português chamado Antônio Pereira dos Santos, capitão-mor e

[45] Aspectos significativos da biografia do fundador do aldeamento de Lorena dos Tocoiós, personagem singular na história dos índios e do indigenismo em Minas, foram relatados por A. Pimenta (1939, anexo 3, p. 569).

senhor de numerosa escravaria, estabelecido em Água Suja (atual cidade de Berilo), importante região mineradora do século XVIII, por volta de 1728. O português recebera, por carta régia, um extenso território limitado pela confluência do Jequitinhonha com o Araçuaí, onde seria instalado o aldeamento de Lorena dos Tocoiós (Pereira, 1969: 34).

Lorena dos Tocoiós situava-se três léguas abaixo da confluência do Jequitinhonha com o Araçuaí, nascidos ambos a leste da comarca do Serro do Frio. Correndo emparelhados no sentido norte-sul, os rios misturam-se no Pontal de Itira, marco histórico para o transporte e o comércio regional, como os demais portos que se estabeleceram nas povoações ribeirinhas em todo o período da ocupação do médio e baixo Jequitinhonha.

A instalação oficial da colônia de Lorena dos Tocoiós, em 1797, modificou toda a paisagem humana e econômica regional, incrementando o comércio e a navegação e, com isso, as entradas para os sertões, prefigurando a ocupação de caráter militar acelerada ao longo do Jequitinhonha a partir da Carta Régia de 1808.

De acordo com o conde de Suzannet, Tocoiós era indicado "em *todas as cartas e trabalhos sobre o Brasil como tendo uma população de duas mil almas*". Em sua viagem pela região, em 1845, o viajante surpreendeu-se com a decadência do local, cuja existência esplendorosa seria efêmera (Suzannet, 1975: 163-164).

A efemeridade do aldeamento deveu-se ao entrecruzamento das lógicas nativas e da política indigenista levada a cabo no século XIX. Vejamos como:

Para o aldeamento de Lorena dos Tocoiós refluíram indígenas do aldeamento do capitão Tomé, assim como migraram, a partir do início do século XIX, quando Tocoiós tornava-se um ponto de partida obrigatório para possíveis "descobertos" no interior da espessa mata, povoadores oriundos da região mineradora do alto Jequitinhonha em direção ao seu médio curso, consolidando na região uma nova estrutura de lugares conectados. Também os Maxakali da costa marítima subiram com facilidade o Jequitinhonha até o aldeamento de Tocoiós.

M. Rubinger (1963) interpretou enquanto "resistência" o sentido do refluxo dos povos Maxakali da região de Alto dos Bois para o médio Jequitinhonha; segundo sua análise, neste local os índios estariam melhor protegidos contra seus "caçadores". A estratégia de sobrevivência através do "escambo", adotada por povos de língua Maxakali em busca de proteção contra os Botocudo, seria utilizada novamente no médio

Jequitinhonha: a simulação de uma condição de submissão performatizada pelos índios ocultava seus efetivos esforços para a manutenção de suas relações de sociabilidade.

Com efeito, segundo pesquisou frei Olavo Timmers (1969), o vigário de Água Suja (atual cidade de Berilo) noticiou em 1794 ao arcebispo da Bahia a existência de um grupo de indígenas, diferente dos "ferozes botocudos", que saíram da mata e desejavam conhecer "a fé e o batismo". Seriam falantes do Maxakali batidos pelos Botocudo, que já haviam aprendido a negociar uma imagem de "docilidade", necessária para conquistar apoio junto à catequese – estratégia que se repetiria em Tocoiós. O vigário solicitou, então, de fato, junto ao arcebispo da Bahia, recursos para o aldeamento dos Maxakali (Ribeiro, 1997).

Segundo apurou Saint-Hilaire (1975 [1830]) no ano de 1817, o aldeamento de Lorena de Tocoiós recebeu, para sua instalação, importantes subsídios do governo da Capitania. No decorrer da administração do aldeamento, no entanto, os governantes foram surpreendidos por um suposto "embuste" de que teriam sido vítimas, protagonizado pelos Maxakali. O motivo inicial da oficialização do aldeamento seria a chegada de grupos Maxakali que ali "procuraram asilo" por volta de 1801

> Querendo encontrar em Tocoios as mesmas vantagens que em Caravelas, empregaram a astúcia; fingiram sair pela primeira vez das selvas, e se apresentaram, sem dizer uma palavra em português, fazendo sinais para mostrar que se queriam tornar cristãos. *Os habitantes de Tocoios foram enganados neste embuste*, e escreveram para Vila Rica que uma nação indígena, até então desconhecida, tinha chegado à sua povoação; ... a administração concedeu socorros para civilizar os recém-vindos; deram-lhes ferramentas e roupas; mandou-se construir para eles uma capela; deu-se-lhes um sacerdote; encarregou-se um diretor de instruí-los ... Ignorando o que se passava em Tocoios, a junta de Vila Rica, encarregada de tudo o que concerne aos índios, consagrava sempre a civilização dos Machaculis, somas consideráveis; ... a câmara do Termo de Minas Novas, deu a conhecer o verdadeiro estado das coisas, e enviou-se a Tocoios um oficial que aí encontrou apenas de vinte a trinta indígenas. Fez seu relatório, e aconselhou a administração a nada mais despender com os Machaculis, e a distribuí-los entre os colonos da vizinhança. (Saint-Hilaire, 1975 [1830]: 271-272).

A expedição do capitão-mor João da Silva Santos, empreendida no ano de 1804, surpreendera em Tocoiós aqueles Maxakali aparentemente "recém-contatados", que, na verdade, eram já velhos conhecidos de Caravelas, no litoral da Bahia. Com o fim precoce do aldeamento, parte dos Maxakali de Tocoiós seriam deslocados para os quartéis,

servindo como soldados na guerra decretada pouco depois contra os Botocudo. De fato, em 1811, quando Julião Fernandes Leão foi estabelecer a Sétima Divisão em São Miguel do Jequitinhonha, o diretor de Tocoiós lhe forneceu instruções e recursos para a expedição, cedendo inclusive intérpretes indígenas[46]. No ano de 1859, o diretor da Companhia do Mucuri, Teófilo Benedito Otoni, baseado sobretudo em testemunhos e relatos orais, afirmava que "o coronel Julião, querendo opor aos botocudos os machacalis, levou-os para o Jequitinhonha, e deu-lhes por sesmaria o ribeirão dos Prates", aonde estariam, então, assentados (Otoni, 2002 [1859]: 91).

A expedição João da Silva Santos realizada em 1804, por sua vez, consolidou o caminho pelo Jequitinhonha, que, após sua entrada, passou a transportar mercadorias e produtos entre Minas Novas e Belmonte, cidade situada na foz do Jequitinhonha, onde Santos era capitão–mor. Os quartéis de Salto Grande e Arcos foram construídos pouco depois, em 1806, quando o ouvidor de Porto Seguro, a mando do governador da Bahia, o Conde de Arcos, subiu o Jequitinhonha até Lorena de Tocoiós para reconhecer o território sobre o qual projetava promover a ocupação e o povoamento.

Ocupar a região significava garantir a navegabilidade do rio e a segurança contra os ataques indígenas; daí a necessidade de construção dos quartéis – estratégia pouco depois adotada em toda a Província mineira, através da Carta Régia de 1808. O envolvimento da Coroa no processo de ocupação daqueles sertões parece inteligível mediante a instigação de ministros interessados no controle da navegação dos rios que banhavam os sertões de matas, bem como na "desinfestação" que liberava as terras e suas potenciais riquezas.

O conde dos Arcos, que governou a Capitania da Bahia, promoveu a partir da instalação de destacamentos militares, a navegação do Jequitinhonha, abrindo estradas. Para isso, concluiu, em 1812, um "tratado de paz" com os Botocudo que seriam retirados do baixo curso do Jequitinhonha e aldeados no Rio de Janeiro. Apenas o chefe "Jonué Jacán (o belicoso)", recusando as transações, passou a adotar relações de franca hostilidade relativas aos seus próprios parentes "civilizados" (Debret *apud* Moreno, 2001: 15).

---

[46] *RAPM*, vol. II, 1897, pp. 31-32.

Os quartéis instalados naquela Sétima Divisão sob o comando do alferes Julião Fernandes Leão seriam os de Itinga, São Miguel (atual Jequitinhonha), Vigia (atual Almenara), Água Branca (atual Joaíma) e Salto Grande (Salto da Divisa), para combater os índios "bravos" e fiscalizar o contrabando, captando os Maxakali dispersos no médio Jequitinhonha, que neles serviram como soldados, intérpretes e canoeiros.

Outra informação relativa a conformação das populações indígenas de então, fornecidas pelo capitão-mor em sua subida através do Jequitinhonha, diz respeito à localização dos Pataxó. Diogo Pereira R. de Vasconcelos descreveu a "derrota" de João da Silva Santos, tendo em mãos o seu diário. A expedição compusera-se por 66 pessoas que, partindo de Belmonte - situada na foz do Jequitinhonha -, no dia 1º. do mês de outubro de 1804, alcançara a barra do Araçuaí – nas proximidades do aldeamento de Lorena dos Tocoiós – após 41 dias de viagem. Navegando à vela até a Serra de São Bruno – situada a 66 milhas e meia da foz, onde o São Bruno faz barra com o Jequitinhonha – João da Silva Santos localizava os limites dos domínios dos Pataxó:

> Todo o país, entre a serra de São Bruno e outra que corre ao norte, é habitado por patachós ou catachós, que em toda a costa de Porto Seguro e dos Ilhéus nos têm feito hostilidades. Também *pela parte de oeste sustentam estes índios contínua guerra contra o botocudo* (Vasconcelos, 1994 [1901]: 150, 151).

Seguindo sempre os caminhos já abertos pelos próprios índios, o reconhecimento do terreno realizado na expedição de João da Silva Santos prosseguia, de forma curiosa, encontrando nos Botocudo aliados mais prováveis, tendo em vista as hostilidades perpetradas pelos rivais Pataxó no sul da Bahia, onde seriam considerados inimigos perigosos. Esta maleabilidade relativa aos atributos étnicos observados para os diversos grupos indígenas da região ao longo dos oitocentos, revelada com frequência nos relatos históricos, pode ser verificada tanto neste caso como o examinado nos capítulos a seguir, nos quais a polarização dos atributos étnicos relativos aos Naknenuk e Giporok - ambos subgrupos Botocudo – são examinados.

Continuava Diogo Vasconcelos sua descrição da expedição de João da Silva Santos, informando sobre a presença indígena no curso do Jequitinhonha.

> a margem do sul admite uma estrada de carro de 80 léguas, contanto que se removam algumas dificuldades e que *sempre se vão seguindo as picadas dos índios*, que atalham as voltas e rodeios do rio, especialmente da barra de São João para baixo. O maior perigo que considera nas hostilidades dos catachós, ao

> mesmo tempo que deixa a temer por esta parte, uma vez que vista sua relação da qual nos consta que, sendo por eles acometida sua bandeira com uma descarga de pólvora aos ares, os pôs em retirada. *Menos temíveis inculta os botocudos, que sempre achou de paz nos encontros que com eles teve* (Vasconcelos, 1994 [1901]: 150, 151).

A visita de inspeção do tenente Felipe J.C. de Castro, no ano de 1832, em 4 das 7 Divisões Militares da Província mineira, buscou esclarecer a composição dos indígenas "habitantes das matas da nossa Província unicamente dos lugares por onde [andara]". Na Divisão do Jequitinhonha outrora dirigida pelo padre José Pedro Lidoro, assentava-se então uma aldeia Maxakali, na localidade denominada Rubim, onde os índios exibiam "alguma cousa da civilização que lhe deu o Padre", aplicando-se à agricultura e navegação e seus habitantes faziam "alguns tessumes, como redes bem delicadas e cestas de cipó". Já os Naknenuk, que tinham estado curiosamente instalados a apenas um quarto de légua da aldeia Maxakali, em uma aldeia "feita pela mesmo Vigário com casas cobertas de telha e fabricadas de madeira lavrada", haviam então abandonado completamente o lugar, o que teria acontecido, segundo o inspetor, porque "essa gente, enquanto acha roças ou mantimento para o seu sustento está presente, mas apenas chega o tempo de plantações e que se exige trabalho, ausenta-se para se sustentarem nos matos de caçadas e frutas, contanto que não trabalhem" (Castro, 1913 [1832]: 85).

Em sua visita a São Miguel, sede da 7ª. Divisão do Jequitinhonha, Saint-Hilaire preocupou-se em observar atentamente as populações indígenas. Os Maxakali, que seguiram Julião até São Miguel desde Tocoiós, por ocasião de sua fundação, ali receberam terras; mediante o assédio das índias pelos soldados, no entanto, preferiram arredar-se Jequitinhonha abaixo, onde foram visitados pelo viajante.

O capitão Joaíma, Botocudo, ao contrário, encontrava-se com sua gente, em São Miguel, mantendo com o comandante uma relação "amistosa". Saint-Hilaire descreveu o momento em que se deparou com o povo de Joaíma na casa do alferes, onde foi hospedado; ao terminarem o trabalho em que estavam ocupados, de bater feijão, os indígenas foram "sem cerimônia meter-se na sala; as mulheres agacharam-se, os homens sentaram-se ou estenderam-se no chão... Homens e mulheres estavam completamente nus. Sua pele, amarelada... era ainda lambuzada de diversos modos, de vermelho e preto, conforme o gosto de cada indivíduo". Joaíma anunciava "graça e vivacidade" e possuía

traços fisionômicos que impressionaram o viajante "por sua singular semelhança com os dos chineses. O "capitão", então - como de costume entre os Botocudo - apertou o francês com um forte abraço, pedindo-lhe, logo em seguida, uma faca; com isso Joaíma demarcava os limites de seu acolhimento, oferecido através do estabelecimento de troca de interesses (Saint-Hilaire, 1975 [1830]: 248).

Talvez fosse do povo de Joaíma o aldeamento Botocudo encontrado despovoado em 1832 pelo tenente Felipe C. de Castro (1919: 85) nos sertões do Jequitinhonha, porque também Saint-Hilaire descrevera que durante o período de ausência do comandante, mandado para cumprir pena em Ouro Preto, Joaíma abandonara por completo suas idas ao local.

Além do povo de Joaíma, três outros grupos Botocudo, todos rivais entre si, localizavam-se naquelas paragens, "a do cacique João Hoé, que vivia a sua vida nômade nas matas da margem esquerda do Jequitinhonha e a, de todas a mais exaltada, do Cacique Ariary, que vagava nas cabeceiras dos rios Prates e Rubim do Sul" (Jacob, 1911: 19). A julgar pelo relato de Saint-Hilaire, ambos – João Hoé ou Jonué e Ariari - eram Botocudo, assim como o povo de Joaíma e Tujicarama, e entre si se degladiavam, principalmente para vingar o rapto de suas crianças, comerciáveis nos portos fluviais do Jequitinhonha. Joaíma, que à época da visita de Saint-Hilaire, apresentava idade aproximada de 40 anos, nutria contra Ariari e sua gente arraigado desejo de vingança. Décadas depois, em 1854, segundo o diretor da Companhia do Mucuri, Joaíma apareceu no Mucuri com "o grandioso projeto de assassinar os capitães que estavam fazendo estrada" (Otoni, 2002 [1859]: 84). Inicialmente Joaíma aliara-se com o capitão Casimiro contra os Naknenuk que "alugavam-se" aos fazendeiros em época de colheitas. Casimiro e Joaíma foram localizados nos picos mais elevados da serra das Esmeraldas, nas cabeceiras do córrego do Ouro, no relato do diretor da Companhia do Mucuri, que descreveu suas ousadas ameaças contra os "*portugueses*, que lhes estavam tomando as suas terras", proferidas pessoalmente em uma visita ao diretor da colônia militar do Urucu (Otoni, 2002 [1859]: 84). No Mucuri, o povo de Joaíma seria identificado à "coalisão" Giporok, contrária aos "capitães" Botocudo que mantinham relações com os colonizadores nos altos do Mucuri e Todos os Santos - os Naknenuk (Gomes, 1862: 37-38).

A associação de recrudescimento da violência dos índios após tentativas supostamente bem-sucedidas de "pacificação" - atribuída a índole "falsa" e inconstante dos índios – servia como justificativa para o temor das autoridades em assistir a população indígena, que significava fornecer-lhes "instrução". Apontando para as origens mestiças da população regional do Jequitinhonha, José de Sousa Pizarro observou que o processo de colonização ali ocorrido foi apenas possibilitado pela instalação das Divisões Militares, guarnecidas por "índios menhãs aldeados ... e por outros indivíduos e casais dispersos da sua comarca" (Pizarro *apud* Timmers, 1969).

Sobre a localização dos grupos liderados por João Hoé e Ariary, não foram encontradas referências posteriores, senão a suposição de R. Jacob, de que seriam Maxakali "que para se furtarem às humilhações que o chefe 'português' lhes impunha (Julião para se fazer respeitado e manter ordem lançava às vezes mãos de castigos físicos recalcitrantes), fugiram da colônia, voltando para suas matas, os índios que mais tarde o frei Domingos [de Casale, missionário capuchinho] em parte aldeou no Farranchos" (Jacob, 1911: 29).

O capuchinho frei Domingos de Casale, coetâneo de frei Bernardino de Lagonegro, chegara no Jequitinhonha, em cumprimento ao Regulamento das Missões de 1845, para dirigir o aldeamento oficialmente estabelecido para os Maxakali. À época da Companhia do Mucuri (1851-1861), os Maxakali aldeados pelo missionário eram considerados ótimos canoeiros e industriosos na arte da cerâmica. Além disso auxiliavam "os moradores na repressão dos botocudos, cujas ofensas passam de pais à memória dos filhos" (Otoni, 2002 [1859]: 92).

Ao final da década de 1860, frei Domingos estava cego e bastante idoso e novos missionários eram insistentemente solicitados pelos moradores dos sertões para a direção dos índios.

A continuação da narrativa de Rodolfo Jacob sobre os Maxakali, após o aldeamento em Farranchos, parece afigurar a gênese dos atuais Maxakali, através dessa estratégia de fuga dos quartéis acima exposta.

> Vendo esses índios tomarem os nacionais as matas do Prates e do Rubim, retiraram-se para *as cabeceiras dos ribeirões do Norte e das Imburanas, onde ainda hoje, à margem direita das Imburanas, a 12 léguas acima da confluência desse com o Itanhaém existe um resto deles*, com que, há uns dez ou quinze anos

> uniram-se os do rio do Prado ou com maior precisão os do Córrego dos Caboclos, hoje "Dous de Abril" afluente do rio do Prado ou Jucurucu *porque estes se viam quase extintos por uma epidemia de bexigas, que entre eles grassou.*
>
> Era chefe dos últimos um Capitão João, pai do atual Capitão João que sucedeu ao chefe dos primeiros, o Capitão Abade, nacional, depois de morto, há poucos anos, por uma onça.
>
> É este aldeamento o chamado "Posto dos Maxacalis" do tempo do extinto "Serviço de proteção aos Índios etc." erradamente considerado como situado nas vertentes orientais da Serra dos Aimorés.
>
> Ainda que pela sua situação o referido aldeamento pertença ao Município de Teófilo Otoni, têm esses índios neste Município de Jequitinhonha uma chácara de café, num córrego denominado por eles Coitjúe e pelos nacionais Córrego da Chácara, que é uma das cabeceiras do rio do Prado ou Jucurucú. O Dr. Alberto Portela, quando encarregado do "Serviço de proteção etc." foi quem para eles a comprou (Jacob, 1911: 29).

O que surpreende na análise dos fatos que sucederam a fuga dos índios aldeados pelo alferes Julião é o conhecimento sobre os índios também localizados nas Imburanas, a partir da descrição de Arnaldo Cathoud (1936), identificados como "Bacuêns". Este autor distinguiu claramente os povos Maxakali dos liderados pelo então falecido Joaíma, assim como dos coetâneos Bacuên, que seriam "índios da grande nação Aymoré, [que] ocupavam cerca de 40 léguas de matas na margem esquerda do rio Mucuri e seus vizinhos aí eram os 'Potchitchás' (pés quentes)". Cathoud afirmava então (em julho de 1936) que, de todas as tribos relacionadas, "só [restava] um pequeno núcleo de 'Bacuêns', atualmente no lugar denominado Imburana, ao Norte do município de Teófilo Otoni e ao sul do de Jequitinhonha, com cerca de 150 indivíduos" (Cathoud, 1936: 131). O autor ainda anexou um vocabulário "Bacuên" de 50 palavras que demonstra serem os mesmos falantes do Botocudo. Provavelmente por constituir um dos últimos refúgios em meio a floresta, aquela última zona de fronteira no Jequitinhonha teria servido de abrigo para povos com relações seculares de inimizade.

Em janeiro do ano de 1911, o inspetor do SPILTN realizou uma expedição a Minas Gerais para examinar os conflitos interétnicos existentes "à margem direita do Baixo Jequitinhonha"[47]. Os "maxacaris" finalmente localizados "a cerca de 22 quilômetros das últimas moradas dos civilizados", se encontravam "pacíficos e em

número de cento e poucos", em terreno situado às cabeceiras do Jucurucu (rio Pardo), comerciando com os habitantes locais os produtos manufaturados pelas mulheres (redes e cestos) e, sobretudo, a poaia, uma "droga do sertão" de grande valor de troca nos oitocentos[48].

Os Maxakali de hoje continuam habitando o Posto Indígena estabelecido pelo SPILTN, banhado pelo Imburanas. O seu processo de estabelecimento no local ainda está presente na memória social e, apenas através de depoimentos orais foi possível reconstituir como os Bakuên seriam exterminados pelos Maxakali, que, após convidarem-nos para participar de uma temporada de caçadas e festas, celebradas durantes dias a fio, sucederia a matança, da qual sobreviveram apenas duas meninas. Uma delas, integrando-se à sociedade Maxakali, deixou como descendência uma família de importantes lideranças, sobre a qual ainda paira um certo estigma em relação à origem "inimiga"[49].

O local onde povos Maxakali fixaram-se sob a liberança de Tomé permaneceu na história através da toponímia; no entanto não seria sob a designação do capitão Maxakali que a antiga aldeia tornar-se-ia conhecida pela posteridade, mas sim sob a denominação de Mestre de Campo - nome dado a uma grande fazenda onde - como parte dos projetos da Companhia do Mucuri - foi estabelecida a colônia Francisco Sá, para imigrantes (Pôrto, 1928:13).

A presença de índios "agregados" em Mestre de Campo foi registrada ainda no o ano de 1868, no relatório da Diretoria Geral dos Índios ao presidente da Província, apenso à fala deste à Assembéia Provincial. De acordo com este documento, a 3ª. Circunscrição, que compreendia os índios do alto Mucuri contabilizava, além dos 9 aldeamentos de Botocudo "mansos", "muitos outros índios que vivem errantes pelas matas e nenhuma relação querem com a gente civilizada", de número indeterminado. No

---

[47] Exposição sobre o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Relatório do Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio relativo ao ano de 1911. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1913.

[48] A extração e o comércio da raiz conhecida como poaia, obtida do arbusto nativo da mata atlântica conhecido como ipecacuanha (*Cephäelis ipecacuanha*), do qual se extraía a droga para o combate de verminoses e afecções respiratórias, presidiu as relações de comércio entre nativos e luso-brasileiros em Minas durante todo os oitocentos, sempre com grande vantagem para os últimos.

[49] Essas informações etnohistóricas foram colhidas de informantes Maxakali pela indigenista Geralda Soares, do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES) que atuou por cerca de 8 anos na área indígena.

entanto, existiam ainda "mais como agregados na *Fazenda Mestre de Campo*, pertencente à viúva e filhos de Manuel José de Carvalho, 19 índios, restos da aldeia de Casimiro[50], que em 1849 assassinou o sargento Coelho; e que depois foram batidos e aniquilados pelos Baques"[51].

Após o desmantelamento da aldeia capitaneada por Tomé, notícias dos Macuni que ali permaneceram são fornecidas pela correspondência do Diretor dos Índios, Guido Marlière que, em janeiro de 1828, respondera os quesitos sobre "o estado atual da civilização dos índios", para "servir à estatística da província", informando que o aldeamento indígena existente na comarca de Minas Novas, na localidade denominada Alto dos Bois, existiam apenas 20 indivíduos Macuni, que se ocupavam de agricultura, tendo como diretor o Sr. Antônio Gomes Leal. Os Macuni de Alto dos Bois seriam outrora, segundo o Diretor, "numerosos, mas as emigrações ao Beira-mar, a Guerra que os botocudos lhes faziam, as Bexigas, o Sarampo, os têm reduzido ao pequeno número em que os achei em 1821 quando os inspectei. – Nunca receberam socorro outro do que do seu benfazejo e pobre Diretor" (Marlière, 1905: 506-507; 512).

Com o Regulamento para a catequese, decretado pelo Imperador em 1845, a Província adotaria mais claramente o sistema de administração indígena que circunscrevia os limites jurídicos da "tutela" dos índios sob a direção de curadores civis

---

[50] Nome português dado ao líder de um grupo Botocudo em alusão ao integrante de uma família de pioneiros que se valia dos índios para a abertura de novas posses, Casimiro Gomes Leal. O mesmo nome foi recebido por uma liderança dos Äranã, aldeado em Itambacuri. Filho do português Antônio Gomes Leal, Casimiro foi, como o pai, diretor dos índios da 6ª. circunscrição – os quais, em 1880, seriam figurados no mapa da Diretoria Geral como Mucunis que "têm alguma civilização e falam dialeto diferente. As índias são formosas e muito cobiçadas dos brasileiros, que raptam-nas dos pais. Não se parecem com as demais tribos indígenas e estabeleceram-se há pouco tempo". O relatório da Diretoria Geral dos Índios prosseguia, então, especulando sobre a origem diversa dos Macuni em relação aos Botocudo, que poderia advir do fato de que "vieram dos Andes e então contavam-se 500 a 600 indivíduos que foram dizimados pelos Botocudos e pelos sarampos". Em 1880 Casimiro Gomes Leal era já falecido e seu sucessor não respondia aos ofícios da Diretoria Geral dos Índios (SG 22, p. 13. APM).

[51] Compreendendo a região conhecida como Alto dos Bois, esta circunscrição seria a mais importante para o indigenismo no período. As aldeias de Naknenuk, ou Botocudo "mansos", ali estabelecidas, eram as de Potón, Crissiúma, Urucu, Maquenica, Pampam, capitão Manuel, Alferes, Ponqué, capitão Clemente, contabilizando um contingente de 395 índios que permutavam com os "civilizados". Já em relação aos grupos Botocudos "bravos", também arrolados na circunscrição, eram então conhecidos pelos administradores oficiais "os do capitão Baque, João Imam, capitão Batata, restos da aldeia queimada [Tamonhec, próxima à colônia militar de Urucu] e restos da aldeia Pojichá" [estas duas últimas dizimadas por expedições de extermínio realizadas pelos colonos no ano de 1861]. Relatório da Diretoria Geral dos Índios ao presidente da Província José da Costa Machado e Souza, apenso à Fala deste à Assembéia Provincial em 1868 (http://wwwcrl.uchicago.edu/bsb/bsb).

regionais, em substituição ao sistema antigo dos quartéis das Divisões Militares que configurou a Diretoria dos Índios, sob o comando do coronel Guido Marlière.

Uma revolta dos índios teve lugar no quartel militar de Santa Cruz do Rio Preto, seria pressentida por frei Bernardino de Lagonegro, missionário capuchinho para lá enviado em 1847, que presenciara os maus tratos sofridos pelos indígenas. O ofício enviado em setembro de 1848 pelo presidente da Província ao Comandante da Companhia dos Pedestres do Jequitinhonha registrou suas impressões de então. Além do sargento do quartel de Santa Cruz, diversos soldados foram mortos pelos Botocudo liderados por Casimiro na ocasião.

> Sendo informado por ofício de frei Bernardino de Lagonegro, Missionário Apostólico, encarregado da catequese e civilização dos indígenas do Mucuri, datado do 1º. do corrente [setembro de 1848], que um aldeamento de índios, a sete léguas de distância do quartel do Rio Preto, onde se acha estacionada uma força da companhia do seu comando, fora *invadido por alguns soldados, os quais, esquecidos de seus deveres, em vez de concorrer para serem chamados aqueles selvagens ao grêmio da religião e à civilização praticaram atos de sensualidade tais, que sobremaneira os irritava*, destruindo assim os efeitos que suas palavras apostólicas haviam produzido nos ânimos dos mesmos, quando os visitou pela primeira vez através de grandes dificuldades pela falta absoluta de uma picada, e sendo tal procedimento diamentralmente oposta aos fins que o governo teve em vista, quando com sacrifícios de todo o gênero mandou abrir a estrada de Minas Novas até o quartel acima referido e colocou nele o dito destacamento, cumpre que Vmce, mantendo a mais severa disciplina na companhia do seu comando, faça cessar semelhantes abusos, punindo com todo o rigor os soldados que cometaram os atentados de que se queixa o missionário, a quem prestará todos os auxílios de que ele precisar, para levar a efeito a missão de que se acha encarregado, proibindo expressamente às praças do destacamento a visita dos aldeamentos. O que lhe hei por muito recomendado, prevenindo-o de que neste sentido oficio tanto ao dito missionário como ao diretor geral dos índios, recomendando ao primeiro que volte, quanto antes, para o lugar do seu destino, donde ultimamente se retirou, desgostoso do procedimento dos soldados.[52]

O barão J. J. von Tschudi encontrou em Alto dos Bois, no ribeirão Trindade, índios Malali, não relacionados pelo viajante à antiga aldeia do capitão Tomé nem tampouco ao grupo que assassinara o sargento Coelho. A existência histórica do povo de fala Maxakali "capitaneado" por Tomé havia, no entanto, sido apontada em seu

---

[52] Ofício enviado pelo presidente da Província, Bernardino José de Queiroga, ao comandante da Companhia dos Pedestres do Jequitinhonha, tenente Joaquim Martins Fagundes. 20 de setembreo de 1848. SP. Códice 412. APM

levantamento histórico sobre os índios da região. Ao observar a localização do reduzido grupo Malali nas nascentes do Mucuri, sob a administração militar do presídio Alto dos Bois, o autor concluiu apenas – certamente a partir de informações fornecidas pelo amigo Teófilo Otoni – que seriam forçados pelos Naknenuk a procurar "refúgio e proteção junto a este posto de fronteira", estabelecido em 1778. Ao serem forçados a tornarem-se soldados e punidos "duramente pelos menores erros", os Malali optaram por abandonar aquele posto:

> Todos os malalis desapareceram durante uma noite dos arredores do quartel. Eles pagaram caro por seu empreendimento. Os naknenuks caíram novamente sobre eles e praticamente extinguiram a tribo. Os restantes fugiriam novamente para Alto dos Bois, tendo sido recebidos amigavelmente por Antônio Gomes Leal em sua fazenda São Pedro (Tschudi, 1971 [1866]: 216).

O diretor da Companhia do Mucuri, por sua vez, dedicou parte de sua narrativa aos conflitos entre os Malali e seus administradores. O capitão Casimiro, apontado como responsável pelo assassinato do sargento e os soldados e identificado por Otoni como um dos líderes Botocudo mais hostis à instalação da Companhia "em seu território", associara-se à Joaíma em seu "projeto" de deter a construção de estradas naquelas matas (Otoni, 2002 [1859]: 84).

Apesar de adepto de uma catequese baseada numa espécie de "filantropia pura", Teófilo Otoni não demonstrava nenhuma condescendência em seu julgamento dos métodos militares adotados pelo indigenismo oficial, como se pode depreender da passagem de seu relato sobre a "tribo dos Malalis", cujos "restos" se contavam em torno de 20 indivíduos, nas matas do Ribeirão Trindade, em proximidade com a fazenda de Casimiro Gomes Leal[53].

---

[53] Diferente era a posição do diretor dos índios do rio Doce, coronel Guido Marlière que, em outubro de 1827, manifestou-se favorável a um requerimento de Antônio Gomes Leal, Diretor dos índios Maconis no Alto dos Bois, reconhecendo o trabalho "civilizatório" dos índios levado por ele e seu falecido pai, homônimo, que era português.

> Senhor, como V. Majestade me ordena em provisão de 27 do passado, informo sobre o requerimento de Antônio Gomes Leal, Diretor dos Índios Maconis, aldeados no Alto dos Bois nesta Província: que o suplicante é um dos entes raros que a Providência fez nascer em Minas, que à imitação de seu falecido pai foi afeto aos índios e na sua pobreza os tem protegido, educado e cristianizado. Em 1821 inspectei aquele aldeamento e fiquei edificado da ordem nele existente.
>
> É constante que além das despesas que aquele benemérito cidadão fez com eles, muitas vezes tem exposto na sua frente a própria vida em defesa dos seus concidadãos, contra as hostilidades dos Botocudos então bravos, assim como sou testemunha de que esta aldeia tem

Estes infelizes, não podendo resistir aos Naknenuks, apresentaram-se no Alto dos Bois e foram aí aldeados junto ao quartel das Divisões. Davam-se à cultura das terras e prestavam-se como trabalhadores. *Alguns comandantes das divisões do Rio Doce e Jequitinhonha tem mostrado predileção pelos soldados indígenas, já por serem conhecedores das matas, já porque não sabendo exprimir-se nem conhecendo o valor do dinheiro, eram menos exigentes na questão do soldo.* No Alto dos Bois aceitaram-se Malalis para a companhia das divisões ali estacionada ou foram eles recrutados. Tendo alguns desertado, sofreram castigos severos, bem como pessoas de suas famílias acusadas de os esconder. Estes castigos fizeram com que em uma manhã o comandante do Alto dos Bois achasse completamente abandonada a aldeia. Os infelizes Malalis tinham preferido ir antes lutar nas matas com seus inimigos selvagens, que quando vencedores os devoravam, do que sofrer a chibata, o tronco e a palmatória. Eram estes os instrumentos de civilização que os selvagens achavam entre os seus catequizadores, e triste foi a alternativa a que se sujeitaram os Malalis, porque tendo-se internado mais de cem famílias pelas matas, foram exterminadas pelos seus irmãos esfaimados, e apenas voltaram no ano seguinte 10 ou 12 famílias que novamente se aldearam na mata da Trindade ao abrigo do falecido capitão Antônio Gomes Leal, e lá existem reduzidos a uma vintena de indivíduos dados ao trabalho e ao negócio, inteligentes e desconfiados (Otoni *apud* Timmers, 1969: 69).

---

fornecido e fornece muitos e leais soldados à 5ª Divisão do meu comando. Não há na verdade (?) que mande remunerar aos diretores dos índios; mas temos outro que manda indistintamente recompensar todo o servidor benemérito da Pátria como este (*RAPM* XII. 1907: 409-603).

Capítulo II

A colonização "étnica" do Mucuri (1811 – 1873)

> Desde o principio a zona era uma de várias crenças e descrenças. O fundador mesmo [da Companhia do Mucuri], de família católica, tinha suas opiniões. A catequese, da qual os relatórios abundam, é a catequese leiga, de princípios puramente humanos, filosóficos, filantrópicos. ...
>
> Devem considerar-se todos os indígenas do Mucuri pertencendo a raça dos botocudos, talvez alguma cousa modificada pela assimilação dos restos de outras tribos, e por algum contato com a população cristã. Todavia podem eles dividir-se em duas espécies mais discriminadas: a dos Naknenuks e a dos Gyporocas, palavra esta que corresponde a idéia do bravo, no sentido de mau
>
> José Cândido Gomes, 1862: 27

Chins exóticos, holandeses miseráveis, soldados escuros, companheiros pretos e índios "ferozes": a colônia militar do "centro da mata".

O holandês frei Olavo Timmers (1969), por ocasião do centenário do falecimento do político mineiro Teófilo Benedito Otoni, organizou uma compilação das "notícias sobre o Mucuri e o nordeste mineiro", colhida através de anos de detida pesquisa documental, na qual dedicou um *in memoriam* aos "proletários, gente plebéia, indigentes, ex-marinheiros, ex-soldados, sapateiros, comediantes, mulheres também, de vida livre, recrutados nos lupanares e tavernas de Antuérpia, miseráveis que dali nos foram mandados pelos agentes da ACC [Associação Central de Colonização para o Brasil, sediada em Paris sob a Direção Geral de H. Beaucourt, responsável pelo recrutamento de emigrantes para o Brasil, debaixo da proteção do Governo Imperial Brasileiro]". Por exprimir e condensar a polifonia que iria marcar a relação de "con-fusão" experimentada por atores diversos que povoaram e "desbravaram" aqueles sertões de matas, acompanhemos as relações interétnicas tal como observadas pelo olhar do pesquisador franciscano.

Com sua própria experiência de estrangeiro naquelas paragens, frei Olavo devia conhecer os sentimentos étnicos dos imigrantes adventícios da colônia militar do Urucu,

principalmente no que diz respeito à desconfiança que pareciam nutrir em relação às pessoas de cor escura, além do caráter exótico das línguas e dos costumes nativos. Também os alemães Barão Johan Jakob von Tschudi, e o médico Robert Avé-Lallemant, que visitaram as colônias de imigrantes da Companhia do Mucuri em 1858 e 1859, respectivamente, registrariam sentimentos semelhantes quanto ao "povo escuro da selva". O barão, por exemplo, em sua viagem pela região, foi guiado por "um rapaz meio negro meio índio" cuja "fisionomia ...não despertava muita confiança. Não [havia] porém nenhuma outra escolha" (Tschudi, 1971 [1866]: 198).

A trajetória daquela gente estrangeira na colônia do Urucu parece ter comovido o frade holandês:

> Podemos imaginar um pouco a desilusão e o desânimo daqueles 164 viajantes, acabados pela viagem de semanas e semanas numa barca a vela, pelos sofrimentos no trajeto do Rio [de Janeiro] até S. Clara, de mal em pior, na travessia da mata, a pé ou numa carroça de boi, quando chegaram na praça da Colônia [do Urucu], recebidos no quartel sem luxo, sem conforto. Sabendo-se agora completamente enganados, iludidos, sem amparo no meio da mata virgem, *rodeados de soldados escuros com suas constantes precauções contra os ataques de índios ferozes*. Nada, ninguém podia inspirar-lhes alguma confiança: *cocheiros e companheiros pretos, chins exóticos, todos com uma linguagem que ninguém deles entendeu*. Deviam sentir-se desterrados, perdidos, condenados à morte. E era apenas o prelúdio da tragédia, da qual uns meses depois Lallemant foi testemunha [uma epidemia de febre tifóide que dizimou a população da Colônia] (Timmers, 1969: 178-179)

A colônia militar do Urucu recebeu uma primeira leva de imigrantes portugueses composta por 28 famílias, totalizando 153 pessoas oriundas da Ilha da Madeira, em 1855. A segunda expedição ocorreu em 1858, sendo composta por 162 belgas e holandeses, iludidos por falsas promessas de abundância e prosperidade no empreendimento da Companhia do Mucuri pela direção francesa da Associação Central de Colonização. Estes seriam "marinheiros, sapateiros, comediantes, gente recrutada nas tavernas da Cidade de Anvers (Antuérpia), se é que não saíram muitos das prisões e calabouços, e que vieram com promessas não autorizadas e impossíveis de realizar. Devia-se lhes dar dinheiro, casa, roça plantada, animais domésticos de todas as qualidades e ainda mais cousas" (Timmers, 1969: 41). O diretor da Companhia do Mucuri, Teófilo Benedito Otoni, atribuiu a perturbação de uma "marcha progressiva" em direção à colonização honesta e

conscienciosa por ele projetada a esse "aluvião de restolho da sociedade européia, arrojado às nossas praias pela mais imoral das especulações" - ocorrido não apenas no Urucu, mas no Mucuri em geral" (Otoni 2002 [1859a]: 150).

Casos de intercasamento naquela colônia militar situada ao "centro da floresta do Mucuri" foram registrados pelo frade pesquisador, como os ocorridos entre os holandeses que lá permaneceram e os empregados chineses da Companhia do Mucuri, os *coolies*. Outras interessantes curiosidades, como a ocupação a que algumas das famílias se dedicaram também ficaram registradas em seu relato: uma das famílias sino-holandesas, por exemplo, especializara-se em tinturaria de roupa de luto, tantas eram as mortes ocorridas entre os moradores da colônia. Situações de "mestiçagem" cultural decorreram como consequência do convívio entre povos tão diferentes: a tinta utilizada na tinturaria de roupas de luto era curiosamente fabricada a partir de certas plantas da floresta – o que revela uma certa dose de conhecimento etno-botânico nativo necessariamente presente na composição daquela situação social e culturalmente mestiça.

"A maioria destes Chins" – de acordo com a investigação etnográfica realizada por frei Olavo junto à população regional em 1958 – "provavelmente voltou para o Rio, depois de terminar seu contrato, uns talvez até à sua pátria. Mas uma parte ficou na zona do Mucuri e uns converteram-se ao cristianismo e se casaram por preferência, ou porque não houve escolha, com as filhas dos holandeses da Colônia do Urucu". Minervina Joseph, que ainda estudou na escola de colônia, ao ser entrevistada pelo autor, dizia que "os pequenos chins, baixinhos, com trancinhas na cabeça, e as moças gordas, fortes, holandesas, 'tiraram uma raça de gente bonita' - e a dona pegou na ponta da orelha !" (Timmers, 1969: 115).

Sobre a memória da presença daqueles imigrantes da colônia do Urucu, lembra o autor, porém, que seus vestígios podem apenas ser vislumbrados na "gente velha" habitante do local, de "tipo holandês, branco-avermelhado, pálido, ordinário de olhos azuis, cabelos quase-amarelos esticados, não especial de elegante (sic), que nós encontramos numa viagem pela zona do Urucu", "porque os filhos, os descendentes daqueles velhos sofredores, endurecidos, zelandeses, ficaram, também, quando os Apojichás fizeram suas correrias... Mas muitos outros deixaram casa e terreno e fugiram horrorizados (Timmers, 1969: 179).

Para apresentar um pouco dos "horrores" relativos ao embate entre os indígenas que habitavam as matas do Mucuri, vejamos o depoimento do colono de Filadélfia Baldow, em suas *Memórias*:

> A Companhia colocou muitos trabalhadores nas obras da estrada de Santa Clara. Forçou-os a um ritmo intenso. Ainda assim o trânsito permaneceu impedido por muito tempo. Quando afinal havia trânsito para carros de boi, ficou assente que também aquela região seria colonizada.
>
> Nessa época as matas ainda estavam *infestadas de índios, sempre hostis, pertencentes à tribo dos Botocudos*. Em certa ocasião um bando deles assaltou uma família de portugueses, residente às margens do rio Barreado. *Exigiram que se lhes desse um machado. Uma vez de posse dele, usaram-no para esfacelar a cabeça do jovem que o entregara e em seguida trucidaram o restante da família.* Só uma mocinha de 16 anos, mesmo atingida por uma flecha, conseguiu fugir, aproveitando a confusão do momento" (Baldow *apud* Timmers, 1969: 31v).

Posta a situação mestiça tal como observada pelo pesquisador frei Olavo Timmers, situemos o processo de colonização do Mucuri, enfatizando os "encontros" e "confrontos" entre os atores de origens diversificadas.

Primeiras incursões e fixações

As colônias do Mucuri se formaram em um longo processo, desde o início do XIX, atingindo seu auge com a consolidação da Companhia do Mucuri (1851-1861). A idéia recorrente durante todo o processo foi a de abrir caminho que ligasse aquele oeste "selvagem" – pleno de riquezas reais e imaginárias - até o oceano Atlântico.

A ambição mineradora e o desejo de "domesticar" terras e índios parecem ter continuamente motivado empreendedores seguros das riquezas contidas naquela região, à época ainda praticamente inexplorada. Lendas sobre a existência de uma "lagoa dourada" ou "encantada" no seio daquela floresta permaneceram, não sem razão, presentes no imaginário que contagiava exploradores de toda a parte do mundo, naquele período[54]. Spix e Martius, além de Lindley, Pohl e Saint-Hilaire, descreveram

---

[54] Uma carta do Dr. José Pereira Freire de Moura ao Conde de Linhares, informava, em janeiro de 1810, a existência de um roteiro para alcançar a "Lagoa Dourada neste Nordeste Mineiro":

> V. Excia poderá ver do mapa de Jequitinhonha e da descrição da carta feita pelo capitão-mor João da Silva Santos: nesta para examinar a posição da aldeia em que se ajuntaram os restos das nações Camanachos, Capoches, Pantime e Maquari, fugindo da sua total destruição pelos Botocudos do Rio Doce, e no mapa para ver a minha nota número 5 sobre a Lagoa Dourada de

detalhadamente as riquezas minerais escondidas naquelas matas, fazendo coincidir a lenda da "lagoa encantada" com o ribeirão Americanas[55], afluente do Mucuri, onde podiam ser encontrados topázios, águas-marinhas, crisólitas e diamantes.

O Comissário do Governo Imperial, José Cândido Gomes, em sua missão de inspecionar a Companhia do Mucuri e decretar sua falência, no ano de 1861, teceu uma análise do processo de ocupação da "gigantesca" mata do Mucuri, onde *"o domínio do arco ... se tornou tanto mais absoluto, quanto refluíam para ela as hordas de indígenas,* que a população cristã do interior, avançando gradualmente para o litoral, vinha empuxando diante de si". De acordo com o Comissário, seria a demanda por pedras preciosas o fator determinante de novas (e pode se entender, também bem sucedidas) explorações "de crisólitas, ouro e diamantes" para que a Colonização do Mucuri tivesse tido início, ainda antes da Presidência da Província planejar alguma política ocupacional para a região (Gomes, 1862 *apud* Timmers, 1969: 6 verso).

Residente em Minas Novas, o capitão Bento Lourenço Vaz de Abreu e Lima daria início, por iniciativa própria, à abertura de pelo menos uma picada até o mar, no ano de 1811. Contando com 22 ajudantes fortemente armados – tendo em vista o contexto de guerra ofensiva e a ameaça que então representava o "gentio" Botocudo -, durante 50 dias a expedição seguiu a margem norte de um rio que acreditava-se o São Mateus. Por engano, no entanto, eles haviam seguido o curso do Mucuri!

O ministro imperial Conde da Barca - que tinha propriedades nas margens do Mucuri e um projeto de explorar suas madeiras nobres -, uma vez informado do sucedido, forneceu ao explorador recursos necessários para a abertura de uma estrada regular da vila de Porto Alegre do Mucuri (situada na foz daquele rio) até Minas Novas. O capitão,

---

que estou muito persuadido, e com fundamento que o persuadiriam a qualquer homem prudente" (*RAPM* II – 1897: 31-36).

[55] O nome Americanas dado ao ribeirão é derivado de uma curiosa tradução, ou "corrupção da expressão indígena *am-arec-cã"*. Domício de Figueiredo Murta, que traduziu o livro de Eschwege (1979), *Pluto Brasiliensis*, fornece, no vol 2, p. 287, nota 355, remetendo para Nelson de Sena, o significado literal de cada elemento formador do vocábulo: *âm*, mato ou bosque; *arêc*, baixo; *cã*, afigurar-se, parecer-se. Explica por sua vez Frei Olavo, baseando-se no dicionário de Rudolph (1909: 5) a origem do termo: "AM= Wald , floresta; AREK = klein, flach, pequeno, baixo; KAN = aussehen, aparecer". Mediante o que o próprio Rudolph havia interpretado: "Aus Missverstaendis wurde aus AM AREK KAN, niedrig aussehender Wald, der Name Rio dos Americanos gebildet. Der niedrige, an seinen Ufern befindliche Wald isto von den Indianern richtig bezeichnet". (Por engano entendeu-se o nome que os Índios deram ao mato baixo nas margens daquele rio AM AREK KAN, Rio das Americanas – traduziu Frei Olavo).

assim melhor equipado, pôde finalmente abrir a picada, com as pontes necessárias, motivo pelo qual seria condecorado e promovido a coronel. Dentro de poucos anos, no entanto, em virtude principalmente da pressão dos índios, esta picada recobriu-se novamente com a vegetação da floresta, de acordo com as memórias sobre o Mucuri escritas pelo barão de Tschudi (1971 [1866]: 229). O mesmo Bento Lourenço seria patenteado coronel de milícias, quando, conduzindo "um certo número de Índios que vagavam mais anexo ao povoado [de Minas Novas]", juntamente com o soldado da 6ª. Divisão, Inocêncio Gonçalves de Abreu, foi recebido à "Presença D'El-Rey D. João 6º", prometendo "grandezas" existentes no rio Mucuri "e finalmente a conclusão da catequese dos Índios Boticudos ali moradores". O coronel, no entanto, nada pôde "concluir das promessas certificadas a El-Rey", segundo atesta o relatório da inspeção feita nas Divisões Militares, em 1832, pelo sucessor do memorável francês coronel Guido Marlière e comandante interino do quartel geral das Divisões, Felipe Joaquim da Cunha e Castro (1913 [1832]: 78).

O barão Johan Jakob von Tshudi que, por sua vez, havia realizado, em 1858, uma expedição na zona do Mucuri, descrevendo o que mais o impressionara na natureza exuberante e nas pessoas de origens diversas que ali se encontravam – , identificou no papel dos indígenas o fator responsável pela inviabilização da estrada de Bento Lourenço. Segundo ele, a hegemonia dos nativos na história do Mucuri devia-se à presença do notável capitão Tomé, que, na região do alto Mucuri e durante décadas a fio dos setecentos, conseguira reunir em torno de si um conjunto de diversas etnias indígenas, em um tipo de vida quase sedentária, em relação de aliança com um círculo maior de índios "nômades". Com o desaparecimento da liderança política, a guerra intertribal recrudesceria, favorecendo a penetração dos brancos naquelas matas. Recuando, assim, do alto Mucuri em direção ao leste, onde se defronta com o mar, os índios limitaram seu espaço de deslocamento para o sentido sul-norte, inviabilizando a estrada aberta por Bento Lourenço, no sentido leste-oeste.

Giporok e Naknenuk - "bravos" e "mansos"

Uma outra expedição ao alto Mucuri, desta vez proposta pelo presidente da Província de Minas Gerais e realizada em 1836, sob a liderança do engenheiro francês Pierre Victor Renault, tinha como finalidade de identificar um local, na espessa mata, onde instalar um presídio. "Propuseram-me atravessar um terreno frequentado por selvagens antropófagos," – disse o engenheiro 40 anos mais tarde, em uma longa carta ao irmão Léon sobre sua vida e sua família no Brasil – "e que tinham recusado com raiva todas as tentativas feitas para penetrar nas suas florestas...Tanto melhor, eu me dizia," - tamanhas eram as dificuldades econômicas nas quais se encontrava – "e eu parti acompanhado de soldados dos quais eu era o chefe" (Renault, 1877: 5).

Segundo M. J. Pontes (1840), a comitiva do francês partira de Minas Novas a 25 de abril de 1836, em direção à fazenda Conceição, cujo proprietário, o quartel-mestre Antônio José Coelho, havia aberto "à sua custa, o caminho para Mucuri", devido as "excursões dos índios que devastaram o seu gado na raia do povoado". Este caminho seria, na realidade, uma reconstituição da trilha traçada, havia 20 anos, por Bento Lourenço, e abandonada em virtude do terror que inspirava "a presença dos Giporocas". Em maio de 1836, segundo relatou M. J. Pontes (1840), partiria novamente Mr. Renault, desta vez na companhia do "Capitão Antônio Gomes Leal, de um filho deste e de alguns soldados da 7ª. Divisão, no rumo de S. J. Evangelista"[56].

A expedição de Renault contatou um grupo Botocudo, identificado como Naknenuk, cuja convivência, ao longo de um mês, possibilitou ao engenheiro o aprendizado de rudimentos da língua indígena e o registro de um vocabulário, publicado nas obras do Conde de Castelnau. Os expedicionários concluíram que seriam os primeiros "civilizados" encontrados pelos índios devido às suas exclamações de surpresa diante das vestimentas, das armas, dos víveres, "e sobretudo o sal que os obrigava a raspar a língua e a gritar (muang-krok) água de fogo" (Renault, 1877: 6).

Ao irmão, P. V. Renault esclareceu que os "selvagens" andavam inteiramente nus e se deitavam "na terra nua, todos misturados, homens, mulheres e crianças, *como um*

[56] Extratos das viagens feitas no deserto que separa as povoações da Província de Minas Gerais e as Povoações do litoral nas Províncias do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Bahia. (1812-1836). Por Manuel José Pires da Silva Pontes. Coleção Marechal Andrea. Lata 194. Pasta 5. Arquivo do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro.

rebanho de javalis". Mesmo considerando o sistema de vida daqueles povos mais adequado para os porcos do que para os humanos, concluía o autor "que essas pessoas são suscetíveis de bons sentimentos". As agressões dos indígenas pareciam, aos seus olhos, assentadas no tratamento que lhes era dirigido pelos luso-brasileiros: "trataram-lhes como bestas pintadas e os tornaram inimigos vingativos" (Renault, 1877: 8,11).

Esta sua opinião revela-se inteiramente compatível com a ideologia da "brandura" que marcou o "indigenismo de gabinete" no Brasil do século XIX, em oposição às "práticas indigenistas" levadas as cabo nos sertões, como apontou John Monteiro (2001). No caso da Província de Minas, o dualismo característico do indigenismo do Império pode ser verificado ao longo de todo o processo enfocado. Dualismo que, por sua vez, encontrou eco na própria etno-classificação indígena, permanecendo operativo na política indígena por corresponder às distintas estratégias adotadas pelos subgrupos nos quais se dividiam os Botocudos em relação ao colonizador, seja de uma aliança "branda", "civilizada", ou de uma hostilidade "bárbara", "animalesca", como podemos depreender das observações "etnográficas" tanto de P. V. Renault como do tenente H. Almeida, adiante.

Com efeito, durante todo o período de um mês a expedição de Renault contara com a companhia dos *Nak-nanuks* - "sem que [pudesse] lamentar o menor mau tratamento, a menor arbitrariedade" – quando, subitamente, ao amanhecer, os índios partiram, sem aviso algum, do acampamento. Frente ao recuo dos indígenas "aliados" de prosseguirem a marcha expedicionária, compreendera o francês que "estava no território dos ferozes *Teporók* (braços ruins), o mais cruel inimigo deles, pois os *Botocudos [eram] divididos em tribos inimigas umas das outras*" (Renault, 1877: 9). De fato, a comitiva sofreria, posteriormente, muitas baixas, sob o ataque incessante dos Giporok.

Sigamos o roteiro do engenheiro e sua comitiva, atentando para os termos utilizados para caracterizar a condição de "animalidade" através da qual aqueles povos indígenas eram concebidos, devido às suas reações predispostas contrariamente à "civilização":

> Ao sétimo dia da viagem [então 19 de setembro] logo para baixo do Rio Preto tive o primeiro encontro dos Botocudos selvagens da nação dos Jiporocas, em número de 25 arcos, pouco mais ou menos 80 pessoas: não tinham pressentido

> nossa chegada por causa das muitas precauções por nossa parte, ordenando sempre, que não dessem tiros nem gritassem, ordem esta a que deram lugar os muitos ratos que quase sempre encontravam-se nas margens do rio. Não desejava então, encontrá-los com tão pouca gente da minha parte e tão mesquinhos socorros; e, graças àquela precaução, escapamos milagrosamente de muitos ataques, a que talvez não resistíssemos com tanta felicidade. Impedidos pela violência, com que descíamos, de nos lançarem quantas frechas queriam, avisaram com gritos estrondosos a alguns companheiros, que para baixo do mesmo rio existiam, a nossa chegada. Mandei então parar as canoas no meio do rio e com auxílio do língua que comigo levava e apesar de demorarem-nos até a noite, chegaram à fala. Reparti entre eles algumas ferramentas que para esse efeito levava: e pelo que pude coligir, *estes nunca tinham conhecido pessoa alguma civilizada, não vendo nas possessões deles coisa que pudesse descobrir tal conhecimento ou indício, como também a maior parte dos víveres, os mais usuais e ordinários com que se alimentavam os habitantes da Província, eram eles desconhecidos.* Passei aquela noite no meio deles e já estava querendo adormecer, quando saíram todos com frechas metidas nos arcos, cercando-nos e tomando a saída das canoas. ...conhecendo que *não nos fariam mal senão por traição*, e que bastava verem uma única pessoa acordada para nada fazerem. ...no dia seguinte embarquei-me e já com a notícia, não mui satisfatória, de outra manada que achava-se rio abaixo...três dias depois tive um segundo ataque de outra *manada*, abaixo logo da cachoeira [Santa Clara]; estes nos tinham pressentido e por isso, fazendo-nos uma emboscada, esperavam-nos na entrada dum boqueirão, onde o rio muito diminuto em largura, permitia-lhes o esconderem-se atrás de pedras roladas que por acaso aí se achavam (Renault, 1903 [1836]: 1089).

O tenente de navegação Hermenegildo Barbosa de Almeida (1846), por sua vez, já em 1845 e sob o comando do presidente da Província da Bahia, realizara uma expedição aos rios Mucuri e Peruípe. Se acompanharmos o relato de H. A. Almeida (1846), relativo aos povos do Baixo Mucuri, podemos fazer uma idéia da composição étnica das povoações da região. Na Vila do Mucuri, "quase toda a população é de índios;" – dizia ele – "o juiz de paz é um deles". O expedicionário esclarecia, ainda, a necessidade surgida de se "catequizar" os próprios soldados – em sua maioria, "filhos de capitães e coronéis" predispostos a cometer "hostilidades" com os índios na primeira oportunidade -, sobre "as intenções do governo em aldear os índios por meios brandos, e nunca levando-os à ferro e fogo" (Almeida, 1846: 432; 434). Além disso, ele corrobora a leitura feita por P. V. Renault, no que diz respeito à existência de divergências "irreconciliáveis" entre os próprios Botocudo, apenas de um ponto de vista geograficamente deslocado: os "Giporoks", situados mais próximos da Vila de Porto

Alegre do que os chamados *Botocudos* (conhecidos no Mucuri como Naknenuk), mantiveram relações "pacíficas" com seus moradores, chegando, inclusive, a trabalhar na construção da capela, até os assassinatos acometidos durante o resgate de uma criança (*kruk*) indígena na família dos portugueses Viola.

> Há diversas *bandeiras*[57], alguas de mais de mil arcos com capitães diferentes, mas que *prestam todos obediência ao capitão Giporoco*. Pelo rio acima existe uma tribo de *Botocudos*, que faz guerra de morte à do Giporoca, que muitas vezes a obriga a passar para a margem do sul; e já em uma ocasião veio gente d'este à vila de Mucuri pedir socorro para expelir os inimigos que o perseguiam; muitos habitantes lhe foram em auxílio, e com suas espingardas atemorizaram de tal maneira os *Botocudos* pelos seu efeitos, que estes fugiram prontamente.
>
> Antes de assassinarem a família dos Violas vieram várias vezes de paz à vila, e chegaram mesmo a conduzir barro para a edificação da igreja (Almeida, 1846: 446-447 – itálicos originais).

Há que se ressaltar nessa passagem a utilização do jargão militar para a identificação de características políticas dos indígenas, ou seja, a da própria formação de "bandeiras", típicas das expedições colonialistas, e o da obediência ao capitão, típica da disciplina hierárquica dos quartéis. O ataque à fazenda dos Viola foi atribuído ao "capitão" Botocudo Joaíma unido como o povo liderado pelo Pojichá, apesar das relações de rivalidade observadas entre os mesmos em outras circunstâncias.

Após a entrada da comitiva de Hermenegildo Almeida no Mucuri, uma outra tentativa de ocupação ocorreria, já no ano de 1847, no centro mesmo das matas do rio Preto, com a fundação concomitante do quartel de Santa Cruz. Para lá se dirigiram dois capuchinhos acompanhados de uma comitiva que penetrou, sem grandes dificuldades, no interior das imensas selvas. Naquele mesmo ano, "uma turma de 28 pessoas de Minas Novas, 25 léguas de lá, embarcaram-se no Rio Preto de cima em seis grandes canoas, para, em companhia do comandante dos pedestres de S. Miguel tenente Joaquim Martins Fagundes, encontrar-se com Teófilo Otoni, que de S. José subiu o Mucuri" (Otoni, 1847: 37).

---

[57] A utilização do jargão militar colonialista para a identificação de características políticas dos indígenas, como a própria formação de "bandeiras", formas típicas das expedições colonialistas, assim como o da obediência necessária a um capitão, como na disciplina hierárquica dos quartéis, pode ser notada em todo o período enfocado.

"Considerando tudo isso" – observou Olavo Timmers (1969: 8) – "julgamos que uma vez que Bento Lourenço furou aquela selva horrível, outros audaciosos seguiram. E que – antes da Companhia do Mucuri abrir as matas do Mucuri – tinha um tráfego regular, seja primitivo e perigoso, na margem do norte do Mucuri. De Minas Novas pelo Gravatá, as cabeceiras do Piauí, Rio Preto abaixo até a barra, ou de Minas Novas, Tocoiós, Piauí acima e Rio Preto abaixo até a barra, continuando pela picada de Bento Lourenço na margem esquerda do Mucuri até S. José".

O frade capuchinho Bernardino de Lagonegro, primeiro missionário responsável por implantar na Província um sistema de catequese indígena, tal como preconizado pelo recentemente decretado Regulamento das Missões (1845), permaneceu em Santa Cruz para "civilizar" os Botocudo liderados pelo "capitão" cuja alcunha, Casimiro, coincide com a do filho do português Antônio Gomes Leal, conhecido diretor de Índios da época das Divisões Militares comandadas pelo coronel francês Guido Marlière e um dos principais pioneiros do Mucuri. Casimiro Gomes Leal sucedeu ao pai na Direção dos Índios Macuni, aldeados em Alto dos Bois[58].

A família Gomes Leal aquartelara e "domesticara" indígenas falantes do Maxakali em fuga dos constantes embates com os rivais Botocudo, utilizando sua mão de obra na abertura de fazendas na região, na região do alto Mucuri que ficou conhecida como Alto dos Bois – referência importante para todos os viajantes e tropeiros dos oitocentos[59]. Com efeito, aquelas serras divisoras das águas das bacias do Jequitinhonha e Mucuri, desde o início do século XVIII, ainda que considerando a precariedade dos caminhos, já articulavam-se com a capital de Minas, e dali com o Rio de Janeiro e São Paulo, além de

[58] Domingos Ramos Pacó (1994 [1918]), por sua vez, identificou um dos chefes Aranã, do aldeamento do Poaia, pela mesma alcunha. Os Aranã têm sua história ligada à família Pêgo, de "caboclos pioneiros", que se aliou aos Gomes Leal: Marçal Pêgo foi genro de Casimiro Gomes Leal. D. Joaquim Silvério de Souza, por sua vez, por ocasião de sua visita pastoral realizada em Itambacuri, em 1902, relatou que estivera "com o capitão dos Aranã, de nome Casimiro, maior de setenta anos, mas tinha só um ou outro cabelo branco e é homem corpulento, feio, mas interogado responde alegre o que se lhe pergunta" (Livro de visita pastoral [1902-1907]. Cx. 49. AEAD).

[59] As fontes consultadas - relatórios dos diretores de índios e relatos de viajantes - oscilam na identificação dos índios aldeados pelos Gomes Leal, que aparecem ora como Macuni (Marlière, 1906, por exemplo), ora como Malali (Tschudi, 1866). No *Dicionário Geográfico, Histórico e Descritivo do Império do Brasil*, organizado por Milliet de Saint-Adolphe (1845, Vol I: 36), Alto dos Bois é identificada como uma aldeia formada no ano de 1809 pelos Macuni. "Faz-se nela excelente queijo" – diria o francês. "O milho, as vinhas e o trigo, e também os algodoeiros dão-se muito bem nas terras desta aldeia".

comunicar-se, através do Jequitinhonha, com o Recôncavo baiano e a cidade de Salvador (Ferreira, 1999).

Por ter presenciado maltratos e violências dos soldados com os índios e as índias, frei Bernardino percebeu a iminência de uma rebelião indígena, retirando-se da catequese em 1848. De fato, no ano seguinte, o sargento Coelho e dois soldados foram mortos pelos índios, tendo os quatro restantes fugido, ficando o quartel completamente destruído (Timmers, 1969b:14).

O Regulamento das Missões de 1845, cuja execução havia sido rigorosamente planejada nos gabinetes dos políticos ilustrados do Império segundo o mandamento da "brandura", defrontava-se, assim, com o cruel contraponto das relações intersocietárias observadas naqueles sertões: a prática de incivilidades por parte dos próprios "civilizadores" dos índios, os seus piores algozes.

O projeto "Nova Filadélfia" de Teófilo Benedito Otoni: rebeliões, "línguas", índios e pioneiros caboclos.

Animados pelos sucessos da expedição baiana liderada pelo tenente Hermenegildo Almeida e como não obtivessem inicialmente os recursos necessários da iniciativa pública, os ilustres irmãos Teófilo Benedito e Honório Esteves Otoni também realizaram, no ano de 1847, investigações no Mucuri, que desencadearam - após quatro anos de negociações com o governo central no Rio de Janeiro e com o governo provincial em Ouro Preto - a criação de uma sociedade anônima no ano de 1851 que, mais tarde, chamar-se-ia Companhia do Mucuri. Os privilégios concedidos à Companhia do Mucuri - que almejava promover o desenvolvimento regional através do estabelecimento de rotas comerciais que ligassem o interior da mata ao litoral - referiam-se principalmente em isenções alfandegárias e de impostos concedidas pelos governos central e provincial.

O interesse do político mineiro pelo Mucuri deveu-se sobretudo à sua percepção de que era para esta região que o fluxo migratório já se direcionava; estimular os pioneiros que já entravam, dando-lhes impulso para seu estabelecimento e não exatamente a promoção de uma colonização *a priori* estrangeira seria seu verdadeiro alvo, segundo a interpretação de E. Ribeiro (1998:29). A visibilidade de tal empreendimento permaneceu, no entanto, oculta, perante os interesses políticos que

acabaram por inviabilizar sua empresa, sucumbida no enfrentamento cotidiano de inúmeras dificuldades na prática da execução de políticas públicas, sobretudo em relação à administração das famílias imigrantes naqueles distantes e "insalubres" sertões do Império.

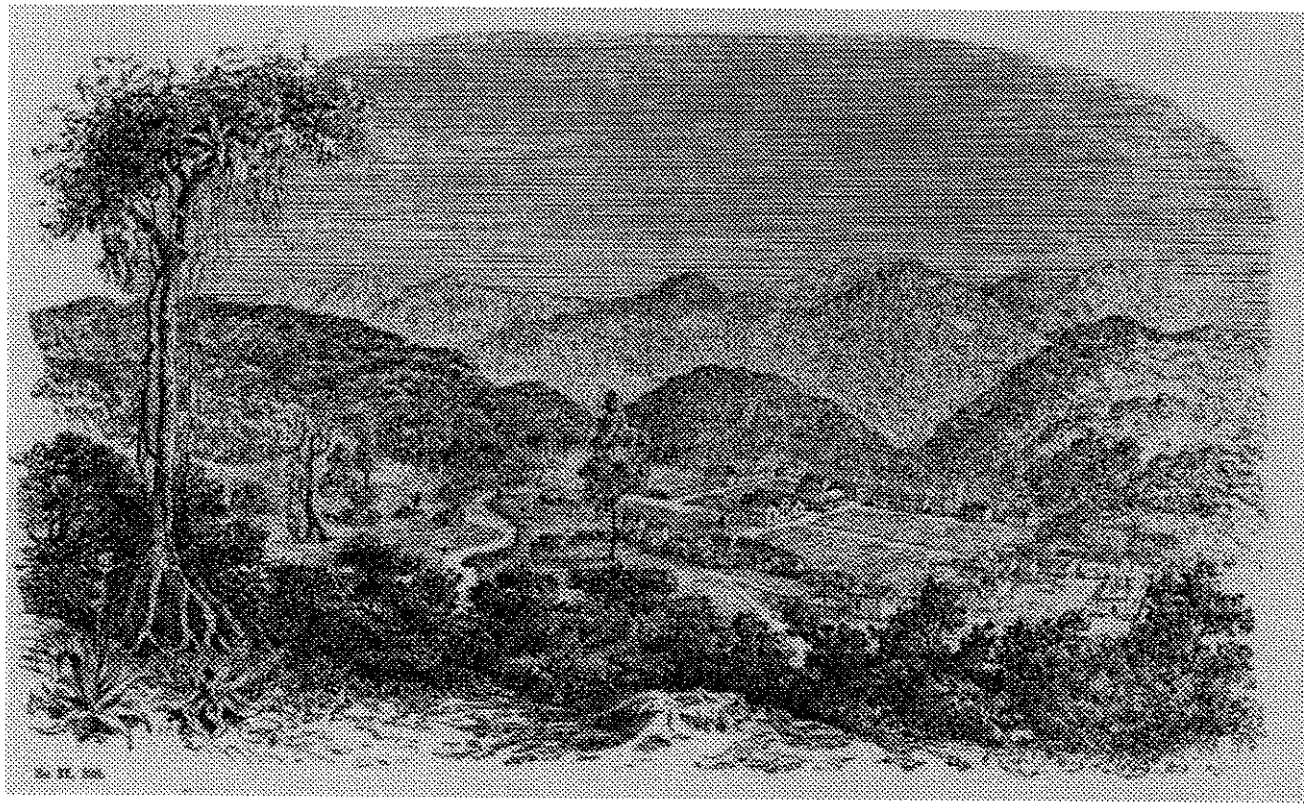
Sobre a composição da colonização européia levada a cabo pela Companhia Mucuri discorreu o barão de Tschudi:

> encontravam-se durante o tempo de minha permanência em Filadélfia (fevereiro de 1858) em todas as colônias do Mucuri 1.013 colonos. No decorrer do mesmo ano o seu número aumentou através da importação de novos colonos para 1.768 indivíduos. Devido as ocorrências a serem citadas mais tarde [epidemias e evasões] o seu número se reduziu em mais de 2/3. Quando *o comissário do governo imperial José Cândido Gomes tomou a responsabilidade da administração da colônia para o governo imperial no ano de 1861* encontravam-se em todos os assentamentos da companhia do Mucuri apenas ainda 487 colonos incluindo as mulheres e as crianças...
>
> Segundo as nacionalidades eles eram: alemães 316 indivíduos; belgas e franceses 31 indivíduos; portugueses 88 indivíduos; diferentes nacionalidades 52 indivíduos. ...
>
> Segundo a religião: protestantes 270 indivíduos; católicos 165 indivíduos; crianças não batizadas 52 indivíduos (Tschudi, 1971 [1866]: 245-246).

A trajetória da Companhia do Mucuri foi bastante documentada em fontes diversificadas que vão desde os relatórios dos presidentes da Província de Minas Gerais - por envolverem interesses e gastos públicos com colonização, imigração, navegação - desde os próprios relatórios de Teófilo Otoni, que escrevia periodicamente aos acionistas de sua empresa. Os polêmicos projetos do político empreendor tornavam sua presença constante nos jornais, que publicavam ainda seus debates com os opositores. Os imigrantes da Companhia, por sua vez, também letrados, contribuíram de alguma forma para o registro dos acontecimentos da Companhia do Mucuri.

Segundo o relatório do presidente da Província à Assembléia Provincial, relativo ao ano 1862, quando a Companhia do Mucuri havia passado para a administração Imperial, o contigente de integrantes das colônias se encontravam assim distribuídos:

1. Colônia do Mucuri: 316 imigrantes alemães, 88 portugueses, 31 belgas e franceses e 52 de outras nacionalidades, sendo 487, no total.
2. Na outra colônia, denominada de D. Pedro II, os imigrantes contabilizavam um total de 1 183 indivíduos, de diversas nacionalidades.
3. Já na colônia militar do Urucu, criada pelo governo provincial para defender a Companhia de agressões dos "selvagens", contabilizava um total de 288 pessoas, dos quais, 81 brasileiros e o restante, estrangeiro, sendo portugueses em sua maioria.



Filadélfia no rio de Todos os Santos
(Tschudi, 1866 [1858]: 238)

Analisando os detalhados relatórios apresentados por Teófilo Otoni aos acionistas da Companhia do Mucuri, frei Olavo Timmers (1969) compreendeu como o diretor da Companhia do Mucuri projetou a abertura de rotas para possibilitar o fluxo do comércio entre povoações já bem estabelecidas na região - como Peçanha e as freguesias adjacentes - com o vale do Mucuri. Os próprios moradores de Peçanha já haviam

iniciado de explorações e abertura de caminhos em direção ao rio São Mateus, região onde algumas povoações já estavam se estabelecendo.

> Em 1854 já tinham os Drs. Remígio Electo de Souza e João Batista Dias aberto uma picada de 10 para 12 léguas rumo leste-nordeste da cachoeira do rio Suassuí Grande. Calculavam achar-se perto das cabeceiras do Tambacuri, senão já nas nascentes do Todos os Santos e São Mateus, mas no ano seguinte verificaram que tinham errado nos seus cálculos. Em vez de terem-se dirigido do Itambacuri para as águas do S. Mateus, tinham passado para as do Laranjeiras, afluente do Rio Doce. *Nas cabeceiras do Tambacuri um homem de nome Joaquim Fernandes já tinha suas plantações* (Otoni, "Relatório apresentado aos acionistas da Companhia do Mucuri" 56: 7 *apud* Timmers).

Este trecho do relatório de Otoni é particularmente elucidativo da existência do colono **Joaquim Fernandes**, também noticiada por frei Serafim de Gorízia por ocasião da fundação do aldeamento central Nossa Senhora dos Anjos de Itambacuri[60]. De forma curiosamente "mestiça", posto que utilizando-se de instrumento indígena, este colono *flechou* o língua Félix Ramos, além de lhe ter matado o irmão na mesma ocasião, de acordo com o relato do diretor dos índios da 4ª circunscrição, adiante. A figura deste colono, influente entre os índios, noticiada por Teófilo Otoni em 1856 e pelos missionários em 1873, no entanto, simplesmente desapareceu dos relatórios oficiais, seja dos missionários, seja dos diretores de índios. O "língua" Félix Ramos, ao contrário, tornou-se um dos principais protagonistas da fundação do aldeamento indígena do Itambacuri, casando-se com Umbelina Pahóc, filha do líder indígena do povo Naknenuk ali situado, cujo filho, Domingos Ramos Pacó educado pelos missionários, seria professor do aldeamento aos 14 anos de idade.

Ao escrever sua "história da catequese e civilização dos índios de Itambacuri" no ano de 1918, o professor da missão, por sua vez, rememorou uma visita realizada por noventa índios sob o comando de seu avô, Pahóc, e conduzidos pelo seu pai, Félix Ramos, no ano de 1870, aos diretores civis ou "protetores" dos índios residentes em Minas Novas e Trindade; respectivamente José Silvério da Costa e Casimiro Gomes Leal.

---

[60] A família Fernandes, de "caboclos pioneiros", iria estabelecer laços de parentesco com os Gomes Leal, da região de Alto dos Bois. A relação destas famílias com os índios conformam aspectos particulares da história dos índios da região, em suas estratégias políticas de alianças preferenciais com os colonos. Talvez a família Pêgo tenha sido a que tenha ganhado notoriedade entre os responsáveis pela política de "brandura" do Regulamento das Missões, que os perseguiram e aprisionaram enquanto "sedutores" dos índios.

No ano seguinte os mesmos índios marchariam "por muitos dias" para Filadélfia para encontrar o diretor de índios Antônio da Costa Ramos e o capitão Leonardo E. Otoni, "para reformas de conhecimento, agrados e outros", ou seja, provavelmente, para a negociação de seus serviços, terras, questões de segurança e proteção naqueles tempos conturbados para a política indígena/indigenista que foram os anos que sucederam a liquidação da Companhia do Mucuri, ocorrida em 1861 (Pacó, 1996 [1918]: 198-199). A movimentação de grupos de indígenas rumo aos centros urbanos, e até mesmo para a Corte, para fins de negociação política, frequentemente observada na documentação, parece, de fato, constituir uma tendência da mobilização indígena em todo o período provincial, analisada no capítulo V.

O "desaparecimento" do colono Joaquim Fernandes dos registros referentes ao indigenismo associa-se, por sua vez, ao incômodo então manifesto pelas autoridades provinciais relativo à presença "insubordinadora" de determinados "línguas" entre os índios, frequentemente denunciada, a partir de meados do século XIX, por dificultar a catequese missionária. A prisão dos irmãos Feliciano e Tomás Pêgo, acusados de insuflar os Aranã, povo Botocudo estabelecido em região próxima ao Alto dos Bois, examinado adiante, constitui um exemplo marcante desta tendência.

Estes casos de relacionamento de famílias de "pioneiros mestiços" e povos indígenas no Mucuri, vastamente documentados na segunda metade dos oitocentos, nos remetem, por sua vez, para o campo de forças políticas onde a missão capuchinha de Itambacuri inscrever-se-ia, quatro anos depois. Com efeito, o língua Félix Ramos seria considerado um de seus principais colaboradores pelos missionários, que estabeleceram a missão no lugar onde o intérprete "tinha suas plantações de cafezal, árvores de espinhos, monjol, uma casinha etc., juntamente com seu pai Rufino Ramos da Cruz e seus irmãos que eram em número de 10, que os transladou para junto de si no fim do ano de 1873". Os missionários reuniriam no local diversos sub-grupos dos Naknenuk, todos falantes do Botocudo, junto ao que lá se encontrava, liderado por Pahóc (Pacó, 1996 [1918]: 199).

Em seu trabalho de projetar a estrada de Filadélfia ao Urucu, no ano de 1854, o engenheiro Roberto Schlobach, da Companhia do Mucuri, utilizou-se do "alinhamento" já feito pelos "bugres", através de suas picadas. Em um determinado trecho particularmente difícil, o engenheiro justificou o projeto, dizendo que "uma

demonstração de ser a melhor passagem aqui porque os bugres não gostam de passar por morros bravos"[61]. Já a continuação da estrada até Santa Clara, onde a navegação do Mucuri permitia embarcações a vapor até o mar, na vila de São José do Porto Alegre, encontrara o terrreno já "dividido, e mesmo demarcado para cada tribo; atravessar a fronteira é um ato de guerra"[62]. As "tribos" que habitavam aquele "país" a ser atravessado pela estrada aberta pela Companhia do Mucuri, foram identificados por T. Otoni como "os naknenukes, os pojichás, os jiporoks bravos, e os jiporoks mansos inimigos irreconciliáveis uns dos outros"[63].

Os Naknenuk, ou pelo menos alguns de seus grupos já "pacificados" antes mesmo da instalação da Companhia do Mucuri em 1847 por Antônio Gomes Leal, o filho, que já se encontravam nas cabeceiras do Tambaquari, foram aldeados pelos missionários capuchinhos, que registraram, logo na fundação do aldeamento, a situação de guerra entre os povos Aranã e Naknenuk. Em virtude das relações belicosas entre esses subgrupos Botocudo, apenas os primeiros seriam aldeados sob a jurisdição do aldeamento central Imaculada Conceição do Rio Doce, dirigido inicialmente por missionários capuchinhos, se bem que distantes "apenas" a 14 léguas um do outro, por uma antiga picada[64]. A distância seria considerada pequena devido ao fato, comentado por frei Ângelo de Sassoferrato (1915: 12), de que os "índios [percorriam] em sua caçadas enormes distâncias".

Um interessante manuscrito, de autoria do coletor Arnaldo Freire, foi localizado por frei Olavo (1969: 27v), em sua pesquisa nos arquivos regionais, realizada no ano de 1962. Elaborado "segundo lembranças de Adolfo Gomes Colen e outros descendentes dos Gomes Leal", o documento informa que "sob o poder do capitão Poté (Mumbuca) estavam ao sul e oeste do Mucurizinho (um dos dois braços das cabeceiras do Mucuri) os Karakatans; ao norte e leste os Paranãs e Mocotis (?); no centro os Paranãs e Tamboris." Seriam esses "índios do capitão Poté", segundo A. Freire, os "mansados", antes da vinda

[61] Ofício de Roberto Schlobach a Augusto Otoni. 09 de novembro de 1854. PP. Cx. 76. Doc. 07. APM
[62] Ofício de Teófilo Otoni ao presidente da Província. 03 de novembro de 1854. PP. Cx. 76. Doc. 07. APM
[63] Ofício de Teófilo Otoni ao presidente da Província. 03 de novembro de 1854. PP. Cx. 76. Doc. 07. APM
[64] "O aldeamento do Poaia era unido ao do Itambacuri através de "uma antiga picada exitente na mata... apenas a distância de 14 léguas". Relatório do diretor geral dos índios apenso à Fala do presidente da Província à Assembléia Legislativa (1873 :9).

do Otoni, por Antônio Gomes Leal, o filho, segundo o manuscrito. Seriam também esses os primeiros a serem aldeados, em 1873, por frei Serafim de Gorízia, em Itambacuri.

O livro de casamentos do aldeamento do Itambacuri atesta, em sua primeira página, o casamento celebrado entre o língua e filha do líder Pahóc, Umbelina, aos 22 de junho de 1873[65]. Este primeiro casamento ali celebrado, por sua vez, pode ser considerado paradigmático do método que os missionários adotaram ao longo de todo o período de existência da missão: o do casamento misto e da educação das crianças em "asilos" situados no centro da missão. De fato, o filho do casal, Domingos Ramos Pacó, nascido em 1869 e autor de um extraordinário relato sobre a fundação do Itambacuri, compilado na obra de frei Olavo Timmers (Pacó, 1996 [1918]), educado pelos missionários, foi contratado pelo Estado como professor bilingue de primeiras letras durante um período de quase 20 anos.

Seguindo o relato de Teófilo Otoni acerca do conflito na região do alto Itambacuri, podemos perceber a existência de outro aldeamento indígena Botocudo, considerado "civilizado", em localidade situada na picada de S. Mateus a Peçanha, liderado pelo capitão Joatá, memorável na história dos índios da região[66].

> Este ano achando-se aqueles senhores com mais de 30 léguas de caminho feito reconhecendo o seu erro e encontrando uma aldeia no momento deserta, mas com vestígios de grande cultura e de numerosos habitadores, com paiol de milho e diversas plantações – faltando quem os orientasse – retrocederam para o Peçanha e de lá escreveream ao Sr. Augusto Benedito Otoni... Os selvagens existentes em Filadélfia nos informaram, depois de ouvirem os expedicionários

[65] Livro de casamentos do aldeamento central do Itambacuri. Casa paroquial de Itambacuri. Anexo 6, p.572.

[66] Domingos Pacó (1996 [1918]), em suas memórias sobre o a missão esclareceria que as "tribos" lá habitantes haviam sido transportadas

> "por intermédio do língua [seu pai, Félix Ramos] e por relações amigáveis que tinha ao capitão Pohóc a anos decorridos. As aldeias de Cãnmri e Pmácgirum estas foram chamadas no ano de 1875 pelo mesmo língua Felix que embrenhando-se nas matas Córrego do Ouro com dois companheiros índios por nome Marçal e Capitão Chopá (Uagén); passaram além da estrada que ligava as cidades S. Mateus e Peçanha, construída pelo Dr. Coutinho, os foi encontrar nas suas moradas perto das vizinhanças da mesma cidade S. Mateus lugar denominado Ponchac-mac, Nac-rehée e Catolé Grande em Krac Nanuc, e nesta viagem ou excursão gastaram 50 dias. *Depois de longos discursos feito pelo língua aos dois capitães a numerosa aldeia com os capitães o seguiram em número de 500 homens, mulheres e meninos para Itambacuri.* Ficaram alguns no aldeamento por terem parentes e filhos, e a maior parte com os dois capitães tornaram a regressar para as suas habitações, onde residem ainda e por tradição ou notícia verídica dizem que *há alguns deles mui civilizados por comerciarem sempre antigamente com os moradores de S. Mateus* [seria a aldeia do capitão Joatá, supracitada].

> de Peçanha, que o aldeamento à que diziam estes ter chegado o seu caminho, era sem dúvida o do Capitão Joatá, 4 ou 5 léguas distante de Filadélfia na direção do Rio Doce. Em consequência lá foram os mesmos selvagens e mais gente que forneci mostrar aos expedicionários o aldeamento Joatá, e todos auxiliaram o Sr. Charles Bernard no levantamento da planta do terreno de Filadélfia ao Peçanha, dos quais trabalhos só para dezembro poderei ter aqui notícia (Otoni, 1859: 07).

Outro documento, um ofício relativo aos trabalhos realizados na abertura da picada de S. Mateus, anexo ao relatório do presidente da Província de 28 de abril de 1857, comunica a existência de aldeia "civilizada" de Botocudos. Tratava-se dos Aranã, povo que desafiou o planejamento de trabalhos relativos à catequese, representando uma ameaça à subordinação, existente sob a "capa" de "civilização" proposto pelo indigenismo governamental. Os Aranã, mesmo "civilizados", foram, de fato, considerados "insubordinados" por manterem uma forma de vida adaptada ao convívio com os "caboclos pioneiros"[67], não mediada por agentes autorizados pelo governo provincial.

> Encontramos um aldeamento composto de três casas cobertas de cascas, cercadas, parte das mesmas casas barreadas, mas nesse momento desamparadas dos seus habitantes que necessariamente deviam ser índios, atendendo-se aos objetos que achamos em suas habitações, como depois se verificou. Estes índios em numero de 60 famílias viviam antes no aldeamento do Surubi debaixo da proteção dos Srs. Pêgo, hoje residentes em Filadélfia, mas depois da perseguições dos mesmos Pêgos, arteiramente preparada pelo espírito de vingança de frei Bernardino de Lago Negro, privados dos seus únicos protetores, vieram aliar-se neste ponto, para o qual trouxeram com o seu espírito de indústria um já sofrível começo de cultura, e uma engenhoca de moer cana grosseiramente preparada, e um roçado para plantação deste ano. Vivem os mesmos índios sob o comando dos capitães Chiquechique e João e são dotados de gênio pacifico.

Apenso ao relatório anual do presidente da Província José da Costa Lemos, de 1868, um relatório do diretor geral dos índios Manuel Joaquim de Lemos informava sobre o estado de insubordinação em que se encontrava a aldeia dos Aranã, situada na 4ª. circunscrição indígena (região do alto Mucuri), a qual contava com 2 aldeamentos maiores (estimados entre 300 a 400 indivíduos cada): um, conhecido como Ponté, de

[67] O termo utilizado na época, "caboclos pioneiros", se encontra presente, por exemplo, nos relatórios dos missionários, para identificar a forma de ocupação das matas realizadas por "nacionais pobres" (Palazzolo, 1973: XIV).

Naknenuk, na confluência do Mucuri e outro, Pontorá, de Macuni, no Inhoreck, confluência do Urupuca).

Segundo o diretor, os aldeamentos eram "mansos", no entanto

> Ultimamente este estado de coisas se tem agravado porque existindo ao sul do Pontorá os Índios Aranãs que dizem estar por esse lado aldeados, o diretor José Silvério da Costa mandou o língua Manuel Francisco da Fonseca procurá-los e chamá-lo. Vieram eles em número de 20 homens; o diretor fez-lhes presentes e eles prometeram que iam em busca dos outros e que viriam todos à aldeia, mostrando-se deste modo satisfeitos. Por esta ocasião e no intuito de evitar o mau trato do que eram vitimas os Índios, *o diretor fez ver aos moradores do lugar que podiam continuar a utilizar-se do trabalho dos Índios à diária de 320 rs.* E incumbiu ao língua Manuel Francisco da Fonseca de organizar as férias do serviço. Esta resolução deu causa a que **Camilo Gomes Leal** e **Domingos Gomes Leal** por intermédio dos línguas **Damião Fernandes** e **Joaquim Fernandes**, dirigindo-se à aldeia do Pontorá a insubordinassem completamente, expulsassem dela 8 famílias e se apoderassem de toda a criação e mantimentos que ali tinham, cometendo para isso dois assassinatos. Em conseqüência de denúncia do diretor foram processados os autores desse atentado, mas não havendo força pública par cativá-los continua ainda insubordinada a mesma aldeia.

Da cidade de Minas Novas, no ano de 1870, expediu o tenente coronel José Silvério da Costa, diretor de índios da 4ª. Circunscrição (do Mucuri e Urupuca) - cujo interesse no emprego da mão de obra dos Aranã, que ali se assentavam em grande número, parece ter sido o fator responsável pela mobilização dos índios - uma denúncia ao diretor geral dos índios da Província que permite visualizar os atores daquele concerto interétnico, entre os quais o conhecido "língua" Joaquim Fernandes - que se encontrava nas cabeceiras do Itambacuri "comandando" os Naknenuk ali estabelecidos.

> O estado de indisciplina e assustador que veio tomando parte dos índios, de que se compõe a minha diretoria, obriga-me a levar ao conhecimento de V. Excia os fatos que dele fazem origem, para na órbita da luz serem prevenidos *grandes atentados que se esperam a cada momento naquela mata.*
>
> Camilo Gomes Leal e seu irmão Domingos Gomes Leal, unidos a um homem de perversos costumes e perito mestre da língua dos índios, de nome **Joaquim Fernandes**, com *inteira infração da lei de terras*, introduziram-se na mata e tomaram posição nas imediações do grande aldeamento do Pontarat. Escravizando completamente os índios, deles se tem servido não só para os seus trabalhos rústicos, como ainda para instrumento de seus crimes. Com eles mataram há tempos a Antônio Ramos e flecharam a Félix Ramos, expeliram diversas famílias e as roubaram. Com eles também tentaram matar o Donério de

> Tal, e o roubaram, por cujos fatos ficaram criminosos e os processos existem nos cartórios desta cidade.
>
> Neste estado levantaram-se contra a lei e acoitavam-se nas matas, unidos aos índios sendo impossível qualquer diligência para apreendê-los.
>
> Ultimamente aparece no aldeamento dos Aranãs um *impostor que se finge inspirado e de tal sorte tem fascinado os índios, muito propensos ao fanatismo e superstições, que de todos os aldeamentos vizinhos acorrem a obedecer-lhos.* O impostor, unido aos criminosos põe um susto aos habitantes pacíficos e esperam-se grandes distúrbios, principalmente quando estes criminosos procuram por todos os meios chamar para si e arranchar outros criminosos e turbulentos do município, fazendo disso ostentação para escarnecer as leis .
>
> Retirar da propriedade dos índios tais pessoas importa tanto, como prevenir os crimes, já cometidos por eles, porque evita-se a reprodução de maiores talvez, por isso apresso-me a levar ao conhecimento de V. Excia estes fatos, sobre os quais providenciará como entender vossa sabedoria[68].

Aqui podemos imaginar o estabelecimento de uma espécie de "comando paralelo" - eficaz, ao que tudo indica, no "controle" dos indígenas -, baseado no fascínio destes pelo poder do "impostor", que mantinha ascensão sobre ações "insubordinadas" dos indígenas, dos quais se valiam os criminosos da família Gomes Leal, foragidos entre os Aranã, que infringiam a Lei de Terras, além de incitarem roubos e assassinatos. É interessante observar o "contágio" da insubordinação comandada por tais "impostores" e a ameaça que representava esse estado de "indisciplina" para a execução de políticas públicas relacionadas à Lei de Terras (1850) e ao Regulamento da Catequese (1845).

O fato que imediatamente se impõe à análise da política e da história dos índios aqui proposta é o afluxo de indivíduos de *todos os aldeamentos vizinhos*, que acorriam "a obedecer" o impostor e os infratores da lei. A possibilidade de um levante indígena organizado, de forma eficaz, através de uma rede interétnica, mesclando atores de etnias diferentes (como os Macuni e os Aranã que se encontravam aldeados na 4ª. circunscrição), "fascinados" pelo impostor, além de "intérpretes" - infratores das disposições legais sobre a posse da terra e o controle da mão de obra dos índios -, está portanto posta em um processo mais amplo de onde, como denunciava o diretor parcial, podia vislumbrar-se os *"grandes atentados que se esperam a cada momento naquela mata"*.

---

[68] Ofício enviado ao diretor geral dos índios da Província pelo diretor parcial tenente coronel José Silvério da Costa. S/d. SP 1379 (1870). APM.

A colonização "espontânea" e o trabalho indígena: litígios e controvérsias

O barão de Tschudi concordaria com o argumento de O. Timmers e E. Ribeiro, de que o objetivo de Otoni fora o de incrementar a colonização que já ocorria de forma espontânea naqueles sertões. Assim como a maioria dos colonos que visitara nas colônias do Mucuri em 1858, Tschudi - considerado "súdito austríaco" por Teófilo Otoni – era falante do alemão[69] e não deixaria de escutar as queixas dos colonos, avaliando, no entanto, a Companhia do Mucuri com olhos de admiração. "Não se deve também deixar sem a devida atenção" – dizia o barão – "que, segundo o programa da Companhia, a colonização encontra-se apenas em segundo plano, ou seja um meio para alcançar o objetivo principal que é uma ligação mais próxima entre a capital do Império e a comarca de Minas Novas, com uma população de mais de 200 mil almas"[70]. Sobre o elevado número de habitantes estimado por Tschudi, há uma estimativa anterior, de outro alemão, Johan Emmanuel Pohl (1951), que esteve a pesquisar naquelas paragens em torno de 1817 e considerou que "a população do termo de Minas Novas deve elevar-se a 30.000 almas ou exceder ligeiramente a esse número. São exagerados os dados correntes de uma numerosa população, como se encontram em vários escritos que elevam ao dobro os habitantes deste termo. Ainda que comparativamente com as regiões setentrionais percorridas, seja aqui mais numerosa a raça branca, também os mulatos constituem a população dominante" (Pohl,1951: 298). Tendo em vista a distância de 5 décadas entre as duas estimativas, é bem provável que Tschudi não estivesse a exagerar o cálculo populacional daquela Comarca.

---

[69] G. Seyferth mostrou como os imigrantes "alemães" chegados ao Brasil, foram, na verdade, provenientes de estados alemães diferentes e representantes de minorias teutônicas no leste europeu, que foram capazes de de assumir uma identidade étnica teuto-brasileira, baseada "na origem e na língua alemã" (Seyferth, 1995: 56).

[70] A comarca de Minas Novas compreendia, então, uma região muito vasta: Filadélfia (atual Teófilo Otoni) e a missão capuchinha de Itambacuri, inaugurada em 1872, dela iria fazer parte. É bom que se destaque que a Província de Minas era, naquele período, a mais populosa do país, congregando o maior plantel escravista do Império. Em 1872, sua população contava com 2.184.099 habitantes. Somente a população escrava atingia a cifra de 230.000 almas em 1880 (Iglésias, 1985:163). No que tange à população indígena, era bastante numerosa nas primeiras décadas do século. A estimativa de Guido Marlière, que incluía os índios do Espírito Santo que frequentavam os quartéis que compunham as Divisões Militares que comandava, era de 20.000 indígenas em 1827: "falo aproximadamente porque contar aos índios em matas e um formigueiro, é sinônimo" (Marlière:1905:530).

Ao se abordar estimativas populacionais na história do Brasil, no entanto, parece infalível o tangenciamento, mesmo que virtual, de questões relativas aos índios. V. L. Moreira (2001), estudando o problema da terra na Província do Espírito Santo, deparou-se com o problema da contabilidade populacional do indígena[71]. Na Província de Minas Gerais, esforços oficiais para essa contabilização se apresentaram no decorrer do processo de valorização da terra, que gradualmente ocupou a agenda dos administradores, evidenciando o "controle" do indígena enquanto "fator" da valorização. Conhecer os índios e administrar os conflitos de terra transformava-se definitivamente em preocupação governamental, uma vez que essa "valorização" implicava em captação de recursos para os cofres públicos. O investimento no setor de "catequese indígena", ainda que significasse consideráveis dispêndios por parte do governo, a partir de sua "racionalização" e "moralização", observada principalmente no final da década de 1860, parece ter rendido, quase imediatamente, retorno para o governo, principalmente através da venda de terras devolutas e "limpas" de indígenas, que, uma vez classificados e contabilizados, recebiam um espaço bem delimitado, cujas destinações, na maioria das vezes, tiverem fins funestos, como podemos deduzir de alguns casos específicos.

Devido ao litígio em que as terras do "Bananal", reconhecida como posse dos índios "desde os tempos da colônia", localizadas nas proximidades do aldeamento central do Poaia, e encontrando-se os índios, por esse motivo "amotinados e dispostos a resistências"[72], o diretor geral dos índios, brigadeiro Antônio Luiz de Magalhães Musqueira mostrava, em outubro de 1873, como a catequese tornava as próprias terras do aldeamento capuchinho do Poaia (1872-1877), como as adjacentes, alvo de cobiça dos

---

[71] "Em 1828, já no regime imperial – diz M. V. Moreira -, a população da província foi calculada em 35 mil habitantes, dentre os quais 22.165 eram livres. Livres porém não necessariamente de origem européia, pois apenas 8. 094 eram considerados brancos. O restante da população livre era composta por índios civilizados (5. 788), mulatos (5.601) e negros (2.682). Os escravos repressentavam 36,7% da população e davam suporte a uma economia de suporte autárquico, cujos principais produtos de exportação eram a farinha de mancioca e o açúcar. Enquanto os Tupiniquim e os Temiminó ("índios civilizados") representavam pouco mais de ¼ da população livre da província durante o primeiro quartel do século XIX e 16,5% da poppulação total, os dados estatísticos sobre a população indígena dos sertões eram imprecisos. Mas fosse em direção ao sul, onde se localizavam os Puri, os Coroado e de maneira crescente os Botocudo deslocados de outras terras, a populaçào indígenas independente no Espírito Santo era interpretada, em termos da época e no começo do século XIX, como numerosa, pois "infestavam" as terras, provocavam "correrias" e ameaçavam a sociedade local (Moreira, 2001: 89).

[72] Segundo o ofício enviado pelo diretor geral dos índios Antônio Luiz de Magalhães Musqueira ao presidente da Província, Dr. Venâncio José de Oliveira Lisboa, o terreno em litígio havia sido vendido por

colonos, pelo simples fato da "pacificação" dos indígenas. Insistia o diretor na diferença de estatuto existente entre terra indígena e de particulares, citando o Decreto nº. 426 de 24 de Julho de 1845, em um ofício dirigido ao presidente da Província: "para que não continue a suscitar dúvidas e pretensão deste gênero nas terras pertencentes aos Índios, que são propriedade nacional, atualmente já muito cobiçadas pelo estabelecimento e pacificação dos Índios"[73].

Mesmo assim, em 1902, D. Joaquim Silvério de Souza escreveu, no relatório das "visitas pastorais" realizadas entre 1902 e 1907, uma interessante nota acerca do surgimento do povoado de Malacacheta, que toca às suas origens indígenas. A passagem abaixo aborda o destino de uma aldeia indígena conhecida como Pontarat, dos Macuni, na região de Alto dos Bois, revelando mecanismos que redundaram no desaparecimento da terra indígena nos oitocentos:

> A padroeira tem *patrimônio doado por um índio, Domingos Felisberto* (era mestiço). O documento que dá fé deste patrimônio está no arquivo eclesiástico de Capelinha. Ainda vive o índio doador. O patrimônio consta d'uns seis alqueires geométricos abrangendo o lugar do comércio até o cemitério, do cemitério em curva direita a cachoeira pelo veio do rio até a estrada do norte, e desta pela antiga estrada (na ponte) a Bocaina, seguindo a linha vertente até o mesmo cemitério. Assim nos informou o Sr. Fortunato Gonçalves Mendes. Esse senhor me disse que a palavra Malacacheta vem de Malacachis, nome da tribo que morava neste lugar. Três aldeamentos havia no espaço de três quilômetros aqui. Malacachi é nome do capitão de índios aqui aldeados. Domingos Felisberto, sendo herdeiro de seus pais, em cujo nome o diretor (Casimiro Gomes Leal) do aldeamento registrou em 1856 os terrenos, fez deles doação para o patrimônio de Santa Rita. Estive com este índio mestiço, já de barba branca, mas cabelos bem negros. Facilmente se reconhece nele a origem indiana. Admirando de vê-lo tão conservado quando lhe dão de setenta a oitenta anos, um cidadão me disse: quando índio pinta, conta quatro vezes trinta [74].

A preocupação com a "civilização" dos índios observada no século XIX parece, de fato, como mostra M. Carneiro da Cunha (1992: 04), representar um deslocamento gradual dos interesses presentes nos projetos coloniais em pauta, ou seja, o da simples utilização da mão-de-obra indígena para a efetiva ocupação de suas terras. Nesse sentido, a "desinfestação" das terras - seja de índios, seja das próprias matas – torna-se

---

um antigo diretor de índios, tenente coronel Jerônimo de Freitas. Ouro Preto, 22 de outubro de 1873. SG 12, p. 52v-53. APM.

[73] Ofício do diretor geral dos índios Antônio Luiz de Magalhães Musqueira ao presidente da Província, Dr. Venâncio José de Oliveira Lisboa. Ouro Preto, 22 de outubro de 1873. SG 12, p. 53. APM.

[74] D. Joaquim Silvério de Souza. Livro de visita pastoral (1902-1907). Cx. 49. AEAD.

responsável pela sua valorização: inúteis em si mesmos, índios e recursos naturais significavam, no entanto, "riquezas" virtuais, ou seja, realizáveis a partir do "trabalho" e de sua "conversão" em bens assimiláveis nos termos de uma racionalidade científica que almejava "controlar" socialmente a natureza, suas forças, suas ameaças e perigos.

No caso da colonização das matas do Mucuri e Doce, a "domesticação" do "íncola", ao mesmo tempo em que liberava o território para as atividades agrícolas economicamente valorizadas e adequadas para o solidificação das elites regionais, parece ter significado, em si mesma, a liberação de uma mão-de-obra absurdamente disponível - uma vez que a economia monetária nada significava para os nativos, afastados dos povoados e, portanto, distantes dos regulamentos sobre a ética pela qual o projeto de "civilização" devia ser pautado.

Tendo em vista essa distanciamento local relativo aos ditames de um país "com o desejo de ser (e de ser considerado) ...civilizado" (Monteiro, 2001: 131), as tendências dos projetos indigenistas a nível nacional, uma vez observados a partir de sua implementação em circunstâncias locais, parece adquirir conformações diversificadas, que interessam diretamente a uma abordagem histórica pautada sob uma ótica "etnográfica", voltada para a pesquisa dos próprios sistemas nativos de incorporação da colonização.

A Companhia do Mucuri dependeu, para sua instalação, de privilégios concedidos pela governo provincial; argumentos de força política assentados, sobretudo, no recrudescimento de violências entre colonos e índios - insustentável em um projeto de nação "civilizada" -, assentarem-se na base do convencimento político sobre a urgência do empreendimento de Teófilo Otoni. Entre as "incivilidades" por ele apontadas, a situação mais indignante referia-se ao estado de absoluta servidão à qual os índios estavam sendo reduzidos, por negligência das autoridades. Fazendo um diagnóstico das violências, dirigiu o mineiro, em janeiro de 1853, ao presidente da Província, um ofício, que transcrevo parcialmente, a seguir:

> As violências e depredações em que figurou ... o nome dos selvagens, tem sido ou reação contra extraordinárias violências ou as mais das vezes consequências das *instigações dos línguas*, que eram quase sempre *soldados desertores*, os quais metendo-se por entre os selvagens e ganhando facilmente

> preponderância entre eles, se faziam temíveis aos fazendeiros das imediações das matas, e como os salteadores da Itália ou lhes impunham contribuições de guerra ou lhes devastavam as plantações e criação com o braço *inocente* dos selvagens. A repressão necessária muitas vezes atroz e quase nunca alcançava os verdadeiros culpáveis, fez passar os selvagens por nova transformação. Estes infelizes, não encontrando na pequena circunferência do território a que ficaram reduzidos a subsistência necessária, *se acharam na indeclinável necessidade de pedir à agricultura os meios para viverem* (Otoni, 2002 [1849]: 70).

A estratégia predatória de ocupação daquelas matas pelos posseiros já havia sido denunciada ao governo no relato da inspeção de F. Cunha de Castro realizada em 1832, como vimos. Ao final da década de 1840, no entanto, seus efeitos perniciosos já se faziam sentir entre os indígenas: a fome parecia impelir alguns dos grupos Botocudo – os Naknenuk e os Aranã – para a situação de servidão ou mesmo de escravidão, denunciada por Otoni.

Sobre as relações entre Naknenuk e Aranã, Teófilo Otoni esclarecia, já em 1859, serem de caráter conflituoso.

> Os Naknenuks e os Aranans que habitam nas vertentes do Arapuca são irreconciliáveis e se não há no presente conflitos sanguinolentos é porque os Aranãs temem-se de vir ofender os Naknenuks no centro dos seus novos aliados cristãos, e os Naknenuks acham mais vantajoso arrancar poaia e plantar batatas para vender com os couros de veado em Filadélfia do que irem fazer guerra para conquistar kurukas que hoje ninguém lhes compra. São inimigos de Pojichá seu vizinho de 3 léguas (Teófilo Otoni, 1859 *apud* Timmers, 1969: 23).

Reservamos a informação sobre a existência dos conflitos entre Aranã e Naknenuk, a ser explorada a seguir. Os demais grupos Botocudo, Giporok ou "bravos" - posteriormente reconhecidos em suas sub-designações, como os famosos Pojichá, e outras, denominadas segundo os lugares que ocupavam, como os Urucu (do Rio Urucu), os Pam-pam (do Rio Pampam) -, permaneceram insistentes em sua recusa a "virem à fala", refugiando-se em lugares mais inóspitos, como os altos de serra das vertentes do São Mateus e as matas indevassadas ao norte do rio Doce. Em alguns casos, mantinham guerra declarada contra os "portugueses" como vingança de assassinatos cometidos contra seus parentes próximos. Alguns grupos, considerados "mansos" no Jequitinhonha – como foram os Urucu e Joaíma -, internavam-se nas matas do Mucuri para sobreviverem ao assédio da colonização, passando a adotar a "recusa à fala" com os

"portugueses", bem como a perseguir os Naknenuk que com estes colaboravam (Otoni, 1859).

Continuava Teófilo Otoni seu ofício mostrando que

> Os línguas mais inteligentes prevalecendo-se da dependência em que o reconhecimento desta necessidade punha os selvagens, começaram a fazer derrubadas e plantações com os braços dos míseros na borda da mata, e vendiam depois estas posses a alguns colonos mais ousados que queriam estabelecer-se lá. Vendida uma primeira posse, *os línguas internavam-se novamente com as suas bandeiras de selvagens,* iam fazer novas derrubadas e plantações para venderem do mesmo modo. Esta transformação deu-se especialmente acerca das tribos que ficaram mais em contato com a povoação de Minas, que se domesticaram com mais facilidade, porque talvez *o terreno que lhes deixou a guerra com as outras tribos é menos abundante de caça, de pesca e de frutas silvestres.*
>
> ...
>
> O que praticam os fazendeiros, sevindo-se dos braços dos selvagens, tem-o igualmente praticado alguns comandantes das divisões de outrora, e depois os caçadores de montanha. No quartel de S. Cruz, mandado estabelecer em 1847 a requerimento meu pelo antecessor de V Ex[a], o Exmo. Sr. Quintiliano José da Silva, a quem deve muito a Cia do Mucuri, fizeram-se roças e muitos trabalhos, todos pelos braços dos selvagens, havendo os soldados trabalhado somente nos primeiros tempos do estabelecimento... (Otoni, 2002 [1859]: 71).

A denúncia de Otoni do estado de escravização dos indígenas, recorrente em toda a documentação, ainda que fundamentada em pesquisas e observações pessoais, tinha lá seu quê de parcialidade. A responsabilidade do governo sobre a condição de vítima dos indígenas, denunciada por Otoni, ainda que constitua uma demanda ainda atual, parece em descompasso com os registros encontrados na intensa movimentação da corrrespondência mantida entre os diretores parciais e a Diretoria Geral dos Índios. Estes documentos demonstram que não era necessariamente pacífica a forma com a qual os índios "civilizados" do Mucuri respondiam ao avanço da colonização; ao contrário, eles se dirigiam frequentemente às autoridades, conscientes de seu estado diferenciado e de direitos sobre suas terras. Só para se ter um exemplo entre os diversos localizados na correspondência oficial da Diretoria dos Índios, vejamos como se dirigira, em agosto de 1854, o diretor dos índios da 4[a] circunscrição do Surubi (região de Alto dos Bois), Jerônimo de Freitas Vasconcelos, ao diretor geral dos índios da Província:

> Constando-me que alguns habitantes do ribeirão denominado S. Félix *tem ido por vezes iludir a V.Exia que são indígenas, e que por este meio querem gozar das graças e privilégios concedidos aos residentes neste aldeamento*, parece-me justo participar a V. Excia que há mais de 80 anos que os avós de tais índios foram militares no aldeamento dos Maxacalis em Tocoiós e por essa razão estão os tais *ilusores exclusos dos privilégios que querem gozar*, e porque me é de muito incômodo de vigiar sobre tais índios do Ribeirão de S. Felix, porque me acho com a idade de 69 anos, estou encarregado da civilização e aldeamento destes habitantes, sobre os quais devo velar[75].

Através desse ofício – que remete para a existência do primeiro aldeamento indígena naquelas matas[76] - torna-se perceptível a movimentação dos índios de então em torno dos "privilégios" em relação à posse de terra, reconhecidos pelo Governo. Apesar dos diretores parciais dos índios frequentemente lhe negarem os mesmos direitos em situações de litígio, cabia à Diretoria Geral reconhecê-los, o que parece ter de fato ocorrido, na maioria das vezes. Uma vez recebidos em Ouro Preto pela Diretoria Geral, os Índios tinham suas despesas pagas através de uma rubrica a este fim destinada.

Além dos litígios em relação às disputas por terra, outras situações eram julgadas pela Diretoria Geral dos Índios. A permanência de não-índios nos aldeamentos, por exemplo, costumava ser uma questão polêmica no direito indígena então. O diretor de índios brigadeiro Musqueira, responsável pelo projeto de criação, em 1872, dos aldeamentos capuchinhos em Minas Gerais, por exemplo, correspondendo com o missionário diretor do aldeamento do Poaia em 1873, autorizava-o a permitir a permanência "de dois brasileiros casados com filhos e as mães indígenas" naquele

---

[75] Ofício do diretor dos índios do Surubi ao diretor geral dos índios da Província, Manuel Toledo Ribas. 24 de agosto de 1854. SP Códice 565. APM. As referências documentais existentes sobre indígenas no ribeirão S. Félix os indicam sempre como Aranã. A existência de um Maxakali "perdido" na região não parece provável na lógica da ocupação dos territórios pelos índios naquele período. Outro indicador de que aqueles índios que pleiteavam terras fossem provavelmente Aranã é o fato de estes haviam se retirado do aldeamento oficial após episódios de "indisciplinas", tornando-se mal-vistos pelas autoridades, que os indentificavam aos "criminosos" irmãos Pêgo, dos quais eram aliados. Notar que os índios haviam se dirigido ao presidente da Província, que também não lhes tivera sido favorável.

[76] O aldeamento Lorena dos Tocoiós, situado nas matas do médio Jequitinhonha, foi reconhecido oficialmente e aparelhado pelo governador da Capitania, anos após ter servido como refúgio para o inconfidente José Pereira Freire de Moura, seus familiares e escravos. Formado em direito e engenharia pela Universidade de Coimbra, Moura fora nomeado capitão-mor pelo governador Bernardo José de Lorena, seu amigo dos tempos escolares, no ano de 1797. A partir de então a fazenda agrícola e pastoril por ele fundada, onde já agregara "uma tribo indígena da raça tapuia que errava naquelas paragens", pôde ser devidamente equipada para a "civilização" dos índios daquela região. A instalação da colônia de Lorena dos Tocoiós modificou toda a paisagem humana e econômica regional, ao incrementar o comércio e a navegação e, com isso, as entradas para os sertões (Pimenta, 1959).

estabelecimento, "gozando a mesma proteção que o governo dá aos índios", permissão extensiva a quaisquer casos semelhantes, não encontrando proibição na legislação imperial[77].

Algumas vezes passavam pela capital da Província indígenas provenientes do sul da Bahia, a caminho do Rio de Janeiro, onde se dirigiam pessoalmente ao Imperador para registrarem suas queixas. Também eram frequentes as visitas dos Kayapó aldeados na região do Sertão da Farinha Podre, atual triângulo mineiro.

Ao escrever sobre as origens da freguesia de Água Boa - que englobava todo o alto Mucuri – D. João Pimenta, em sua "Memória Histórica e Descritiva da Freguesia de Santa Ana de Água Boa, feita no ano de 1887 pelo D. João Antônio Pimenta à requisição do Governo, como apontamento para o Dicionário Geográfico, Histórico e Adminsitrativo do Brasil", esclareceu importantes aspectos da ocupação daquela região de matas pelos "caboclos pioneiros", bem como as relações de "mestiçagem" ocorridas entre nacionais e indígenas.

> Na borda da mata, limitado pelas águas do Capivari e do Fanado, existe o grande planalto denominado Alto dos Bois ou Das Trovoadas. Ali morava o célebre Capitão Pequeninho ou Capitão dos Bois, por ter sido o primeiro que introduziu a criação do gado vacum.
>
> Nas cachoeiras do Fanadinho, no lugar denominado Alto de Dentro, distante 6 ou 8 km do Capitão Pequeninho, morava **Antônio Gomes Leal**, fazendeiro, com alguns escravos e os filhos Casimiro Gomes Leal, Camilo, Antônio, Domingos e João, e também o genro de Antônio Rodrigues da Cunha. E como fossem *criados os filhos de Antônio Gomes em promiscuidade com os índios, com eles aprenderam a língua indígena, e pelo muito agrado a eles dispensado, tanto Antônio Gomes como todos os filhos.*
>
> Em 1841 Casimiro e filhos, guiados pelos índios, fizeram reconhecimento das matas da Trindade e Norek, afluentes do Urupuca. Transpondo as águas do Fanado na sua cabeceira no lugar denominado Morro dos Pereira, encontraram as águas do Ribeirão Trindade, localizando-se ali Jacinto Pereira que lhe deu o nome. Seguindo o curso d'água, a seis km. abaixo localizou-se Antônio Rodrigues da Cunha, cunhado de Casimiro, denominando-se Fazenda da Grama, hoje povoado de Pontarate; em seguida localizou-se **Camilo Gomes** no córrego denominado Tomazinho, no Ribeirão S. João. Francisco Rodrigues da Cunha, por alcunha secretário atacado do Casimiro [Gomes Leal, diretor dos índios Macuni], no S. João da Serra.
>
> No S. João, denominado da Mata, localizou-se Casimiro, circundado ao norte por seu mano Antônio, e nordeste por Zeferino Rodrigues da Cruz e leste

[77] Ofício do diretor geral dos índios ao diretor do aldeamento central do Poaia frei Virgílio de Amblar. 27 de agosto de 1878. SG 12, p. 34v. APM.

> por Paulo Ferreira da Cruz e seu genro o língua **José Francisco da Fonseca**, a sudoeste. Roberto Francisco Terra e **Joaquim Fernandes Gomes**, prosseguindo o reconhecimento, transpuseram as águas do Noret ate Pontarate, aonde localizou-se Domingos Gomes, fundando ate mais tarde a fazenda da Chapada[78].

Somando-se todos os eventos envolvendo os povos indígenas "mansos" aldeados na 4ª circunscrição - os quais, ainda que representassem ameaça à execução de projetos governamentais, encontravam-se em relação de aliança com os agentes "nacionais" e mestiços e cujas estratégias diferenciavam-se frontalmente daquela dos povos Botocudo conhecidos como Giporok ("maus") do "centro da mata", nas imediações do Urucu e do alto São Mateus -, não é de se estranhar que, apenas instalados nas cabeceiras do Tambacuri, o diretor do aldeamento central Nossa Senhora dos Anjos de Itambacuri, frei Serafim de Gorízia, com seu companheiro frei Ângelo e com os índios "mansos" que lá já se encontravam, se defrontassem com a primeira de uma série de "rebeldias" dos indígenas, que marcaram a vida daquele aldeamento: a revolta dos Aranã, que para lá se dirigiram em expedição guerreira, com o fito de recuperar duas mulheres "raptadas" pelos índios do futuro aldeamento central.

O impacto de todos os empreendimentos colonizadores no Mucuri e Doce, que necessariamente envolveram a "catequese" como preocupação inerente aos trabalhos realizados para o "progresso" social, pode ser lido através da ótica da valorização das terras e acumulação desigual de riquezas que propiciou, como aponta Martin N. Dreher (1998) sobre os imigrantes alemães da Companhia do Mucuri.

O interessante caso da colônia militar do Urucu, projetada para a "proteção" do empreendimento dos Otoni, além das particularidades relativas à "mistura" de sua composição populacional traz em sua história fatos onde a presença dos índios (notadamente os "bravos", Pojichá e Urucu), nunca pode passar despercebida, seja em

---

[78] Trata-se do manuscrito "Memória Histórica e Descritiva da Freguesia de Nossa Senhora da Graça de Capelinha", que originalmente compõe o Livro I do Tombo de Capelinha, localizado, transcrito, em outras fontes. Segundo J. C. Machado (2000), a obra de D. João Pimenta teria sido oferecida a Alfredo Moreira Pinto, para publicação no *Dicionário Geográfico, Histórico e Administrativo do Brasil*, o qual, por sua vez, seria transposto pelo IBGE na elaboração da *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*. No registro das visitas pastorais de Dom Joaquim Silvério de Souza de Diamantina entre 1902 e 1907 (Cx. 49. AEAD) o manuscrito, transcrito, compõem um conjunto de relatos sobre a história de diversas localidades regionais. Um trecho do mesmo manuscrito foi publicado no *Annuario Historico-Chorographico de Minas Gerais*. Ano III (1909), obra organizada por Nelson de Senna.

suas relações de escambo com os colonos, seja nos episódios sangrentos envolvendo ambas as partes (com nítida desvantagem para os índios, evidentemente).

O comandante da colônia, além de "matar aldeias", trazia as orelhas dos indígenas como troféu, como observou Tschudi (1971 [1866]: 263 *apud* Dreher, 1998: 105). "O colono que vai recebendo terras de índio choca-se com este, defende-se e mata" – justifica o historiador do protestantismo no Mucuri, que demonstra como os imigrantes foram localizados estrategicamente, em todo o território brasileiro, em zonas de conflito, como política eficaz para a valorização das terras em regiões de fronteira. A "desinfestação" dos índios pelos próprios colonos compreende, assim, um elemento integrante da lógica da valorização da terra agrícola ocorrida ao longo dos oitocentos (Dreher, 1998: 83).

De acordo com a análise de frei Olavo Timmers (1969), as críticas severamente dirigidas por Otoni aos antigos administradores dos índios trazem, em seu bojo, um modelo próprio, idealizado, de uma catequese leiga porém baseada em "filantropia pura", que isenta os índios de qualquer autoria sobre as violências interétnicas por ele observada. Deste modo, após um estudo acurado dos relatórios do diretor da Companhia do Mucuri e demais documentos anexos, concluiu o franciscano que

> ... a catequização feita por Antônio Gomes Leal [o diretor dos índios de Alto dos Bois] e outros "cristãos" recebe de Otoni com sua "filantropia pura" pouca apreciação. Só a Companhia e seu diretor procederam com verdadeira compaixão e desinteressada humanidade no tratamento dos aborígenes da zona do Mucui; *tudo o que outros, fazendeiros ou comandantes, fizeram, era bruto egoísmo e desumano abuso dos coitados dos ferozes-por-necessidade.* Até os esfaimados exterminadores da tribo dos Malalis, aqueles que "quando vencedores os devoravam" seriam menos culpáveis do que os 'espoliadores chamados Cristãos" com a chibata, o tronco e a palmatória. Toda a selvageria dos índios era compreensível e perdoável: a culpa estava no lado dos civilizadores "cristãos" (Timmers, 1969: 35v).

O relatório da inspeção realizada pelo diretor interino dos índios Felipe Joaquim Cunha de Castro em 1832, além de já haver noticiado os pedidos de auxílio por parte dos colonos frente aos consideráveis estragos feitos pelos Botocudo em suas fazendas, que solicitavam socorro[79] , sugeria medidas práticas para a melhoria dos serviços prestados

[79] "Que nos acuda já já sem demora a nos vir defender dos jintios que nos tem distrosado e matado mais de doze ou catorze pessoas e nos botado fora das nossas fazendas estamos todos em termos de morrer assim

pelos soldados das Divisões, rendendo-se, no entanto, no que diz respeito propriamente à catequese: "eu desejaria que V. Exª." – dizia ele, dirigindo-se ao presidente da Província de Minas Gerais – "me desse instruções e método próprio para a civilização dos Índios, esta pobre e infeliz gente, a fim de conseguir a sua civilização e a bem que se deseja" (Castro, 1913 [1832]: 87).

Quanto à regulamentação da catequese, vemos que a situação de desgoverno permaneceria por muito tempo. Acontecimentos como o abaixo, ocorrido nas imediações do Urucu, descrito por G. Ferreira (1934) em seu livro *Os Bandeirantes Modernos* não deixam de causar espanto, pela sua singularidade

> No córrego do Ouro mataram o sitiante Olegário e sua companheira Elvira e o pai desta Chico Tentação. A agressão foi levada a efeito ao amanhecer do dia quando a mulher se levantar para coar o café. Percebendo os bugres, fugiu, sendo morta logo adiante. Olegário se levantou, travando séria luta com os selvícolas no interior da habitação, caindo sem vida à porta da casa. O velho foi assassinado quando corria por uma roçada. Caso de se admirar: a companheira do dono do sítio estava em adiantado estado de gravidez. Quando os bugres o verificaram, cobriram seu cadáver de flores silvestres, tantas que jazendo à beira da estrada, custou a ser encontrada, tal a quantidade... (Ferreira, 1934: 49)

O triplo assassinato seria atribuído aos Pojichá, considerados, então, o "flagelo do Mucuri"[80]. O estranho rito relatado acima revela, em parte, como esses enfrentamentos eram "exorcisados" do ponto de vista indígena. A gestante e o bebê sem vida parecem aí simbolicamente recompensados pela presença de tantas flores colhidas e depositadas no cadáver, se levarmos em conta as práticas funerárias relatadas por observadores; apesar das versões divergentes apresentadas sobre os ritos funerários nos relatos dos naturalistas e etnógrafos, quase todos apontam para a necessidade de depositar-se, junto ao defunto, objetos que poderiam ser úteis na outra vida.

Tais observações apontam para as noções nativas sobre o corpo e a pessoa entre os Botocudo, que parecem não estarem restritas ao seu universo sócio-cosmológico, compreendendo ainda aqueles Outros com os quais as relações (ainda que belicosas) fossem estabelecidas. As relações interétnicas naquela zona de fronteira aparecem, desta

---

ou esperando pelo Seu Se Corro" (carta dos colonos às autoridades governamentais *apud* Castro, 1913: 79-80).

[80] Frei Ângelo de Sassoferrrato relatou, no ano de 1915, um episódio ocorrido no ano de 1909, quando os Pojichá "deram mais uma cruel e triste demonstração de sua nociva existência, assassinado toda uma

maneira, "borradas" pela lógica simbólica nativa do xamanismo, capaz de auferir inteligibilidade à ação indígena, tanto no caso das flores depositadas sobre o cadáver da gestante, quanto no ocorrido na situação de aldeamento, no Surubi, quando temia-se o fascínio dos índios pelo "impostor que se [fingia] inspirado".

Ambos os casos, assim como outros, a serem examinados adiante, parecem sugerir que, naquele contexto relacional específico, política indígena e indigenismo mesclaram-se através da extensividade lógica do xamanismo, capaz de tornar "pensáveis" os diversos agentes em interação com o mundo indígena, fossem eles indígenas de grupos diferentes, não-índios incorporados na teia de sociabilidade ou, ainda, missionários a serviço do indigenismo oficial e demais responsáveis pela administração dos aldeamentos.

Desta maneira, as relações interétnicas naquela zona de fronteira aparecem "borradas" pela lógica simbólica nativa do xamanismo, capaz de orientar o sentido da ação indígena, tanto no caso acima, quanto ao do anteriormente mencionado, no aldeamento do Surubi, quando se temia o fascínio dos índios pelo "impostor que se [fingia] inspirado".

O ocaso das colônias do Mucuri e os índios ao acaso

A colônia militar do Urucu, assim como as demais projetadas pela Companhia do Mucuri, foi desaparecendo aos poucos, perdendo completamente a visibilidade após a inauguração da estação de Urucu da Estrada de Ferro Bahia Minas (EFBM), no dia 30 de junho de 1892, que atravessava o distrito da ex-colônia em toda a sua extensão de seu limite norte à margem do Mucuri. Indicada para ponto de pernoite dos trens de passageiros, em local situado a umas sete léguas distante da antiga colônia, a nova povoação posteriormente elevada à categoria de cidade, com o nome de Carlos Chagas, captaria todo o movimento comercial, apagando os vestígios da ex-colônia militar, que passou a chamar-se distrito de Epaminondas Otoni. "Há cem anos ... aquele lugar era centro da mata do Mucuri, sentinela contra os ataques dos bravos botocudos" – observava

---

família nas altas cabeceiras do córrego denominado 'd'Ouro' afluente do rio 'Todos os Santos', antes deste se lançar no 'Mucuri'" (Frei Ângelo, 1915: 55).

o também holandês frei Samuel Tetteroo, ofm, em 1922 , quando, apenas "poucos [sabiam] quantas tragédias humanas ali se desenrolaram" (Tetteroo 1922: 98-99).

Aqui cabem algumas palavras esclarecedoras sobre o estabelecimento de estradas de ferro na região. Para incentivar a construção de uma malha férrea no país, o Governo Imperial havia baixado em 1888 decretos concedendo privilégios e garantias de juros de 6% para as quantias despendidas pelos supostos empreendedores. Logo que proclamada a República, o Governo Provisório utilizar-se-ia amplamente desta lei imperial. No entanto, as concessões serviram para a especulação financeira, na maioria das vezes acabando hipotecadas nos Bancos, quase todos estrangeiros. (Pimenta, 1950:03). Isso explica porque tantas concessões publicadas nos relatórios dos Governadores nunca foram concluídas. Algumas delas, no entanto, chegaram efetivamente a funcionar, pelo menos durante algumas décadas.

Povos Botocudo continuaram, ainda no século XX, "aparecendo" naquela região: "são uns 20 a 30 bugres Pojichás insubmissos à catequese, assassinos e ladrões, os que estão cometendo essas depredações entre as estações de Urucu e Bias Fortes e na colônia do Urucu", é a notícia que aparece na imprensa em 1904. "Os bugres ocultam-se à margem dos caminhos ou nas imediações das roças e dessas posições atacam os que passam ou vão para o trabalho. Tem já atacado casas, fugindo amedrontados os seus habitantes, e então as saqueiam completamente, levando víveres, roupas, móveis e tudo mais que encontram"[81].

Não foi nosso objetivo discutir os acontecimentos relativos à Companhia do Mucuri, senão para enfatizar como, com a total falência do projeto de Teófilo Benedito Otoni e o silenciamento de sua voz a favor da dignidade humana dos indígenas, certamento advindo do poder hegemônico dos interesses políticos contrários aos seus[82],

---

[81] Jornal *O Mucuri*, Teófilo Otoni, 29 de maio de 1904

[82] Segundo Tschudi, o "pecado" de Teófilo Otoni teria sido o de ser simpatizante dos Estados Unidos e da República ... e por isso teria sido perseguido, uma vez que o sucesso da Companhia lhe auferiria demasiado poder. O pivô da polêmica, que denunciou os maltratos perpetrados pela Companhia aos colonos foi o médico alemão, que se apresentara falsamente como comissário do governo em sua visita à Companhia do Mucuri. Para Olavo Timmers (1969) era "evidente o exagero com que o autor pinta a miséria dos imigrantes europeus a serviço da empresa colonizadora da família Ottoni, da qual se tornara INIMIGO PESSOAL (Timmers, 1969: 169 - ênfase original). Além disso, Avè-Lallemant demonstrava interesses explícitos em abrir sua própria Companhia de Colonização no Jequitinhonha. Vejamos o que o médico alemão diria a respeito do Mucuri e dos índios:

> O Jequitinhonha tem por certo grande futuro diante de si, tanto na agricultura ao longo de suas extensas margens, como também na sua bela via fluvial, como canal de ligação com o interior da

veio trazer consequências desastrosas para a população indígena. Com a falência da Companhia do Mucuri, de fato, um recrudescimento da violência contra os índios rapidamente passou a ser apresentada na forma de notícias sangrentas e denúncias (algumas das vezes, anônimas) de masssacres contra os indígenas, constantemente recebidas pela Diretoria dos Índios, em Ouro Preto. E por isso, em caráter de urgência, novos planos para a catequese tiveram de ser estabelecidos. Projetos para a catequese indígena, no entanto, seriam ferrenhamente disputados no cenário político da Província, servindo, a liquidação da Companhia do Mucuri, para revelar em parte os interesses conflitantes sobre a administração indígena, que deixavam entrever, em seu bojo, perspectivas diferentes para a nacionalidade em formação. O barão de Tschudi, que era protestante e contrário à catequese missionária adotada pela Província de Minas após a liquidação da Companhia do Mucuri, revelou aspectos desta disputa, em relato coetâneo. Criticando severamente o relatório do comissário imperial, que atacava a forma "apaixonada e cega" com que T. Otoni tratava os Botocudo, atribuía às sugestações "civilizacionais" então propostas um "cheiro de sangue que se destaca apesar do jesuitismo com o qual elas estão disfarçadas". Assim sucedeu no Mucuri que,

> Com as primeiras notícias da belicosidade dos botocudos (1861), o presidente da Província de Minas enviou aproximadamente 30 soldados como reforço para o posto militar permanente no Mucuri e o mesmo número foi também enviado pelo governo imperial diretamente do Rio de Janeiro. Os moradores da aldeia do cacique Tomanhek no ribeirão das Pedras foram atacados e em parte eliminados e foram tomadas ainda outras represálias. Após a explosão do conflito anglo-brasileiro (1862) as tropas foram novamente retiradas e as colônias ficaram sujeitas imediatamente as suas próprias forças. Enquanto o governo repreendia em alto grau todo o ato de auto-proteção que as pessoas lá se permitiam fazer contra os índios, não tomava, contudo, nenhuma medida saudável para oferecer um estado seguro à Colônia (Tschudi, 1971 [1866]: 294).

Província de Minas Gerais e sua zona norte, Minas Novas. Ter sido o primeiro que com olhos argutos e competência técnica desceu a indômita torrente, desde os remotos sertões daquela Província, expôs suas particularidades, evidenciou sua importânciaa e é agora o primeiro a fixar-se lá (na fazenda Genebra, rio acima), *a pôr na Natureza desenfreada o freio da cultura, a rechaçar os canibais da floresta e cuidar de todos os elementos da civilização*; ter sido o primeiro, assim, numa região importante, é glória toda especial, perante a qual empalidecem muitas outras, aparentemente maiores. E essa glória cabe indiscutivelmente ao Coronel de Engenheiros Inocêncio Veloso Pederneiras.

Frei Olavo Timmers historiou o processo de sucessão da Diretoria Geral dos Índios, em 1869, quando foi interinamente nomeado o brigadeiro Antonio Luiz de Magalhães Musqueira, "ainda na vida do diretor geral dos índios Manuel Joaquim de Lemos, sucedendo ao diretor depois da morte deste". "O novo diretor", que articulou o planejamento e a criação dos aldeamentos como o de Itambacuri, a partir de 1872, como solução possível para a carnificina humana que tomou conta das relações entre colonos e indígenas do Mucuri, "aparece nos arquivos com ofícios e relatórios extensos e exatos que dão prova do seu zelo para o bem e a civilização dos índios", segundo observou o holandês (Timmers, 1969: 462).

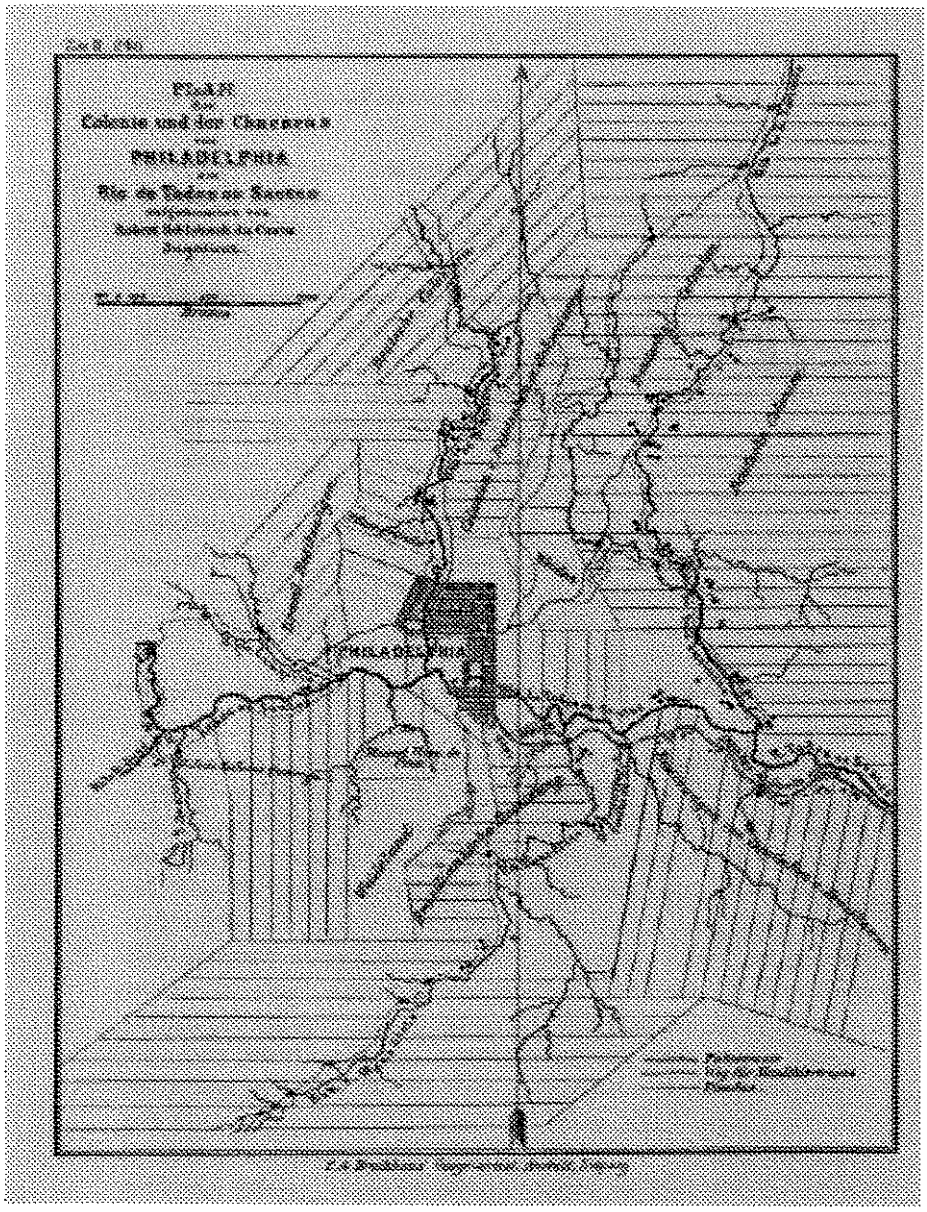
O próprio brigadeiro Musqueira, em ofício enviado ao presidente da Província no ano de 1878, informava que

> em ... 1869, por falecimento do diretor brigadeiro Manoel Joaquim Lemos, e em consequência da grande agitação em que se achavam os colonos alemães e nacionais de Filadélfia, em hostilidade aberta com os indígenas daquela circunscrição, tive de aceitar o encargo desta Diretoria Geral para a pacificação dos contendores...; nesta ocasião me foi entregue apenas um pequeno maço de ofícios de diretores sem nenhuns outros documentos mais, que me pudessem orientar, não sóo quanto a legislação e ordens do Governo Imperial transmitidas em diferentes épocas ... como também documentos que autenticassem quaisquer propriedades indígenas. ... Posso afirmar que tudo que existe hoje de arquivo nesta repartição, à exceção dos mencionados ofícios sem importância, é pertencente ao tempo de minha administração[83].

A lógica do indigenismo continuou, no entanto, a ser pautada para a valorização da terra, ainda que a ideologia da "brandura" no trato com os índios servisse como justificativa para a "desinfestação" dos territórios de mata: "desinfestadas as matas desta infeliz raça," – dizia o diretor geral dos índios em relatório dirigido ao presidente da Província de Minas em 1884 – "pode ser grande o resultado para o Governo, por serem aqueles terrenos mui férteis e talvez riquíssimos de minerais". Para isso era apenas necessário que a Assembléia Legislativa Provincial Mineira atendesse aos apelos da Diretoria Geral dos Índios com auxílios necessários para brindar aos "índios bravios que consecutivamente [apareciam] em diversos pontos ao norte do Rio Doce, e não sendo

[83] Ofício diretor geral dos índios, brigadeiro Antônio L. de M. Musqueira ao presidente da Província. 25 de abril de 1878. SG 20, p. 15. APM.

acarinhados, antes atemorizados, pelos canoeiros e moradores ao sul daquele rio, [tornavam-se] cada vez mais ferozes e vingativos[84]".



Planta da colônia e das chácaras de Filadélfia, no rio de Todos os Santos
(Tschudi, 1971 [1866]: 246)

[84] Relatório do diretor geral dos Índios ao presidente da Província Dr. Antônio Gonçalves Chaves. 01 de de junho de 1884. SG 22, 128. APM.

Capítulo III

Os etnômios e a "descanibalização" dos Botocudo: alteridades redefinidas

> Todas as nações indígenas do Jequitinhonha até o Paraíba do Sul estão espremidas entre a civilização e o oceano. ... Restam-lhes apenas então dois caminhos abertos: ou se entregam voluntariamente à civilização e sobrevivem ou sucumbem lutando. Parecem perceber que se inicia para elas uma nova época fatídica. De forma muito precisa o cacique no Mucuri disse: "O mão branca[85] vem até os naknenuks e toma dos naknenuks sua terra. O que o naknenuk deve fazer? Para o naknenuk resta apenas ainda o ar!" E então como que suplicando levantou os braços em direção ao céu.
>
> Johann Jakob von Tschudi, 1971 (1866): 291

Dois tipos de "problema indígena" eram relatados pelos viajantes e ilustrados políticos que descreveram selvas e selvagens do Mucuri, Jequitinhonha e Doce, por ocasião da liquidação da Companhia do Mucuri, de Teófilo Benedito Otoni: de um lado, a degradação física e moral dos *Naknenuk*, tidos como "mansos" e, de outro, a ferocidade e a antropofagia atribuídas aos *Giporok*. Ambos os problemas estão articulados às concepções identitárias sobre os dois tipos de Botocudo, de acordo com a classificação operada pelos colonizadores do Mucuri.

Embora falantes de uma mesma língua, os povos *Naknenuk* e *Giporok* foram considerados enquanto "confederações" distintas. Subdivididas em "bandos" – segmentos residenciais freqüentemente oriundos de disputas faccionais internas – conhecidos externamente pelo nome de um de seus líderes e compostos por famílias extensas, as duas "confederações" seriam agrupados de acordo com a lógica

---

[85] Teófilo Otoni era conhecido pelos Botocudo como *Pojirum* – literalmente, "mão branca" - porque usava luvas quando travou o primeiro diálogo com os Naknenuk, nas selvas do Mucuri, no local onde seria erigida "Filadélfia", por analogia à ocupação da Pensilvânia, nos Estados Unidos – modelo de modernidade que certamente pretendia adotar em seu empreendimento. Nesta ocasião foram "civilizadamente" negociadas com os "caciques" Ninkate, Timóteo e Poton as terras para a instalação da Companhia. Para convencê-los e perante a manifesta resistência do primeiro, que era o mais velho, ele ofereceu "presentes" em troca do território (Otoni, 2002 [1859]).

colonizadora – ou "civilizatória" - de sua disponibilidade para o "comércio", que entrou encontrou ressonância nos padrões etno-políticos pré-existentes sob as sub-divisões entre os Botocudo. Dessa forma, a classificação identitária observada para ambos os "tipos" de Botocudo, ainda que pautada por critérios etnopolíticos, seria situacionalmente operacionalizada, de acordo com a natureza do contato travado com os colonos adventícios.

O etnômio *Naknenuk*, literalmente "não da terra" (*nak* = terra, *nuk* = partícula de negação), pode estar associado ao fato histórico da fixação relativamente recente dos Botocudo naquela zona do Mucuri, em conseqüência do processo de ocupação territorial e da política militarista adotada no combate aos índios na região do rio Doce. De acordo com seu significado na língua nativa, o termo *Naknenuk* remete, pejorativamente, à imagem do "intruso". Frei Serafim de Gorízia, que manteve um contínuo e longo contato com os Naknenuk aldeados na missão de Itambacuri a partir de 1873, no entanto, atribuiria o significado do etnômio como o de "habitantes de montes", já que ocupavam de preferência, como refúgios, os mais secretos altos daquelas selvas do Doce e do Mucuri.

Nas primeiras décadas dos oitocentos, os *Naknenuk* foram identificados pela administração militar dos índios segundo outro critério, a saber, o da disposição territorial que opunha politicamente os subgrupos habitantes da margem norte do rio Doce (*Naknenuk*) dos subgrupos situados na margem sul (*Krekmum* ou *Pejaurum*) (Ferraz, 1855: 413).

O etnômio *Giporok* – quase um xingamento, uma ofensa – teria o significado de "mau", no sentido de "perverso", sendo aplicado pelos *Naknenuk* aos sub-grupos rivais, migrantes recentes de territórios situados a leste, próximos ao litoral, que se mostravam hostis às tentativas de "comércio" praticadas pelos colonos, devido às experiências traumáticas anteriores, contabilizadas na memória de chacinas perpretadas em seu grupo de parentela.

Existiram certamente rivalidades entre os dois tipos de Botocudo que se encontravam no Mucuri à epoca da instalação da Companhia de Teófilo Otoni, que para si adotaram as estratégias díspares, das quais nos fala o barão de Tschudi na epígrafe

deste capítulo: o da sobrevivência, através da rendição "voluntária" à civilização, ou do auto-aniquilamento, através do combate desigual com o inimigo cada vez mais imponente.

Povos de outras famílias lingüísticas decerto disputaram com os Botocudo espaços físicos e políticos para sua sobrevivência e soberania: grupos da família Maxacali seriam também habitantes daquelas matas, com os quais os Botocudo mantiveram uma relação de constante hostilidade. Não há porque considerar, com isso, que a "verdadeira identidade" dos *Naknenuk* seria a de *Maxakali*, apenas porque ambos foram considerados pelos colonizadores, povos "domésticos", cuja existência poderia ser compatível com os projetos de colonização.

A partir das pistas existentes nos relatórios de Guido Marliére sobre os índios das Divisões Militares do Rio Doce, M. H. Paraíso (1998), concluiu que a designação adotada para identificar os *Naknenuk* constituía uma categoria genérica para caracterizar os povos indígenas "domesticáveis" - e, por isso, supostamente filiados à família *Maxakali*, que assim foram estereotipados no pensamento colonialista, em contraponto aos Botocudo. Esta afirmação - presente em diversas passagens da tese de M. H. Paraíso, ainda que não de forma sistematizada – assenta-se, no entanto, em uma proposição "essencialista" da identidade, não sustentável sob um cotejamento situacional.

Relações de oposição política, além de diferenças linguísticas e culturais entre povos Maxacali e Botocudo foram, de fato, exaustivamente apontadas, em relatos oitocentocentistas de observadores que, empenhados, por vezes, em definir suas supostas origens genéticas, chegaram a especular, sobre o Maxakali - considerados menos "selvagens" que os Botocudo - uma passado "nobre" nas longínquas montanhas andinas, do qual teriam "decaído"[86].

Segundo o viajante W. C. G. von Feldner, por exemplo, os Maxakali tolerariam, "mais do que todas as outras tribos bravias, podendo, com algum cuidado, ser governados facilmente". Os Botocudo, ao contrário, eram reputados como "mais obstinados e independentes". De acordo com a hipótese de M. H. Paraíso, por serem os Maxakali

[86] Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira dirigido ao conselheiro João Luiz Vieira de Cansansão de Sinimbu, ministro e secretário d'estado d'agricultura, comércio e obras públicas. 20 de março de 1880, 21 pp. SG 20. APM.

dos oitocentos considerados "mansos, ditos domésticos dessas regiões", a categoria Naknenuk lhes estaria mais próxima do que aos Botocudo – que, no imaginário colonial do período, eram retratados como "selvagens antropófagos" (Feldner *apud* Paraíso 1998: 286).

Maxakali e Botocudo, como caracterizados por W. C. von Feldner, parecem, no entanto, imbuídos de características intrínsecas, como que inatas. Este tipo de argumentação subjaz também à interpretação de M. H. Paraíso (1998) em sua investigação de "traços culturais" verdadeiramente Maxakali por detrás das descrições relativas aos Naknenuk.

> ... Uma demonstração de que cada vez fica mais clara ... *que os Naknenuk não eram Botocudos* é dada por Marlière no seu artigo para O Abelha de 15/02/1825, onde analisa o ataque dos Naknenuk ao Quartel de D. Manuel, para roubar as armas dos soldados ali destacados. Chamando-os de afilhados, o comandante afirmava que os mesmos não eram antropófagos, como os Botocudos localizados na margem direita do rio Doce e que desejavam as armas para reaproveitar o metal na confecção de pequenos objetos para seu uso cotidiano. No conflito, a guarda terminou por matar o Capitão e outros membros do grupo ... [, que] não se retirou da zona de conflito, e aceitou roupas e milho o que, provavelmente, na sua concepção, deveria significar o estabelecimento de uma aliança com os soldados. Para reforçar a aliança, Marlière enviou um intérprete ao local e brindes para distribuir entre os sobreviventes... (Paraíso, 1998, vol III: 420)

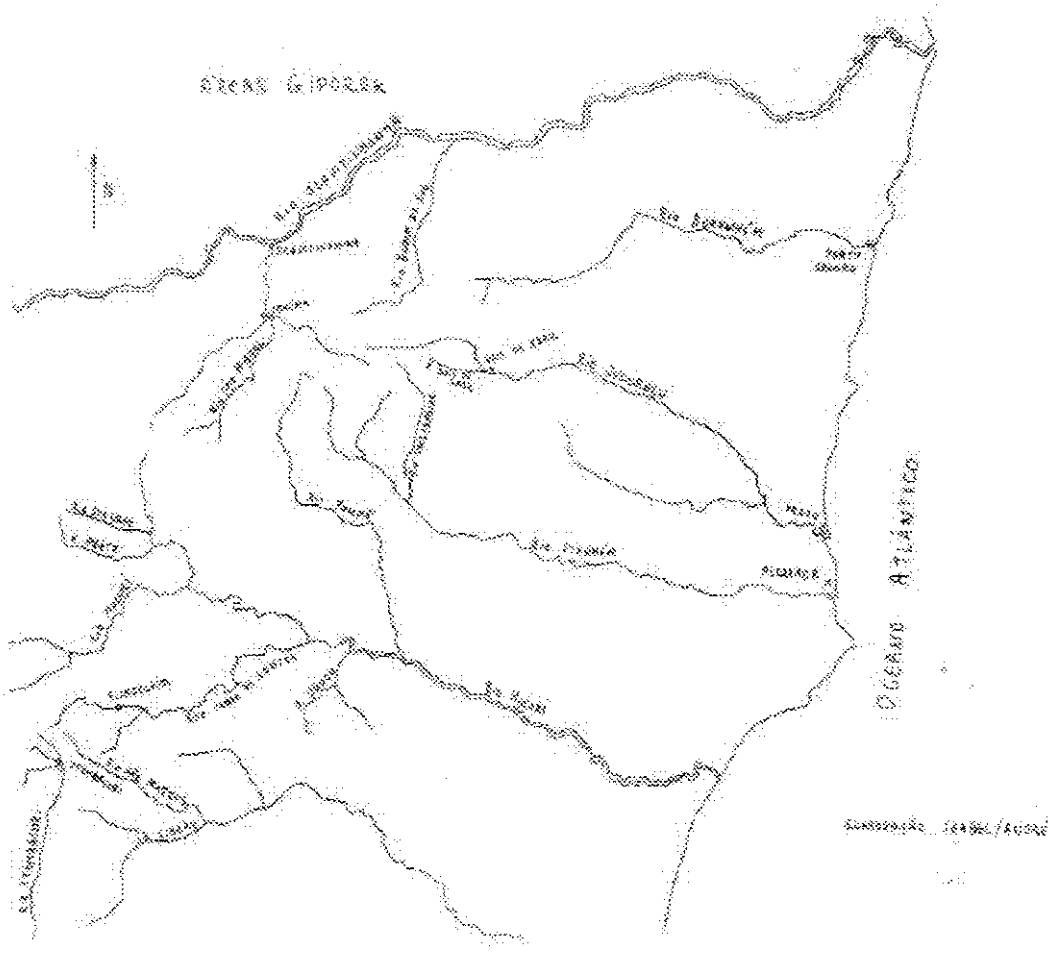
O relato da "mansidão" daqueles Naknenuk que se "sujeitaram" ao convívio no quartel deixa em suspenso a questão da linguagem em que a comunicação foi estabelecida. Naquela região do rio Doce, predominavam os falantes da língua Botocuda, como também são classificados os Naknenuk nos estudos realizados no período[87]. Além disso, tendo sido aldeados por missionários capuchinhos em Itambacuri (1873-1911), os Naknenuk seriam referidos na vasta documentação oficial do estabelecimento catequético – não consultados pela autora - como falantes do Botocudo.

Outro indícios considerado por M. H. Paraíso como evidência do engano sobre a "verdadeira" identidade dos Naknenuk seria o fato de uma de suas aldeias ter sido queimada, após o sepultamento de alguns de seus mortos, que, no seu entender "... faz supor que essa roça e aldeia teriam sido de grupos Maxakali e não de Botocudos, pois

[87] Ver, por exemplo, P. V. Renault, 1898 [1836] e J. Palazzolo, 1973: 102.

eram e são *os primeiros que têm a tradição cultural de queimar casas e abandonar o local da aldeia toda a vez que crêem que as almas dos mortos atacam seus moradores"* (Paraíso, 1998, vol III: 304).

A cristalização de uma tradição funerária entre os Maxakali em oposição à dos Botocudo talvez não seja uma evidência tão inquestionável como supôs a autora, tendo em vista a possibilidade de trânsitos interculturais que a longa convivência geográfica e histórica propiciou àqueles povos, ainda que considerada sua relação de confronto e hostilidade[88].



[88] Em 1992 informantes Krenak me relataram a prática de queimar os objetos do morto, matar seus animais e mudar de aldeia, presentes em sua memória social, como maneira de evitarem o encontro com os *Nandyón* dos mortos, cuja visão leva o adoecimento e a morte, tal como descrita por seus parentes já falecidos.

Naknenuk: aliados contra o inimigo "antropófago"

Atribuir características identitárias indígenas "hostis" ou "comerciáveis" parece, de fato, ter constituído um dos exercícios do conquistador ao expandir as fronteiras dos territórios indevassados daquelas matas, desde o século XVIII. Já em 1801, ao relatar os métodos adotados na "catequese e civilização" dos indígenas da Capitania de Minas Gerais, o padre Francisco de Souza Campos (1897), esclarecia sobre como eram estabelecidas as relações dos grupos indígenas que "comerciavam com os brancos" – caso então dos Coroado, postos em oposição aos Puri "bravios", de forma homóloga ao caso aqui enfocado, dos Botocudo *Naknenuk*, opostos aos *Giporok*, na época da Companhia do Mucuri -: não possuindo, pois, em "suas almas os verdadeiros prazeres do amor da propriedade", e vivendo, por isso, em estado de "apatia natural", os Coroado, agremiados aos soldados nos quartéis militares nas bacias dos rios Doce e do Pomba poderiam, por exemplo, ser "consolados" com a aguardente, a qual, "de muito boa vontade a permutaria pela preciosíssima Puaia, cera, mel e outros gêneros em que negociam e de ordinário, bem tola, e perdidamente, e também pelo algodão, e galinhas..." (Campos,1897:725).

Tanto o etnômio *Puri* quanto o termo *Giporok* se aproximam do significado de "inimigo", e correspondem, *grosso modo*, à lógica classificatória utilizada para a discriminação entre os povos "aliados" aos portugueses, Tupi, dos seus contrários, *Tapuia*.

Os Coroado, "protegidos" dos Puri considerados então seus ferozes inimigos comuns, passaram pelo mesmo processo de "descanibalização" que os Naknenuk, no período aqui enfocado. Vejamos como.

O próprio Teófilo Otoni, e outros (Tschudi, 1971 [1866] e Gomes, 1862), atribuíram à alegada antropofagia à vingança à maneira como os indígenas eram caçados – como feras bravias. Os cães treinados para a caça ao Botocudo seriam alimentados com carne dos índios assassinados nos assaltos às suas aldeias – prática de extermínio e escravização adotada oficialmente pelo decreto de 1808 de "guerra justa" contra os Botocudo em toda aquela região. Este teria sido, de acordo com a análise desenvolvida por T. Otoni, o motivo pelo qual os índios teriam se tornado antropófagos. O

"canibalismo" dos Botocudo seria encarado por estes autores, acima de tudo, como ato de rebeldia perante a situação colonial.

A demarcação de fronteiras entre Naknenuk e Giporok faz-se nítida, neste sentido: os Naknenuk não seriam "tão antropófagos" quanto os Giporok - uma vez que a estratégia adotada na relação de dominação para estes teria sido a do "comércio". Todavia, mesmo com o estabelecimento de um tipo de intercâmbio que os tornaria dependentes dos colonizadores do Mucuri, os Naknenuk não ficariam imunes aos diversos tipos de armadilhas contra eles preparadas. Relatos de massacres contra grupos de Naknenuk tornar-se-iam uma constante naquele cenário de disputa pela terra, após a falência da Companhia de Teófilo Otoni.

Em sua pesquisa sobre os colonos alemães das colônias do Mucuri, Cléia Schiavo Weyrauch (1997), demonstrou como a negociação do convívio dos adventícios com os Botocudo se processava: de um lado, no plano das idéias, "eram para serem combatidos: significavam barbárie"; de outro, o da realidade prática cotidiana com os grupos que se colocavam numa relação de maior proximidade, o estabelecimento de acordos tácitos fazia-se necessário. Deste modo, segundo os relatos orais colhidos pela pesquisadora entre os descendentes daqueles imigrantes alemães, "os índios apareciam na época da colheita, ocasião em que seu pai lhes pedia 'ajuda' em troca de sambas (balaios) de milho. ... Na verdade, a maior preocupação da família era colher o milho antes que os índios o fizessem" (Weyrauch, 1997: 107;108).

A autora lembra que a força pública se colocava à disposição para a "proteção" dos colonos: a colônia militar do Urucu fora justamente fundada, em 1855, com o propósito de "defesa" dos colonos contra seus "naturais inimigos". Um depoimento oral, fruto de rememorações familiares, guarda certo teor anedótico porém ilustrativo da relação de hostilidade entre colonos e índios:

> Na região de Itambacuri, havia um aldeamento religioso para índios. Certo dia, chegaram notícias à colônia sobre um possível ataque destes a Filadélfia. Os homens se organizaram para enfrentá-los, e Gustavo Bamberg, ex-oficial do Exército do Império Austro-Húngaro, sentindo-se autoridade no assunto, ofereceu-se para liderá-los. Contam que *vestiu seu uniforme militar com um capacete de penas vermelhas* e saiu à frente dos homens. Lá chegando, resolveu sondar o terreno rastejando, mas, *dado o tamanho das penas de seu capacete, não pode escondê-las. Os índios as viram e, pensando que era um espírito mau, assustaram-se, fugindo para a mata* (*apud* Weyerauch 1997).

Literalmente preparados para a guerra, os europeus naquela mata iam aprendendo, através de mau entendidos como estes, que poderiam haver armas ou armadilhas mais poderosas, ainda que pouco dispendiosas, para vencer os Botocudo, do que as usadas contra os antigos inimigos. Tratava-se da "curiosidade rude" dos indígenas, que os tornava passíveis a serem "iludidos" - o seu modo "mágico" de conhecer o mundo.

O comissário do governo imperial, José Cândido Gomes (1862), por sua vez, procurou as especificidades da convivência dos Naknenuk com os brancos (em oposição aos Giporok), supondo que "o caráter pacífico [daquelas] aldeias" remontasse a períodos anteriores à instalação da Companhia do Mucuri. De acordo com sua análise, os Naknenuk teriam aparecido na região em torno do "ano de 1846 ou mesmo 1836 ... entre os moradores cristãos, fugindo a hostilidade dos gyporokas e pedindo trabalho" (*apud* Timmers, 1969: 36v).

Em relação aos massacres de aldeias de Botocudo realizados pelos imigrantes e constantemente denunciados na Diretoria Geral dos Índios, em Ouro Preto, o comissário iria tecer uma memória, em cujas interpretações ressaltam atribuições étnicas dos grupos envolvidos. Através do levantamento apurado pelo comissário Gomes (1862) sobre a localização das "tribos" hostis, podemos visualizar a estratégia geopolítica dos Giporok, diferenciada da dos Naknenuk, naquele período.

> No vale do Urucu e próximas da colônia militar são conhecidas as dos capitães Mavom e Juquinhã, esta como mais considerável, tendo mesmo alguma plantação de mandioca e bananas. Alguma coisa mais afastada está a *aldeia de João Hima, cujo chefe parece ser oriundo do Jequitinhonha, e que em todo caso comprovou sua ferocidade matando uma das crianças no Jacupemba,* segundo me informou a índia prisioneira. Outras aldeias se presumem ao sul e ao norte dessas ..., mas em direção à Filadelfia aparece encerrando os domínios dos Gyporocas a do cacique Pojichá , estabelecida nas cabeceiras do ribeirão da Saudade, e cujo numero de habitantes calcula-se em 120 a 150 individuos, tendo 40 ou mais arcos ou guerreiros nessa população (Gomes, 1862: 37).

Nesta passagem, o comissário do Imperador faz alusão à "matança do Jacupemba", que foi um ataque 'botocudo" à família de portugueses Coelho Vaz, residentes na colônia militar do Urucu, no ano de 1860, na qual foram mortos todos os seus 11 integrantes. Refere-se ainda aos temido Pojichá que, segundo se pode depreender dos relatos do missionário frei Serafim de Gorízia, também constituía uma designação

genérica, adotada posteriormente pelos colonos, que englobava sub-grupos distintos como os Krekmum e os Krenhé, habitantes das matas ao norte do rio Doce, refratária à catequese missionária (*apud* Palazzolo, 1973: 102).

Uma "coalizão" de grupos Giporok seria responsabilizada pela matança do Jacupemba, cuja represália não tardaria; a aldeia localizada no ribeirão das Pedras, a oeste da colônia do Urucu seria em seguida destruída e queimada pelos soldados. Justificando a reação dos colonos e da força militar da colônia do Urucu, o comissário Gomes apontava que, na aldeia destruída se encontravam, como evidências do crime, "roupas, utensílios e até dinheiro em prato de antigo cunho português, que tudo se verificou ter pertencido ao desgraçado colono Coelho Vaz e sua família" (Gomes, 1962: 37).

Vale a pena resgatar as reflexões realizadas por Teófilo Otoni sobre uma "misteriosa" aldeia, hostil à "fala" dos intérpretes, identificada simplesmente como "Urucu", de acordo com um critério "mestiço" - posto que comumente utilizado na etno-política dos Botocudo, quando o fenômeno da liderança "forte" não se fazia preponderante nas relações de vizinhança - de atribuir aos sub-grupos dos outros etnômios coincidentemente topônimos, uma vez que localizava-se nas terras do ribeirão Urucu – por onde atravessava a rota traçada para a estrada de rodagem Filadélfia-Santa Clara como parte do projeto de colonização.

O mistério dos índios do Urucu advinha do fato de, ao mesmo tempo em que "vestígios" de "cultura" eram observados em seus ranchos barreados e plantações, recusavam-se terminantemente qualquer contato com o diretor da Companhia e sua comitiva, chegando mesmo a atacá-la e ferir 4 de seus integrantes. Ainda que Teófilo Otoni se empenhasse pessoalmente na negociação com os índios do Urucu nos anos de 1854, 1855 e 1856, os índios conseguiram manter-se incógnitos até 1856, quando, finalmente, "vieram à fala", e revelaram os mistérios que cercavam sua desconhecida origem naqueles arredores.

O diretor da Companhia do Mucuri - que havia, também "misteriosamente", sido poupado de um ataque daqueles indígenas - pôde constatar, somente então, que já havia conhecido aquela aldeia, localizada anteriormente na colônia da Arara, no baixo Jequitinhonha, quando travara relações "pacíficas", não apenas presenteando-lhes como

também devolvendo-lhes alguns de seus filhos – *kurukas* – distribuídos pelos indígenas entre os colonos como condição para não serem atacados. "Tinham atravessado dez léguas de país inimigo – a terra dos bakuês, e tribo de Pohorum – para virem abrigar-se nas florestas do Urucu contra a sanha dos cristãos" – diria Otoni (2002 [1859]: 82).

Mediante as violências perpetradas no Jequitinhonha pelos "portugueses" considerados "amistosos", os Urucu de lá "desapareceram" , internando-se nas matas, após a chacina de São Mateus em 1858, quando foram mortos o capitão Giporok e outros 14 dos seus.

A adoção de uma política indigenista considerada pelo comissário imperial J. C. Gomes (1862) como "filantróprica", baseada na "troca" de presentes por atitudes de submissão e reconhecimento da superioridade da "civilização", atribuída à ação de Otoni entre os "selvagens" - que incentivava o "comércio" e a não-violência na relação com os índios[89] -, teria resultado, segundo seu entender, na degradação dos diversos grupos Naknenuk, que mantiveram, desde o início, relações com os colonos recém-chegados à Filadélfia. Degradante, ou não, o hábito introduzido pela catequese "filantróprica", de utilizar a linguagem dos "brindes" para o estabelecimento de relações com indígenas, não seria sem consequência para a política indígena no Mucuri; os índios, de fato, aprenderam depressa controlar essa linguagem, deixando os agentes do indigenismo provincial em situações não muito favoráveis – posto que dádivas, em alguns casos, seriam concebidas na linguagem da política indígena enquanto exigências para as negociações, como será visto na segunda parte deste trabalho.

Em seu relatório que localiza detalhadamente os agrupamentos indígenas existentes na região do Mucuri, J. C. Gomes analisou o tipo de relação estabelecida entre Naknenuk e os colonos a partir de seu histórico: tendo sido aquartelados à época das Divisões Militares, já faziam roças e todos os trabalhos braçais, uma vez que os soldados trabalhavam apenas durante a fundação daqueles estabelecimentos coloniais (Gomes *apud* Timmers, 1969: 36v).

Povos Naknenuk: "confiabilidade" possível ?

[89] A vida de Otoni chegou a ser preservada pelos índios que o identificavam como aquele que outrora lhes deixara "presentes" como símbolo da relação de "boa vizinhança" que defendia.

O capuchinho frei Domingos de Casale, missionário entre os Maxakali aldeados na barra do Farrancho com o Jequitinhonha e, depois, vigário do Jequitinhonha, mostrou-se também, perante os representantes do indigenismo imperial, sua preocupação com o "futuro dos índios", os quais considerava "desgovernados" após a liquidação da Companhia do Mucuri. Também diretor de índios da 3ª Circunscrição, a partir de 1853, Augusto Benedito Otoni, após o afastamento do irmão da direção da Companhia, encontrava-se em situação bastante semelhante à relatada por Marlière havia décadas: denunciava, assim como o missionário, inutilmente, a prática impune de massacres perpetrados contra os índios com a anuência da própria força militar da região, mediante os quais declarava-se impotente.

Diretor geral dos índios interino a partir de 1869 – função que exerceu até 1878 -, o brigadeiro Antônio Luiz de Magalhães Musqueira, interpretou como se processava o "escândalo" e a "imoralidade" observada nas atitudes dos próprios diretores de aldeias, os quais reputava os piores algozes dos índios. Habitando geralmente a longas distâncias das aldeias, os diretores parciais - nomeados pelo presidente da Província sob influência dos políticos provinciais – concediam, na prática, seus poderes sobre os tutelados a outros indivíduos que, sem meios de vida em seus povoados e sem "instrução moral", abusavam facilmente, "da ignorância dos índios" e a cometiam "toda sorte de escândalo e degradações". Com isso, as próprias sesmarias concedidas aos indígenas eram apoderadas, de forma a impossibilitar ao serviço de catequese – que lhe cabia dirigir - sua discriminação legal – a exemplo do diretor das aldeias do Manhuaçu, que o brigadeiro Musqueira demitiu, por ter-se apoderado de uma parte da sesmaria demarcada para os índios.

No ano de 1869 havia 2 missionários capuchinhos em toda a região compreendida entre o Jequitinhonha e o Doce: frei Domingos de Casale, já idoso e cego[90], na comarca de Jequitinhonha e frei Bento de Bubbio – o qual, demitido de sua função de diretor do aldeamento do Mutum, no Espírito Santo, no ano de 1873[91] - , teria "enlouquecido" em

[90] Relatório do diretor geral dos índios A. L. de Magalhães Musqueira, dirigido ao ministro e secretário d'estado dos negócios da agricultura, comércio e obras públicas conselheiro José Fernandes da Costa Pereira Júnior. 18 de setembro de 1875. SG 15, p. 59. APM.

[91] Relatório apresentado à Assembléia Geral Legislativa pelo ministro e secretário de estado dos negócios da agricultura, comércio e obras públicas, José Fernandes da Costa Pereira Júnior, em 1873, p. 201. wwwcrl-jukebox.uchicago.edu.

Cuieté, recolhendo-se no hospício D. Pedro II, no Rio de Janeiro. Frei Bernardino de Lagonegro, o mais "mal afamado" por sua catequese no Surubi, já havia falecido.

Conflitos entre colonos e índios acirraram-se, deste modo, naquele cenário de pioneirismo e disputa por terra e mão-de-obra. Em sua carta de 16 de agosto de 1870 ao diretor geral dos índios, brigadeiro Antônio Luiz de Magalhães Musqueira, Augusto Benedito Otoni propunha sua demissão, sem ao menos indicar alguém para o cargo, uma vez que entendia que "a maioria dos homens não só do Distrito como mesmo do Município" consideravam "que os índios [deviam] ser exterminados para tranqüilidade das famílias". O diretor daquela 3ª. circunscrição anunciava a realização iminente de massacres, organizadas com o aparato das forças públicas, que logo se consumavam, demandando a presença de um missionário no local. Segundo denunciava o irmão do diretor da extinta Companhia do Mucuri,

> Joaquim Martins Fagundes, tratado por pessoas dos lugares e à frentes da força pública havia acometido dos Índios e mortos mais de 50! E continuará nos seus projetos de extermínio! O governo tem os meios de verificar se este fato que chegou ao meu conhecimento é verdadeiro e de providenciar com entender em sua sabedoria. Mas nas circunstâncias daquela circunscrição julgo que seria de bastante utilidade a remessa de um missionário (*apud* Timmers 1969: 473).

Diretor de índios do Jequitinhonha, o tenente Joaquim Fagundes era acusado como autor de grandes massacres contra os indígenas. Em novembro de 1854 o capuchinho frei Domingos de Casale denunciou um massacre capitaneado por este diretor no Jequitinhonha. Em 1862, com o auxílio da força pública do Urucu, seriam mortos mais de 40, "de todos os sexos e idades", da aldeia do capitão Clemente Pojichá.

Ainda assim seria o tenente promovido, pelo ministro da Agricultura, a "pacificador dos índios do Mucuri" - fato que impeliu o brigadeiro Antônio Luiz Magalhães Musqueira, em novembro de 1870, a pedir sua exoneração, não concedida, ao governo imperial, de sua função na Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas[92].

Em outra carta, de 15 de setembro de 1870, o tenente coronel Augusto Otoni identificava uma aldeia massacrada como a do conhecido líder João Imam, ou Joaíma,

---

[92] Relatório do diretor geral dos índios, brigadeiro Antônio Luiz de Magalhães Musqueira, ao vice-presidente da Província, Francisco Leite da Costa Belém. 13 de julho de 1871. Apenso à fala do vice-presidente à Assembléia Legislativa Provincial.

nome associado à coalizão botocuda dos "Giporoks", que outrora aldeara seu povo nas proximidades do quartel de São Miguel, situado no médio Jequitinhonha, e dirigido pelo alferes Julião Fernandes Leão.

Após a de João Imam, seria também massacrada a do capitão Potón – capitão Naknenuk que negociara com Otoni as terras para a instalação da Companhia do Mucuri. Foram então 41 índios, incluindo mulheres e crianças. A mesma força pública preparava-se, segundo as informações do diretor parcial da 3ª. Circunscrição, para "acabar com a do capitão Poté" – também Naknenuk.

Analisados em conjunto, os massacres acima indicam que, do ponto de vista dos colonos que permaneceram no Mucuri após a falência da Companhia, a operatividade da fronteira étnica e colonizatória, que demarcava, virtualmente, entre os Botocudo os potenciais e legitimamente combatidos inimigos (*Giporok*) dos demais, dispostos nas vizinhanças geográficas e simbólicas, e acessíveis através de acordos e práticas mestiças do cotidiano (*Naknenuk*). A possibilidade de aliança com os híbridos tornou-se, de fato, desnecessária à medida em que a fronteira aberta pela Companhia do Mucuri avançava.

Sobre o último massacre anunciado, da aldeia de Poté, não há evidências de que tenha, de fato, ocorrido, uma vez que, agindo para "civilizar" o próprio serviço de catequese praticado nos sertões, seria fundado, em 1873, o aldeamento central Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, cuja direção seria entregue aos missionários capuchinhos frei Serafim de Gorízia e frei Ângelo de Sassoferrato, para onde afluíram definitivamente os Naknenuk do Mucuri.

Além de 9 aldeamentos Naknenuk relacionados pelo diretor da 3a. Circunscrição Indígena da Província, Augusto Benedito Otoni, - que perfaziam um total de 395 índios (das aldeias de Poton, Cursiuma, Urucu, Maquenica, Pampam, capitão Manuel, Alferes, Ponqué, capitão Clemente), o também diretor de índios, frei Domingos de Casale, fez constar à Diretoria Geral, em ...., a existência de indígenas sob regime de administração particular além dos "restos" dispersos dos aldeamentos destruídos pelos massacres, como seriam os agregados da fazenda Mestre de Campo e os prisioneiros da aldeia "queimada" em 1861, nas imediações da colônia militar do Urucu, na represália militar da "matança do Jacupemba". Além desses, também os Pojichá liderados pelo

capitão Clemente, sobreviventes do massacre de 1862, quando "ficaram prisioneiros alguns índios, que não foram entregues ao respectivo diretor: destes existem um em poder do Italiano José Gazzinelli, e outro em poder do tenente coronel Antônio José Velozo Soares, e consta que *outros foram levados pelos indios do Jequitinhonha, que acompanharam o subdelegado a S. Miguel e ajudaram a destruir a aldeia* (Casale *apud* Timmers, 1969: 19v).

Também no Mucuri se cumpriu, como regra em geral adotada para a colonização de toda aquela zona de fronteira, a utilização das relações de inimizade entre os próprios indígenas como uma das armas mais eficazes para seu extermínio.

Operatividade da dicotomia Naknenuk-Giporok

O etnômio Naknenuk construído através das relações interétnicas estabelecidas ao longo da ocupação militar situação colonial que caracterizou a abertura da fronteira das "matas do leste" - posto que os próprios grupos assim designados sequer pareciam conceber seu próprio sistema de organização sócio-política enquanto "confederação", posto que sua etnopolítica, aqui analisada situacionalmente, possuía idiomas próprios para expressar-se, como o do xamanismo ou do parentesco, anteriores à abertura da fronteira – perderia o sentido nos períodos posteriores, quando os critérios de interação seriam reestabelecido pelo indigenismo provincial.

Durante o período da fundação do Itambacuri, a distribuição geográfica entre os diversos grupos aldeados, considerados Naknenuk pela antiga administração, configuraria a mesma imagem mestiça de organização que caracterizou as estratégias de aliança entre os índios e os trabalhadores da Companhia do Mucuri, de acordo com a descrição do professor mestiço da missão, Domingos Ramos Pacó (1996[1918]),

> No centro de Itambacuri só habitava a aldeia do Capitão Pohóc, que contava o número de 800 homens e estava sempre em companhia do seu genro Félix Ramos [brasileiro]. ...
>
> Havia outras *tribos ligáveis ao Capitão Pohóc, porém habitavam fora, nos limites das águas de Itambacuri, como fortes ou sentinelas vivas ordenadas por ele a impedir de que outras tribos inimigas os atacassem.*

> Então, por ordem de frei Serafim, foi incumbido Félix Ramos, por saber o idioma indígena, a chamar as mais tribos que habitavam fora da localidade a fim de formar o grande aldeamento indígena naquele tempo ...
>
> As tribos transportadas para o centro são as seguintes: Kracatã, Cujãn, Jeruñhim e Nerinhim, que são de Poté, Trindade, Pontarat. ...
>
> As mais tribos são as seguintes: Hén, Jukjût, Remré, Krermum, Nhãn-Nhãn, Cânmri, Pmácjirum, que são da Cressiúma, Potão, São Mateus, Pézinho ... (Pacó 1996 [1918]: 201).

Pacó relatou, ainda, como seu pai, o "brasileiro" Félix Ramos, genro do capitão Pohóc, fora incumbido pelos padres para proceder a atração dos índios para o aldeamento central, através de um tipo de atividade na qual o papel do intérprete – "língua" – confundia-se com o de liderança indígena – pela necessidade de convencer e mobilizar grupos, normalmente movidos, na constante "errância" que os caracterizava, pelos ditames de seu xamanismo guerreiro.

Os mesmos grupos descritos pelo professor indígena enquanto componentes de um mesma sistema política de aliança, durante o período fundacional da missão, seriam inicialmente atraídos para a missão, enquanto os demais, identificados como "inimigos", permaneceriam temerosos e resistentes à atração "civilizatória" fortemente exercida pelos missionários em seu empenho de simbolizar, com a fartura de brindes e rituais católicos, toda a "pompa imperial" de uma nação cujas benesses eram prometidas aos índios, uma vez convertidos.

Devido às possibilidades de equivocidade engendradas na situação ambígua de transição da administração indigenista, o papel do "língua" brasileiro, casado com Umbelina Pahóc, filha do poderoso líder, tornar-se-ia de fundamental importância para a consolidação do aldeamento missionário, na medida em que o poder de convencimento de Félix Ramos poderia assentavar-se somente sobre seu conhecimento linguístico e os vínculos de parentesco firmemente estabelecidos com a comunidade indígena - ainda que estes, de fato, constituíssem elementos simbólicos fundamentais no estabelecimento de laços identitários presentes nas mobilizações políticas observadas entre os Botocudo, nas diversas manifestações que sua história testemunha.

Félix Ramos, assim como outros "línguas" avaliados pela reflexão de Domingos Pacó como "habilitados", ao contrário dos "maus línguas" – que não se prestavam à "civilização" dos indígenas "retirados das matas", oferecia-se exemplarmente enquanto

realidade das propostas de compatibilização e convivência entre atores de origens diversificadas, que a nova situação colonial mestiça promovia.

A possibilidade do trânsito dos indígenas para o mundo "civilizado", cujo conhecimento, evidentemente, se fazia necessário, tendo em vista interesses diversos em jogo na polítca indígena. Os índios de Pahóc, na companhia do intérprete, antes da chegada dos missionários ao Itambacuri, de fato, apresentaram-se ao diretor parcial da 3a. Circunscrição, em Filadélfia, fazendo-se conhecer e dispostos a negociar.

A condução "mestiça" de um grupo indígena por "língua" brasileiro – observadas em outras ocasiões analisadas ao longo da tese - parece, aqui, um indício de sua disposição para incorporar as inovações trazidas e prometidas pelos padres e demais administradores de índios, regidos pela então "moderna" legislação indigenista oficial do império – o Regulamento das Missões, de 1845 -, tardiamente implantada naquela zona de fronteira em Minas Gerais.

Ainda que essa "abertura" dos índios possa ser, de fato, constatável ao longo do processo de aldeamento, os subgrupos Botocudo continuariam a pautar-se pela sua tradição guerreira. Não seria possível aos missionários, por exemplo, congregar em Itambacuri etnias Botocudo concorrentes, como foi, entre outros, o caso dos Aranã – aldeados no aldeamento do Poaia - e dos Pojichá - caracterizados etnicamente na nova situação, sob atributos correlacionáveis ao termo *Giporok* utilizado nas décadas passadas, para emblematizar o mito colonial do "selvagem antropófago".

A antiga classificação dicotômica naknenuk/giporok adotada pelo indigenismo leigo, que atraía os grupos indígenas "protegendo-os" da luta contra seus inimigos, perderia, parcialmente, sua importância na política oficial de catequese indígena levada a cabo pelos os capuchinhos de Itambacuri em seu trabalho missionário, iniciado em 1873. Os subgrupos indígenas que para lá foram dirigidos - aqueles "restos" de Naknenuks sobreviventes da ação predatória dos fazendeiros, passaram, então, a ser mencionados na documentação apenas pelos nomes dos "capitães", necessariamente mestiços, porque pactuantes do jogo "civilizatório" , sustentado pelo trabalho dos missionários através das décadas dedicadas à consolidação do projeto bem sucedido de mestiçagem ali promovido, inicialmente, sob os auspícios do governo imperial.

É importante, contudo, observar que os fazendeiros jamais deixaram de investir no "aliciamento" e "sedução" daqueles índios "mansos", mesmo com a implaantação sistemática de políticas indigenistas no Mucuri, a partir de 1870, e que, por isso, os missionários os teriam como inimigos da catequese, atribuindo a derrocada de seus projetos às manobras políticas das elites interessadas na administração dos índios e de suas terras, movidas pelo "princípio pernicioso da secularização" do Estado.

Os diferentes modelos de "conquista" do indígena em disputa

O modelo de catequese laica preconizado e levado a cabo pelo indigenismo de Teófilo Otoni assentou-se na estratégia de transformar os administradores em "aliados naturais" daqueles Botocudo que já haviam entrado em contato com os colonos e com os diretores das colônias, dando-lhes apoio militar contra os ataques de seus "inimigos nômades", conquistando assim sua confiança e "lealdade".

Também o alemão Tschudi – que considerava os indígenas do Mucuri os reais empecilhos para o futuro desenvolvimento das colônias - defendeu uma política indigenista que apoiasse os índios, "seguindo as pegadas de Otoni" – ou seja, adotando a catequese leiga enquanto política oficial. Tschudi concluía, ao analisar o histórico dos índios do Mucuri, que nem os soldados nem tampouco os padres poderiam "civilizar" os "índios selvagens". A necessária "conversão" civilizatória dos indígenas não poderia concretizar-se, em sua visão de protestante, com o poder da "pólvora" dos soldados, ou com os "sermões" dos missionários, porém apenas a "partir de seu próprio estômago" - isto é, na garantia prática de sua sobrevivência física (Tschudi, 1971 [1869]).

A possibilidade de conquistar, todavia, a "lealdade" dos Botocudos - um dos principais motes do discurso indigenista de Otoni – demonstrada ainda que em limites estreitos, uma vez que os conflitos entre os colonos e os índios acirraram-se após a liquidação da Companhia do Mucuri e a conseqüente retirada de seu Diretor.

O massacre dos Coelho em Jacupemba, episódio no qual os Giporok "confedarados" - liderados por alguns dos "capitães" que já haviam "conquistado a confiança" do diretor da Companhia do Mucuri - dizimaram e saquearam a família

portuguesa de colonos comerciantes, ocorreram exatamente no ano em que a falência do empreendimento de Otoni foi decretada.

O engenheiro francês radicado no Brasil, Pedro Victor Renault (1903 [1836]), ao relatar sua expedição pelos rios Mucuri, Todos os Santos e afluentes, exemplificou, por sua vez, como o ideal de "lealdade" na negociação com os indígenas era um objetivo vão: ao propor "lealmente" a uma índia de um subgrupo Botocudo "nômade" a troca de seu filho por uma rapadura, inicialmente aceitada, seria, no entanto, invalidada posteriormente quando a mãe, tendo já deixado o filho com o expedicionário e levado a rapadura, retornou, acompanhada de outros índios, para desfazer o "negócio", dizendo que a rapadura já se tinha acabado, e que por isso queria de novo receber e levar o filho consigo (Renault, 1903 [1836]: 1071).

Essas negociações econômicas e simbólicas entre colonos e índios no Mucuri não poderiam se basear, como se vê, apenas nos parâmetros "cristãos" de direito e justiça porque os adventícios, interessados em estabelecer relações "pacíficas" com os Botocudo, seriam também obrigados a se sujeitarem à lógica da política indígena, quando esta lhes incondicionalmente imposta – como quando a mãe, para fortalecer seu "argumento", retornou, acompanhada, para resgatar o filho (Renault, 1903 [1836]: 1071).

O modelo "filantrópico" de catequese apregoado por Tschudi e Otoni, na esteira do militar e maçon francês, o diretor dos índios coronel Guido Marliére (1819-1829) - apesar de seus argumentos racionalmente impecáveis - parece não dar conta da incorporação indígena dos símbolos da cristandade acumulados secular e persistentemente entre os índios – mesmo entre os considerados "Giporok".

Entre os Naknenuk, a transformação dos nomes pessoais dos índios através do batismo - por si só um sinal evidente de "comércio" com a "civilização cristã" - constituía um ritual necessário para a consolidação das relações de "mestiçagem", ainda antes da implantação oficial da catequese missionária. Através da linguagem ritual do batismo, tão valorizado naquela zona de fronteira, um "mínimo de identidade" - que universalmente confere a possibilidade de inteligibilidade entre os diversos mundos humanos – estaria sendo exercitado.

Na medida em o novo nome "cristão" , pronunciável pelos não-índios, era recebido pelo "neófito", outros "brindes" da "civilização" lhes eram concedidos – obrigando a retribuição e favorecendo a consolidação de uma rede de relações de reciprocidade - neste caso, através do compadrio que se agregaria à sociabilidade indígena como uma segunda teia de parentesco.

Intermediado, assim, pelos símbolos da "civilização cristã", a mestiçagem entre os dois mundos - muito mais que a "verdadeira compreensão dos ensinamentos da cristandade", como requeria Tschudi em sua exigência fundamentalista para a conversão - se tornava possível.

A conversão "pelo nome" - considerada superficial por não incutir novos valores morais naquele povo "selvagem" -, observada pelo barão de Tschudi entre os Naknenuk do Mucuri, seria criticada pelos ideólogos da racionalização enquanto modelo genuinamente civilizatório.

A "conversão" indígena como condição para o estabelecimento de relações de reciprocidade foi, ainda, utilizada pelos "capitães" com fins de negociação política, como sugere a observação de Tschudi de que, entre os 104 indígenas "convertidos pelo nome" à cristandade, computados em Filadélfia, encontravam-se os três mais importantes caciques que "negociaram" suas terras com a Companhia do Mucuri: Poté, Potón e Cracatã (Tschudi, 1971 [1866]: 267).

Traduzir e convencer: os agentes interculturais "línguas"

> Conhecemos o papel decisivo do mal-entendido em todo processo de dominação e aculturação. Toda a história do encontro dos europeus e dos índios na terra americana é feita de aproximações, de enganos e de qüiproquós.
>
> C. Bernand e S. Gruzinski (1997: 326)

A história das relações entre Botocudo e "civilizados" nas matas do Leste de Minas é cheia de armadilhas, estratagemas e desentendimentos, de ambos os lados. A manipulação das vantagens obtidas nesta situação de desencontro fazia a diferença para a própria sobrevivência dos grupos envolvidos na situação colonial, de permanente conflito, e, para isso, o papel dos intérpretes seria de fundamental importância.

A traição, ou seja, neste caso, a manipulação do duplo sentido, do significado equívoco, para a vantagem de alguma das partes fazia parte das negociações observadas entre índios e "civilizados". Desta maneira, o tradutor - o intérprete "língua" - ocupava, neste jogo, um papel preponderante, porém ambivalente por representar potencialmente a traição, ao manipular o duplo sentido do contato intercultural, vinculados a sistemas, e projetos, conflitantes. Perigoso porém necessário, o "língua" por vezes ocuparia, ainda, o papel de liderança indígena dentro da nova configuração política de alianças e disputas estabelecidas na situação colonial.

Pedro Victor Renault (1903 [1836]) mostrava no relato de sua experiência entre os Botocudo, como que a negociação com os índios, na mata, estabelecia-se apenas através de armadilhas ou estratagemas, armados para sua "traição". Ao se deparar com os Giporok, o expedicionário, mesmo testemunhando neles um comportamento de "aparente amizade", supunha que seu projeto "era o de nos tirar a vida, apoderando-se do que existia nas canoas". Dizendo-se "conhecedor de seus instintos" e "sabendo que não nos faziam mal senão por traição", orientou a seus comandados que fizessem constante sentinela, pois "tinha certeza de que nada nos fariam se vissem qualquer pessoa acordada" (Renault, 1903 [1836]: 1089). Na realidade, os massacres perpetrados pelos brancos contra as aldeias seriam assim realizados: primeiro os índios eram convidados para festejar, banquetear até a embriaguez, tornando-se presas mais fáceis de ser encurraladas e mortas. O ardil para o massacre de um grupo Pojichá realizado pelo capitão Leonardo Esteves Otoni - que utilizou a música de um realejo para distraí-los e matá-los - é um dos inúmeros exemplos da forma como os colonos destruíam aldeias indígenas:

> Apesar da paz celebrada com Otoni por seu chefe em S. Clara no ano de 1853 a tribo dos Pojichas continuava refratária a qualquer comércio com os civilizados, assim como o seu aliado de sempre João Ima ou Joaíma – prosseguiu até bem poucos anos faz (escrito em 1934 [Timmers]) as suas depredações pela estrada de S. Clara a começar 2 léguas e meia de Filadélfia até 55 km. Abaixo, chegando sua audácia ao ponto de investir contra propriedades rurais muito vizinhas da nascente cidade de Teófilo Otoni. Como aconteceu com o ataque que levou a efeito contra a fazenda "Liberdade" do Capitão Leonardo Esteves Otoni. A família desse pioneiro de nosso progresso, apanhado de surpresa, como o seu chefe, foi constrangida a refugiar-se nas matas enquanto o capitão Leonardo, homem valente, entrincheirado na sua residência, aguardava os socorros pedidos. Toda a população de Filadélfia, as pessoas mais

> representativas, acudiram ao apelo, acompanhadas do alferes do Exército Nacional aqui destacado, Frederico Ribas de Meneses, a frente das 30 praças de linha, pouco mais ou menos, que comandava.
>
> ...
>
> tudo preparado para o combate, o capitão Leonardo, *prático em liquidar com os selvagens,* lançou mão de estratagema de tocar um realejo, ao som do qual os botocudos foram se aproximando, desconfiados a princípio, mas por fim, sem maior receio penetrando no pátio. Nesse momento os portões foram imediatamente fechados, começando o ataque que terminou com a fuga dos bugres que deixaram numerosos cadáveres que foram cremados (Godofredo *apud* Timmers, 1969: 32).

A prática de exterminar ensinava a atrair a curiosidade dos Botocudo – que, obviamente, não se guiavam pela mesma lógica econômica dos colonos mas, sobretudo, pelos "encantamentos" e temores oriundos de seu universo simbólico, bem conhecidos dos agentes interculturais "línguas" que conduziam os índios para a arapuca armada para a sua "civilização".

Uma outra versão para a memória do mesmo massacre adiciona outro estratagema comum na "conquista" dos indígenas. Era prática dos fazendeiros fornecerem para os índios, quando os pretendiam "aliados", banquetes regados a carne de gado e aguardante. Na situação de "festa" , contudo, transformavam-se em alvos fáceis, como relembrou Brunhilde Hollerbach Marx, que, em sua infância, teria, por exemplo, escutado, "que mataram um boi para uma festa na Fazenda Liberdade e convidaram os índios: quando estavam todos bêbados, os brancos fizeram uma carnificina" (*apud* Weyerauch, 1997: 91).

A linguagem estabelecidas nas relações contraditórias entre colonos e índios na fronteira do Mucuri em meados dos oitocentos constituía-se, assim, através da "identidade mínima" representada pela sedução dos sentidos, necessariamente acompanhada de sua irmã gêmea, a ambição traidora.

Teriam os Naknenuk se rendido aos colonos ao aceitarem com eles "comerciarem"? Não parece essa a estratégia indígena: o conflito potencial e o medo da rebelião indígena, presente no pensamento colonial ao longo de todo o processo, ainda com a miserabilização crescente na qual foram alocados os povos Naknenuk, no interior do novo sistema de sociabilidade estabelecido naquela zona de fronteira. É por isso que, ainda que considerados "mansos", sua presença permaneceria indesejável: sua

"insubordinação", de fato, representava uma virtual ameaça às famílias dos colonos do Mucuri - senão apenas empecilhos para a colonização das terras. Mesmo bêbados e ridículos, ao se travestirem de "civilizados", como sugere a memória dos colonos ali instalados:

> Lá estava um grupo totalmente nu de índios saídos da mata. Falavam muito, mas o que se entendia era duas palavras muito repetidas: "fum" e "cumpade".... À tarde ... viu o mesmo grupo regressar à mata, já todos bêbados e vestidos com as amplas saias, usadas na época pelas mulheres: só que as saias cobriam o tórax dos homens, com um braço saindo pela abertura lateral da saia e outro pelo cós. Algum gaiato havia trocado o fraque no índio: que estava abotoado às costas, ficando as nádegas à mostra, enquanto a cartola se transformara em depósito de farinha e carne seca (Walfrieda Marx *apud* Weyerauch, 1997: 131).



Botocuda mendigando

Tschudi, 1971 [1866]: 297[93]

[93] "Para tal [o estudo dos índios] ele [o viajante] não deve escolher exatamente as formas mais nojentas como aquelas que se agrupam em Filadélfia e ali pedem esmolas. Ele deve investigar a nação em sua totalidade e determiná-la em suas ramificações individuais (Tschudi, 1971 [1866]: 256)".

De soldado a liderança indígena

O trabalho do "língua"[94], esta figura mestiça e ambivalente, desde os primeiros momentos de exploração e ocupação daquelas matas, sustentou, de fato, todo o processo de conquista da fronteira, seja como soldado das Divisões Militares do Doce, responsável pela atração dos grupos indígenas, ou agenciador do trabalho dos índios, nas derrubadas e na exploração dos recursos naturais da mata. Seu papel de mediador político entre os índios e o poder oficial, entretanto, merece destaque na história da conquista da fronteira, uma vez que o intérprete não apenas viabilizou a comunicação entre os diferentes mundos – indígena e colonial -, mas, sobretudo, agia sobre eles, transformando-os.

Entretanto o "língua" escapava ao controle de ambos os domínios, na medida em sua evasão constituía uma possibilidade presente em um mundo onde as relações sociais estavam constantemente sendo refeitas.

Por conhecerem, por exemplo, a lógica das relações de rivalidade existentes entre os sub-grupos Botocudo, sua atuação "civilizatória" em situações os conflitos se faziam iminentes fazia-se necessária. Tendo o engenheiro Pedro Victor Renault deparado-se com "bandos" de "ferozes Giporoks" que "desconheciam completamente o civilizado" recorreu a um estratagema tipicamente "lingüístico" para evitar o conflito que se armava, dizendo "aos bugres que, sabendo em países longínquos de uma rixa e dos prejuízos que lhes causavam os índios de beira-mar, vinha em auxílio deles. Foi o quanto bastou para que mudassem de atitude e manifestassem grande alegria pedindo que não tardassem vingá-los" (Renault, 1903 [1836]: 1090).

A diferença entre a vida e a morte naquelas regiões parecia mesmo residir nas "astúcias" e na possibilidade de convencimento do "outro", o que – mediante a impossibilidade radical de qualquer entendimento através de interesses comuns - se estabelecia através de truques e "estratagemas", armas eficazes para sua "atração" – sedução – traidora, porque realizada com o fito de apreender e dominar os povos nativos. Apenas através do conhecimento sobre o universo indígena, obtido nas relações de

[94] A primeira vez que ouvi esta expressão foi em trabalho de campo junto aos Krenak, em 1992, quando era contada uma história dos "antigos". Contava-se, então, que o língua Joaquim Cristino – figura presente na etnografia de H. H. Manizer (1919) - os atraíra, com seus gritos, para uma emboscada, onde se depariariam com os soldados. Os krenak, no entanto, teriam percebido e se escondido em grutas, enganando assim, aqueles que os perseguiam.

proximidade com os mesmos, tais estratégias tornar-se-iam eficazes – daí a importância do intérprete "língua" enquanto intermediário comprometido com os objetivos de "conquista" dos índios e de suas terras.

O treinamento dos Botocudo como soldados das divisões militares constituiu um objetivo presente na colonização das matas dos rios Doce, Mucuri e Jequitinhonha. O general Marliére mencionou, em sua correspondência, a estratégia de "adestramento" dos índios bem como os conflitos e contradições que sua prática produzia. Consagrando a militarização dos índios e o seu uso como intérpretes como métodos eficazes adotados na conquista, Marlière defendeu, inclusive, a necessidade do reconhecimento oficial de sua importância através da remuneração.

Apenas o língua podia exercer com presteza este papel de manipular os desentendimentos em favor dos interesses específicos de cada um dos lados, por que, além de dominar as línguas, seu profundo conhecimento do universo do "outro" era suposto – uma vez que ele próprio também era "outro". Sua identidade ambivalente, se, por um lado, auferia-lhe poder, colocava-o, no entanto, em uma situação de risco: o uso de intérpretes indígenas nas expedições de militares seria frequentemente identificada pelos índios "hostis" ao contato, como uma cilada.

Francisco Teixeira Guedes (*apud* Otoni, 1859, no relato de sua expedição bandeirante ao Mucuri, no ano de 1829, na qual o língua, após ter se divertido e dançado com os índios na noite anterior, convidou-os para caçar, sendo então, por eles mortos:

> ... quando esperávamos extrair tão grande preciosidade [ametistas] é quando um desastrado acontecimento se representa a nossos olhos.
> ... Convidando o língua a três daqueles gentios para irem procurar um veado que os cães haviam levantado, acompanharam o língua; e em pouca distância da rancharia mataram o língua com três flechadas de arco atiradas e 7 de mão, roubando ao morto a arma e a roupa .... Um receio, um terror vem assombrar nossos corações, a pouca gente que tínhamos; a falta de guardas aguerridos para uma luta ... deu causa a que desamparássemos o tesouro que procuravamos, e achamos (Guedes *apud* Otoni, 1859: 28).

Havia momentos, no entanto, em que os índios não respondiam às palavras dos línguas (não "vinham à fala"), frustrando o objetivo de diálogo almejado pelos administradores. Neste caso, o intérprete, ainda que "parente", era identificado apenas enquanto "inimigo de guerra", um soldado – os temidos *Krentone* -, não importando a

procedência. É interessante observarmos aqui o trocadilho feito em língua indígena: tanto "soldado" como "cristão" seriam concebidos pelo termo Botocudo 'krentone", cujo significado literal seria o de "cabeça ruim" ou "louco".

Otoni relatou a ação de dois indígenas, Crahy e Cró, soldados das divisões, guias e diretores, especializados em matar aldeias: "Crahy para justificar sua fidelidade à bandeira, e o princípio de que o renegado é o pior dos inimigos, assassinou ao entrar na aldeia, por suas próprias mãos, sua sogra – a mãe de sua mulher!" (Otoni, 2002 [1859]: 46-47). O termo *Kraí* constitui, em língua botocuda, um designativo étnico para a demarcação de fronteiras simbólicas entre os índios – indistintamente designados como *borum* (gente) - e os demais, considerados não-índios (não-humanos?). É possível que, por ser mestiço, o soldado Crahy tenha sido, como afirmou Otoni, renegado pelos seus parentes indígenas, que o nomearam com o atributo pejorativo, aos quais passara a devotar o sentimento de ódio, que pairava, indelével, por detrás dos ajustes práticos observados na prática da convivência mestiça.

Durante a expedição de Vitor Renault, os Giporok se recusariam a responder ao chamado dos intérpretes:

> dois línguas são chamados para ir àquele lugar, e enquanto, pois, estes seguem a convencer o gentio de que por amor e amizade os queríamos em união, e que tínhamos a ofertar-lhes os nossos, tomam armas e acauteladamente ficamos em vão se expersam os línguas, pois que os contrários nada ousam responder ... eram quatro horas da tarde, a esforços dos línguas e foi também quando obtivemos resposta ...
>
> No dia 17 com efeito seguindo nossos trabalhos encontramos com três gentios, que caçavam e falando-lhes o língua para que se chegassem a nós, não assentiram, e dando um não retiraram-se (Renault, 1903 [1836]:1089).

Há ainda uma recorrência de casos nos quais um tipo de liderança indígena – aqueles designados pelos não-índios como capitães – eram, de fato, agentes interculturais, freqüentemente "línguas", mestiços, responsáveis pelo relacionamento do grupo com a sociedade envolvente, uma vez que podiam, inversamente, aproveitar-se do conhecimento sobre os brancos para orientarem os índios na situação interétnica. Relatos de "brancos", ou "nacionais", que, por relação de aliança e casamento, passavam a residir nas aldeias já estabelecidas, tornando-se seus "capitães", não são também

incomuns: tendo ocorrido com os Krenak na década de 1940 e em outras ocasiões passadas (José, 1965: 23; Mattos, 1996: 155).

O próprio método de designar os "chefes de família principais dos índios, seja de que nação for", enquanto Capitães, foi considerado pelo tenente coronel Guido Marlière um de seus grandes acertos na Direção dos Índios de Minas. Através dele, conseguiria o Diretor, por exemplo, "a prisão de qualquer índio, sem dificuldade, mandando ao Capitão uma ordem *Tapera*, como lhe chamam, para este fim: e ordinariamente os executores das minhas ordens são os filhos e genros do mesmo Capitão. Estas graduações não têm consequência para o Estado; são de uma infinita vantagem para ele, e aumentam consideravelmente a sua força política" (Marlière, 1905 [1824]: 543).

O tenente do Imperial Corpo de Engenheiros, João Batista de Barros (1906: 497-509), encarregado da estatística da Província de Minas Gerais, elaborou, em 1828, o um "mapa fazendo conhecer os aldeamentos das diferentes tribos de índios da Província de Minas Gerais, seu local, população, seu aumento ou decadência, e as causas" . A partir de informações fornecidas pelo diretor dos índios de Minas, o tenente imperial relatava que, no aldeamento novo do Ramalhete - criado em 1826 e cuja população oscilava em torno de 300 índios - teriam "aparecido no fim de 1826, e no decurso de 1827 um número considerável de índios Naknenuks". Chamados pelos intérpretes designados para sua "pacificação", com avultada despesa para o Governo, os índios teriam, no entanto, "desertado" sob o comando do principal intérprete, um sargento brasileiro, responsabilizado por Marlière por liderar os Naknenuk, que, após a fuga, degolaram "muitas cabeças de gado de toda a espécie em 14 ou 15 fazendas de colonos" (Marlière, 1905: 506). A ascendência do intérprete sobre os índios aldeados seria, neste caso, tamanha, a ponto de tomar-se o cuidado para que a prisão do sargento, chamado ao quartel, não chegasse ao conhecimento dos índios, que poderiam, assim, se revoltar.

Frei Samuel Tetteroo (1919), ao relacionar os índios "ainda" existentes na Comarca de Jequitinhonha na virada do século, perceberia também a existência de um brasileiro exercendo o papel de liderança indígena em um dos dois grupos Botocudo ali se localizavam, além dos Maxacali, já residentes em sua reserva atual:

> Entre as barras dos ribeirões d'Água Branca e d'Anta Podre, na pedra do Bagre, à margem direita do rio S. Miguel, havia o aldeamento de uma tribo de índios botocudos chefiados pelo Capitão Manoel Luiz, nacional, casado com uma índia; em 1901 foram recolhidos os que ainda restavam na Colônia Indígena de Itambacuri.
>
> Ainda outra taba de índios morava na barra do Córrego Sant'Anna do São Miguel. Talvez sejam estes os que ultimamente tinham o seu aldeamento no córrego do Pavão, afluente do Mucuri e que há uns dois para três anos igualmente foram recolhidos pelos padres do Itambacuri, porém colocados, se me não engano, na Colônia de S. Leopoldina do Espírito Santo (Tetteroo, 1919:41).

Domingos Pacó refletiu demoradamente sobre a importância da figura do "língua" na catequese de Itambacuri. Entendia o professor nativo que o "verdadeiro" língua atuaria para a "civilização momentânea" dos índios "bravos". A eficácia da atuação de um bom língua na conversão do indígena através do poder de convencimento, que não adviria apenas de seu papel de tradutor, mas de sua arte de arte de con-versar e con-vencer, apenas dominável através de um profundo conhecimento da língua e dos costumes indígenas, é ressaltada no relato de Domingos Pacó, que diferenciava duas "espécies" de línguas:

> Esta *civilização momentânea* provém do língua habilitado, porque sendo um bom língua e de capacidade ao idioma indígena, produz a moralidade e civilização entre os selvagens, e um mau língua, estúpido ou que não sabe o idioma indígena verdadeiramente, faz com que produz entre os selvagens a imoralidade, e os índios tornam-se revoltosos, assassinos e de má convivência ou amizade (Pacó 1996 [1918]: 207-208).

Neste ponto, o autor das memórias da catequese do Itambacuri censurava, ainda que veladamente, os padres diretores do Itambacuri por terem abandonado a prática da catequese na língua nativa, adotada na função durante as décadas iniciais, após as quais deixaram, inclusive, de reconhecer a presença de índios no estabelecimento, fosse naquele momento em que escrevia (1918), ou simplesmente, na memória dos acontecimentos do passado. O ressentimento pela exclusão dos índios do aldeamento dizia respeito à sua própria experiência de professor demitido após 14 anos de trabalho na missão.

> O dito ex-professor não só fala e escreve a língua brasileira, e também fala e escreve a língua indígena. Muito se empenhava durante sua profissão, recomendava aos seus parentes para que mandassem seus filhos a frequentar sempre a escola, e mandava-os buscar para ensinar a leitura e a moralidade religiosa, propondo sempre aos pais discursos acertadíssimos em língua indígena sobre a moralidade de bons cidadãos e de terem grande estima aos Padres, aos agentes executivos, aos diretores gerais e aos governadores do país. Imprimindo em seus corações o amor à pátria, obediência às autoridades, quer civis, quer eclesiásticas...
>
> Há no Itambacuri um sem-número de índios e mestiços sem instrução alguma, e residem nas matas ou recantos uns 30 quilômetros fora do centro da localidade, porque os índios quando vêem um lugar muito desbravado e sem caça e pesca, retiram-se daquele lugar, a fim de que não perecerem fome e a míngua...
>
> Os atuais professores ali existentes não se empenham e nem sabem o idioma indígena, a fim de os instruir quer indígenas quer nacionais ... e aproveitando das suas simplicidades por não ter a quem manifestar, dizem e afirmam sempre que não há mais índios no Itambacuri, e que tudo é fábula, ainda mesmo que fosse fábula, perguntam-no aqueles que os viram e conheceram o princípio daquele, certamente haverá ainda alguns deles (Pacó 1996 [1918]: 203-204).

Os "línguas" se extinguiram, assim, em Itambacuri, ao mesmo tempo em que um contingente de mestiços era produzida e integrada aos "lavradores nacionais pobres" - negros libertos e retirantes da seca - que continuamente entravam no aldeamento, descortinando suas matas.

A "falta de ambição" indígena seria traduzida, nos termos do sistema de catequese missionária, como condenação à pobreza e à exclusão. A consciência deste processo fez com que o professor Domingos Pacó vislumbrasse no bilinguismo, anteriormente praticado na catequese indígena, uma possibilidade de "consciência histórica" - e identitária - para os índios do Itambacuri.

Capítulo IV

Xamanismo e diversidade entre os Botocudo

> Os Aranã são claros em geral, cabelo preto e fino, facilmente confundíveis com brancos, tipo mais europeu que asiáticos ou chins, que é o dos outros. Já a mãe do Marciano [aranã], é clara. Mas a filha morena. Fui informado que na mesma tribo e nas outras há de diversas cores. O porte da Claudiana, mãe do Marciano, aranã, é de tipo asiático[95]. Mavões são em geral roxos[96]. Os índios Puchichás mais corpulentos (mas bonitos, diz frei Serafim, e maus) . Os Puchichás viviam em completa nudez, os outros usavam ligeira tanga. Todos tem o cabelo corrido e muito preto. A tribo geral é a dos Botocudos, mas cada secção tomava nome do seu capitão: assim é Poté, Norec, Porutum...
>
> Quando viviam no mato comiam a carne dos animais assada a modo de muqueca, jamais comiam carne de onça e tatu, gostavam muito de guariba e queixada[97]. Afirmou-me frei Serafim que todos tinham idéia dum Ser Supremo. Tanto assim que quando havia tempestades grandes e chovia pedra, diziam: Deus está irado.[98]
>
> D. Joaquim Silvério de Souza, 1902.

O exercício realizado neste capítulo é o de acompanhar eventos envolvendo índios, administradores e missionários no século XIX, através de uma abordagem que, se por um lado, leva em conta a cosmologia e a organização social nativa, por outro lado, visa inseri-las no contexto de intenso impacto experimentado na situação histórica

---

[95] Claudiana, "natural das matas do Bonito" era o nome da indígena casada com Manoel Miguel Índio, Aranã "natural das matas do Surubi", na Capela de Santo Antônio do Surubi, Paróquia de Capelinha, em cerimônia realizada pelo vigário João Antônio Pimenta, aos 21 de outubro de 1886 (Livro de casamentos n°1 da Paróquia de Capelinha, registro n° 140 da página 203). O vigário havia dispensado três denunciações canônicas dos nubentes (decerto por relação de consaguinidade), legitimando os filhos, Salvina e Delfina (provavelmente a futura professora do aldeamento do Itambacuri, Delfina Bacán d'Aranã).

[96] Segundo Rudolph (1909: 28), ***mawon*** significa "mestiço de negro e índio". O atributo étnico sob esse designativo parece recoberto de um valor pejorativo. Marlière (1825: 219) esclareceu que os Botocudo utilizavam o etnômio para designar os inimigos, Puri. Isso parece esclarecer, ainda, o fato dos Maxakali terem sido, por vezes, associados aos *Mavón*. O povo Botocudo liderado pelo célebre Pokrane, foi, após sua morte misteriosa no ano de 1843, liderado pelo seu irmão, também denominado Mavón. (Ferraz, 1855: 414). Também T. Otoni observou a utilização do termo Mavón entre os Naknenuk para designar os "jiporoks [inimigos] mal-intencionados" (Otoni, 2002 [1859]: 68).

[97] "Os de Itambacuri comem tudo e carne crua também" (N. do A). Em nota anterior, sobre "licença para viver com uma mulher", o bispo notaria, segundo informação de um índio aranã que "para mostrar regozijo matavam mais algum pássaro ou outra caça e faziam uma espécie de dança em redor da caça".

de fronteira. A possibilidade teórica de articulação entre hermenêuticas distintas - estrutural e histórica - na análise de fenômenos etnohistóricos, assim, pode ser ensaiada.

Retomando as fontes exploradas nos capítulos precedentes, exploraremos agora o que têm a dizer acerca do modo específico através do qual os Botocudo respondiam às incursões dos "civilizados", ou as provocavam. Apesar das fontes serem de procedências institucionais distintas e referirem-se a períodos também distintos, as informações nelas contidas permitem inferir e recompor possíveis lógicas subjacentes à conduta dos Botocudo perante o contato.

A política indigenista governamental da segunda metade do século XIX pautava-se no Regulamento das Missões de 1845 – que instituiu oficialmente a catequese missionária capuchinha – e na Lei de Terras de 1850 – que determinava, sobretudo, acerca das terras devolutas. Ao infletir a situação local, no entanto, o indigenismo imperial adquiriu características particulares e específicas. O alcance que determinadas categorias sócio-cosmológicas dos Botocudo conquistaram nas relações intersocietárias fundadas sob a administração indígena provincial, por exemplo, pode ser vislumbrada na correspondência dos diretores de índios.

A pesquisa de categorias nativas durante os oitocentos torna-se viável através de inferências possíveis sobre aspectos regulares da reação indígena à situação de aldeamento, repetidamente apresentadas em referências contidas em fontes diversificadas.

O constante movimento de reconfiguração étnica observado na história indígena local, observado mesmo anteriormente aos oitocentos, favoreceu e fundamentou a o estabelecimento de uma rede de sociabilidade intersocietária, que configurou, simultaneamente, um espaço virtual de trânsito entre categorias nativas e exógenas. À luz dessa situação histórica, pode ser analisado o movimento observado de categorias nativas e missionárias associadas à dimensão do sobrenatural e de sua contraparte necessária, ou seja, a dimensão do poder político.

O conhecimento dos indígenas - vinculado a um certo sentido de morfologia social – revelando-se capaz de instigar relações sociais e dissensões políticas, tornou-se, por isso, duramente combatido pelo indigenismo missionário, por sua vez empenhado

[98] D. Joaquim Silvério de Souza. Livro de visita pastoral (1902-1907). cx. 49. AEAD.

em desbaratar as redes de sociabilidade indígena para instaurar uma nova ordem mestiça, fundada nos moldes do cristianismo de Estado, responsável pela da "moralização" dos costumes, da "civilização" e do "progresso" almejados pela nação imperial.

O trânsito da magia – um dos aspectos responsáveis pelas relações travadas internamente entre os próprios subgrupos Botocudo – tornar-se-ia uma ameaça ao regime da administração catequética oficial, posto que seu recrudescimento na situação de aldeamento seria associado à "superstição" capaz de "fascinar" os indígenas, tornando-os "rebeldes" e capazes de cometerem "atentados".

A categoria Yikégn *e o universo sócio-cosmológico Botocudo*

A importância do papel da liderança na condução de processos políticos responsáveis pela conformação das relações sociais foi um dos fatores etnográficos apontados por Nimuendajú (1946 [1939]) como característica marcante da estrutura sócio-política daqueles povos.

Em sua análise da organização social dos Botocudo, C. Nimuendajú ressaltou o uso da expressão *Yikégn,* que significa "forte sobrenaturalmente". "Os Botocudos" – disse Nimuendajú – "traduzem *Yikégn* pela palavra portuguesa 'forte'. Subentende-se 'forte sobrenaturalmente', porque a força física, em língua de Botocudos é *nypmro*" (Nimuendajú, 1986 [1939]:90). "Among the Botocudo" – escreveu o autor – "'the strongest' has always been leader, as the Indians say even today. However, 'strength', does not imply physical strength (nyipmrõ), but supernatural power (yikégn). All the chiefs whose names I obtained were yikégn, as I determined from explicit statements" (Nimuendajú, 1946 [1939]:98).

A noção de "força" presente na liderança dos Botocudo não corresponde à idéia de poder corporal/material, por constituir-se primordialmente de forma "sobrenatural". Mesmo considerando sua presença preponderante no universo sócio-cosmológico *borum*, *yikégn* não lhes pertencia exclusivamente; os próprios Botocudo costumavam atribuir poderes xamânicos aos seus inimigos Puri ou Maxakali e, por isso, lhes deflagaram guerras.

Qual era esse caráter "sobrenatural" subjacente ao poder político das lideranças Botocudo? Ao reunir as informações contidas em dados dispersos entre fontes

diversificadas, que incluem depoimentos relativos à memória social do povo Krenak, é possível depreender como o líder Botocudo, necessariamente impregnado de *yikégn* - assim como os xamãs, homens ou mulheres dotados de *yikégn*, que não fossem lideranças políticas – possuíam o poder de prever o acometimento de doenças transmitidas sobrenaturalmente pelos feiticeiros inimigos, capazes de lançar-lhes "flechas mágicas" que, ao atingi-los, causavam os mesmos sintomas de um flechamento real, como dores no corpo, adoecimento, e morte. Toda mortalidade indígena era concebida, assim, como uma espécie de assassinato perpetrado pelos inimigos, responsabilizados pelo lançamento de flechas invisíveis e "envenenadas". Todavia, a punição pelas mortes sobrenaturalmente provocadas, de forma paradoxal, ocorria através de ataques cuidadosamente planejados contra os inimigos, quando flechas, tão reais e mortíferas quanto aquelas que haviam produzido a mortalidade nos grupos afetado pela feitiçaria inimiga, eram disparadas contra as lideranças acusadas como responsáveis pela mortalidade sobrenatural.

Por outro lado, um grupo liderado por um xamã "forte" - capaz inclusive de prevenir a instalação da doença nos corpos, "soprando-as" em seu trânsito pelo ar, através de rituais realizados durante a noite – sentia-se, decerto, mais protegido contra a mortalidade.

Nimuendajú (1986 [1939]) também descreveu como os Krenak assentados no Posto Indígena Guido Marlière, do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), utilizavam uma estátua de madeira – *Yonkyón* -, pintada e enfeitada com os ornamentos próprios dos *borum*, em seus rituais xamânicos. A estátua chegou a ser, na ocasião, fotografada, porém misteriosamente desapareceu, sem nunca ter sido substituída, nem tampouco esquecida, pelos Krenak. Uma curiosidade em relação a essa estátua de mais de um metro de altura - um totem - relaciona-se ao fato de que jamais outro subgrupo Botocudo foi descrito realizando rituais onde se fizesse necessária, enquanto os Krenak ainda hoje guardam a memória de rituais xamânicos em torno do *Yonkyón* – que traduzem como "Deus de pau".

O etnólogo J. Haekel (1954), ao debruçar-se sobre a problemática do totem junto aos indígenas brasileiros, comparou a "estátua sagrada" dos Botocudo à de outros povos, como Maxakali, Xerente, Munduruku. Segundo ele, entre os Botocudo, o totem

posicionava-se "como ligação com os bons espíritos do céu, os *Maret*, que servem de meio de comunicação com as criaturas celestes superiores, os 'velhos' ou 'grandes homens', o 'pai sábio'". Na ocasião dos rituais, os xamãs dirigiam-se, através do totem, aos "espíritos dos céus", "quando [ocorriam] doenças ou outras necessidades, através de orações e cantos" (Haekel, 1954: 229-230).

Em pesquisa anterior sobre as representações sobre a doença entre os Krenak, foi possível remontar, na memória social daquele povo indígena, algumas práticas xamânicas dos antigos líderes políticos, como a de prevenir doenças enviadas pelos inimigos durante rituais noturnos, capazes de revelar a melhor forma de conduzir e proteger todo o grupo (Mattos, 1996: 114). Foi possível perceber, naquele determinado contexto, como a categoria sócio-cosmológica de "força mágica" revelava-se no imaginário identitário do grupo indígena: tornava-se recorrente a idéia, por exemplo, de que *Yikégn* aumentava quando os Krenak se encontravam nas terras pleiteadas, onde as forças sagradas capazes de atuar na cura de suas doenças eram, por eles, evocadas e controladas - o que não acontecia nos locais ou circunstâncias dominadas pela lógica "desencantadora" dos símbolos e ritos do "civilizado" cristão, que, ao afungentar os terríveis "perigos" que povoavam a sobrenatureza nativa - representados sobretudo pela figura do *nadyón* -, acabava por minar sua força mágica (*yikégn*).

As mensagens transmitidas pelos espíritos – *kmakián* (velhos) -, por sua vez, também pareciam constituir regras inteligíveis à luz das disputas políticas ocorridas no plano interétnico. O que parecia valer como prescrição curativa e preventiva para os *borum* (índios), nada representava para os *kraí* (não-índios), dentro de uma lógica que opunha a "força dos índios" contra o "desencantamento" dos cristãos "civilizados". A presença dos *kraí* entre os *borum* chegava a ser proscrita nas mensagens enviadas pelos *kmakián*, através de uma xamã (Mattos, 1996: 114).

As lideranças Botocudo, "fortes sobrenaturalmente", foram descritas, nas fontes, exercendo papéis proeminentes em cerimoniais de combates ritualizados entre os subgrupos Botocudo, ou exercendo funções xamânicas relacionadas à cura. Os combates ocorridos entre os subgrupos Botocudo eram freqüentemente atribuídos à acusações de feitiçaria e acabavam por proporcionar, além da incorporação do Outro

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

através do trânsito (ou roubo) da magia, ainda o trânsito de mulheres, que nessas ocasiões eram "raptadas".

Linguagem bélica: contexto de guerra e etno-política Botocudo nos oitocentos

A inferioridade numérica dos colonizadores naquelas matas extensas e "infestadas" de índios, favoreceu a adoção de procedimentos de conquista baseadas em estratégias militares. A implantação da rede de quartéis para o guarnecimento dos exploradores, por exemplo, lembra a formação das "fortalezas-militares" característica da logística de Portugal no século XVIII, analisada por R. Almeida (1997: 98-9).

No contexto de conquista daqueles sertões, a linguagem bélica serviu ainda para articular a política indígena - baseada sobretudo na disputa pela posse da "força mágica" *yikégn* - e a política indigenista – fundamentada na "moralização" dos índios "supersticiosos", rumo a um projeto de nação "civilizada".

Tanto nos combates travados entre os próprios Botocudo como naqueles perpetrados contra "inimigos" de outras etnias, os "bandos" ou "bandeiras" ou "correrias" de índios foram sempre figurados nos registros históricos através de uma linguagem bélica. As relações de aliança existentes entre alguns subgrupos os tornaria conhecidos, inclusive, enquanto "confederações" ou "coalizões".

Em todo caso, um grupo Botocudo, conhecido geralmente pelo nome de seu líder – por sua vez considerado "capitão" - nunca era isoladamente identificado, senão dentro de um complexo de relações mútuas de "amizade" e alianças ou de "hostilidade" e "eterna vingança" com outros subgrupos - ou mesmo famílias não indígenas, como foi o caso dos Aranã e os caboclos pioneiros do Mucuri, analisado adiante.

Apesar de certas características linguístico-cosmológicas comuns, os subgrupos "étnicos" Botocudo modificaram-se em sentidos diversificados, no interior de uma "rede" composta por povos indígenas filiados a outras famílias lingüísticas, além de grupos mestiços que passaram crescentemente a integrar a paisagem daquela zona de fronteira durante os oitocentos, onde a disputa por terras, cada vez mais acirrada, alimentava a guerra "fratricida" entre os índios, além de motivar expedições de extermínio.

A "paranóia colonial" – capaz de configurar imagens de hedionda violência atribuída aos índios, tal como definiu M. Taussig (1983) –, gerada pela própria violência colonizadora, parece, por um lado, justificar o mito e o pavor do indígena antropófago e irredutível, que aterrorizava as populações adventícias e motivava expedições de extermínio. Alguns viajantes descreveram macabros relatos de antropofagia indígena, baseados sempre em observações indiretas de supostas "pistas" deixadas pelos criminosos "canibais", ou por informações de terceiros. Os cronistas que chegaram a observar de perto os Botocudo afirmavam, no entanto, já terem, os indígenas observados, abdicado da prática de tais "atos de barbarismo". Ou, o que é mais freqüente, quando diretamente indagados, indivíduos Botocudo diziam que não eram antropófagos, confirmando porém a existência de um outro povo *borum* e canibal naquelas matas.

O mito colonial, contudo, da existência de alguma tribo "antropófaga" subsistiu até o início do século XX, com a extinção dos Pojichá – os mais "resistentes" à ingressarem ao projeto indigenista de "catequese civilizatória" e os únicos considerados antropófagos pelos próprios missionários do aldeamento central Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri.

A hipótese de que chave para a compreensão da persistência deste mito encontra-se no próprio universo sócio-cosmológico Botocudo não parece absurda, se considerarmos que entre a diversidade dos grupos componentes de sua sociabilidade, todos considerados *borum*, se encontravam também os "semi-legendários" *Tombrék,* constituídos, segundo a versão do *Nakrehé* Raulino colhida por C. Nimuendajú (1946), apenas por indivíduos do sexo masculino, antropófagos e habitantes das raízes nas imensas gameleiras das florestas do norte do Rio Doce (Nimuendajú,1946: 96).

Para os Botocudo, portanto, a existência de tais *borum* canibais era plenamente plausível, em conformidade com os mitos que compunham a ideologia paranóide colonizadora, ainda que a antropofagia não fizesse parte de suas práticas rituais.

Parece aqui reproduzir-se o que observou R. Almeida (1997: 273) relativamente ao mito das amazonas, no século XVIII. Oriundo da Grécia antiga, o mito foi transplantado pelos colonizadores para os índios sul-americanos, na medida em que identificaram entre os mesmos uma espécie de "equivalente cultural". De acordo, por exemplo, com o relato do ouvidor e intendente-geral da Capitania do rio Negro,

Francisco Xavier Ribeiro Sampaio, no ano de 1774, a *fábula das Amazonas Asiáticas* estabeleceu-se no rio Negro porque enraizava-se nos "costumes dos índios propensos naturalmente às feições e mentiras", encontrando imediata correspondência no "gosto da nação espanhola, por quem tem sido transmitida e apoiada para o maravilhoso" (*apud* Almeida, 1997: 274).

A possibilidade de trânsito de significados relativos também à política indígena e militar parece, de fato, ter configurado uma linguagem que caracterizou a história dos índios - encarada sob uma perspectiva situacional - em todo o Brasil e que, particularmente em Minas, serve para expressar tanto as relações internas dos grupos Botocudo, como aquelas entre eles e os demais atores envolvidos naquele cenário de guerra.

Povos Botocudo em rede sócio-simbólica

A fronteira das matas do Leste em Minas nos séculos XVIII e XIX apresenta algumas semelhanças relativas àquela dos sertões das capitanias do Nordeste, onde, "repetidamente [estalavam ...] os bandoleiros, os jagunços, os garimpeiros, que dão causa às tristes cenas" características do banditismo que, além do interior da Bahia e Pernambuco assolaram Minas em lugares como "Araçuaí, comarca do Serro do Frio no arraial do Mathias Cardoso" (Barros, 1919).

O barão de Eschwege (1899), por sua vez, esclarecia que a Província de Minas Gerais, no ano de 1822, estava divida em cinco comarcas, a saber: Ouro Preto, Sabará, Rio das Mortes, Serro do Frio e Paracatu. Serro do Frio era a mais extensa (com 67 léguas quadradas), sendo a terça parte "povoada por índios brabos, principalmente Botocudos". A população de Serro do Frio era estimada em 83 626, sem contar com a população nativa (Eschwege, 1899: 742).

A diversificação ocorrida entre os grupos Botocudo pode ser atestada não apenas nas significativas variações dialetais registradas na linguagem dos grupos Botocudo como também em aspectos sócio-cosmológicos refletidos, por exemplo, na organização de seus rituais, de seus *quijemes* – moradias mais ou menos provisórias, utilizadas sobretudo nas estações chuvosas, quando a movimentação dos grupos ficava mais restrita – e das estratégias etnopolíticas de rivalidades e alianças que persistiram durante

décadas. A documentação oficial da administração dos índios, por exemplo, permite acompanhar a trajetória específica de determinados sub-grupos, como os Aranã e os Pojichá, que demonstram como processo de produção de alteridades ocorria entre os Botocudo.

O acionamento de estratégias de diversificação interna parece, por sua vez, relacionar-se às diferentes épocas e à natureza do "contato" - ou do "comércio", para me valer de uma expressão do indigenismo do século XIX – estabelecido com a população adventícia. Ao examinar a "trajetória" dos Botocudo, M. H. Paraíso (1992), por exemplo, observou "grandes discrepâncias entre as fontes com relação aos rituais, o que nos parece relacionar-se com os diferenciados estágios do contato dos grupos observados com a sociedade nacional" (Paraíso,1992: 424).

Apesar da relevância da relação interétnica para a análise dos processos de diversificação observados entre os grupos, reduzir a interpretação à uma suposta sobredeterminação pelo "contato" implica em simplificar da complexidade das relações sociais e simbólicas ali estabelecidas. Este risco parece, no entanto, "controlável" sob o enfoque do "nexo indígena" das interações que se estabeleceram entre os diversos grupos Botocudo e a sociedade nacional, inseridos em uma mesma rede, tecida simultaneamente por relações diacrônicas (históricas) e sincrônicas (estruturais), uma vez que ambas as lógicas (vertical e horizontal) se encontram imbricadas, remetendo uma à outra, em uma análise das interações sócio-simbólicos nesse universo de fronteira.

O caráter conflituoso das relações entre os atores na ocupação daquela ampla zona constitui, com efeito, a tônica dos registros oficiais sobre o indigenismo provincial em Minas. Os relatórios da Diretoria Geral dos Índios à Presidência da Província e desta à Assembléia Provincial - que deliberava sobre o assunto da "civilização" dos indígenas, a partir da nomeação do tenente coronel Guido Thomas Marlière - parecem mesmo estar assentados em um amontoado de corpos humanos, de "raças" diversas, vitimados pela lógica da retaliação recíproca.

Os chamados "nacionais pobres" (indígenas mestiços e mulatos) sobretudo; colonos de nacionalidades diversas; pioneiros em busca de enriquecimento fácil; cobiçosos da mão de obra gratuita dos índios, iniciaram a colonização daquela imensa zona de matas ainda desconhecidas e valorizadas a partir da segunda metade dos

oitocentos, devido aos projetos como o da Companhia do Mucuri e os aldeamentos centrais indígenas. Já sob o regime republicano, na última década dos oitocentos, sucessivas levas de migrantes do nordeste chegaram para ocupar as áreas de fronteira que existiram até meados do século XX nos sertões do Doce.

Considerando o caráter das fontes pesquisadas, algumas facetas do universo indígena revelam-se mais propícias para o rendimento de abordagens analíticas, como as relações de gênero ou a geopolítica nativa. Ambos aspectos constituem pautas recorrentes no acervo sócio-simbólico dos *borum* e, não por acaso, estão implicadas nas relações entre os diversos grupos indígenas e fornecem inteligibilidade aos conflitos experimentados na situação de aldeamento durante os oitocentos.

Os Botocudo yikégn *e as "rebeldias"*

Ao relatar a inspeção realizada nos quartéis das Divisões Militares em Minas no ano de 1832, o tenente Felipe Cunha de Castro teceu uma espécie de diagnóstico sobre a "civilidade" dos Botocudo. Tendo em vista a existência, havia décadas, de guerra decretada contra os índios, o estado de "civilidade" indígena foi, evidentemente, considerado em termos negativos: a "natureza os criou de uma maneira tal, que *só nutrem do mal que praticam, sendo esta a seita própria que os domina*, não se sujeitam por isso aos meios próprios do trabalho e civilização" - avaliou o inspetor, ao esbarrar no princípio sócio-cosmológico que provê sentido aos acontecimentos e acometimentos individuais e sociais, ou seja, a linguagem do xamanismo, a qual, ao mesmo tempo em que é capaz de compreender o sentido de historicidade indígena, fornece elementos para que os acontecimentos do Outro, exteriores, possam ser traduzidos.

> Se os fazendeiros os tratam bem em suas casas dando-lhes o necessário para se sustentarem e vestir, *ficam satisfeitos enquanto não adoece um ou morre outro*; mas se por acaso isto acontece ficam persuadidos que foi por maldade do dono da casa e cuidam logo em vingar-se daquela morte ainda que seja em outro qualquer animal, e por isso se tornam incapazes da Civilização doméstica... Desconfiados por natureza, irritam-se por qualquer cousa; e conhecendo-se esta repugnância, em se obrigando a fazê-lo moverá decerto uma nova guerra (Castro, 1913 [1832]: 86).

Escrevia em 1832 o alferes Francisco de Paula Mascarenhas a respeito da "má influência" dos líderes sobre os índios "mansos"; estes, de repente, podiam, sob o

comando dos primeiros, "retornar para a mata" e para os costumes "bárbaros" porém piorados pela nova instrução.

> Todavia uma grande parte desta errante nação, a bem dizer, s'acha domesticada, ela freqüenta continuamente os nossos Quartéis do Rio doce, e mesmo o arraial de Cuieté, já gosta de vestir-se e até das nossas comidas; mas existe entre a mesma *alguns Índios de maior influência*, bem como os capitães Quilota Potinao e Paulo que *são os causadores de todas as desordens e intrigas que aparece nestes lugares; são os cabeças de todos os roubos, e até os sedutores dalguns mansos meterem-se outra vez no mato, como aconteceu a pouco na Primeira Divisão* [refere-se ao caso do Padre Pedro]: apesar destes Índios terem como disse, maior influência que outros, com tudo não deixa de ser bem reconhecida entre eles a maldade dos mesmos; e *seria muito interessante o poder-se afastá-los politicamente destes lugares* não só para proveito da mesma Nação, como para maior segurança dos Colonos estabelecidos nestas matas (Mascarenhas,1898:63).

Tomemos o exemplo do chefe Botocudo Guido Pokrane, que recebera seu nome "cristão" do "padrinho" homônimo, Guido Marlière[99]. Pokrane foi soldado da 4ª. Divisão Militar do rio Doce, tendo ao mesmo tempo organizado uma aldeia no rio Manhuaçu - tributário do rio Doce pela margem sul - , onde podia contar com seus "companheiros, dez casas cobertas de palha e barreadas", além de plantar "milho, bananas e laranjeiras" e criar "porcos e galinhas". Também suas qualidades como poderoso feiticeiro ficaram registradas na documentação pesquisada. Freqüentemente citado pelas autoridades militares como exemplo disciplinar a ser seguido pelo povo Botocudo, Pokrane castigava militarmente, "em um tronco de Campanha", os índios que não queriam trabalhar (Castro, 1913 [1832]: 87).

Quando dirigia expedições guerreiras contra os Puri da porção meridional da bacia do rio Doce, no entanto, fazia-o para *vingar a morte de seus parentes, atribuída à feitiçaria inimiga* (Ferraz, 1855: 415). Segundo escreveu o diretor das Divisões Militares do Doce para o jornal *O Abelha*, de Ouro Preto, em 1825, "quando morre um Botecudo principal, sempre um Puri, ainda que bem afastado, tem a culpa: e vai-se sobre ele como em romaria para os matar. Há bem pouco lá foi o Pokrane e outros na ocasião de morte de alguns de seus parentes" (Marlière, 1905 [1825]: 567).

---

[99] Em seu "Ensaio sobre as línguas", Marlière (1905 [1825]: 545) identificou a palavra Po-krane ao significado de "aleijado de pé ou mão". Pokrane, portanto, seria portador de algum defeito físico, uma vez

Pokrane movia também guerra constante contra os grupos Botocudo da margem norte do rio Doce. No mês de julho de 1841 o diretor dos aldeamentos, do Espírito Santo relatou ao presidente da Província a situação de "desagradáveis desinteligências" ocorridas entre os Botocudo por ele administrados, que haviam saído do aldeamento para unirem-se aos os Botocudo do rio São Mateus – tributário do Doce em sua margem esquerda - em guerra contra os Pokrane - situados no rio Manhuaçu, tributário do Doce em sua margem direita[100].

Com o fito de negociar a paz entre os grupos guerreiros do norte do rio Doce (Província do Espírito Santo) e os do sul (em Minas Gerais), fora designada ao diretor dos aldeamentos do rio Doce a difícil incumbência de negociar a paz, em nome de Sua Majestade, através de distribuição de presentes para Pokrane e sua gente. Os presentes deviam ser entregues "da maneira mais solene possível, para que conste não só ao Augusto Senhor como na Corte qual o destino que tiveram os presentes destinados a esta gente"[101].

A Pokrane era, assim - uma vez aceitos os presentes concedidos através da mediação do diretor dos aldeamentos do rio Doce -, diplomaticamente, destinada a missão de fazer cessar as hostilidades entre os índios dispostos em estado de guerra, da qual venciam os do sul (na Província de Minas), melhores providos de armamentos e "civilização". Sinalizando ainda mais o caráter de "trégua" implicado na recepção dos presentes, estes deviam ser recebidos por Pokrane em território inimigo, ou seja, no aldeamento do Espírito Santo.

---

que características destoantes nos corpos serviam, entre os Botocudo, como analogia para particularizar cada indivíduo em sua nomeação.

[100] Os aldeamentos do rio Doce foram criados na Província do Espírito Santo em janeiro de 1824, de acordo com o regulamento expedido do Rio de Janeiro por João Severiano Maciel da Costa ("Regulamento interino para o aldeamento e civilização dos índios botecudos do Rio Doce, da província do Espírito Santo" (Costa, 1884 [1824]: 480-483). Em dezembro de 1841 sua extinção seria proposta pelo ministro e secretário de Estado dos negócios do Império e ex-presidente da Província do Espírito Santo, José Joaquim Machado de Oliveira, por entender que "aquele estabelecimento, que ... tinha custado grandes somas ao Estado, em tempo algum tinha preenchido seus fins, e fora unicamente profícuo aos empregados nele" (Oliveira, J. 1885 [1841]: 224).

[101] "Cartas (3) do diretor dos aldeamentos do rio Doce, João Malaquias dos Santos e Azevedo ao presidente da Província do Espírito Santo, Sr. José Manoel da Silva, sobre os presentes enviados aos índios botocudos e Pokranes por S. M. o Imperador, pacificação dos mesmos, providências tomadas no aldeamento. Envia cópia de ofícios ao Padre Vigário José Roiz Pimenta". Linhares, 1841. Lata 346. Doc. 27. Anexo Doc. 01. Coleção Instituto. AIHGB.

Mas não foi este o trato cumprido. Pokrane e seus companheiros rumaram diretamente à Corte para receber de Sua Majestade os presentes a eles destinados, conduzidos por Frederico Wilner, que os visitara em seu aldeamento. Este fato causou uma profunda decepção no diretor dos aldeamentos da Província do Espírito Santo, que alimentava esperanças de limitar o poder de comando do chefe Pokrane, através de sua "sedução". Deste modo, perdia a chance de negociar da paz, medida necessária para a melhoria da condição dos Botocudo por ele administrados, em condição de desvantagem nas disputas intertribais.

Uma vez presenteado o líder Pokrane pela própria Majestade Imperial, na Corte, a configuração das forças tornava-se desequilibrada desfavoravelmente para os Botocudo da margem norte do rio Doce, sob a jurisdição tutelar da Diretoria dos Índios do Espírito Santo, que se tornavam "reféns" dos temidos Pokrane, guarnecidos com novos armamentos oferecidos pelo Imperador. O diretor dos aldeamentos do rio Doce escreveu, então, ao presidente da Província, sobre a guerra entre os grupos rivais.

> Não sei, Ex^mo^. S^nr^., se a comunicação de Pokrane pelo rio Doce nesta Província nos trará alguns benefícios; por ora, só tenho considerado como um mal e mal grande. Os Índios Botocudos moradores dessas matas do rio Doce nesta Província até há pouco viviam bem sossegados, sem hostilizarem (à exceção de pequenas desavenças dentre eles), hoje vivem em desassossego, *fazendo reuniões para se oporem às hostilidades que lhes fazem os Botocudos do Sul*, isto é, os pertencentes a família de Pokrane, tendo estes a vantagem de andarem armados de espingardas e hostilizarem os do Norte (desta Província) em seus mesmos lares, assassinando os que encontram e roubando-lhes as mulheres[102].

De retorno da Corte, em agosto de 1841, os Pokrane passaram pela vila de Linhares, onde sediava a Diretoria dos aldeamentos do rio Doce. No entanto, apesar das expressas intenções amistosas presentes no ofício remetido pelo diretor dos índios do Espírito Santo a Pokrane, após ter sido agraciado no Rio de Janeiro, o líder indígena não sinalizou aos grupos rivais nenhuma intenção de paz. O diretor dos aldeamentos do Espírito Santo escreveu, durante o retorno de Pokrane ao Manhuaçu, quando passava por Linhares – onde Diretoria dos aldeamentos do Espírito Santo se situava.

---

[102] Ofício do diretor dos aldeamentos do rio Doce, José Malaquias dos Santos e Azevedo, ao presidente da Província do Espírito Santo. 2 de agosto de 1841. Doc. 3. Coleção Instituto. Lata 346. Doc. 27. AIHGB.

> ... sei que Pokrane sendo soldado e chefe de uma família, a convite de Wilner a levou para a Corte onde alcançou quanto se lhe desse, e que ainda hoje dorme nessa Cidade, e talvez em estado ruinoso, o que melhor informará o negociante Domingos Rodrigues Santos, por tais objetos se acharem em seus armazéns; enquanto a descida deste Chefe com as tribos vinda da Cidade da Vitória *parece mais uma cavalheirada, da qual se pretende alguma coisa, que só o tempo descobrirá*[103].

A notícia de que Pokrane e sua gente fora recebida pelo Imperador sendo agraciado com "brindes", entre os quais os sedutores armamentos, rapidamente correu as matas. Em outubro do mesmo ano o diretor dos aldeamentos do rio Doce informou ao presidente da Província do Espírito Santo que o destacamento do quartel de Porto de Souza – limítrofe com o território de Minas Gerais – contatara no rio Pancas, "um lote de indígenas", que, mostrando-se "afáveis", prometeram visitar o comandante, com a condição de que "não dessem socorro a gente de Pokrane que os procuram para matar e roubar suas mulheres". Os índios, ainda, segundo o diretor dos aldeamentos do Doce, mostravam-se "ciosos pelos presentes que Sua Majestade o Imperador manda distribuir por aquele Chefe e sua gente"[104].

Ao noticiar a disposição amigável dos índios do Pancas ao presidente da Província, o diretor dos aldeamentos acabava por reforçar a disputa entre os Botocudo rivais, estendendo-a para as divergências políticas entre as próprias jurisdições indígenas provinciais. Interessava-lhe, sobretudo, naquela ocasião em que os índios de Pancas se apresentavam "de ali mesmo estabelecer um quartel e fazê-los aldear, o que não seria custoso". Afinal, eram aqueles índios, do Espírito Santo, e não os de Pokrane, os mais merecedores das benesses da "civilização". Dizia o diretor

> Os Índios Boticudos tanto do Norte como do Sul todos são habitantes do mesmo Império e por isso com direitos iguais à Imperial Proteção ou *talvez mais consideração mereçam os que pelo seu estado de civilização se acham indefesos para com seus inimigos.* Tem se propalado que os presentes são somente para os Índios de Pokrane, eu creio que a dádiva foi para os índios do rio Doce e, por isso, que parece que abrange a todos e o contrário acarretará o descontentamento. Também é muito natural que

---

[103] Ofício do diretor dos aldeamentos do rio Doce, José Malaquias dos Santos e Azevedo, ao Presidente da Província do Espírito Santo. 2 de agosto de 1841. Doc. 3. Coleção Instituto. Lata 346. Doc. 27. AIHGB.
[104] Ofício do diretor dos aldeamentos do rio Doce, José Malaquias dos Santos e Azevedo, ao Presidente da Província do Espírito Santo. 10 de outubro de 1841. Doc. 2. Coleção Instituto. Lata 346. Doc. 27. AIHGB.

> Pokrane só queira contemplar os seus, *nem é possível que se reuna aqueles a quem tem hostilizado*[105].

As relações de belicosidade entre os subgrupos Botocudo, além de revelar aspectos de sua política interna – mesmo considerando a situação de desigualdade de forças geradas sob a "proteção" militar de Pokrane em Minas -, podem ser lidas através da relação política entre as Províncias, em disputa com relação aos seus limites territoriais. De fato, ausência de uma linha jurisdicional bem definida entre Minas e Espírito Santo acabava por facilitar o domínio dos índios sobre o território disputado, uma vez constatada uma zona de vazio do poder estatal. Esta tendência, aliás, pode ser observada mais amplamente, em relação aos limites provinciais em toda a Minas Gerais, onde, até hoje, as principais populações indígenas encontram-se localizadas em regiões limítrofes – observação que, por sua vez, parece válida para outras Províncias no período imperial, como foi o caso de São Paulo e Goiás (Langfur, 2002: 237).

Kupan na Kantchu: *Deus na Terra*

Frei Ângelo de Sassoferrato, vice-diretor do aldeamento central Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri (1873-1911), que dedicou a maior parte de sua vida ao convívio com os povos da floresta do Mucuri, utilizando-se da categoria de "índios nômades" para caracterizar os Botocudo e diferenciá-los dos "civilizados" e "convertidos" da missão, refletiu sobre a "natureza" dos selvagens ao relatar, no ano de 1915, a longa trajetória de sua catequese.

Segundo seu manuscrito, os tais Botocudo, quando na selva, se empenhavam "em horrorosa guerra por futilíssimos motivos". Sigamos quais eram as "futilidades" que os levavam a guerrear: "quando entre eles morre alguém" – continuava frei Ângelo – "há sempre pavoroso alvoroço, vinganças estúpidas, brigas e roubos, tudo acrescido do pranto das mulheres, a modo das carpideiras judaicas". Esses motivos "fúteis" apurados em sua observação não se articulavam à "religião" dos índios, segundo a análise do missionário, voltada para a concepção nativa da divindade:

---

[105] Ofício do diretor dos aldeamentos do rio Doce, José Malaquias dos Santos, ao presidente da Província do Espírito Santo. 2 de agosto de 1841. Doc. 3. Coleção Instituto. Lata 346. Doc. 27. AIHGB.

> A religião, propriamente dita, é quase nula nesses selvagens. *Possuem uma idéia muito material do Ente Supremo*, vivendo quanto ao mais numa lastimável ignorância. Quando desencadeia um temporal, acompanhado de fortes trovoadas, dizem que é Deus que está valente... Morrendo um rapaz, já adestrado no manejo das flechas, colocam junto ao mesmo algumas flechas e o respectivo arco, persuadidos de que, na grande viagem que tem que fazer, poderá encontrar alguns inimigos. *É isso uma idéia material, que indica, todavia, uma noção da imortalidade da alma.* Entre eles a mortalidade não pode existir, senão de um modo natural[106].

A noção nativa da imortalidade da "alma", aliada à "materialidade" suposta de Deus, pode parecer, à primeira vista, paradoxal. Há, no entanto, um vínculo lógico entre ambas as concepções, se aliarmos a inexistência da "mortalidade" para os índios; de fato, estes atribuíam sempre - de acordo com a lógica do xamanismo - uma causalidade externa, social, ao adoecimento e à morte. O poder sobrenatural atribuído ao xamã de provocar a morte – ou a cura – parece, de fato, contribuir para que determinados "corpos", ou mesmo "objetos", independentemente de seu vínculo "tradicional", fossem especialmente identificados enquanto possíves suportes para a idéia da existência de uma alma imortal, sacralizando-se, portanto.

O professor indígena da missão do Itambacuri, Domingos Pacó, esclareceu como, nos primeiros anos de existência da catequese, a "moralidade e a civilização religiosa" era exposta sempre em "idioma selvagem", por serem poucos os índios que conheciam a "língua brasileira". Diria Pacó, então, que

> ...os índios selvagens não têm religião alguma, unicamente conhecem que há um ente soberano, o qual chamam-no Cuppán-Pauínin Giccaram. E quando dá trovões e relâmpagos, chuvas com ventos fortes, imediatamente armam-se todos e atiram pelos ares porções de flechas e exclamam dizendo: Cuppán Pauínim, Jác-jam, nhic jacjam catthé, quer dizer: O Padre Eterno do alto está bravo, nós também ficamos bravos (Pacó, 1996 [1918]: 202-203).

Esta "materialidade" suposta na idéia de "Cupán" – certamente vinculada às concepções cosmogônicas e antropogônicas centradas nos heróis míticos *Maret-Kamakhiam*, seres "materiais" que constituíam uma "família" no céu (Manizer, 1919) - torna-se expressível na própria tradução nativa adotada para a figura do missionário, tendo em vista seu valor simbólico de "mediador" entre os mundos indígena e

---

[106] Frei Ângelo de Sassoferrato, 1915, pp. 26-27.

"civilizado". Figurando como suporte simbólico para as ressignificações realizadas pelos indígenas, os missionários receberam, em ocasiões diversificadas do contato, a designação de Cupán/Tupán, como puderam observar diferentes cronistas.

Uma comitiva enviada em 1836 pelo presidente da Província da Bahia para a "civilização" dos índios, liderada por Hermenegildo Alves, expedicionou o Mucuri e o Peruípe (no Espírito Santo), descrevendo as preciosidades que encontrava. A impressão que os Botocudo do baixo Mucuri provocaram naquela imensa comitiva - que contava, além de intérpretes e de crianças que os indígenas haviam "emprestado" às autoridades para serem educadas no povoado, com missionário e juiz - não parece ter sido tão desagradável, como de costume naquela época.

> No dia 16 de agosto de 1845 à uma e meia da tarde no sítio Jacarandazinho ouviu-se falar o gentio no mato no lado do norte. Encostaram a esse lado duas canoas, e foi o língua, como os filhos do gentio que traziamos (foram educados na vila e voltaram com a comitiva), até o rancho dele, e voltou fazendo-se acompanhar a custo pelo capitão Mac-Mec, outro índio e uma índia velha, a mesma que do mato havia gritado "Chretonhe", *nome que na língua dele significa "cristão", e que eles dão a todos os que não vivem errantes pelas brenhas.*
>
> O juiz de direito logo salgou em terra com o missionário, fizeram-se-lhes alguns presentes de ferramenta, carapuças, farinha, carne, peixe etc: à vista disso alguns que dos mato nos espreitavam, foram-se aproximando, ainda que muito desconfiados, e reuniram-se em número de doze, sendo cinco mulheres, duas das quis traziam os filhinhos agarrados ao pescoço e seguros unicamente por uma embira, que passando por uma coxa deles ia dar volta na cabeça delas. O bom tratamento recebido os tornou muito satisfeitos e fez-lhes perder a grande desconfiança, enchendo-nos de abraços, batendo palmas, e gritando Jac-je-menu, termo de que se servem sempre para indicar paz e amizade. *Muito espanto e mesmo medo lhes causou a vestimenta do missionário, com quem à custo se familiarizaram, e a quem chamavam* ***Inkjac de Tupan****, irmão de Deus, cuja existência eles conhecem, e de quem se temem até de pronunciar o nome, porque lhes não mande alguma trovoada*, segundo dizem na sua ignorância. Porque se lhes não aumentasse a desconfiança, fizemos conservar as canoas com a nossa gente na margem oposta do rio, que observavam com bastante temor, sem dúvida lembrando-se das traições de que tem sido vítimas na vila do Prado e em outros lugares; e pouco estivemos com eles. ...
>
> A aquele sítio se deu o nome de Encontro Feliz: mostraram sentir a nossa separação e na margem do rio se conservaram batendo palmas até que perderam de vista as nossas canoas (Almeida, 1945: 444).

A imediata identificação do missionário com a figura atemorizante de "Tupan" - vinculados cosmologicamente através de uma espécie de laço de parentesco muito

próximo, o de *Inkjac* (irmão) -, não deixa de remeter para algumas considerações históricas e simbólicas, em torno das quais talvez possa ser melhor contextualizada e compreendida.

É curioso que o termo, notoriamente forjado no contexto das missões jesuíticas para a catequese de povos Tupi, tenha criado raízes na cosmologia *borum*, fato apresentado em fontes históricas diversificadas. No ano de 1825, o Coronel Guido Marlière, por exemplo, que acabara de deixar, se dizendo saudoso, os "botocudos de todas as tribos", do rio Doce, escreveu sobre sua religião em um artigo para o Jornal *O Universal*, de Ouro Preto: "crêem geralmente em dous Entes, que acreditam visíveis: Deus, a quem chamam Tupán; Diabo, que é o Nantshone"[107]. O militar francês, em outra ocasião, havia publicado que os Botocudo, como os demais indígenas que conhecera no rio Doce [Maxakali e Puri], criam em outra vida, "em penas e recompensas", sendo que estas - em forma de "matas virgens abundantes de frutos, caças e belos rios" - eram consideradas dádivas de "Tupã aos que forem bons guerreiros caçadores, amantes de suas mulheres e filhos" (Marlière, 1905 [1825]: 566). O "vocabulário da língua dos Botocudos", organizado pelo expedicionário P. V. Renault em 1836, por sua vez, associa à palavra Deus a tradução indígena *kupanne* (Renault, 1913 [1836]: 1102).

Os povos Maxakali aldeados em Lorena dos Tocoiós, tal como descritos no ano de 1799 pelo tenente José de Souza Brandão, a pedido do governador da Capitania, Bernardo de Lorena, também incorporavam, por sua vez, alguns dos símbolos da cristandade. O tenente observou, entretanto, que embora os indígenas manifestassem desejo de se batizar e apresentassem a figura de "Tupá" em seu panteão, isso não constituía qualquer indício de sua conversão: "eles não fazem ato algum religioso ao mesmo tempo que conhecem haver um Senhor grande, a quem chamam Tupá"[108]. Refletindo sob uma chave interpretativa "religiosa" - oposta às "superstições" indígenas relativas às aves e outros animais -, sobre o "desejo [dos indígenas de

---

[107] *O Universal*, n. 55, 21 de novembro de 1835, p. 219. Ouro Preto.

[108] Os Maxakali trazem, hoje, incorporarados a seu "panteão", a figura de "Topá", à qual, no entanto, não correspondem quaisquer rituais, ao contrário das outras entidades sobrenaturais presentes em seu universo. O termo *Topá* serve, outrossim, como instrumento simbólico utilizado nas relações entre índios e missionários, segundo o relato de Ana Paula L. de Oliveira no Fórum de Pesquisa "Missões cristãs em áreas indígenas", durante a XXIII Reunião da ABA. 2002. Contemporaneamente, pude também verificar a importância de *Tupán*, ou *Kupán*, para os Krenak, povo Botocudo por origem, os quais, com este nome, pretendem traduzir os poderes sobrenaturais que povoam o universo (Mattos, 1996).

Tocoiós] de se batizarem", o tenente considerou que este não deveria ser julgado pela "convicção da bondade da religião" por parte dos indígenas, que para isso não teriam a "necessária instrução e conhecimento" (Brandão, 1913 [1877]: 766).

A.Saint-Hilaire (1975 [1830]: 359), do mesmo modo, ao visitar a aldeia Santo Antônio, observou que um índio valia-se da palavra *tupã* para designar tanto Deus quanto o santo da capela. Já o etnógrafo russo H. H. Manizer (1919) em 1915, no entanto, em seu estudo sobre os Botocudo aldeados pelo Serviço de Proteção aos Índios não registrou a expressão enquanto símbolo relacionado à cosmologia *borum*, primorosamente descrita e analisada. Nimuendajú (1946 [1939]), do mesmo modo, não mencionou a utilização do termo entre os Botocudo aldeados no Posto Indígena Guido Marlière. É preciso considerar, contudo, que ambos estudiosos efetuaram uma espécie de "purificação" das fontes, devido seu interesse em "salvar", através do registro sistemático, os termos próprios de uma cultura em desaparecimento.

A pronúncia *Kupán* é sublinhada em vários registros sobre os Botocudo na história. "Estes índios" – dizia em 1887, em relação aos Aranã, D. João Pimenta, em seu relato sobre a fundação do município de Capelinha[109] – "são todos batizados e já apreciam os benefícios da civilização. *São naturalmente religiosos, apreciam e veneram os sacerdotes a quem chamam Kupan na Kantchu (Deus na Terra). Pronunciam Kupán e não Tupán".*

Esses poderes sobrenaturais acrescentados pelo pensamento indígena à imagem do missionário decerto surtiram efeito para a orientação simbólica das ações políticas indígenas, observadas em situações de aldeamento. O perigo que, no limite, essas figuras – associadas a *Kupán* - representavam para os Botocudo relaciona-se, de fato, aos "surtos de rebeldia" que eclodiram nos aldeamentos - quando foram ameaçados, feridos ou mesmo assassinados, os missionários capuchinhos italianos encarregados de sua direção.

Todos aqueles missionários foram, de fato, ameaçados de morte. O primeiro, frei Bernardino de Lagonegro, em 1848, teve que abandonar sua catequese na aldeia do Surubi após ameaças dos Aranã, interessados em continuar seu sistema de contato

[109] D. João Pimenta (1887) "Memória histórica e descritiva da freguesia de Nossa Senhora da Graça da Capelinha". Livro de Tombo da Paróquia de Capelinha. O mesmo texto pode ser consultado no Livro de visita pastoral de Dom Joaquim Silvério de Souza (1902-1907).cx. 49. AEAD.

"espontâneo", em colaboração com os pioneiros mestiços na exploração das selvas. Em missão no ano anterior no quartel do rio Preto, havia fugido ao pressentir o risco de ser assassinado – o que acabou acontecendo com o Sargento Coelho e seus soldados[110]. Os missionários frei Miguel Ângelo de Troina e frei Serafim de Fossombrone foram também obrigados a abandonar o aldeamento central do Etueto após pressões exercidas pelos indígenas e colonos locais, interessados nas terras e mão de obra dos índios. Frei Virgílio de Amblar seria assassinado no aldeamento do Poaia em 1877. Frei Serafim de Gorízia e frei Ângelo de Sassoferrato, por sua vez, também foram mortalmente feridos na rebelião indígena ocorrida no aldeamento do Itambacuri em 1893.

O professor indígena da missão do Itambacuri descreveu o momento do primeiro encontro de frei Serafim de Gorízia com os Pojichá, "o terror e o assombro" daquela zona, no ano de 1884, quando estes, desconfiados de que o padre fosse, na verdade, um soldado disfarçado, o teriam "maltratado muito".

> No ano de 1884 foi a primeira chegada das tribus Pojichás no Rio São Mateus Frei Serafim mandou chamar um língua por nome de José Francisco que morava no Poté e foi juntamente com ele ... ao chegarem onde eles estavam acampados em ranchos, acudiram em grupos e pegaram o língua José Francisco e o atiravam com ele asperamente ao ar; bem não tinha caído no chão, outros o pegavam e faziam a mesma cena ou luta. O Reverendo Frei Serafim estava a cavalo presenciando este espetáculo horroroso de barbaridade; por fim não tinham acabado o estratagema com o língua, investiram também sobre ele, o *tiravam-lhe do animal, davam-lhe empurrões, arrastando-o pelo chão pelas barbas. ... E os índios bravos nesta situação que dirigem aos que vão a eles falar, estavam numa vozaria dizendo: Krempá jakjât-ron, quer dizer: soldado de barbas compridas.* A este tumulto chegou um índio de Itambacuri por nome João Cressiuma, e foi logo proferindo as palavras aos Pojichás dizendo: *Ho anchúc cupán meém num*, quer dizer: vocês não devem pôr as mãos no Padre. Logo os Pojichás ficaram encantados da brutalidade que faziam com o padre e perguntaram ao índio outra vez: *Cupán? Respondeu o índio outra vez: Cupán; Krempá núc, quer dizer, É padre, não é soldado, não* (Pacó, 1996 [1918]: 205-206).

[110] Chamava-se Casimiro o líder do grupo Botocudo aldeado no quartel de Santa Cruz, no rio Preto. Este nome "cristão" do líder da revolta ocorrida em 1847, é o mesmo do filho do português pioneiro e diretor de índios do quartel de Alto dos Bois, Antônio Gomes Leal. Casimiro Gomes Leal também foi diretor dos índios Macuni, no Surubi; seu nome, no entanto, aparece, curiosamente, na segunda metade do século, em outro líder Botocudo, de um dos subgrupos Aranã. Importa distinguir os três importantes personagens com o mesmo nome por causa das diferenças "étnicas" envolvidas, uma vez que incide entre líderes de dois subgrupos Botocudo diferentes e um diretor de índios Macuni.

Após a primeira reação, hostil, dos índios, frei Serafim, uma vez identificado como *Cupán*, distribuiu os presentes entre os índios, que rumaram para o Itambacuri, onde mais de 400 índios "permaneceram dias e foram todos vestidos e sustentados a carne de bois e de porcos e de outras cousas, etc." (Pacó, 1996 [1918]: 206).

Também referindo-se ano de 1884, frei Ângelo de Sassoferrato descreveu o episódio do primeiro encontro entre o missionário diretor do aldeamento do Itambacuri e os Pojichá. Sua versão, no entanto, distingue-se daquela do professor indígena em relação à contextualização dos momentos que o precederam e que o sucederam.

Segundo o historiador da missão do Itambacuri, frei Jacinto de Palazzolo (1973 [1959]), o encontro ocorreu após o assassinato de um lavrador chamado Veloso, flechado "por divertimento" pelos Pojichá, em sua propriedade distante 15 quilômetros de Filadélfia, nas proximidades das florestas do São Mateus. O vice-diretor do aldeamento relatou como frei Serafim, acompanhado de alguns "índios mansos", rumou ao encalço dos Pojichá, para negociar seu aldeamento. Sobre esse encontro escreveu frei Ângelo de Sassoferrato:

> No centro da floresta, o padre, quando menos esperava, foi pressentido pelos selvagens. Chamados por ele, só alguns, com o chefe à frente, acudiram. Impossível é descrever-se *o espanto, a admiração e o pasmo de que foram possuídos os índios na presença de Frei Serafim*, homem alto, robusto, corado, barbudo, vestido no burel de franciscano, inerme, trazendo um crucifixo ao peito: era uma pessoa majestosa, mas sumamente cativante. Com seus tratos amenos e expressões meigas era para aqueles pobres nômades uma maravilha nunca vista. Vendo o chefe que o Padre era um homem inofensivo e incapaz de lhes fazer qualquer mal, deu um forte e prolongado assobio, como sinal convencional, que ecoou ao longe por entre as árvores seculares. Efeito surpreendente! Súbito saíram índios de todos os lados e o nobre missionário viu-se no meio deles como feito prisioneiro[111].

Na ocasião descrita pelo vice-diretor do Itambacuri, os índios consentiram com a idéia de serem aldeados no Itambacuri, para onde seguiram com o missionário e sua comitiva. O caminho de 40 quilômetros, do local do encontro ao Itambacuri, atravessava, no entanto, a cidade de Filadélfia, onde os moradores, carregados de ódio e movidos pelo sentimento de vingança dos ataques indígenas, planejaram exterminar os índios durante a madrugada. "A nova de ser chegado frei Serafim com os Pojichás alvoroçou os

[111] Ângelo de Sassoferrato, "Sinopse..." (1915: 34-35).

habitantes: " - esclarecia frei Ângelo (1915: 35) - "nestes era tão grande a alegria por verem o benemérito capuchinho, como intenso o ódio que votavam aos índios, aos quais linchariam, se pudessem". Os índios, pressentindo a cilada armada pelos moradores e policiais, fugiram para a mata, saltando o muro no local onde já haviam sido postos em tocaia.

A partir de então a imagem de frei Serafim, perante os Pojichá, passara a refigurar-se como a dos seus piores inimigos, os soldados. Tendo restado uma criança, por ocasião da fuga dos Pojichá encurralados pelos moradores de Filadélfia, frei Serafim seguiu com sua comitiva ao encalço dos índios para retomar as negociações. Todavia, logo ao alcançar os Pojichá, começaram os intérpretes a chorar por perceberem que planejavam matá-los: "Estão falando que *V. Revma. não é padre, mas que é um grande soldado, disfarçado em padre para os enganar melhor*, que os levou a Filadélfia a fim de os matar a todos. Agora estão combinando para nos matar esta noite" – disseram os "línguas" a frei Serafim. Utilizando a criança "esquecida" como "estratagema", pois que estes, "impulsionados pela sua *rude e excessiva curiosidade*, se embasbacariam em examinar e explorar o vestuário do menino" – o que efetivamente aconteceu -, o padre e sua comitiva conseguiram evadir-se da morte iminente (Frei Ângelo, 1915: 37).

A curiosidade dos índios, considerada "rude", "excessiva" e "supersticiosa", dentro do sistema colonial "civilizatório" - devido ao fato de conceberem o mundo de acordo com categorias cosmo-sociológicas em cujo sistema natureza e a sobrenatureza se encontram imbricadas -, freqüentemente usada como armadilha para sua "sedução" pelos agentes do contato e responsáveis pelo seu "aliciamento", frei Serafim de Gorízia, neste caso, livrou-se da morte iminente.

A transitividade de magia e de mulheres entre os Botocudo

O mecanismo "transitivo" da magia, observado na prática das trocas simbólicas e na comunicação interétnica dos Botocudo, vem lançar luzes em outro fenômeno registrado amplamente na documentação sobre os Botocudo, a saber, as "rebeldias" e conflitos ocorridos em situação de aldeamento, entendendo sob este termo o estabelecimento regular de relações de "troca" ou "comércio" entre povos indígenas e administradores, fossem leigos ou missionários.

Ainda que observando-se as significativas diferenças entre as estratégias adotadas para os subgrupos Botocudo, o acionamento dos mesmos princípios virtuais, abrigados sob uma diversidade de atualizações, pode ser verificado em diversos episódios ao longo dos oitocentos, quando inseridos em contextos de intensa contradição com a sociedade não indígena.

Rearranjos identitários, de fato, fizeram parte da experiência sócio-política dos Botocudo, em parte devido às particularidades de sua organização social e de parentesco, que os dirigia para a diferenciação interna. Na situação interétnica da fronteira, durante o século XIX, esta característica promoveu a recomposição de subgrupos Botocudo - dizimados pela guerra e postos em relação de proximidade, em quartéis e aldeamentos -, que, em ocasiões específicas, puderam reconstituir um sentido de identidade, apesar das rivalidades figadais e disputas históricas dos subgrupos originários.

A noção nativa da existência de uma relação de imbricação profunda entre xamanismo e política - revelada pela categoria *yikégn* - apresenta-se nas descrições dos Botocudo no século XIX, de forma ressonante com estudos contemporâneos sobre mudança em povos amazônicos, sejam atuais ou históricos. A observação do movimento das *formas* sob a ação de fluxos de energias sociais, apresentadas no estudo destes povos, tem propiciado a articulação teórica entre temas etnológicos "quentes" como a guerra, o colonialismo, a etno-história, o xamanismo e a cura, sob um mesmo conjunto semântico (Taussig, 1987, 1993; Albert, 1992; Gow, 1996; Fausto, 2001).

Em outubro de 1989, em Cambridge, teve lugar um seminário sobre "Xamanismo, História e o Estado", cujo projeto foi o de lançar bases para discussões necessárias à articulação teórica entre poder político, história, xamanismo. A constatação de um padrão de relacionamento antitético entre xamanismo e religião oficial, baseada em hierarquias, conformou uma das bases para a comparabilidade entre os diversos casos analisados, todos localizados na Ásia ou na amazônia – recorte metodológico utilizado para fins comparativos, ainda que o horizonte analítico permitisse maior abrangência (Thomas & Hunphrey, eds., 1996).

Joanna Overing (1984), por sua vez, ao analisar comparativamente o pensamento político entre povos ameríndios do noroeste amazônico, os Jê do Brasil Central e os povos da Guiana, sustentou a existência de um mesmo princípio filosófico fundante de

suas diferentes formas sociais e políticas - o do controle do *perigo* e da *diferença*, ambos forças presentes na "natureza" das entidades míticas que povoam seu universo. A ordem política para os povos ameríndios tranquilizava, assim, os humanos, perante o frequente temor de serem assaltados pelos terríveis eventos que acometem os seres sobrenaturais.

As formas geo-políticas dos Botocudo das matas do Mucuri e Doce no século XIX se encontram também articuladas ao xamanismo e a história, considerando sobretudo o que diz respeito ao trânsito de magia e de mulheres entre os sub-grupos nos quais eram divididos. Sobre este último aspecto, vale a pena deter o foco da atenção.

É notável entre os que descreveram os Botocudo, como o inspetor do SPILTN, A. Estigarribia (1934) e o engenheiro C. A de Almeida (1978 [1959]), o destaque destinado à ascendência feminina nas decisões de estratégias indígenas. O inspetor do SPILTN pudera observar, comparando os diversos grupos Botocudo, que "as mulheres idosas têm ascendência e dominam a tribo, através dos chefes que só fazem o que elas querem. A mãe de Muin entre os Krenak; Gipokrane entre os Gut-Krak e Benedita entre os mansos do Rio Doce".

Outra diferença relativa ao comportamento das mulheres Botocudo foi observada por J. J. von Tschudi e R. Avè-Lallemant no Mucuri, quanto ao uso dos botoques labiais, em uma época em que este parecia uma prerrogativa feminina – o que pode ser verificado também nas fotografias dos Krenak nas margens do Rio Doce, na década de 1910.

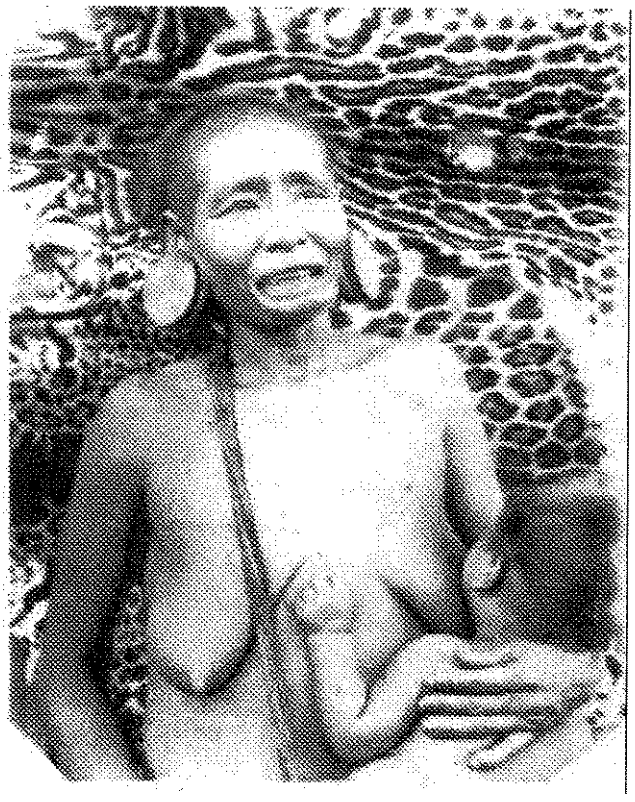
Também o explorador H. Almeida escreveu, sobre o grupo Botocudo contatado no Jequitinhonha, que "os homens robustos, bem feitos, de semblante alegre", traziam "as orelhas furadas", enquanto as mulheres eram "magras" e deformadas pela "grande roda de pau ... metida no lábio inferior" (Almeida, 1846: 444). O geógrafo W. Knoche, que no ano de 1912 visitou os Gut-Krak, situados em um posto do SPILTN na porção espírito-santense do Rio Doce, também observou que apenas as mulheres usavam o adorno labial: "el labio inferior de las mujeres da un aspecto muy poco apetitoso à causa del constante maltrato de que se le hace víctma, pues siempre se le ve maltratado y lleno de costras... " (Knoche, 1913: 232,233).

Guido Marlière não se deteve na descrição do uso dos ornamentos entre os Botocudo, mas exaltava o "espírito de independência" dos indígenas – talvez impregnado

pelos ideais da revolução francesa -, presente mesmo nas indígenas. Uma das mulheres do índio Pó-atu, por exemplo, a quem oferecera sustento em sua casa durante toda sua vida - em virtude da cegueira adquirida por ocasião de um surto de oftalmia - , "não quis se sujeitar [à oferta]" em troca da liberdade: "ela vem ao meu quartel e volta aos matos ora por terra, ora em canoas ou jangadas, carregando às costas um enorme *tang* e às vezes o filho por cima quando este cansa e outra índia por caridade (e para isto são exemplares) lhe serve de guia. Tal é o teu poder oh amor da independência!" (Marlière, 1905 [1824]: 533).

Maximiliano de Wied, diferentemente dos demais viajantes, registrou, para os Botocudo do Jequitinhonha do início dos oitocentos, o uso dos ornamentos labiais em ambos os sexos. Também no primeiro relato de contato amistoso registrado com grupos Botocudo, descrito pelo diretor do aldeamento de Lorena dos Tocoiós no ano de 1799, não aparece nenhuma diferenciação sexual quanto ao uso do botoque labial. J. P. F de Moura pôde sobre isso apenas registrar que os meninos aparentando cerca de 12 anos ainda não o utilizavam (Moura, 1897: 29). J. Branner, em seu estudo sobre os Botocudo e seus ornamentos, concluiu que "the ear-plugs seem to be worn by both men and women, but only the women appear to wear them in the lips. The accounts given by Maximilien show that this custom was not so restrict at the time of his visit (Branner, 1888: 02).

A proeminência do agenciamento feminino entre os Botocudo também foi observada em relação a certos tipos de danças de agradecimento aos "presentes" recebidos dos colonos do Mucuri. No que diz respeito à "excelentíssima esposa do Capitão Krenak", fotografada sozinha pelo padre André Colli em 1910, a memória dos que com ela tiveram contato também ressalta seu papel de liderança política perante o grupo.



Excelentíssima esposa do capitão Crenak
(Legenda original de José V. da Fonseca, participante da expedição)
Arquivo da família de José V. da Fonseca

O médico alemão R. Avè-Lallemànt, particularmente, se interessou em descrever suas impressões referentes a gênero, entre os Botocudo, Ao visitar com Teófilo Otoni, a "maloca" do capitão Potão, próximo a Filadélfia, retratou os índios enquanto "um repugante formigueiro de marimachos e vice-versa; nenhuma mulher perfeitamente mulher, nenhum homem perfeitamente homem naquela horda!" (Avè-Lallemant, 1961 [1859] : 231).

Entre os "bugres" do capitão Macgirum, causou-lhe uma especial repugnância uma "dama selvagem", "verdadeiramente horrenda", que fiava em uma roca – o que, condescendentemente, considerou um "começo de arte entre a mais rude natureza humana" (Avè-Lallemant, 1961[1859]: 233-234).

Foi, no entanto, entre os Giporok do Urucu que o médico pôde, finalmente, satisfazer sua curiosidade de encontrar os Botocudo "selvagens". Este subgrupo Botocudo, liderado por Juquirana, seria dizimado pelos colonos auxiliados pela força pública três anos depois. A passagem abaixo, que ressalta a repugnância que os

europeus demonstravam sentir perante povo tão "primitivo" parece, na verdade, um prenúncio da tragédia que ocorreu em 1862[112].

Na ocasião de sua visita, Lallemant encontrou os índios que chegaram à fazenda do colono José Gazzinelli, o qual periodicamente se valia de sua força de trabalho. O italiano pediu, então, através de mímica, para as mulheres, que dançassem, o que, segundo o alemão, "sabiam fazer bem":

> As caras idiotas, os botoques em constantes movimentos para baixo e para cima, as mamas bambaleantes, a completa nudez das mulheres, uma das quais em adiantada gravidez, deu à luz doze horas após a dança, as grandes cicatrizes nas espáduas e nas costas, resultantes do tratamento brutal dos homens, os pulinhos desajeitados - tudo isso causa uma impressão tão verdadeiramente horrível, que não posso traduzi-la em palavras...
>
> Depois de terem pulado assim algumas vezes, a filhinha de 9 anos de Gasinelli trouxe-lhes uma grande travessa cheia de comida. A *criança de cabelos louros*, que entrou sem medo na roda das botocudas, parecia uma figura luminosa entre aquelas criaturas horrendas da selva. Acocoraram-se e começaram a comer, babujando como os porcos, até esvaziar a travessa (Avè-Lallemant, 1961[1859]: 241-242).

A leitura da "degenerescência" daquelas "criaturas horrendas da selva", realizada pelo médico, além de prenúncio do massacre, constituiu uma tendência que marcou o "estudo das raças" na segunda metade dos oitocentos e que, no limite, serviu para justificar a "superioridade" da raça ariana - que a criança loura do relato acima parece representar. Os Botocudo descritos por Lallemant foram ainda caracterizados como "lêmures e morcegos da floresta", situados entre os homens e animais, "sem se libertarem da natureza dos últimos e poderem passar para o lado luminoso dos primeiros" (Avè-Lallemant, 1961[1859]: 232).

---

[112] O massacre do ribeirão das Lages – nas proximidades da colônia do Urucu - seria particularmente registrado na documentação por não ter discriminado nem mulheres nem crianças de peito. Uma denúncia anômima ao diretor geral dos índios explicou como foi executado: a força pública da colônia militar do Urucu havia convidado os índios "para comer duas rezes, que se lhes tinha dado de presente, e, enquanto carneavam à descuido, foram desapiedadamente fuzilados, sem escolha de sexo nem idade!" . Este massacre, assim como outros, teria sido capitaneado por Joaquim Fagundes, diretor dos índios da primeira circunscrição, do Jequitinhonha. No relatório do diretor geral dos índios de 28 de maio de 1868, apenso à fala do presidente da Província José da Costa Machado e Souza, que reconstituía o masssacre enquanto "barbaridade" que uma nação "civilizada" não poderia anuir, consta que ficariam "prisioneiros alguns índios, que não foram entregues ao respectivo diretor [da 3a. circunscrição, Augusto Otoni]: destes existem um *em poder do italiano José Gazzinelli*, e outro em poder do tenente coronel Antônio José Velozo Soares, e consta que outros foram levados presos pelos índios do Jequitinhonha, que acompanharam o subdelegado a São Miguel [atual cidade de Joaíma] e ajudaram a destruir esta aldeia". wwwcrl-jukebox.uchicago.edu.

Alguns aspectos rituais envolvendo o uso diferenciado dos imatós (ornamentos labiais) parecem relacionados à agenciamento feminina entre os Krenak. O barão de Tschudi forneceu algumas imagens sobre os Botocudo "selvagens", enfatizando o uso distintivo dos "botoques" - os ornamentos labiais e auriculares - que os tornavam "horrendos", ainda que seus "traços faciais", livres de tais ornamentos, não fossem "nada desagradáveis". Para os *borum*, no entanto, o uso dos imató parece associado às situações de formalidade social, podendo mesmo ser considerados como legítimos "trajes de gala". As mulheres, com intenção ofensiva, quando brigavam entre si, arrancavam-se, mutuamente, os imatós, "espalhando-os como troféus pelo campo de batalha", segundo a descrição de Maximiliano de Wied (Wied Neuwied, 1940: 262). Segundo o barão de Tschudi,

> As placas de madeira chamadas de tábua pelos brasileiros, são feitas da madeira cozida da barriguda ou a árvore do algodão .... *Tanto as madeiras para os lábios como também as das orelhas não são via de regra usadas em casa ou nas ocupações habituais. Elas não podem porém faltar por ocasião de festas, guerras, visitas a outras aldeias e tais oportunidades. ...*
>
> Através desta deformação a fisionomia dos botocudos é modificada de tal forma que *eles se contam entre os índios mais feios da América do Sul* apesar dos traços faciais daqueles indivíduos que não tem as orelhas e os lábios deformados não serem nada desagradáveis.
>
> Nem todos os indivíduos da nação dos botocudos se utilizam deste objeto de decoração bárbaro. Uma pequena parte dos mesmos fura os lábios e as orelhas. *Entre as mulheres já é mais comum furar os lábios e entre os homens as orelhas* (Tschudi, 1971[1866]: 270-271).

Outra referência encontrada nas fontes relativa à proeminência do papel feminino na condução das estratégias políticas indígenas diz respeito à recusa das mulheres, principalmente as mais velhas, de aldearem-se nos estabelecimentos oficialmente destinados aos índios. Assim, o diretor do aldeamento dos Tocoiós, J. P. F de Moura, atribuiu à recusa das mulheres o não aldeamento do grupo Botocudo que "veio à fala" no ano de 1799: "sem dúvida eles se viriam arranchar na nossa vizinhança" – dizia o diretor -, "se lhes fosse possível reduzir as suas mulheres, que eram muito bravas e temiam que os matassem e comessem" (Moura, 1897: 31). Frei Jacinto de Palazzolo, por sua vez, apurou, em sua pesquisa, que a causa do não aldeamento dos Pojichá, em uma das últimas tentativas realizadas pelos missionários, no ano de 1909, fora atribuída aos "motins" liderados pelas mulheres velhas "que protestaram não querer ficar no

Itambacuri" (Palazzolo, 1973: 234). Seriam provavelmente a "célebre Ignácia" , Benedita e Altina, o "anjo da Paz", retratadas pelo Inspetor do SPILTN, Sr. Alberto Portella, então responsável por sua "administração" e aldeamento

Há que se considerar, ainda, o lugar do gênero feminino na ordem sócio-simbólica, que pode se inferido através do trabalho etnográfico realizado por H. Manizer.

O etnógrafo russo, com efeito, descreveu como *Maret-Khmankiam*, "o velho" – o próprio "alicerce da cosmogonia" dos Botocudo – dirigia seus castigos especificamente contra as mulheres. O temor do "sobrenatural" provocado pelas virtuais ameaças de castigo que sobre eles pairavam parece subjacente à sua insistência política em "perseverar em sua diferença". A relação entre o temor dos indígenas perante o sobrenatural e suas práticas rituais puderam ser, então, observadas. .



Os Índios Pojichás na Porta da Igreja de Itambacuri, quando foram entregues à Proteção Federal.
(verso da foto) ***Altina parecia pior que Inácia. Bem estuda vê-se que procura estabelecer a paz, quando alterada por Lúcio, Benedita e Inácia.***
1.Capitão Joaquim [Vakmam]; ***2 Lúcio Pojichá, filho do Capitão;***
3. Benedito Constantino;4. A Célebre Inácia (Revolucionária);
5. Altina (o anjo da paz) (NCS. 7 (8). 1359. APCBH)

> O "língua" Cristino, para extremo temor de Muin, retirou os botoques dos lábios dos jovens, fazendo com que os Krenak se sentissem submetidos à ameaças de doenças e infortúnios por estarem desobedecendo a vontade de Maret-Khmankiam, o "velho" ... que os protege dos perigos, quando os Krenak seguem seus ensinamentos. .... *É um homem da estatura de um anão com o corpo recoberto por pêlo vermelho, possuidor de imensos órgãos sexuais usados para castigar as mulheres, quando zangado com elas*[113] (Mattos, 1996: 161).

Segundo levantamentos etnográficos realizados no ano de 1995 entre os Krenak, os "velhos" ainda podiam ser vistos, porém apenas pelos *borum*. Sua figura era descrita de forma semelhante à registrada por Manizer. O "velho" tinha ainda capacidades mágicas como a de andar sobre nuvens e águas e controlá-las. Por isso, ao atravessarem o rio, os Krenak precisavam pedir sua permissão, dirigindo-lhe a palavra através de cantos, com a finalidade de se proteger contra acidentes. A esposa de *Maret-Khmankiam* - a "velha" -, no entanto, sempre se escondia dos olhos dos *borum*, permanecendo no céu (Mattos, 1996). Os inúmeros filhos do casal, os *Maret-khmakián-krouk*, também podem aparecer para os índios, no entanto, *apesar de amá-los, quando injuriados, se irritavam a ponto de matá-los com flechas invisíveis*.

Com relação às práticas matrimoniais Botocudo, o etnógrafo H. H. Manizer também ressaltou a importância do "rapto de esposas", teoricamente caracterizado, segundo o autor, pela recusa de estabelecimento de alianças entre as famílias envolvidas. Na prática observada, no entanto, as mulheres "roubadas" de suas famílias, apesar de exiladas, mantinha vínculos com seu grupo original, trazendo inclusive parentes para junto de si. O sororato e a troca de parceiros entre irmãos, por sua vez, agia para reforçar a tendência observada pelo etnógrafo, concorrendo para que a estratégia dos Botocudo de "adotar" crianças e mulheres "pilhadas" de grupos rivais - mesmo que significasse violência e hostilidade contra outro grupo - contribuísse, de fato, para que um grupo local ampliasse seu poder. Segundo as observações do russo entre os Botocudo do Pancas e os Krenak.

> É costume que o homem que toma consigo uma menina - órfã ou presa que lhe coube após uma expedição contra uma tribo inimiga - a crie, ou mais justamente a engorde, para fazer dela sua mulher. A respeito da maior parte das mulheres

[113] Segundo informações colhidas por uma indigenista do Cedefes, que trabalhou durante 8 anos com os Maxakali, as mulheres Maxakali temem estar entre os Krenak por sentirem-se, assim, expostas aos mesmos castigos dirigidos às mulheres Krenak por seu herói fundador - o que de novo remete para a transitividade da magia observada nas relações históricas entre esses povos.

> jovens dos Krenak, Kristino afirmava que elas provinham do grupo Berén, que fora aniquilado pelos Krenak. ...
>
> A menina ... após uma série de uniões ... pouco sólidas, em uma idade mais avançada se fixará em uma relação mais durável, porém jamais, sem dúvidas, para a vida inteira, pois os homens trocam de mulheres e as mulheres trocam de homens. Dois anos antes, Mouni havia trocado uma de suas esposas com Iniat, seu irmão, a pedido de uma delas, que desejava ter por companhia de casamento sua irmã mais jovem.
>
> Uma das mulheres (Kaprúk) tem vários filhos de diversos maridos, e alguns desses últimos ainda estão vivos (Manizer, 1919: 260-261).

A chave para a compreensão da proeminência da atuação feminina na etno-política Botocudo parece residir em sua possibilidade de transitar entre grupos de parentesco, "trocando" de parceiro ou sendo por ele "trocada" - o que a "moral" que pautou o indigenismo imperial na situação oficial de aldeamento sob o Regulamento das Missões de 1845 não podia permitir, assim como as demais práticas matrimoniais consideradas "imorais" e "selvagens". A resistência para o aldeamento dos Pojichá, atribuída pelos missionários à liderança das mulheres mais velhas – que exerciam maior ascendência sobre seu grupo de parentela – faz sentido ao ser examinada dentro desta chave.

Domínios de gênero e parentesco

A importância atribuída à presença feminina na etno-política dos Botocudo articula-se, sob um enfoque etnográfico, à possibilidade de trânsito das mulheres entre os subgrupos, ao contrário dos homens que, quando capturados pelos inimigos, eram considerados "prisioneiros", não havendo a possibilidade de serem incorporados nas relações de parentesco no interior do subgrupo rival.

A "fereza" dos Botocudo, por exemplo, seria demonstrada pelo fundador do aldeamento de Lorena dos Tocoiós, em 1809, através de um relato de um ataque que o mestre de campo João da Silva Guimarães capitaneou, no ano de 1755, contra um grupo de 50 homens Botocudo, no médio Jequitinhonha. Os Botocudo, então, minoritários – os Maxakali capitaneados pelo português contavam-se em número de 200 – "pelejaram até acabarem todas as flechas". O único sobrevivente, para não se matar, foi atado a uma árvore, onde expirou, finalmente, recusando alimentação por três dias e batendo a cabeça contra o tronco da árvore (Moura, 1897 [1809]: 29). Esse tipo de comportamento do

guerreiro que, quando aprisionado, prefere a morte, não parece apropriado ao gênero feminino.

Uma associação possível entre gênero e a proximidade do perigo representado pelos castigos dirigidos exclusivamente às mulheres pelo herói fundador, parece também impor-se no exame do protagonismo político observado para algumas das mulheres Botocudo. De fato, ameaçadas pelos *mankián* – os *velhos* - , elas eram responsáveis por guardar com mais rigor a tradição, como parece apontar sua resistência descrita em abandonar o uso do ornamento labial, tanto quanto sua recusa em aldear-se junto aos estabelecimentos oficiais.

Por outro lado, como compreender essa dupla característica da agenciamento feminina entre os Botocudo – a de ocupar espaços determinantes em negociações políticas e o de transitar entre subgrupos rivais -, tendo como horizonte as dimensões teóricas de gênero e parentesco?

Um sobrevôo sobre as perspectivas teóricas voltadas para o entendimento da variação de experiências femininas, parece adequar-se ao entendimento da situação aqui enfocada, ainda que as possibilidades que suscita não possam ser exploradas em profundidade.

Os estudos de gênero vêm provocando uma fecunda revisão teórica e metodológica nos estudos de parentesco, que apontam para a inexistência de limites entre gênero e parentesco, uma vez que as representações do primeiro (enquanto relações simbólicas e de poder) se encontram inextricavelmente engendradas às estruturas do segundo, umas atuando para a reprodução das outras e vice-versa. Gênero e parentesco constituem-se, pois, mutuamente, segundo as reflexões sobre o tema que tiveram início a partir da década de 70, com o desenvolvimento de uma antropologia feminista que buscava apreender a construção de gênero em sistemas sociais específicos.

A dicotomia entre domínios "doméstico" e "político-jural", elaborada por Fortes (1953) para questionar a base biológica do parentesco, priorizando sua dimensão política, permanece ainda hoje influente na antropologia e disciplinas relacionadas. Esta dicotomia analítica amplia a abragência do parentesco como fenômeno político, mas não questiona a existência de um domínio doméstico invariante construído sobre os laços "naturalmente" estabelecidos entre mãe e filho. O domínio do "doméstico", é associado

às mulheres e relacionado a preceitos biológicos como a sexualidade e o cuidado com as crianças, enquanto a esfera "político-jural" e pública, associada aos homens, é relativa às regras legais, autoridades legítimas e mudanças históricas na economia, política e sistemas ideológicos.

A revisão desta vertente teórica sob uma perspectiva feminista demonstra como esta dicotomia analítica acaba por sugerir uma razão universal para a associação entre as mulheres e um mundo "doméstico", menos valorizado que as atividades atribuídas aos homens "públicos", ao supor que o laço mãe-filho é gerado pela experiência universal da "maternidade", necessária à sobrevivência biológica das crianças.

Os estudos de gênero não admitem a existência de domínios sociais distintos, questionando a suposição de uma esfera do parentesco restrita ao sistema de direitos e deveres relativos à reprodução da vida humana. Dissolvendo as fronteiras analíticas convencionais do parentesco, estudos recentes passaram a enfocá-lo não como um aspecto totalizador da organização social, mas como um aspecto relacionado à economia política, ou situado no interior de um sistema mais amplo de desigualdade, onde gênero aparece como uma de suas dimensões-chave.

Diversos estudos feministas propiciados pela revisão das teorias do parentesco parecem demonstrar que ignorar a linha que divide parentesco e gênero resulta em verdadeiro avanço teórico. A família – espaço de relações onde gênero e parentesco se entrelaçam –, a partir desta nova abordagem, pode ser estudada de maneira que não seja reduzida ao lugar "doméstico" onde as crianças crescem, o que permite a apreensão das formas de desigualdade de gênero e de classe que nela se reproduzem.

A dicotomia analítica característica da perspectiva estrutural-funcionalista, ou seja, a divisão invariável entre os domínios "doméstico" e "político-jural" corresponde, por sua vez, a outra, na perspectiva simbólico-estruturalista, entre "natureza" e "cultura", sendo a primeira igualmente associada às mulheres e a segunda aos homens.

Segundo apontam os autores de estudos que pretendem dissolver a fronteira entre os estudos de gênero e parentesco, o exercício de comparação entre diferentes sistemas simbólicos não deve pretender traduzir as dicotomias nativas expressas em categorias de gênero, mas de perceber como, na prática, as diferenças entre os sexos entram nos cálculos dos agentes (*agency*). A pergunta que passa a orientar a investigação

comparativa de parentesco e gênero passa a ser, então, sobre a utilidade de se traduzir uma oposição simbólica fundada numa outra cultura para uma fundada na nossa (MacCormack e Strathern, orgs, 1980).

Vanessa Lea (1994:87), por sua vez, considera, com Lévi-Strauss, o conceito de agente (*agency*) compatível com o estruturalismo, por permitir refinar o entendimento da relação entre a estrutura social e o indivíduo, não significando, por isso, um retorno ao individualismo metodológico (como glorificação do sujeito/subjetivismo).

Este questionamento de dicotomias analíticas que caracteriza o estudo de gênero, produz uma reanálise da teoria do parentesco que rejeita o foco em categorias universais, porque estas "nos tornam vítimas de uma tradição que descobre 'essência' nas características naturais" que distinguem os sexos "e então declaram o presente das mulheres derivado do que 'em essência' as mulheres são" (Rosaldo, *apud* Collier e Yanagisako, 1987: 19-20).

Os estudiosos que visaram pesquisar concepções de gênero, estratégias e poderes de mulheres em diferentes situações etnográficas, passaram a relatar diferenças observadas nas experiências das mulheres quanto às diversas formas de organização política, econômica e cultural. Para V. Lea (1994)

> Há muito tempo, os antropólogos sabem que o parentesco transcende o nível biológico, e, no que diz respeito ao gênero, há uma tendência a não mais partir da existência de dois sexos como um fato biológico irredutível, na medida em que até as diferenças biológicas são suscetíveis às mais diversas interpretações; em outras palavras, transcendem a esfera do "naturalmente dado" (Lea, 1994:89).

A aparente naturalidade da díade mãe-filho, bem como o pressuposto da "autoridade" masculina passaram a ser questionados em sua busca pelas dinâmicas de poder e privilégio em sistemas sociais particulares. Estes estudos demonstram a impossibilidade de entendimento da interação dentro das "esferas domésticas" se não se levar em conta as dimensões políticas e econômicas, responsáveis pela distribuição dos objetivos e recursos para ambos os sexos.

A reanálise feminista de gênero e parentesco veio questionar a suposição de que "masculino" e "feminino" constituem categorias naturais de seres humanos, cujas relações estariam em todos os lugares estruturadas por sua diferença biológica. No

entanto, tanto parentesco quanto gênero estão, igualmente, relacionados a sistemas que envolvem direitos e deveres que ordenam relações entre pessoas através da *diferença*. "As unidades fundamentais de gênero – machos e fêmeas – e as unidades fundamentais de parentesco – a grade genealógica – são ambas vistas como existentes for a e além da cultura", afirmam J. Collier e S. Yanagisako (1987: 29).

Estudos interdisciplinares de parentesco e gênero forneceram material para a argumentação teórica de que ambos os campos conceituados como discretos constituem um único campo definido pelos fatos biológicos da reprodução sexual, demostrando, ainda, como são mutuamente concebidos em sistemas culturais, econômicos e políticos particulares.

Como nenhum dos dois domínios é anterior ao outro, a análise conjunta de parentesco e gênero deveria - para evitar a armadilha de continuamente reinventar dicotomias analíticas sobre diferenças naturais entre pessoas - começar com um programa específico de análise da sociedade como um todo, ao invés de partir, *a priori*, de indivíduos ou domínios funcionais como parentesco ou gênero.

O que o caso observado da existência de mulheres em trânsito entre subgrupos Botocudo rivais parece evidenciar é exatamente que a possibilidade de ultrapassagem de lugares socialmente definidos na esfera do parentesco esteja inscrita nos cálculos referentes à agenciamento feminina nativa, ampliando seu poder de negociação política. Posta para as mulheres Botocudo a virtualidade do estabelecimento de novos vínculos matrimoniais/sociais, assim como o abandono de certos vínculos "domésticos" – como o da relação com os filhos – anteriores ao seu "rapto", um horizonte de possibilidades de alianças futuras entre os subgrupo Botocudo parece ampliar-se, através de uma reconstituição sempre possível de laços de parentesco entre indivíduos de grupos rivais.

Organização política Botocudo e imbricações de gênero na morfologia social

Em relação às estratégias políticas diferenciadas observadas entre os subgrupos Botocudo, tanto os Aranã como os Naknenuk, diferentemente dos povos genericamente considerados "Giporok" (Pojichá, Urucu, entre outros), adotariam regularmente estratégias políticas de aliança com populações não indígenas. Por considerar tal estratégia incompatível com a lógica operacional dos Botocudo - supostamente baseada

em uma total recusa ao contato - M. H. Paraíso (1998) imputa a ambos os povos, Naknenuk e Aranã, o pertencimento à família linguística Maxacali (Paraíso,1998: 480, nota 65). Informações lingüísticas e etno-históricas aqui reunidas, todavia, apontam para o fato dos Aranã, assim como os Naknenuk, Bakuên e Giporok, pertencerem todos à família linguística Botocudo[114].

Os Aranã, por sua vez, deixam-se conhecer através da movimentação oficial da Diretoria dos Índios da Província de Minas, através das relações de alianças estabelecidas com uma família de pioneiros nas matas do Urupuca. Seu aparecimento nos registros relaciona-se às polêmicas e conflitos observados em ocasiões de "desordens" que desafiaram seus administradores locais, que imputavam-nas à presença de "impostores" entre os índios. Estes agentes, ao procederem ao modo dos "línguas", ou intérpretes desertores das Divisões Militares à época do coronel Guido Marlière, "disciplinavam" os indígenas, que se tornavam "fascinados" e insubordinados perante as autoridades responsáveis por sua administração.

A estratégia de aliança com não-índios, observada para os grupos Aranã, encontra-se, por outro lado, associada às suas relações de intensa rivalidade com os povos Botocudo conhecidos como Naknenuk situados, no século XIX, na bacia do alto Mucuri e nas cabeceiras do Itambacuri. As relações de rivalidade promovia a prática de "raptos" de crianças que ambos os povos, assim como os Botocudo do Jequitinhonha, cometiam, a fim de comerciá-los, quando havia um grande mercado para essas transações, principalmente na vila de Porto Alegre, na confluência do rio Mucuri com o Atlântico.

Outras situações, de "rapto" (fuga? ou troca?) de mulheres entre ambos os grupos parece indicar, no entanto, a existência de uma potencial relação de afinidade entre os subgrupos rivais, através do estabelecimento de laços de parentesco necessariamente, desta forma, criados.

---

[114] Ver, por exemplo, o "Vocabulário da língua dos Botocudos, Nac-nanuks e GIPOROCAS, habitantes das margens dos Rios Mucury e Todos-os-Santos, também identico ao dos Kraik-mús habitantes das margens do Rio Gequitinhonha", de V. Renault (1903 [1836]: 1095-1115). Também F. L. Araújo, reunindo as informações contidas nos documentos sobre os Botocudo, descreveria os costumes que as "três tribos ou raças de índios [...] que existiam naqueles sertões: os Nac-nanuks, os Giporokas e os Aranás" compartilhavam (1903:1068-1069). Em relação aos Bakuên, um "pequeno vocabulário" foi organizado por Cathoud, 1936: 130-131).

Com efeito, cada grupo identificado nas fontes como Botocudo era reportado relativamente a outros, fossem inimigos ou "confederados", assim como vínculos de parentesco entre líderes de diferentes grupos foram também descritos; Jiporok, Mek-mek e Potik por exemplo, eram irmãos e líderes das "tribos" distintas, que trabalharam, juntamente com a "a tribo do capitão Urufu", na construção da matriz de São José do Porto Alegre, povoado situado na foz do rio Mucuri (Otoni,2002 [1859]: 49).

A investigação de certas regularidades existentes sob as frequentes dissensões observadas entre os povos Botocudo remete, por exemplo, aos combates ritualizados entre os grupos rivais, tais como descritos pelo príncipe Maximiliano no Jequitinhonha, que ocorreram também no Mucuri. Cicatrizes das brigas eram exibidas como prova da belicosidade entre os grupos, e, se acontecia a alimentação do desejo de vingança durante os combates, isso não significava que o total extermínio do grupo inimigo fosse almejado. O vice-diretor do aldeamento do Itambacuri escreveu sobre os Botocudo, de fato, que "as tribos nômades ostentam um como instinto natural de valentia e demonstração de força física: por isso se empenham constantemente em horrorosa guerra..." (Frei Ângelo, 1915: 26).

Os combates entre os sub-grupos Botocudo referiam-se basicamente ao estabelecimento de limites políticos, geralmente representados pelas linhas divisórias dos principais rios e afluentes. Atravessar o rio e aportar na margem ocupada pelo grupo rival era a maneira mais comum de declarar-lhe guerra.

A análise das formas definidas através das estratégias geo-políticas - que impeliam os combates intertribais -, revela a importância do papel das mulheres na etno-política Botocudo. O "rapto" de mulheres acontecia quando, em combate, um dos grupos tornava-se reconhecidamente dominante. Nessas situações, as mulheres migravam para o grupo vencedor e, na maioria das vezes, não demonstravam interesse em retornar para o grupo antigo. Ainda que mediada por violências intertribais, as "esposas" eram, desta maneira, trocadas ritualmente.

Teófilo Otoni descreveu, em relação aos subgrupos Giporok aliados conhecidos como Porohum e Batata que, "quando vêm a Santa Clara, passam o rio para o norte, perseguindo os bakuês, que outras vezes vêm esperar ao sul os seus inimigos". Em uma ocasião, no ano de 1854, tendo ambos os grupos feito prisioneiros, "as amáveis esposas

dos prisioneiros se haviam rendido de coração aos inimigos e recusaram acompanhar os maridos", quando foram libertados (Otoni, 2002 [1859]: 86). O mesmo aconteceu com os Aranã em 1873 quando se dirigiram em expedição guerreira contra os Naknenuk do Itambacuri para recuperarem as esposas "roubadas"; elas, no entanto, não quiserem mais retornar. O episódio foi descrito por frei Vicente de Licodia, por ocasião da comemoração dos 50 anos da fundação do Itambacuri:

> Eis o motivo da guerra.
> O Itambacuri, devido às suas riquezas, de água, peixe e caça, era muito freqüentado por diversas tribos, que quase todos os anos vinham passar aí algum tempo.
> Antes da chegada aqui do Frei Serafim tinham vindo os índios Aranãs e nessa ocasião os índios de Itambacuri tinham furtado duas mulheres aranãs. Os aranãs ficaram furiosos e vieram para vingar-se e chegaram armados, prontos a guerrear.
> *O Frei Serafim quis impedir a guerra, chamou as duas mulheres e lhes falou que acompanhassem os da sua tribo para assim evitar-se a guerra, mas as duas mulheres não quiseram ouvi-lo talvez com medo de serem mortas.*
> Os aranãs, porém, vendo que não podiam vencer, porque eram poucos, se retiraram, e prometeram que voltariam em número maior, e melhor armados.[115]

Os Naknenuk - ou pelo menos alguns dos subgrupos já "pacificados" antes mesmo da instalação da Companhia do Mucuri, no ano de 1847, por Antônio Gomes Leal, o filho, que se encontravam nas cabeceiras do Tambaquari - foram aldeados em 1873 pelos missionários capuchinhos que registraram, logo na fundação do aldeamento, a situação de guerra entre os dois povos. Por causa dessas relações belicosas entre Naknenuk e Aranã, estes permaneceram aldeados no aldeamento central Imaculada Conceição do rio Doce, localizado no ribeirão Poaia, apesar da "pequena" distância que separava os estabelecimentos, de 14 léguas, por uma antiga picada.

Enfocando, aqui, por enquanto, as relações políticas internas aos grupos Botocudo – que, evidentemente, refletiram-se na linguagem do indigenismo local, que procurava traduzi-las, reduzindo-as aos códigos bélicos -, vejamos como a descrição dos combates fornece visibilidade a determinados aspectos da organização política dos Botocudo,

[115] Vicente de Licodia, Ofm cap. "Itambacuri 1973-1913. 40 anos de vida apostólica." *A Família*. N. 34. Teófilo Otoni, 2 de abril de 1913.

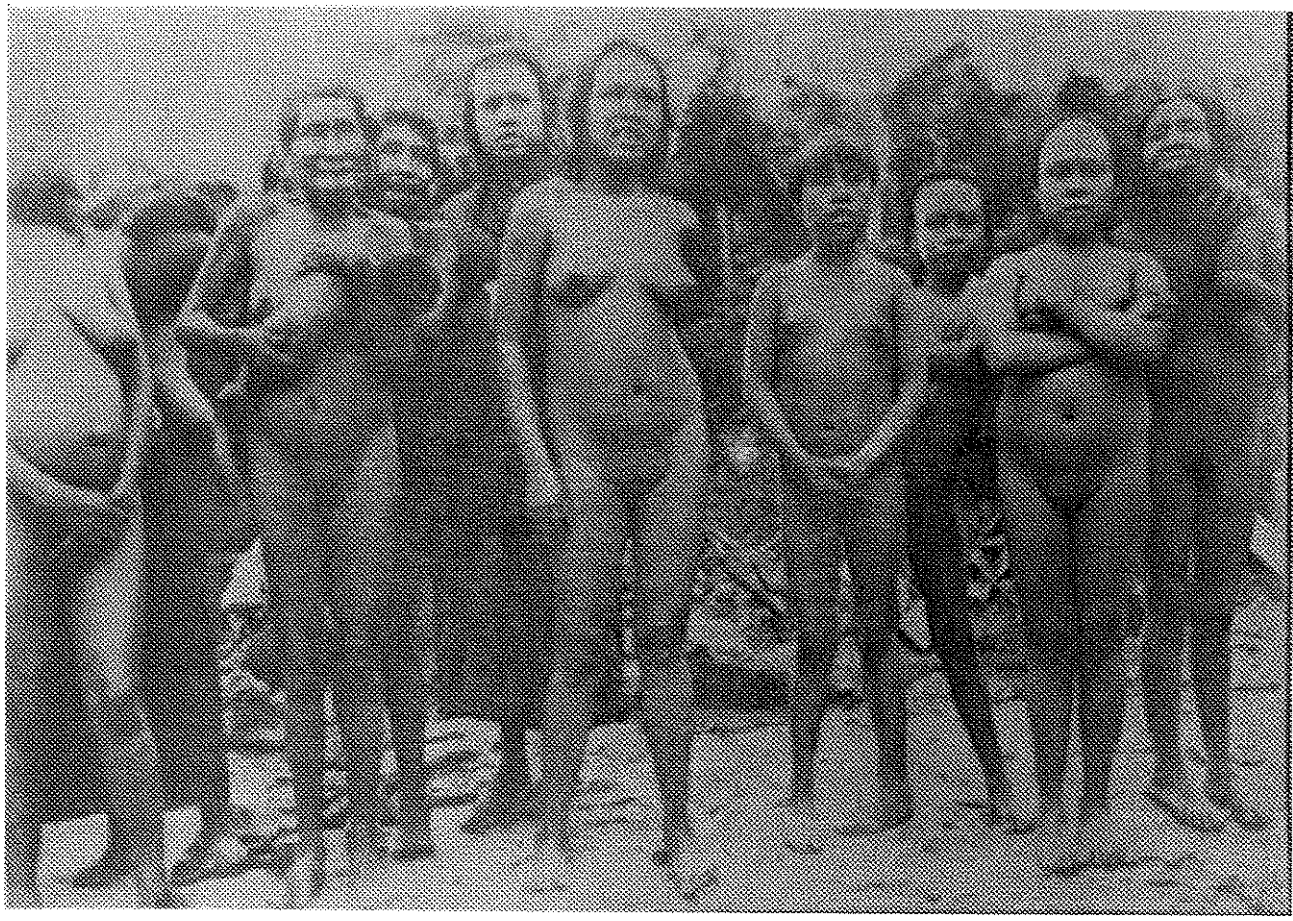
baseada no conflito e na guerra. A razão do combate descrito pelo príncipe Maximiliano de Wied foi uma infração ao respeito dos limites das zonas de caça pelo grupo liderado pelo "capitão" June, empreendida *na margem sul* do rio Jequitinhonha, ocupadas pelo grupo do capitão Jeparak.

> De início, os guerreiros de ambos os lados soltavam gritos curtos e rudes em desafio mútuo, cercando-se como cães raivosos, ao mesmo tempo que aprontavam os paus. Em seguida, o "capitão" Jeparack adiantou-se, de olhos esbugalhados, e cantou, com voz trêmula, uma longa cantiga, que provavelmente descrevia as afrontas recebidas. Dessa maneira os bandos contrários se tornavam cada vez mais inflamados: de súbito, dois deles avançaram, empurraram-se pelo peito, obrigando a recuar, e começando, então, a terçar os paus... Logo que dois deles acabavam de malhar-se dessa bela maneira, outros dois se adiantavam; muitas vezes diversos pares pelejavam ao mesmo tempo: mas nunca se agrediam à mão...
>
> Nesse ínterim, *as mulheres também brigavam valentemente: chorando e berrando, seguravam-se pelos cabelos, esmurravam-se, unhavam-se, arrancavam-se das orelhas e do lábio inferior os batoques de páu, espalhando-os como troféus pelo campo de batalha...* Os gritos e os lamentos das mulheres e das crianças, vindos das malocas vizinhas, ainda mais aumentavam o efeito dessa curiosíssima cena.
>
> E por esse modo o combate durou cerca de uma hora; quando todos aparentavam fadiga, alguns ainda mostravam coragem e perseverança, rodeando-se aos gritos de desafio...
>
> Pouco depois da minha partida do Quartel, segundo me informaram, deu-se aí um combate ainda maior, por ocasião da volta do "capitão" Gipakeiu, amigo e aliado do "capitão" June (Wied Neuwied, 1940: 262).

A trajetória de intenso dinamismo, constantes deslocamentos e recomposições - acrescentada à depopulação indígena na Província durante os oitocentos e à "mestiçagem das raças" oficialmente promovida pelo indigenismo oficial - oferece um campo propício para a abordagens de temas "dinâmicos" na etnografia histórica dos Botocudo. No entanto, ainda que a natureza das fontes pareça privilegiar um campo de investigação para problemáticas relativas à dinâmica social e as "mestiçagens", a viabilidade da depreensão e análise de lógicas e sentidos auferidos pelos próprios Botocudo aos processos históricos, através de suas categorias sócio-cosmológicas, não pode ser desconsiderada.

Potencialmente conflituosa e "rebelde" perante o olhar civilizatório, a perspectiva "étnica" dos processos históricos – que a expressão da "consciência histórica" através do idioma do xamanismo revela - engendra em si o germe ameaçador do "fascínio", da

"irracionalidade", da "superstição", observado mesmo nos mais "pacífico" subgrupos Botocudo. Interpretar o "nexo étnico" dos eventos envolvendo atores indígenas e outros em situação histórica de aldeamento implica necessariamente em examinar um campo de relações intersocietárias propício à investigação de fenômenos identitários.



Índios Botocudos do Norte do Rio Doce
Manoel Ernesto Pereira (Fotógrafo amador)
NCS. 7(8) 1366
APCBH

A existência de uma espécie de "transitividade da magia" parece perpassar os grupos Botocudo, organizados em rede ao longo dos oitocentos, podendo ser observada ainda através de uma polêmica que teve lugar na imprensa de Teófilo Otoni no ano de 1905, quando os trabalhadores da Estrada de Ferro Bahia Minas foram, pelo menos em duas ocasiões "atacados pelos bugres".

> Entre as estações de Francisco Sá e Presidente Pena, na estrada de ferro foi no dia 9 (VIII -05) atacada uma turma de trabalhadores que em um troley percorria aquele trecho da linha. As 6 e meia da manhã, ao chegar a turma em um certo ponto, encontrou sobre os trilhos galhos de árvores que supuseram ali atirados pelo vento, e quando fazia a remoção deles, foi inopinadamente atacada pelos bugres, que se tinham emboscado em ponto próximo dentro da mata. Os bugres haviam de propósito colocado sobre a linha aqueles ramos para fazer parar a turma e entretê-la a fim de com melhor êxito atacá-la. Quando os trabalhadores tendo parado o troley dele desceram e fizeram o serviço de desobstrução, receberam as flechas, que em grande número partiram de um lado do caminho, tendo sido ofendidos os trabalhadores José Cândido com uma flecha, que lhe varou o ante-braço direito, e Pedro Pereira que recebeu outra nas costas, tendo pouco penetrado. O feitor da turma teve uma leva escoriação no rosto de uma seta que por ele passou roçando, tendo sido esses os únicos ofendidos...Dos tiros disparados pelos trabalhadores para o rumo donde vinham as flechas, um atingiu um desses selvagens, ofendendo-o na garganta e determinando sua morte.
>
> Foi reconhecido como pertencente ao aldeamento de Itambacuri, *trazendo um rosário e um faixa, o que confirma a versão corrente de que é do próprio aldeamento que às vezes partem eles para atacarem as primeiras pessoas ou propriedades que encontrem."*... Se em vez da catequese desses bugres por intermédio dos frades diretores do Aldeamento e por improficuidade dela, é mister recorrer a um processo sumário para a eliminação deles, a única medida a adotar é essa: autorize o Governo o chefe da polícia a formar uma expedição de pessoas habituadas a *caçar bugres*, como há muitas por aqui [!], prepare-a o sr. delegado com critério e seriedade, e o resultado será então proveitoso e eficaz[116].

A polêmica gerada em torno dessa notícia refere-se às disputas em torno da administração dos índios, que foram uma característica do indigenismo na Província de Minas. Os padres e moradores de Itambacuri se mobilizaram para afirmar que não eram aldeados os índios envolvidos naquele episódio, particularmente interessante por revelar a forma dos Botocudo de se apropriar da magia do Outro, representada pelo rosário e pela faixa usados pelo índio em "expedição guerreira".

Com efeito, sob o enfoque de uma virtual possibilidade de interação sócio-cosmológica com o Outro através da troca (ou mesmo roubo) de magia, podemos compreender eventos na história dos Botocudo, como foi o caso da revolta indígena de 1893 no Itambacuri, na qual concorreram povos de etnias diversificadas. Naquela ocasião, subgrupos Botocudo rivais entre si puderam rearranjar-se de forma a

[116] Jornal *O Mucury* n. 313. Teófilo Otoni, 13 de agosto de 1905

organizarem-se em um movimento unívoco, através do qual a situação de privação e doença que enfrentavam - após longo período de seca e afluxos de flagelados no aldeamento – seria interpretada atribuindo "feitiçaria" aos missionários, considerados inimigos comuns, causadores das epidemias e violências, às quais se encontravam expostos.

A hipótese de um núcleo identitário, mínimo, virtual, abrigada sob o princípio de causalidade do xamanismo, e fornecedora de categorias dialógicas, criativamente atualizável pelos diferentes subgrupos Botocudo em contextos históricos de contradição com o Outro, pode ser acompanhada através dos diversos movimentos de "rebeldia" indígena observados ao longo dos oitocentos. Com efeito, nestes momentos de efervescência social, nos quais as identidades se (re)constróem, emerge, enquanto linguagem articuladora da política e da "consciência histórica", o xamanismo, capaz de abrigar o "cerne" – mínimo e virtual - do universo sócio-simbólico Botocudo, indispensável por conferir um sentido diferenciado à experiência - histórica e identitária - dos indígenas no interior da situação colonial.

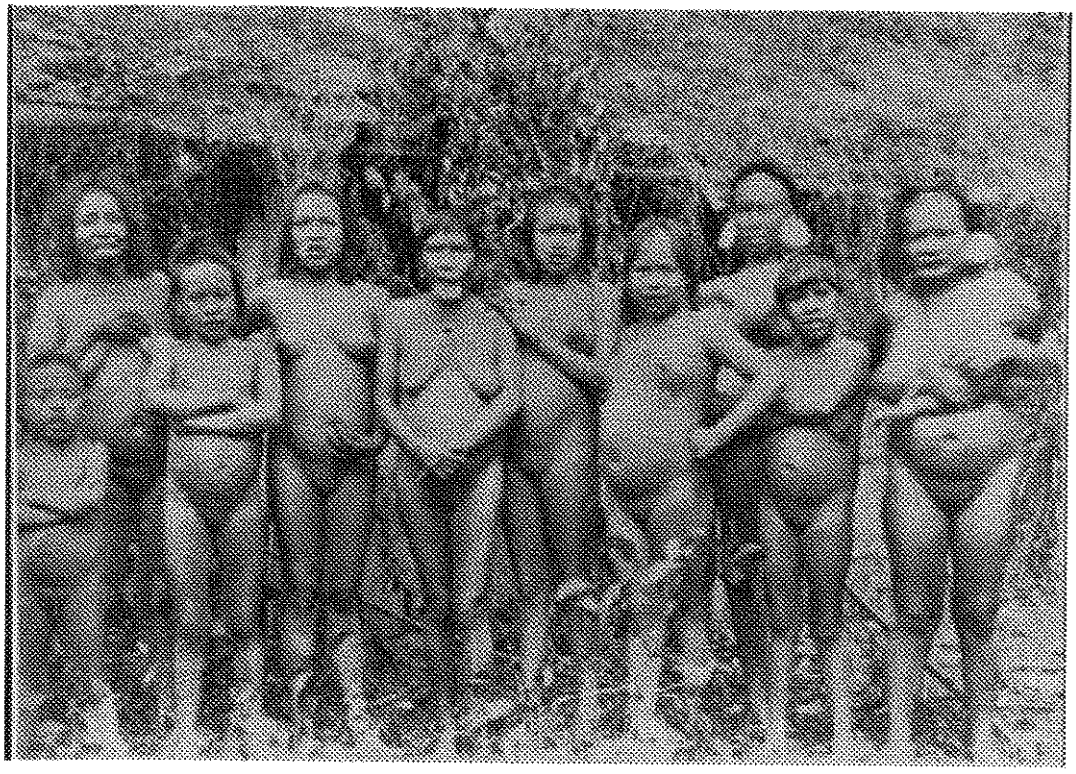
Essa abordagem da emergência identitária entre grupos Botocudo diversificados, sob situação histórica de aldeamento, por sua vez, vem de encontro a uma perspectiva "construtivista" da identidade que leva em consideração, para além da análise do interjogo das forças contraditórias no estabelecimento das fronteiras sociais, o momento próprio da "criação cultural" (Agier, 2001). Trata-se de levar em conta, ao lado do jogo situacional e relacional das forças políticas - no interior do qual emergem, disputando um lugar, os diferentes atores sociais, entre os quais, os índios concebidos enquanto sujeitos históricos - a própria linguagem, inconsciente, virtual, capaz de fornecer as categorias que conferem sentido ao mundo vivido, responsável pela especificidade da experiência histórica e social indígena.

A "invenção" de um novo "sentido", étnico, - que pode também ser concebido enquanto *etnohistória*, tal como propôs Sider (1994), e que necessariamente caracteriza processos de mobilização de forças coletivas - propicia nos atores a experiência de uma "re-descoberta" dos fundamentos de sua singularidade "étnica", de sua alteridade. A *etnohistória*, assim, "inventada" e produtora de "sentido" para toda uma coletividade,

não pode ocorrer senão através da atualização, ressignificação e/ou intensificação de códigos sócio-cosmológicos virtuais, pré-existentes, inconscientes (Sanchis, 1998).

Em estudo realizado sobre a intensificação étnica e etno-história Krenak (Mattos, 1996) - povo originado de dissensão entre os Krekmum, nos oitocentos -, o apelo ao carisma e à tradição foram observados sob os recentes processos de mobilização coletiva nos quais a reativação de práticas religiosas/simbólicas tradicionais e o fortalecimento do poder político do grupo mobilizado encontravam-se estreitamente associados[117].

Ao acompanhar a trajetória de cada um dos grupos Botocudo, processos de diversificação interna ganharam visibilidade, assim como fenômenos de emergência identitária foram observados.



Crenaks do Rio doce (defronte de Resplendor).
Defronte da Cachoeira do M, estação de Resplendor, margem esquerda do Rio Doce.
Manoel Ernesto Pereira (Fotógrafo amador)
NCS 7 (8) 1364. APCBH.

[117] Constituindo um tema clássico da sociologia, o caráter sociogenético das forças coletivas mobilizadas pelas religiões parece também atuante nos processos etnogenéticos. De fato, evidências etnográficas sobre a relação entre religiosidade e etnificação têm sido apontadas em estudos realizados por J. M. Arruti (1997), sobre o retorno dos "encantamentos" entre os povos indígenas "emergentes", e U. M. Andrade (2002), sobre a centralidade do ritual do Toré na etnogênese dos Tumbalalá (2002), indicando a necessidade de teorizações, por parte da etnologia, acerca da convergência entre os campos religioso e político na fundamentação de novas identidades indígenas, configuradas a partir de situações históricas de "mistura".

O Povo Aranã

Apenas para esclarecer possíveis desentendimentos, o povo Aranã abordado neste estudo é aquele que a história registrou e não corresponde, necessariamente, aos antepassados/parentes dos Aranã contemporâneos, que hoje habitam a região do médio Jequitinhonha. Se, por um lado, os Aranã atuais, em processo de "emergência étnica", têm se apropriado do etnômio e do passado dos Aranã históricos na elaboração de sua etnohistória, por outro lado seria ao de um longo processo de aliança e "mestiçagem" entre duas famílias de origem indígena - uma das quais remonta seu passado ao aldeamento missionário de Itambacuri - que a identidade dos Aranã de hoje se re-constrói [118].

Os diversos relatos sobre a história dos Aranã, aqui reunidos e analisados, fazem parte, de fato, de um interessante processo de interação entre os índios, seus intermediários e administradores, no qual a "mestiçagem" aparece, recorrentemente, enquanto estratégia política de um dos sub-grupos Botocudo que mais seria registrado, devido às suas "rebeldias" e "disposição à resistências".

Devido a esse processo de "mestiçagem", outros atores não-indígenas relacionados à história dos Aranã foram também pesquisados, uma vez que despontaram nos relatos históricos em constante relação de interação com os indígenas.

Diferentemente de outros povos Botocudo, cujos nomes parecem remontar sempre aos lugares de origem ou do líder de uma dissidência, o etnômio Aranã é utilizado, na língua indígena, para nomear uma ave, a maritaca (Nimuendajú, 1946)[119].

---

[118] Ao pesquisar o livro de matrícula das crianças indígenas no Colégio Santa Clara em Itambacuri deparei-me, curiosamente, com um homônimo de um dos integrantes da família Índio da Fazenda Alagadiço em Coronel Murta – MG. Como o referido homônimo era identificado como Aranã, os Índios da Fazenda Alagadiço, em busca de sua história, apropriaram-se do etnômio, que rapidamente "pegou" devido a sua presença na memória regional. Apenas no município de Capelinha, hoje, como esclarece J. C. Machado (2000: 32), o termo "Aranãs" serve para denominar, entre outros, "o clube social, time de futebol, rádio, café, gráfica, escritório de contabilidade e armazém. Até 9 de novembro de 1938, o etnômio era também utilizado para designar a atual rua Governador Valadares, que, pelo Decreto Municipal n. 9, ...substituiu o nome indígena pelo daquele cidadão".

[119] Em comunicação pessoal, a Prof. Thaís C. da Silva (UFMG), especialista em fonética e língua Botocuda afirma ser o nome Aranã (que à primeira vista soa diferente dos demais etnômios Botocudo) foneticamente possível na língua. Álvaro A. da Silveira (1924: 529), por sua vez, relaciona entre os vocábulos da língua dos Botocudo o termo utilizado pelos Pojichá (Pojitxá) *ataran*, cujo significado em português seria "arara". O engenheiro civil e de minas Waldemar Alves Baeta, por sua vez, chegou a organizar "um estudo detalhado que encerra mais de trinta anos de observações" sobre a língua dos Botocudo, constando "de cerca de 1300 verbetes", no qual listou 17 nomes de "sub-tribos" Botocudo, uma das quais denominada "Maranan", cujo significado seria traduzido como "maleita, malária, febre intermitente" (Baeta, s/d).

Da mesma forma, no entanto, que outros subgrupos Botocudo na história - como Naknenuk, Krekmum, Pojichá - também os Aranã se subdividiram, sendo representados e designados de acordo com o líder proeminente.

Os Aranã conformaram, nos oitocentos, um povo numeroso, dividido em várias famílias que se tornaram conhecidas através de alguns nomes de seus líderes, como a do capitão Chique-chique. Geograficamente, situaram-se em toda a bacia do rio Suaçuí Grande, afluente do rio Doce pela margem esquerda, notadamente nas sub-bacias dos rios Urupuca e São Félix. Em diversos registros os sub-grupos Aranã aparecem caracterizados enquanto inimigos figadais dos Naknenuk.

Uma sesmaria de terras indígenas vendidas pelo seu diretor dos Índios, o tenente coronel Jerônimo de Freitas, conhecidas como "Bananal", seria palco, no ano de 1873, de um "motim" liderado pelos Aranã. Ficou registrado no arquivo da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas Gerais, sediada em Ouro Preto, um litígio contra os "invasores", logo na fundação do aldeamento missionário no ribeirão Poaia, afluente do Suaçuí grande, projetado para administrar os índios do local. Os Aranã, ao perceberem a cobiça dos invasores dos terrenos, valorizados com a implementação local de uma política indigenista, encontravam-se, então, segundo o documento, "dispostos a resistências"[120].

Os registros envolvendo a presença dos Aranã no aldeamento do Poaia, afluente das cabeceiras do Suaçuí Grande, no entanto, não são os primeiros que retratam a acidentada e instigante história desse povo. Os primeiros "contatos" com os Aranã remontam a períodos bem anteriores à instalação da Companhia do Mucuri, de acordo com o relato de seu diretor, Teófilo Benedito Otoni (2002 [1859]), remontando à fundação da atual cidade de Capelinha, no ano de 1832.

Devido às controvérsias, bem documentadas, envolvendo este sub-grupo Botocudo, é possível acompanhar, em uma ordem (quase) cronológica, alguns dos acontecimentos significativos que marcaram sua história. Para isso, situemos o populoso aldeamento conhecido como Surubi, na sub-bacia do Urupuca - região conhecida nos

---

Levando-se em conta que a região ocupada pelos Aranã histórico era considerada "insalubre" pela alta incidência de tais febres, a segunda significação parece também não fugir do contexto onde aquele povo se situava.

oitocentos como Alto dos Bois – e que, na realidade, abrigava um complexo de aldeias indígenas situadas em relação de vizinhança[121].

Os Aranã e a catequese do Surubi

Ao mesmo tempo que ocorriam os primeiros movimentos para a instalação da Companhia do Mucuri, no ano de 1847, chegou no "centro da mata" do alto Mucuri o capuchinho frei Bernardino de Lagonegro, como um dos dois primeiros missionários contratados para a direção dos índios da Província[122], segundo dispunha o Regulamento da Catequese – o Decreto nº. 425 de 24 de julho de 1845.

Inicialmente designado para o serviço missionário entre os Botocudo aldeados no quartel do rio Preto, frei Bernardino, perante os abusos praticados pelos soldados, retirou-se da missão, pressentindo a iminência de uma rebelião dos índios – que, de fato, ocorreria meses depois, quando foram mortos o sargento e alguns dos soldados, sendo desfeito o aldeamento.

No ano de 1847, o capuchinho seguiria para o mais importante aldeamento da Província no período, conhecido como Surubi, na região então conhecida como Alto dos Bois – onde as águas do Jequitinhonha e do Mucuri se separam.

Antigo local de aldeamentos e, por isso, bastante povoado e "civilizado" para os padrões locais, toda aquela região das cabeceiras do Mucuri fora palmilhada no século do ouro, estabelecendo-se como uma espécie de "centro da mata", ponto obrigatório de passagem e abastecimento para garimpeiros, tropeiros e viajantes, onde o frade iniciou o trabalho de catequese no ano seguinte.

A família do português Antônio Gomes Leal já havia se instalado, desde o final do século XVIII, naquela região, exercendo uma notável influência sobre a política indígena através das relações de "tutela" sobre eles exercida, e, logo depois, oficializada pelo Estado. Através dessas primeiras relações, uma situação colonial de "mestiçagem" pode ser plenamente observada .

---

[120] Ofício do diretor geral dos índios, brigadeiro Musqueira, ao presidente da Província, Venâncio José de Oliveira Lisboa. 22 de outubro de 1873. SG 12, pp. 52v-53. APM.

[121] Transformada em outubro de 1871 na 4ª circunscrição indígena da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas. Fonte: SG14: Quadro de Matrícula dos Empregados da Catequese. APM.

[122] O segundo missionário era frei Domingos de Casale, que assistiu os Maxakali no aldeamento do Farrancho, afluente do Jequitinhonha, permanecendo na região até o fim de sua vida.

O primeiro dos Gomes Leal foi um dos três portugueses que se encontravam em 1778 em toda a circunvizinhança da região de Alto dos Bois, segundo Saint-Hilaire (*apud* Machado 2000: 45). Após ter acolhido, em 1794, os povos Maxakali fugidos dos Botocudo das matas do Peçanha [bacia do Suaçuí Grande], seria nomeado diretor de índios pelo governador da Capitania de Minas – como prescrevia o Diretório pombalino (1757-1798), ainda adotado na prática indigenista, apesar de oficialmente sem vigor.

Após o registro de conflitos interétnicos envolvendo "mortes, fazendas incendiadas e abandonadas", no entanto, seria ali instalado o quartel de Alto dos Bois, no ano de 1814. Tendo falecido o português, o seu filho, Antônio Gomes Leal [o segundo], continuaria a "tradição" familiar de "amansar" índios. O diretor dos índios, coronel Guido Marlière (1819-1829), que visitou Alto dos Bois, referiu-se ao diretor dos índios Antônio Gomes Leal, em seus escritos, como "afeto aos índios".

O franciscano holandês frei Olavo Timmers (1969) em seu longo e constante trabalho de documentar os fatos memoráveis sobre a colonização do Mucuri, percorreu os mais antigos povoados da região, encontrando em 1962, na cidade de Poté, um manuscrito composto pelo coletor do município, que descreveu Antônio Gomes Leal [o segundo] como um "homem bandeirante, destemido e valente, de estatura gigantesca e extraordinária força física e coragem", que teria deixado numerosos descendentes. Esclarece, ainda, o coletor Arnaldo, em seu manuscrito, que este diretor de índios, ao lado de sua enérgica segunda esposa, "*acostumaram os índios da vizinhança ao trabalho e aos costumes e moral da gente civilizada.* Foi este Antônio também que introduziu e ajudou os Padres de Itambacuri nas suas primeiras viagens de exploração" (*apud* Timmers, 1969: 27v).

Segundo as informações colhidas pelo franciscano Samuel Tetteroo (1919:90), Antônio, o português, teria, se "internado" na mata, na companhia dos índios e dos filhos Antônio, Camilo, Casimiro e Domingos. O irmão Casimiro teria continuado a direção dos índios Macuni, falantes do Maxakali, no Alto dos Bois, casando a filha com um dos irmãos da família Pêgo, que "domesticara" os índios Aranã no período em que fundaram a povoação que daria origem à cidade de Capelinha (1832). Unidas as famílias dos pioneiros e diretores de índios, Gomes Leal e Pêgo, foquemos a atenção sobre os povos indígenas existentes sob seu "comando".

> Os Gomes Leal, ao menos Antônio Filho, aldearam uns índios em sua fazenda S. João[123]; os *Pêgos, na confluência do córrego Surubi com o rio Urupuca no atual distrito de Água Boa do município de Capelinha.* Neste último aldeamento começou o Pe. Frei Bernardino de Lago Negro O.M. Cap., autorizado pelo Governo, uma colônia indígena (Tetteroo, 1919:90).

A história dos Pêgo e de sua relação mestiça com os Aranã, geraria muitas polêmicas relativas aos projetos indigenistas oficiais, intensamente debatidos naquele período de formação da nação brasileira. O sobrenome Pêgo, por si só, parece um índice de "indianidade" daquela família pioneira, se levarmos em conta que até hoje os indivíduos com ancestrais indígena referem-se aos seus antepassados como "pegos no mato".

Unidos por laços de afinidade, os irmão Gomes Leal e os Pêgo devem ter se separado, quando não tornados "inimigos figadais" como os povos que "tutelavam" – os primeiros, os sub-grupos Botocudo identificados como Naknenuk e os segundo com os Aranã.

O tipo de relação anteriormente estabelecida entre os povos indígenas e os soldados das Divisões Militares do rio Doce - criados pela carta Régia de 1808, que decretou a guerra contra os Botocudo como parte da estratégia de conquista da fronteira - parece ter-se reproduzido em Alto dos Bois, quando os primeiros fazendeiros tomavam para si a "tutela" de famílias inteiras dos índios daqueles sertões, como seria o caso dos irmãos Tomás, Felizberto e Feliciano Luiz-Pêgo, os quais, na década de 1830, com a ajuda dos Aranã, abriram clareiras nas florestas, negociando as terras descobertas com os novos colonos. Os irmãos Pêgo chegaram a ser levados presos, após denúncia feita por frei Bernardino de Lagonegro, de que estariam explorando os índios, "alugando" sua mão de obra aos colonos. Quando foram soltos, os Aranã, no entanto, retornaram à sua companhia dos irmãos, recusando a "tutela" do missionário.

Os célebres irmãos de curiosos nomes, meio índios, porém sabedores de estratégias dos brancos capazes de "aliciá-los" ou orientá-los, pareciam, assim, capazes de uma notável ascendência sobre os Aranã. O diretor da Companhia do Mucuri, em relatórios que escrevia aos sócios, registrou o estabelecimento desta família de "caboclos pioneiros" e sua relação com os indígenas.

---

[123] Seriam os Naknenuk "governados" pelo capitão Poté, muito bem descritos no manuscrito localizado por

> Diz a tradição que os primeiros que penetraram nestas matas até então habitadas pelos índios da tribo dos Arananes, foram os aventureiros Thomas Luiz Pêgo, Feliciano Luiz Pêgo, Felisberto Luiz Pêgo e alguns parentes seus, os quais se *estabeleceram nas margens do Surubi no ano de 1832*. Thomas atraiu a simpatia dos Arananes, aldeados na barra do *Ribeirão Santo Antônio, afluente do Surubi* e conviveu com eles por muitos anos. Construiu uma pequena capela em 1835 [ou 1832 segundo Machado 2000: 29] nesse lugar e começou uma pequena povoação que ainda existe. Esta povoação, encravada no meio de matas brutas, não tem podido prosperar; é habitada por pessoas muito pobres e por alguns *representantes da tribo dos Arananes, os quais vivem aldeados nas margens do córrego dos Caldeirões*. Estes índios são todos batizados e já apreciam os benefícios da civilização. (Otoni, 1859: 700)

Segundo o que apurara, em 1887, o monsenhor D. João Antônio Pimenta[124], Manuel Luiz Pêgo - pai dos famosos irmãos Pêgo, primeiros posseiros das matas do Surubi - havia se retirado em 1809 com os filhos, acossados pelos índios, de uma fazenda próxima ao local onde se situa hoje a cidade de Capelinha. Tendo falecido o pai, Feliciano, o herdeiro, reunindo "grande número" de parentes em derredor de sua fazenda, "para se defenderem das agressões dos índios", teriam construído ali uma capela, de onde se originaria o povoado. Novas choupanas seriam erigidas em torno do povoado que passou a ser conhecido como "Nossa Senhora das Graças".

Escrevia ainda o monsenhor, em 1887, que os "aborígenes"- índios Aranã então moradores naquele povoado - referiam "muitas coisas curiosas" sobre as primeiras festas celebradas "em honra do Divino Espírito Santo e de N. S. das Graças, naquele povoado, quando eram armadas "barracas e levantados ranchos cobertos de folhas de palmito, para abrigo do povo.

As celebrações religiosas ali praticadas pareciam atrair a fascinação dos índios, que dessa forma deixavam-se conhecer, estabelecendo relações com aquela família mestiça de posseiros. Não pode parecer estranho, com isso, que a antiga imagem de São Sebastião, existente ainda naquela capela, seja atualmente caracterizada pelos habitantes locais pelo seu "perfil indígena"(Machado, 2000: 29).

Timmers, supra.

[124] Trata-se do manuscrito "Memória Histórica e Descritiva da Freguesia de Nossa Senhora da Graça de Capelinha", transcrito no livro de visitas pastorais de Dom Joaquim Silvério de Souza de Diamantina entre 1902 e 1907 (AEAD Cx. 49).



Imagem de São Sebastião,
Igreja de Santo Antônio
Capelinha – MG
(Foto: Vanessa Caldeira)

Os eventos que marcaram a trajetória do missionário da catequese do Surubi revelam disputas ocorridas no indigenismo, em torno das quais os indígenas se posicionaram. Os desentendimentos ocorridos entre os irmãos Pêgo e o capuchinho frei Bernardino de Lagonegro, relatado em diferentes versões, se destaca por demonstrar o jogo de forças presentes na situação colonial, onde, entre os demais atores sociais, se encontravam, enquanto protagonistas, os Aranã.

Apenas instalado no Surubi para dar início à catequese, frei Bernardino se deparara com a recusa dos Aranã, "tão religiosos", a se estabelecerem nas instalações da Catequese, em um posto um pouco distante. A partir daí deu-se um litígio contra os irmãos Pêgo, que geraria um verdadeiro surto de "insubordinações" e "desordens", repercutindo por muito tempo no imaginário local.

Em seu relatório à Assembléia Provincial de Minas Gerais, o presidente da Província aludiu aos problemas relativos à catequese missionária no Surubi, após receber

um ofício do diretor geral dos índios, dizendo que os irmãos Pêgos estavam impedindo "o progresso daquele aldeamento, seduzindo os índios, aconselhando-os para não se reunirem aos outros e *fazendo-os praticar atos de destruição.*"

> Existe nesta Província um aldeamento denominado Surubi, colocado nos sertões da comarca de Jequitinhonha a distância de 20 léguas pouco mais ou menos da cidade de Minas Novas e confiado aos cuidados e zelo de um religioso incansável no desempenho da sua missão. *Os esforços deste missionário são contrariados por dois indivíduos que situando-se nas imediações do aldeamento, procuram afugentar os índios, umas vezes seduzindo-os e chamando-os ao serviço da sua lavoura, outras vezes ameaçando-os e fazendo desconfiar do fim para que foram aldeados.* Logo que tomei conta da administração desta Província expedi ordem para que se fizesse efetiva a disposição do artigo 1°. parágrafo 24 do Regulamento de 24 de julho de 1845, e a despeito disso *ainda as autoridades daquela cidade não conseguiram expelir esses indivíduos,* resultando daí a decadência do aldeamento e a grave redução do número dos índios, segundo as últimas informações do sobredito religioso[125].

A existência de indivíduos não-indígenas nas aldeias, considerada perigosa por atuar, supostamente, na "disciplinação da desordem", ou, em outros termos coetâneos, na "organização da vadiagem" e no "escárnio das leis", não era, de forma alguma, novidade na rotina dos aldeamentos indígenas ao redor dos quartéis das Divisões Militares, onde se já se percebera que a "contaminação" dos Botocudo por um líder "sedutor" continua um risco sempre iminente. Cabia aos dirigentes das Divisões banir aqueles indivíduos considerados "caciques" aos quais "obedeciam" os Botocudo, "fascinados", que os identificavam enquanto elementos compreensíveis em seu universo sócio-simbólico.

A ascensão de alguns dos indivíduos, que a observação de Nimuendajú pôde captar enquanto dotados de um "poder mágico" (*yikégn*) parece fazer sentido na efervescência social e simbólica ocorrida em Surubi por ocasião da chegada do missionário. A categoria nativa para designar uma *força sobrenatural*, atribuída somente a alguns poucos indivíduos, xamãs, era utilizada pelos Botocudo como linguagem de articulação etnopolítica, a qual, ainda que orquestrasse, internamente, o sentido de suas mobilizações territoriais e políticas, seria, de fato, estendida para a interpretação das relações com os demais grupos presentes na situação colonial.

Os Aranã seriam, perante a classificação identitária operada pela lógica da administração indígena naquela zona de fronteira, considerados "semicivilizados", em

virtude de sua aliança com famílias não-indígenas, estratégica na negociação de sua sobrevivência, tendo em vista a acirrada disputa política com os Naknenuk.

O acompanhamento da trajetória dos Aranã parece evidenciar, no entanto, um insistente esforço histórico de sobrevivência e autonomia *coletiva*, e não simplesmente na busca da sobrevivência física dos seus indivíduos.

O que se pretendia com a "moralização" apregoada pela legislação indigenista – que designava apenas missionários capuchinhos italianos para a função de dirigir os índios, posto que os nacionais estariam já "contaminados" pela "mistura" em efervescência nos sertões -, não dizia respeito, por exemplo, simplesmente, à necessidade de formalização de relações matrimoniais entre os indígenas, porém, de maneira mais abrangente, parecia dirigir-se às "imoralidades" dos que "escarniam da lei". Não por acaso a Lei de Terras (1850) estaria sendo, à esta altura, também decretada.

O presidente de Minas declarava ainda, na mesma fala à Assembléia Provincial, que, em agosto de 1850, havia feito "seguir o alferes Manuel Soares Gomes com ordem expressa de examinar o estado da aldeia, o número de índios aldeados e o fundamento que poderiam ter as *representações dirigidas contra os Pêgos*." Após averiguar o local e interrogar diversas pessoas, o alferes oficiaria ao presidente da Província que "*os tais Pêgos ainda nessa ocasião tinham consigo não pequena quantidade de índios, aos quais por todos os meios procurava arredar do aldeamento, e não tendo eles outra fortuna senão o que resultava das benfeitorias e serviços dos índios, tal era o motivo porque com tanto empenho se opunham ao progresso do aldeamento*"[126].

Incriminados, desta forma, seriam os Pêgo condenados e presos. Em 1852 o aldeamento do Surubi se encontrava bastante conturbado, politicamente. O relatório do presidente da Província de Minas, informava, então, sobre a intensa movimentação de povos indígenas naquele local.

> Em um quadro de 6 a 8 léguas mais ou menos de distância do Surubi acham-se as seguintes aldeias: a de *S. João, a do Bonito, a da Laranjeira, compostas de Naknenuks* e outras *três de Giporoks, Aranãs e Malalis que todos tem vindo ao aldeamento do Surubi, menos os Giporoks*, e recebido presentes do respectivo Diretor. No dia 2 de janeiro do corrente ano apresentaram-se 60 índios, 85 índias

[125] Fala do presidente da Província, José de Sá Rego, à Assembléia Provincial. 2 de agosto de 1851.
[126] Fala do presidente da Província, José de Sá Rego, à Assembléia Provincial. 2 de agosto de 1851.

> e 143 meninos que ali se conservavam e pareciam dispostos a permanecer. Informa o Diretor que estes noticiam a próxima chegada de muitos outros[127].

Era mesmo populoso aquele aldeamento oficial da Província de Minas, então considerado "o mais interessante de todos, tanto por ser habitado por grande número de índios como também pelos recursos de que dispunha"[128].

O restante daquela Fala do presidente de Minas sobre o Surubi retomaria, no entanto, a exposição dos "graves conflitos" envolvendo os índios e sua administração oficial, que já resultava em "escassez de víveres, porque uma roça, de que se esperava colher 800 alqueires, feita pelos índios, foi devastada por 200 porcos e 300 cabeças de gado que nela lançou o Tomás Pêgo e seu irmão Feliciano Pêgo antes de saírem [presos]".

Em abril de 1853, o presidente da Província noticiava sobre a catequese promovida pelo capuchinho Bernardino de Lagonegro em seu Relatório à Assembléia Provincial, deixando entrever algumas referências sobre os conflitos existentes nas relações políticas internas dos povos indígenas ali estabelecidos.

> Frei Bernardino de Lago Negro ministrou o Sacramento do Batismo a grande número de indígenas na aldeia de Surubi; a situação desta aldeia melhorou com as últimas colheitas que foram abundantes, tendo-se já concluído uma casa para recolher e educar os meninos. Em ofício de 20 de setembro [de 1852] o mesmo missionário participou que *no aldeamento do Alto dos Bois se havia fixado considerável número de Naknenuks, propondo a criação de uma diretoria especial, separada da do Surubi, porque as duas tribos conservam* inter se *ainda inimizade e ódio inveterados".*

Seria o aldeamento do Surubi, por todo um concurso de fatores – população indígena mais numerosa em relação aos demais existentes na Província e presença de diferentes povos em relação de proximidade geográfica, todos em relação de "contato" com colonos que afluíam para a região – o motivo para que fosse palco de "desordens" ou "indisciplinas" como as situações anteriormente aludidas querem demonstrar.

A existência de versões e controvérsias sobre um mesmo episódio permite com que possa ser etnograficamente conceituado enquanto um "drama". Carregados de múltiplos

---

[127] Fala do presidente da Província L. A. Barbosa à Assembléia Provincial. 25 de março de 1852.
[128] Relatório do diretor geral dos índios, Manuel Alves de Toledo Ribas, ao presidente da Província. 15 de junho de 1855. SP 565. APM.

significados, os dramas condensam, de forma paradigmática, o jogo das forças entre o mito – a estrutura – e o rito - a história.

O barão de Tschudi foi crítico ferrenho da catequese missionária estabelecida no Surubi, e, atacando abertamente os missionários da ordem capuchinha por sua alegada ignorância e imoralidade, teceria um longo comentário sobre a conduta moral do frei Bernardino de Lagonegro, protagonista, por duas vezes, de situações dramáticas envolvendo os índios aldeados e colonos, que acabaram resultando em assassinatos e outras violências. As sugestões feitas pelo comissário do governo ao liquidar a Companhia do Mucuri, de promover a "civilização" dos índios através da catequese missionária, tinham, segundo o alemão, "cheiro de sangue", apesar do "jesuitismo" que lhes serviam de disfarce (Tschudi, 1971 [1866]: 293).

A versão do barão para a atuação de frei Bernardino revela um outro lado do problema dos índios administrados (escravizados, segundo interpretava T. Otoni, em defesa de um indigenismo "filantrópico") pela família Pêgo no Surubi, posicionando-se favoravelmente aos colonos. Após relatar o longo tempo de convívio e colaboração entre os Aranã e os Pêgo, relatava o episódio envolvendo o missionário, em uma versão trágica.

> No ano de 1848 chegou *um indivíduo mal afamado através de suas muitas infâmias*. Era um capuchinho de nome Frei Bernardino que chegando a Surubi desfrutou lá por algum tempo da hospitalidade e achou o terreno favorável para colocar em execução um plano infame. Sua religiosidade hipócrita corrompeu os dois irmãos e quando ele ofereceu a Tomás Pêgo, um homem honrado e religioso, a dar aulas de religião cristã a 2 de suas filhas com uma índia, este recebeu a oferta com prazer. Após alguns meses o monge abandonou secretamente Surubi. Ele havia maculado a honra das duas moças. Porém não satisfeito com este tratamento infame ele queria também a ruína de toda a família. Ele dirigiu-se então para Ouro Preto e lá *no tempo de uma grande agitação política acusou os irmãos Pêgo de maquinações e intrigas revolucionárias*. .. Luiz Antônio Barbosa, na época presidente da província de Minas Gerais ... se viu forçado a mandar trazer os Pêgo até Ouro Preto sob escolta policial e deixar que eles se justificassem na prisão. Através de lisonjas servis e uma religiosidade hipócrita, Frei Bernardino soube levar o Presidente a dar a tarefa de que os índios de Surubi deveriam se converter a religião cristã! De volta ao lugar de suas intrigas, *os índios não queriam mais saber dele e o ameaçaram de morte.* Ele se viu forçado a procurar refúgio em um outro assentamento. Quando porém *os índios viram que seus protetores e amigos, não mais retornaram, eles voltaram para a floresta* (Tschudi, 1971 [1866]: 221-222).

As acusações à conduta de frei Bernardino e à teia de intrigas que ele teria armado para aprisionar os Pêgos, seriam, contudo, questionadas por alguns de seus contemporâneos, como pode se depreender das notícias oficiais a seu respeito. Frei Olavo Timmers (1969), que não era capuchinho, porém franciscano[129], não ousou, no entanto, a contestar a interpretação do viajante alemão:

> Johann Jakob von Tschudi no seu *Reisen durch Sudämerika* escreve também sobre o Pe. Bernardino. Seja verdade, que aquele Barão era um Protestante alemão, ou, quem sabe, talvez um maçom ou ateu, e por isso rigoroso nas suas apreciações e expressões, sobre um assunto como o presente, não podemos crer porém, que no seu livro, que dá uma relação bastante objetiva do que viu e ouviu nas suas viagens, nestas páginas fantasiou puras calúnias contra um missionário capuchinho.

Na visão de frei Timmers, o barão, sendo protestante, ou mesmo – por suposto - , maçom ou ateu, não achava mesmo "muita graça nos Barbadinhos" - cuja Ordem, remontando à Contra-Reforma, de fato, possui como carisma, o combate aos "infiéis", motivo pelo qual, decerto, teriam sido oficialmente eleitos para a administração dos indígenas ao longo de todo o império brasileiro.

Reforçando este argumento, o fransciscano citou uma passagem da descrição de Tschudi sobre as colônias do Mucuri, onde sua rejeição à ação missionária dos capuchinhos se encontra explícita: "os capuchinhos foram sempre em todos os tempos e regiões os piores missionários" – avaliava então o barão, ao comparar os resultado da catequese dos "barbadinhos" aos de outras ordens religiosas, como as demais confrarias franciscanas, que concluiu que os capuchinhos "nunca obtiveram resultados satisfatórios" (Tschudi *apud* Timmers, 1969:18).

O manuscrito de D. João Pimenta (1887) apresenta outras informações sobre os Aranã, bem como uma versão diferente dos fatos relatados por Tschudi, na qual também seria o missionário responsabilizado pela prisão dos fundadores do município de Capelinha.

> Em 1850 mais ou menos Frei Bernardino do Lago Negro, religioso capuchinho, começou com autorização do Governo um aldeamento nas cabeceiras do ribeirão que, por este motivo, tomou o nome de *Catequese*, mas os índios o abandonaram para viverem *S. Antônio* em companhia de Tomás Pêgo. Frei

[129] Apesar das semelhanças essas duas "tribos" de franciscanos têm também suas rivalidades históricas.

> Bernardino, vendo assim frustrada a obra da catequese por ele iniciada com tantos sacrifícios, e atribuindo (talvez com razão) a Tomás Pêgo o mau êxito desta empresa, levou o fato ao conhecimento do Governo, e em virtude desta denúncia foram presos Tomás Pêgo, seu irmão Feliciano e alguns sobrinhos seus, os quais tiveram de ficar por muito tempo nos calabouços de Minas Novas. Era o mesmo Feliciano um dos fundadores de Capelinha.

As repercussões sobre os desencontros entre a catequese missionária de frei Bernardino e os Aranã por muito tempo ecoaram em toda a região, na sua memória oral: um interessante caso de mestiçagem de significados pode ser percebido no relato do Monsenhor Jorge Lopes de Oliveira, vigário de Malacacheta e Setubinha - zona onde trabalhou o mesmo frei Bernardino – que, no de 1967, contou que na sua paróquia existia uma fazenda como assombrada, amaldiçoada: "*crimes de adultério, morte e suicídio castigam o lugar e seus habitantes*. A *vox populi* diz que na antigüidade naquela terra caluniaram um padre que só pode ser o tal frei Bernardino do Lagonegro, o único seriamente perseguido sacerdote no decurso destes cem anos passados desde a abertura daquelas matas" (*apud* Timmers, 1969).

Frei Olavo, após ponderar sobre os acontecimentos envolvendo o capuchinho, os Aranã e os fundadores do município de Capelinha, concluiu que a "conversa diabólica", que o viajante alemão considerou verídica, publicando em seu relato sobre a colonização do Mucuri, seria apenas uma "invenção" atribuída à "maldade dos Pêgos para vingar-se da proteção que o padre prestava aos Índios por eles abusados".

De fato, o povoado denominado Catequese, a partir de então, se despovoou e os Aranã não mais para lá retornaram. Em 1859 o diretor da Companhia do Mucuri se referiu ao "malfadado" local, então completamente deserto. Após recobrarem sua liberdade, teriam os Pêgo retornado para o povoado por eles fundado, porque, segundo T. Otoni, preferiam "a companhia dos filhos do deserto a viver no meio de uma sociedade que os perseguia". Após retornarem para o povoado completamente deserto, cujas picadas tiveram que ser reabertas, os próprios índios, que teriam retornado à "vida na mata", retornaram a Santo Antônio, pois, como relatou D. João Pimenta, Tomás Pêgo era por eles respeitado e amado "como um verdadeiro cacique".

Como viveriam esses Aranã? Os vestígios encontrados pelos trabalhadores que, na abertura da picada entre Peçanha e São Mateus, em 1857, encontraram uma aldeia

Aranã abandonada, nos fornecem pistas para continuar perseguindo, cronologicamente, sua trajetória. A aldeia "encontrada desamparada dos seus habitantes que necessariamente deviam ser índios, atendendo-se aos objetos que achamos em suas habitações", indicava a existência de mais de "60 famílias [que] viviam antes no aldeamento do Surubi". Sobre a origem da aldeia, concluíam os relatores ser a mesma "comandada" pelos "capitães Chiquechique e João e são dotados de gênio pacifico"[130].

Os Aranã encontrados em 1857 nos trabalhos de abertura da estrada, no entanto, não teriam abandonado o aldeamento do Surubi sem que muita confusão acontecesse, nem tampouco os irmãos Pêgo foram conduzidos sem resistências ao calabouço.

Em 1855 oficiava o diretor dos índios do Surubi, Jerônimo de Freitas Vasconcelos, ao diretor geral dos índios, sobre a decadência do povoado Catequese, solicitando urgente novos missionário. Os Aranã, encontrando-se então dispersos, apresentavam-se, esporadicamente, ao diretor, que considerava um "abuso" suas "exigências" a respeito de "benefícios destinados aos índios ainda não civilizados (*apud* Timmers, 1969: 504).

É interessante observar o processo através do qual o que os índios pleiteavam à administração enquanto *direito* fosse oficialmente interpretado enquanto *abuso* - ainda que o diretor os reconhece enquanto indígenas. A lógica dessa transformação parece a da condenação do indígena "civilizado" à indigência.

Percebendo esta lógica, seriam, os índios, impelidos à "infração da lei" - o que de fato sucederia no Surubi no ano de 1855, com o assassinatos cometido pelo índios "na pessoa de Manuel Dias"[131]. A partir de então o Surubi, considerado na Província como um lugar de índios "mansos", seria visto como "insubordinado".

As causas das desordens foram atribuídas à ação dos línguas (das famílias Gomes Leal e Fernandes), definitivamente transformados em foras-da-lei e oportunistas no novo cenário de moralização na qual a catequese oficial seria pautada. Além da presença dos quatro criminosos não-índios responsabilizados pelas autoridades pelo estado de "insubordinação" do Surubi, os administradores apontariam ali a presença de "um impostor que se fingia inspirado", fascinando os índios.

---

[130] Relatório apenso à Fala do presidente de Minas, conselheiro Herculano Ferreira Penna, de 28 de abril de 1857.

[131] SP 540. Registro de ofícios e mais atos do Governo sobre catequese (1854 – 1860). APM.

A linguagem do xamanismo, através da qual os povos Botocudo interpretavam os eventos políticos e históricos, seria também utilizada para dar sentido aos conflitos ocorridos no interior da situação de aldeamento e, por ser capaz de perpassar limites interétnicos, contribuía para agregar ao quadro já ameaçador da ordem que constituía a presença entre os índios de líderes mestiços e "insubordinados" às leis do país, perante o olhar oficial dos administradores das políticas indigenistas e territoriais da Província, o temor de "grandes atentados", irracionais e selvagens, "que se [esperavam] a cada momento naquela mata"[132].

Acusados de terem se servido dos "braços dos indígenas" para abrirem suas posses, esses colonos estariam sendo condenados a terem inválidos seus direitos às posses, segundo se pode depreender da "defesa" que lhes fez o diretor da Companhia do Mucuri, contemporâneo dos filhos do influente português Antônio Gomes Leal.

> À imitação do que faziam os línguas, muitos homens empreendedores, alguns até proprietários de escravos, como por exemplo o falecido Antônio Gomes Leal, do Alto dos Bois, metem-se também pela mata, e sempre com o apoio do braço dos selvagens, que eles obtinham matando-lhes a fome com alguns presentes, foram estabelecendo habitações provisórias, que, ou vendiam para internar-se mais pela mata, ou legava a seus filhos e família.
>
> ...
>
> Não serei eu quem pretenda sustentar essa espécie de escravidão a que, obrigados pela fome, os indígenas se têm sujeitado. Bem pelo contrário, sou eu o primeiro a denunciá-la, pedindo a V. Ex. que a par das providências que em sua sabedoria julgar acertadas para garantir aos numerosos fazendeiros estabelecidos naquelas matas, a propriedade dos seus estabelecimentos que tantos sacrifícios lhes têm custado, tome V. Ex. ao mesmo tempo as medidas necessárias para melhorar a sorte dos infelizes selvagens (Otoni, 2002 [1859]: 71).

A estratégia adotada pelos Aranã do Surubi - considerados por seus contemporâneos mais humanitários, seja "escravos" dos colonos mestiços: os "línguas", seja fanáticos supersticiosos e "fascinados" por impostores -, viabilizou sua sobrevivência coletiva. A permanência dos Aranã enquanto coletividade diferenciada, no entanto, seria considerada pelos administradores do indigenismo provincial enquanto uma "ameaça à sociedade" e à soberania nacional, na medida em que os índios, de forma autônoma e, portanto, "insubordinada" às leis da catequese, identificavam os próprios líderes (mesmo que não

---

[132] Ofício do diretor do 4o. aldeamento do Mucuri e Urupuca, José Silvério da Costa Cidade de Minas Novas, ao presidente da Província. s/d. SP 1379 doc. 2440. APM.

fossem indígenas), reafirmando assim sua alteridade em um período onde, em todo o Brasil, a questão de ordem era a consolidação de uma "raça" brasileira, necessária para a consolidação do Estado.

Com sua recusa à incorporação da catequese oficial, ministrada pelo capuchinho frei Bernardino de Lagonegro, os Aranã tornar-se-iam virtual e potencialmente "rebeldes" perante o olhar do poder provincial/ imperial. A idéia da criação de um povo "moralizado" - diretriz de todas as políticas públicas do império, entre elas a catequese missionária - , não poderia conviver com tais focos "étnicos", considerados mesmo "doentios" pela medicina social pautada pelas teorias raciológicas, já que ali – reino do obscurantismo da "superstição" irracional - a "higiene" legal e médico-social do iluminado Império não poderiam penetrar.

Alguns dos subgrupos Botocudo, como os Aranã e Naknenuk, assim como os Maxakali, para não sucumbirem à dispersão de sua coletividade e à distribuição de seus representantes entre famílias e fazendas - à maneira usual, legitimada pela classificação da "raça indígena" em patamar semântico semelhante ao dos escravos negros - deixavam-se estrategicamente "governar" por mediadores não-indígenas, como foram os pioneiros, para negociar, ainda que de forma "mestiça", sua condição de subordinados.

A ameaça que esses "práticos" em lidar com os índios - os colonos mestiços como os Pêgo, os Gomes Leal, os Fernandes - representavam para a administração das políticas públicas de terras e catequese da Província - interessada, em meados dos oitocentos, em impor uma "ordem civilizada" naqueles sertões sem lei e sem "progresso" - é a de estarem exercendo um indigenismo "anacrônico", modelado pelas práticas dos primeiros "degredados" e "criminosos" que se aventuravam nas fronteiras desde meados do século XVIII, apadrinhados pela política anti-indígena da Colônia e "protegidos" pela força pública presentes nos presídios à época das Divisões Militares.

Em 1868, o Surubi contabilizava um contingente de 600 a 800 indígenas, divididos em 2 aldeamentos maiores, o Ponté, de Naknenuk, e outro, Pontorá, de Macuni. Naquele ano retornaram os Aranã, estabelecendo-se ao sul do Pontorá, causando conflitos que resultaram na expulsão de 8 famílias de Macuni daquele aldeamento, além de ter sido saqueados toda a criação e mantimentos e mortos dois indígenas.

Os Aranã do aldeamento do Poaia

Os Aranã seriam novamente encontrados na fundação do aldeamento central do Poaia, fundado pelo capuchinho frei Virgílio de Amblar, de acordo com a lei provincial n. 1921, de 1870, que dispunha sobre a criação de 5 grandes aldeamentos indígenas em toda a Província de Minas.

Ao se analisar, no entanto, a documentação relativa aos índios aldeados no Poaia sob a direção missionária, a partir de 1872, e, após 1881, por diretores seculares, a idéia de terem permanecido, primeiramente os missionários e depois os administradores civis, "reféns" dos Aranã surge, recorrentemente, na interpretação dos acontecimentos envolvendo os indígenas aldeados.

Desde seu início, de fato, o aldeamento não conseguia adotar um ritmo definido de atividades, nem ao menos estabelecer uma sede "central", definitiva. Em um primeiro momento chegou a ser iniciada a catequese em uma área junto ao Suaçuí Grande que lhes aparecera apropriada. Perante o enorme afluxo dos índios que lá teriam aportado, frei Virgílio de Amblar, "dando muitos louvores a Deus", escrevia ao diretor geral que nem conseguiu contá-los, uma vez que, convocados, compareceram em bloco, sendo "poucos os caciques que faltaram"[133]. Um outro relatório da Diretoria Geral dos Índios, reconstituiu a primeira transferência de sede que ocorreu pouco tempo após a fundação do primeiro aldeamento central implementado em Minas.

> Teve este aldeamento começo na barra do ribeirão Poaia, no Suaçuí grande, no ano de 1872, porém, sendo reconhecida sua insalubridade, foi em abril do seguinte passado para o lugar em que presentemente se acha. A 30 quilômetros distante da margem esquerda da do rio Doce em direção a Figueira; a 15 do mesmo Suaçuí Grande, que faz barra com aquele rio ao sul e ao norte e outros tantos deste para aquele.[134]

Por causa dos surtos epidêmicos de malária que acometeriam índios e missionários naquelas "matas pestilentas" - embora aquela estação não fosse a mais propícia para tais acometimentos -, logo nos primeiros trabalhos, os Aranã "desertariam" em grande número.

---

[133] Relatório do diretor geral dos índios, brigadeiro Musqueira, 30 de novembro de 1872. Apenso à Fala do presidente da Província de 1873, Francisco Leite da Costa Belém, p. 8. wwwcrl-jukebox.uchicago.edu.

[134] Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira ao presidente da Província, cônego Joaquim José de Santana. 10 de setembro de 1880. SG 22, p. 5. APM.

Os administradores de índios de Minas, desde as primeiras experiências de aldeamento de povos Botocudo nas proximidades dos quartéis das Divisões Militares, desde o início dos oitocentos, haviam aprendido que convinha tratar com os indígenas com muito "zelo e mimo", pois que, de outra forma, não permaneciam nos estabelecimentos. O alferes Mascarenhas, ao inspecionar o aldeamento do Cuieté, no ano de 1831, observou como era possível que, a qualquer momento, os Botocudo aldeados decidissem "desaparecer" por entre as matas, deixando a catequese "desassistida".

> Enquanto esta gente não ficar mais arraigada nos nossos costumes, outras providências não convém por ora ter-se com ela senão o afago e mimo; porque pode *pela menor desconfiança desprezar todas as comodidades presentes*, principalmente não estando ainda verdadeiramente estabelecida, e tornar a ser-nos bastante prejudicial: qualquer administração judicial, ou mesmo religiosa a que se intente estabelecer nesta Aldea, julgarão estes índios ser de propósito para os vexar e oprimir, quando não seja por livre vontade, e assim desgostar-se-ão de continuar em um estabelecimento que nos há de ser interessantes para o futuro, não só por conseguir a cultura nestas matas baldias, ficar mais povoado este terreno inculto, como para aproveitar-se melhor esta gente, que quanto mais trabalho e desvelo for tendo com o mesmo, mais amor irá criando à sua propriedade (Macarenhas, 1898: 63).

Da mesma forma como observada para os Botocudo aldeados em Cuieté no ano de 1831, os missionários diretores do aldeamento central do Poaia avaliaram que, perante a recusa dos Aranã de permanecerem no mesmo local onde muitos dos seus mortos estavam enterrados, avaliaram os missionários que a transferência do local seria a estratégia mais adequada para evitar a "deserção" dos indígenas, que deixaria "desassistida" sua Catequese.

Adotada inicialmente, a estratégia da transferência se faria necessária, no entanto, por sucessivas vezes, marcando a existência daquele aldeamento, de povo fugidio. Os missionários escreviam ao diretor geral avisando que estavam "precisando todos eles de dous ternos de roupas, cada um sendo certo que se lhes não tratando convenientemente se retirarão"[135].

---

[135] Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira ao presidente da Província, cônego Joaquim José de Santana. 10 de setembro de 1880. SG 22, p. 5v. APM.

Os heróicos selvagens e os seus "pobres" missionários capuchinhos subiram, assim, o ribeirão Poaia para que, em suas cabeceiras menos "miasmáticas", pudessem, finalmente, assentar e reiniciar suas negociações. No entanto, antes que já estivessem devidamente estabelecido, grassou desta vez o sarampo, ceifando a vida de mais de cinqüenta índios, sem contar aqueles que, mesmo doentes, acompanhavam seus parentes em fuga, caindo mortos pelo caminho.

Evidentemente que de uma situação marcada por tão trágico início, poderia se esperar uma seqüência de acontecimentos que, no mínimo, viessem referir-se aos traumas gerados no e por causa do contato. Mesmo com muitos mimos, não poderia haver mesmo nenhum santo capaz de mudar a sorte daquele estabelecimento: os índios plantavam, mas os pássaros comiam; a roça crescia, mas, subitamente, por algum "ato desastroso dos indígenas", tudo era incendiado. E o pior de tudo: fabricava-se o "restilo" (a aguardente), sem que houvesse meios para trancafiá-la, por causa da eterna insaciedade dos índios. Após relatar uma série de desgraças que anulavam qualquer expectativa de produtividade para o aldeamento, dizia o diretor que "fabricou-se cem garrafões de restilo, porém que os Índios penetrando à noite a casa em que estava guardado o dito gênero, furtaram mais de 30 ditos, que levaram para o mato, resultando disto a sua embriaguez por espaço de 15 dias."[136] E isso porque já eram "semicivilizados" aqueles índios e sabiam dos "males" infelizmente necessários pelos quais se viam passando.

A vida do missionário, no breve espaço que durou a partir daí, se resumiu em lutar contra os colonos que "seduziam" os índios, que não paravam na catequese para serem "instruídos" em uma disciplina "civilizada". Frei Virgílio morreria em 1877, no próprio aldeamento, em circunstâncias misteriosas, por ter-se colocado a serviço de uma impossível "moralidade", já que não poderia contar com nenhuma colaboração naquele lugar historicamente nascido da ambição, do comércio, dos crimes e da exploração de recursos da "natureza" – entre os quais se incluíam os próprios seres "humanos", selvagens, traficados como mercadoria negociável nos portos fluviais do rio Doce.

Com o falecimento do missionário diretor do Poaia – suspostamente por envenenamento – tornar-se-ia responsável pela direção do aldeamento o capuchinho frei

---

[136] Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira ao presidente da Província, cônego Joaquim José de Santana. 10 de setembro de 1880. SG 22, p. 5. APM.

Miguelângelo de Troina, um dos fundadores do aldeamento do Manhuaçu (1874), no ribeirão Etueto, extinto pelo governo no ano de 1877, período no qual o sistema oficialmente projetado para a política indigenista provincial pelo diretor geral dos índios brigadeiro Antônio Luiz de Magalhães Musqueira (1869-1878), entrou em crise, pressionado pelos interesses econômicos sobre os territórios indígenas.

Em fevereiro de 1881, o missionário diretor do Poaia, não suportando as pressões políticas e a escassez de recursos para a catequese, pediu exoneração de sua função naquele aldeamento, que, a partir de então, voltaria a ser administrado por diretores civis, que depauperariam ainda mais os índios e o estabelecimento.

Através da versão da história dos índios da missão do Itambacuri, redigida pelo professor indígena de primeiras letras, Domingos Ramos Pacó, podemos ainda saber sobre os Aranã que "depois da morte do padre frei Virgílio e a retirada de frei João [de Ganges, vice-diretor] do dito aldeamento, alguns índios [foram] para o Itambacuri, e o resto seguiram para as pequenas povoações de Ramalhete e Figueira, sendo os chefes ou capitães da referida aldeia os índios *Chicchic*, *Uripron* e *Casimiro*, contava naquela aldeia 500 homens[137] (Pacó, 1996 [1918]: 202).

Devido a tantas maldições ocorridas naquele lugar, os Aranã não mais se aproximariam do local "Poaia", ainda que continuassem sob seus domínios juridiscionais. A convivência com os Naknenuk aldeados sob a direção de frei Serafim de Gorízia, no Itambacuri, localizado a uma distância de 14 léguas, não pareceria, no entanto, ao menos aos subgrupos Aranã mais "fortes", a melhor opção estratégica no sentido de preservar coesas suas unidades familiares.

---

[137] Note-se aqui o nome "cristão" dado ao chefe Aranã - o mesmo do diretor de índios da aldeia do Surubi, Casimiro Gomes Leal. O nexo lógico desta nomeação reside, provavelmente, na "relação de parentesco" estabelecido através do casamento Marçal Pêgo – um dos irmãos da família de "caboclos pioneiros" que exerceram influência sobre os Aranã do Surubi - com a filha do diretor de índios do Surubi. É preciso, no entanto, distinguir este Casimiro, Aranã, daquele, de mesma alcunha, que liderou a revolta dos Botocudo aldeados no quartel de Santa Cruz, no rio Preto, de onde havia se retirado o missionário frei Bernardino ao pressentir a rebelião, de fato ocorrida no ano de 1848 - 30 anos, portanto, antes da morte de Frei Virgílio, no aldeamento do Poaia. Este Casimiro Aranã, identificado por Domingos Ramos Pacó, por sua vez, talvez seja o mesmo que D. Joaquim Silvério de Souza descreveu por ocasião de sua visita pastoral realizada em Itambacuri, no ano de 1902, quando relatou que estivera "com o capitão dos Aranã, de nome Casimiro, maior de setenta anos, mas tinha só um ou outro cabelo branco e é homem corpulento, feio, mas interogado responde alegre o que se lhe pergunta" (Livro de visita pastoral [1902-1907]. cx. 49. AEAD).

No "Quadro Administrativo da Catequese", organizado pelo diretor geral dos índios em 1880 constava que, sob a jurisdição da 11ª. Circunscrição Parcial de Índios da Província de Minas - estabelecida no ano de 1870 -, encontrava-se a aldeia do capitão Chique-chique no ribeirão do Capim, contando de 80 a 100 arcos[138].

No ano de 1880, o diretor parcial dos índios da 11ª. Circunscrição relatou a existência de uma "aldeia Aranã em número de 200; sendo 80 homens; 70 mulheres e 50 meninos", vivendo "em bebedices e roubando pelas roças alheias, *sem quererem parar no Puaia, pelo motivo de ser ali mui doentio por causa das sezões.*[139] Estes índios sobreviviam, então, fazendo "alguns serviços à particulares de quem recebem em retribuição, aguardente e alguns cobres, que logo os gastam com a mesma bebida", e espalhavam-se em "casas imorais e de bebidas, com pouca exceção[140]."

Mantiveram-se os Aranã, pelo menos o povo do Chique-chique, em torno de um mesmo núcleo familiar no qual a lógica da "moralidade" que pautava a catequese não conseguira penetrar, continuando o pensamento "mágico" nativo a conferir sentido para suas experiências coletivas e guiar suas estratégias políticas - o que ser pode depreendido da firme recusa coletiva de retorno ao Poaia. Com efeito, justificável aos olhos da administração da catequese pela existência de "miasmas pestilentos" no local, a recusa do Aranã em estabelecer residência em local marcado pela tragédia das mortes, massivamente ocorridas sob a administração do aldeamento central, pode ser lida através do sentido histórico que o idioma do xamanismo fornecia aos Botocudo, ou seja, do "perigo", sobrenatural, que a presença dos restos mortais dos parentes naquele local potencialmente representava para sua sobrevivência.

Em abril de 1882, o diretor geral dos índios oficiava ao presidente da Província que o aldeamento do Poaia - elevado a freguesia (e, portanto, "emancipado") em outubro de 1881, tivera todos seus habitantes indígenas trasladados para o aldeamento de D. Manoel, estabelecido em 1879 sob administração secular, após o afastamento definitivo dos capuchinhos de sua direção.

---

[138] SG 14: quadro de pessoal empregado na catequese dos índios e matrícula dos empregados da catequese da Província de Minas Gerais (1863-1894). APM.

[139] Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira ao presidente da Província, cônego Joaquim José de Santana. 10 de setembro de 1880. SG 22, p. 11v. APM.

[140] Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira ao presidente da Província, cônego Joaquim José de Santana. 10 de setembro de 1880. SG 22, p. 11v. APM.

Para auxiliar o leitor a visualizar aspectos do cotidiano dos Aranã do Poaia, sigamos o que disse sobre o grupo do Chique-chique o diretor parcial, em ofício dirigido à Diretoria Geral em julho de 1879, após a terceira mudança de sede do estabelecimento, já sob administração secular.

> Aviso o recebimento do oficio de V. Exª datado de ontem, e em observância do conteúdo cabe-me o prazer de declarar a V. Exª o seguinte; 1º: que existem 67 Indios, a saber, entre homens, mulheres e meninos, que julgo terem recebido o sacramento do batismo, e 4 menores pagãos. Esta aldeia é conhecida vulgarmente por Xique-xique, e os homens índios se empregam no serviço da lavoura, fazem, alguns deles, suas roças particulares, e outros, quando não são apertados para o trabalho, ficam completamente à toa, são por demasiado preguiçosos, e alguns ladrões, não podem ver qual quer criação, como galinhas, porcos, patos, etc., que estejam a cômodo de furtar, que não furtem; gostam de bebidas espirituosas com excesso; são muito inclinados a caçadas e pescarias; as mulheres se empregam pela seguinte forma: fazem capangas cacajes, plantam feijão, milho e arroz, também ressolham milho para pôr no paiol, pilão arroz, debulham milho e sopram para pôr no moinho e no monjolo. Quando dão a luz a crianças, levam-nas acauteladamente para lugares ocultos, cortam-lhes o umbigo com os dentes e chegam no lugar da cisura uma pedra ou faca quente ao fogo[141].

Este diretor vislumbrava um futuro promissor para o aldeamento, transferido então para as proximidades de um dos mais importantes portos fluviais do rio Doce, o de Figueira, atual Governador Valadares, que comunicava com Natividade, na divisa com o Espírito Santo, de onde se podia navegar em embarcações a vapor até o litoral. Além da produtividade do solo, havia o trabalho dos índios e das índias, os quais, além de cuidarem de sua própria subsistência, ali prestavam os imprescindíveis serviços "básicos" para o funcionamento de sua infraestrutura.

> Os terrenos daquele estabelecimento são excelentes, dão com abundância todas as qualidades de plantações; mais tarde poder-se-á exportar toucinho, tendo-se muita cautela com a criação de porcos, exportar-se-á também café, rapaduras restilo, farinha, etc; estes gêneros poderão ser enviados para o *Porto D. Manoel, conhecido vulgarmente por Figueira* e aí será escolhido o meio melhor, ou por canoas ou por terra, até o porto do Souza, onde chega um pequeno vapor, porém, para ficar franca esta via de comunicação, é melhor que o Exmo Governo lance as vistas para ali, abrindo uma pequena estrada, fazendo pequenas pontes do aldeamento ao Porto D. Manoel.[142]

---

[141] Ofício do diretor interino, João Dias de Paula, ao diretor geral dos índios, Brigadeiro Severino Barbosa de Oliveira. 13 de julho de 1879. SG 21, pp. 52 – 52v. APM.

[142] Ofício do diretor interino, João Dias de Paula, ao diretor geral dos índios, Brigadeiro Severino Barbosa de Oliveira. 13 de julho de 1879. SG 21, pp. 52 – 52v. APM.

Uma lista enorme de providências a serem tomadas para que o aldeamento finalmente pudesse prosperar era proposta pelo diretor. No entanto, logo em 1892 o diretor geral dos índios autorizou uma quarta e última transferência de sede do aldeamento, remetendo um ofício ao seu diretor que instruía sobre os métodos "brandos" a serem adotados na *remoção dos índios para o lugar denominado Porto D. Manuel, ou Figueira* (atual Governador Valadares), ponto estratégico do ponto de vista econômico para o governo porque lhe permitia lucrar com o escoamento, rio Doce abaixo, de madeiras e demais produtos do aldeamento e dos locais adjacentes. Não deveria o diretor, sob nenhuma hipótese, segundo prescrevia a legislação indigenista imperial, ainda em vigor no início da república, "forçar aos Índios ali existentes a serem aldeados, bem assim os do rio Doce, na mudança, conforme dispõe o par. 3ª. do art. 1ª. do Decreto n. 426 de 24 de Julho de 1845"[143]. Os Aranã transferidos para o porto de D. Manoel, ou "Porto de Figueira dos Botocudos", como vulgarmente ficaria conhecido, transformaram-se em fabricantes de canoas, de acordo com o relatório do diretor geral dos índios de 20 de fevereiro de 1889.[144]

O arraial de Figueira constituía, desde 1888, um distrito de Peçanha, sob a designação de Santo Antônio do Bom Sucesso, tendo sido fundado pelo "mameluco" Antônio Máximo de Oliveira, o cabo Máximo que, segundo o engenheiro C. A. de Almeida (1978 [1959]), seria um mestiço de origem luso-botocuda que conseguira atrair os indígenas para o arraial emergente, enquanto seu coadjuvante, o tenente João Coelho, "servidor da pátria na Guerra do Paraguai", responsabilizava-se em "rechaçar pelas armas os selvagens insubmissos e agressores" (Almeida, 1978 [1959]: 61-62).

Em seu estudo sobre o povoamento das matas do Peçanha, o engenheiro Demerval J. Pimenta levantou que, em 1884, o aldeamento do Poaia contava com uma população de 240 indígenas, identificando a presença de outros núcleos indígenas regionais em São Félix, Ramalhete e Itambacuri (Pimenta, 1974: 381).

O *Annuario Historico-Chorographico de Minas Gerais*, publicado por Nelson Coelho de Senna em 1909, referia ao "Povoado da Poaia" como um "decadente arraial

---

[143] Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira ao presidente da Província, cônego Joaquim José de Santana. 10 de setembro de 1880. SG 22, p. 60. APM.

[144] Relatório do diretor geral dos índios, Manoel de Paula Ferreira, apresentado ao ministro da Agricultura, conselheiro Antônio da Silva Prado, 20 de fevereiro de 1889. SG 25, p. 36.

... perdido nas matas do Itambacuri e Urupuca (afluente do Suaçuí Grande) ... no qual cerca de 80 contos foram gastos sem proveito, porque o sarampo grassou tão violenta e mortiferamente ... que em breves anos não houve mais padres nem catecúmenos". Segundo o censo geral do ano de 1890 o território do antigo aldeamento computava uma povoação de 383 habitantes, situando-se no distrito de paz de Santa Maria de São Félix (Senna, org., 1909:780).

Tantas transferências verificadas na história do aldeamento do Poaia não ocorreram, evidentemente, sem motivo: uma situação de total desgoverno instalara-se no ano de 1885, havendo 13 anos, portanto, de sua fundação enquanto aldeamento central, quando, sob administração secular, passaria a ser denominado aldeamento D. Manuel. O diretor geral dos índios oficiou, então, ao presidente da Província que o diretor do aldeamento havia pedido sua demissão, alegando receios *"de ser assassinado pelos índios que manifestam-lhe desafeição e má vontade"*. Também o professor público do aldeamento "receava ser agredido pelos índios". O diretor, bem como o professor, seriam, assim, exonerados, uma vez que o diretor geral considerou que "desempenhavam com pouco zelo as suas funções[145]".

Em 30 de Março de 1886 os índios aldeados em D. Manuel seriam encontrados, segundo oficiou seu diretor ao diretor geral, no "pequeno número de 92 ... porque a consignação não [chegava] para os dispêndios que tem-se de fazer com as compras de brindes e outros artigos para arrebanhar os que estão vagando, atrair-lhes a atenção, excitar-lhes a curiosidade e despertar-lhes o desejo do trato social". Entre os índios "errantes" contabilizava o diretor do aldeamento *"em número "maior de mil", entre "o norte do Suaçuí e rio Doce, não faltando nos de Santo Antônio e Cuieté, temos mais a aldeia do Canjica no baixo Manhuaçu em número de 45 que deseja unir-se à esta a nosso cargo"*. Desejava o diretor uma *nova medição ou transferência do aldeamento* para comportar o "número de povo que tem abundado nas proximidades deste estabelecimento".

O aldeamento D. Manoel, no fim do regime imperial, encontrava-se "estacionado" – explicava o diretor geral em 1889 – porque "administrado por seculares

[145] Ofício do diretor geral dos índios, José Januário de Serqueira, ao presidente da Província, Manoel do Nascimento Machado Portella. 14 de dezembro de 1885. SG22, p. 152v.

que percebem honorários usufruindo os bens do Estado em pura perda do serviço da catequese". Esclarecia ainda, ao presidente da Província, o diretor geral, que

> Esta Diretoria já não propôs sua extinção na esperança da vinda dos referidos frades, mesmo porque a continuação do aldeamento D. Manoel por oras é conveniente sua existência visto como é de vantagem para a criação do novo aldeamento porque dali enquanto se recuam os índios e fazem-se as contrações necessárias, descem em canoas gêneros alimentícios produzidos em D. Manoel, assim como alguns materiais que existem nele [146]

A solicitação de missionários para a direção do D. Manoel, não sendo atendida, evidenciava sua extinção como estratégia provável da política indigenista, ainda sem diretrizes bem definidas, da nascente república. Ainda que depredado, enquanto patrimônio público, o aldeamento continuou a representar uma fonte de lucro para o governo, como demonstrava o diretor geral dos índios no mesmo relatório redigido no despertar da república, no qual avaliava que sua extinção acarretaria "enormíssimo prejuízo ao Estado e à particulares", uma vez que impedia o ataque dos "índios ferozes", que começariam a subir o rio Doce para atacar "a nova povoação que existe perto de D. Manoel denominada Figueira, que está bem povoada". Estes "botocudos ferozes" eram os "Juc-ku-ry-rys", que "apareciam" em sua movimentação sazonal, subindo o rio Doce, no período da seca. O diretor informava, ainda, sobre os Aranã liderados por Chique-chique, então existentes em número bastante reduzido no povoado Santo Antônio – fundado pelos irmãos Pêgo havia muitas décadas.

> *Em Santa Maria de S. Felix no lugar denominado Santo Antônio existe a aldeia dos Chique-Chique, que contam vinte e pouco índios, número este a que foram reduzidos pelas febres sarampão e outras moléstias. Estes índios que receberam alguma instrução doutrinária no antigo aldeamento da Conceição do Rio Doce, hoje vagam, internados nas florestas.* [147]

O "Relatório do resultado da inspeção no Aldeamento de D. Manuel", apresentado após na primeira das duas únicas visitas de diretores gerais registradas em todo o tempo de duração daquele serviço – a segunda e última seria ao Itambacuri, após a rebelião dos índios, ocorrida naquele mesmo ano de 1893 - apresentou notícias sobre o estado de completa depredação do patrimônio público e a generalização de

---

[146] Relatório do diretor geral dos índios, Antônio Alves Pereira da Silva, ao diretor da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado de Minas Gerais. Março de 1893. SG 25, pp. 69-72v.

irregularidades na administração dos índios. A autorização para casamentos de indígenas ainda impúberes - prática comum entre os Botocudo - foi considerada uma das "imoralidades" atribuídas ao diretor. Ao mesmo tempo, um interessante caso de manipulação da força política dos índios aldeados pelo seu administrador, tal como relatado pelo diretor geral, parece indicadora de uma certa eficácia no estabelecimento da interação entre o administrador e os índios, que se mobilizaram para retirar o professor do aldeamento. Pelo menos é o que pode ser depreendido da narração do episódio, segundo informes do diretor geral.

> Tendo o então Diretor oficiado a esta Diretoria comunicando que o referido professor tinha abandonado a cadeira, por ocasião da inspeção do aldeamento tratando de certificar-me da razão desse procedimento, fui então informado de que *incorrendo o professor no desagrado dos índios em conseqüência de ciúmes, trataram estes de o por para fora do aldeamento em ocasião que ali chegando o então Diretor de volta desta Capital, levando consigo um seu sobrinho* e indagando da razão do descontentamento dos índios com o professor *tratou de acoroçoar os índios neste intento, com o fim colocar o seu sobrinho.* Do que desconfiando o mesmo professor retirou-se logo, e neste sentido, pouco depois enviou uma denúncia ao Governo contra o então Diretor, o qual nomeou o seu sobrinho, nomeação esta que não foi aceita[148].

Apesar de constatação da indisposição dos índios contra o professor ser atribuída a "ciúmes", o diretor geral apurou que o administrador, acostumado a desviar os recursos destinados aos índios, teria convencido os índios a ameaçarem o professor, o qual, ao se retirar, denunciou o estado de "indisciplina" do aldeamento.

O estado de miséria no qual os Aranã foram levados a viver na situação de total dependência e sujeição em que se encontravam, constatado pela visita de inspeção ao aldeamento D. Manoel, seria sua última notícia registrada nos arquivos da Diretoria Geral dos Índios da Província. Naquela ocasião foram identificados 6 "quijemes" (aldeias) esparsos no território do aldeamento, a saber:

---

[147] Relatório do diretor geral dos índios, Antônio Alves Pereira da Silva, ao diretor da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado de Minas Gerais. Março de 1893. SG 25, pp. 69-72v.

[148] "Relatório do resultado da inspeção do aldeamento de D. Manoel" apresentado pelo diretor geral dos índios, Antônio Alves Pereira da Silva, ao Secretório da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado de Minas Gerais, David Campista. 04 de julho de 1893. SG 25, p. 80.

1. João Augusto, com 1 fogo, 4 ½ quilômetros distante do estabelecimento;
2. Macota, com 1 fogo, 1 quilômetro distante do estabelecimento;
3. Crarim, com 1 fogo, 2 quilômetros distante do estabelecimento;
4. Cap. Joãozinho, com 2 fogos, 3 quilômetros distante do estabelecimento;
5. Domingão, com 1 fogo, 5 quilômetros distante do estabelecimento;
6. João M, com 1 fogo, 6 quilômetros distante do estabelecimento[149].

Os Aranã do Poaia conhecido como Chique-chique parecem mesmo ter retornado para onde hoje se situa a cidade de Capelinha, após a experiência de catequese no Poaia, segundo registrou o monsenhor D. João Pimenta na memória histórica do local.

Trasladados consecutivas vezes por seus administradores missionários e civis, teriam os Aranã se dispersado, sendo apenas uma pequena parcela de sua população transferida para o aldeamento de Porto de D. Manuel, em Figueira, onde seu "sentido étnico" perderia o efeito para a interpretação do novo universo no qual passaram a situar-se.

Sobre "o gentio que habitava o rio Doce entre o Suaçuí Grande e o Corrente", escreveu, no início do século XX, o engenheiro Ceciliano Abel de Almeida, que, ao se mostrarem "insubmissos e agressores" eram "arredado" e "rechaçado pelas armas" pelos fundadores da atual cidade de Governador Valadares (Almeida (1978 [1959]: 61-62).

O acompanhamento etnográfico dos episódios relacionados aos Aranã sugere que - ainda que consideradas as relações de hostilidade entre os diversos grupos falantes da língua Botocuda - a linguagem do xamanismo presente no universo sócio-cosmológico compartilhado pelos diversos sub-grupos Botocudo, ao mesmo tempo em que forneceu elementos para a interpretação da experiência histórica da situação de aldeamento, orientou estratégicas de sobrevivência coletivo àqueles grupos que lograram-se manter coesos, quando orientados por líderes respeitados coletivamente, prováveis xamãs e curadores, que propiciaram longa vida ao seu grupo de parentela.

O mesmo princípio sócio-cosmológico pode ser identificado sob a organização da revolta indígena do Itambacuri, ocorrida entre maio e outubro de 1893, da qual participaram cerca de 2000 indígenas, entre representantes Naknenuk e Aranã, aliados,

[149] "Relatório do resultado da inspeção do aldeamento de D. Manoel" apresentado pelo diretor geral dos índios, Antônio Alves Pereira da Silva, ao Secretório da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado de Minas Gerais, David Campista. 04 de julho de 1893. SG 25, p. 80.

finalmente, com o objetivo de tomar dos frades capuchinhos a direção do imenso território de matas ainda não demarcado no alvorecer do período republicano.

A abertura da fronteira das matas e a prática indigenista observada ao longo dos oitocentos produziram, de fato, situações impactantes e traumáticos para a numerosa população indígena que habitava a Província de Minas.

Pode-se concluir, contudo, que a presença contínua dos Aranã enquanto atores coletivos, identificável no processo de ocupação regional, só pôde ser acompanhada nos registros históricos em virtude da forma através da qual alguns subgrupos pautaram suas estratégias políticas no interior da situação interétnica.

Os Aranã sobreviveram às diversas situações traumáticas produzidas no contato, interpretando-as segundo princípios subjacentes à organização de seu universo sócio-cosmológico, estendendo-os de maneira a incorporar o Outro - os atores sociais movidos pela lógica da "civilização" predatória que caracterizou a conquista das "selvas do Mucuri e do Doce".

Por outro lado, elementos simbólicos da "civilização cristã" concebíveis pelas categorias próprias do idioma do xamanismo, relacionados à dimensão sobrenatural e ao poder político - observados em trânsito entre as fronteiras étnicas nas situações de aldeamento durante os oitocentos - garantiram aos atores indígenas e mestiços aldeados um mínimo de inteligibilidade necessário à sustentação de movimentos de rearticulação político-identitária presentes, em diferentes momentos, no Surubi, no Poaia e no Itambacuri.

A linguagem do xamanismo devido à sua instrumentalidade dialógica na situação interétnica, seria manipulada por mediadores entre os índios e as instituições ocidentais - como foram os intérpretes "línguas", os missionários, entre outros -, os quais, se por um lado, dela se valeram para a "sedução" do indígena, por outro lado também dela se temeram, na medida em que, sob a influência de "impostores que se fingiam inspirados" - concebidos pelos indígenas em seus próprios termos (*yikégn*) - os índios "mansos" poderiam transformar-se, novamente, em "insubordinados".

Os Pojichá



Grupo de Índios Pojichás, em visita à Colônia do Itambacury[150]***,***
Acham-se aldeados na margem esquerda do S. Matheus. 12 léguas de Itambacuri
Tribos Poton-Nac-nanuck, Poté, Nacional civilizado Benedito Alves Potum entre os índios. Intérprete. [Pojichás reduzidos a 56 indivíduos. 1911]. Oferecido por Alberto Portela. Teófilo Otoni 10/12/1910.
NCS. 7 (8). 1358. APCBH

Os Pojichá já foram introduzidos neste estudo e permanecerão nos capítulos seguintes, uma vez que constituíram importantes atores no desenlace dos eventos relacionados ao indigenismo em Minas e, mais especificamente, à missão capuchinha, examinados na próxima seção. O objetivo da etnografia histórica sobre os "últimos grupos Botocudo" - Pojichá e outros -, aqui realizada, é o de vislumbrar uma maneira possível de depreender formas sociais e políticas a partir de certas regularidades apresentadas nos relatos históricos, ainda que "contaminados" pelo olhar dos colonos e administradores, organizando os fatos dispersos em fontes diversificadas, de maneira a reuni-los sob uma seqüência histórica e socialmente inteligível.

[150] O relatório do engenheiro Carlos Prates esclarece o contexto no qual a imagem foi registrada (anexo 5, p. 570)

As narrativas sobre os Pojichá são voltadas, em sua maioria, para a situação colonial de intenso confronto que os envolveria sobretudo nas décadas finais do século XIX. Deste modo, a abordagem centrada na etnografia do trânsito de categorias responsável pelo fornecimento de uma inteligibilidade mínima, sobre a qual grupos Botocudo freqüentemente se rearticularam em sua história, não parece apropriada para o estudo do material etnográfico levantado sobre os Pojichá.

O que se segue constitui uma tentativa de acompanhar o processo de demarcação de fronteiras sociais, através das notícias e relatos históricos sobre os Pojichá, destacados nas fontes enquanto um povo bastante diverso daqueles Botocudo com os quais os colonos do Mucuri estabeleceram relações de "comércio". Ainda no que diz respeito à sua fala, há indícios de significativas variações dialetais, levando em conta a descrição de frei Ângelo de Sassoferrato (1915) das expedições organizadas pelos missionários para contatá-los.

Durante as negociações de Teófilo Otoni para o estabelecimento de "tratados" de paz com os líderes indígenas, é que tiveram lugar as primeiras notícias sobre aquele povo que, então, já se encontrava nas cabeceiras do São Mateus, liderados pelo próprio capitão Pojichá, que daria seu nome aos demais grupos de parentela formados a partir da cisão daquele original; quiçá pela fama de "encrenqueiro" adquirida por aquele grupo que recusava-se terminantemente a colaborar com a Companhia do Mucuri, cujas escoltas atacava, bradando em alta voz: "Não quero estrada *nas minhas terras!!!*"(Otoni, 2002 [1859]: 79 – ênfase original). Após a morte do Pojichá, já na década de 1880, seriam conhecidos cinco grupos "coligáveis" ainda designados pelo seu nome, mesmo que cada um reconhecesse um líder próprio. Todos estes grupos manteriam posturas de "recusa à fala" e talvez por isso fossem semanticamente associados pela população à figura e à alcunha do "valente" e temido "capitão" Pojichá.

O barão de Tschudi dedicaria um espaço em seu relato sobre a Companhia do Mucuri para a descrição das relações estabelecidas entre os Pojichá e os colonos, no qual sobressaía a belicosidade dos Pojichá com os nacionais, que a liquidação da Companhia do Mucuri acarretara.

> O cacique mais audaz e mais inteligente no alto Mucuri era Pochicha[151], cuja aldeia fica nas nascentes do rio da Saudade que deságua, vindo do sul, no rio de Todos os Santos. *Ele vivia em um relacionamento sempre amistoso com Otoni.* No início ele ofereceu resistência contra os trabalhadores que tinham a incumbência de abrir um caminho pela floresta e *declarou não querer nenhuma estrada passando por sua região*! Quando porém ele percebeu que os trabalhos eram executados sob a responsabilidade de Otoni ele deixou que eles continuassem tranqüilamente. Também este chefe parece *ter adotado uma postura belicosa após o afastamento de Otoni do Mucuri e sucumbido à vingança dos soldados brasileiros.* Segundo cartas vindas de Filadélfia um ataque contra sua aldeia foi executado em 1862 e 17 dos seus foram assassinados e, segundo outras informações, um número ainda maior. Se o corajoso cacique se encontrava também entre os sobreviventes foi uma observação que não pude obter (Tschudi, 1971 [1866]: 293).

No ano de 1880, frei Serafim de Gorízia, revelando o motivo pelo qual historiador da catequese em Minas, frei Jacinto de Palazzolo, o considerava um "conhecedor profundo de todos os segredos da mata" (Palazzolo, 1973: 122), elaborou uma relação dos povos Botocudo existentes no território da missão e adjacências, na qual, através das informações dos seus "parentes" "mansos", faria um mapeamento dos "bravos" - como eram considerados os subgrupos Botocudo rivais dos que viviam sob a "proteção" dos missionários.

Os Urucu seriam também considerados "selvagens", porém por motivos diferentes daqueles dos Pojichá: ao invés de circunscritos sob a jurisdição da catequese missionária, eram "administrados" pela força militar implantada na Colônia do Urucu desde os tempos da Companhia do Mucuri - recebendo "proteção" do diretor parcial dos índios, o coronel Augusto Otoni, sabidamente contrário à catequese missionária –, onde viviam em relacionados aos colonos, ora prestando-lhes serviços, ora saqueando-lhes plantações e criações.

Segundo frei Serafim de Gorízia, a "tribo" do Pojichá, já falecido em 1880, contava menos de 200 índios, que habitavam a floresta virgem existente no leste do aldeamento, às margens do rio São Mateus, "perfeitamente selvagens, nus, sem nenhuma civilização". Não se mostravam, então, dispostos a estabeleceram-se no aldeamento, "resistindo aos chamados da catequese". Àquela altura, no entanto, por

[151] Pojichá possuía uma força hérculea. Quando ele abraçava um inimigo dizem que ele quebrava sempre

estarem aldeados seus "coligados", "do Potón, São Mateus e Catolés", os Pojichá mais não acometiam na estrada que ligava Filadélfia à colônia do Urucu.

O outro grupo que, como os Pojichá, era considerado "sem ocupação..., *senão da vadiação*, na caça, etc", chamado Urucu, contabilizava 80 índios, habitantes das margens do Todos os Santos. Andavam "quase nus" e trabalhavam para os habitantes da ex-colônia, em troca de aguardente, atitude que o missionário interpretava como conseqüência da recusa oficial da administração dos índios da Província em aldeá-los em Itambacuri.

> Que seus índios vivem vadios no mato sem trabalho próprio e nenhuma instrução religiosa e intelectual, e *se acabam por si mesmos, brigando sempre na embriaguez, a qual é o único fim e resultado dos seus serviços, ficando perpetuamente brutos e prejudiciais à sociedade* (*apud* Timmmers, 1969: 59).

Uma clara posição de confronto com os defensores da catequese leiga, apregoada por importantes setores econômicos e sociais - e que, de fato, jamais deixaria de existir no Mucuri sob o predomínio político da família dos Otoni, em franca concorrência com a catequese missionária, adotada pela Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas sob a vigência do Regulamento das Missões - está sendo insinuada por frei Serafim de Gorízia, na passagem acima.

A defesa política da catequese missionária, tal como realizada pelo influente diretor do Itambacuri, fazia-se necessária naquela época em que administrar oficialmente a população indígena e sua força de trabalho significava deliberar sobre questões que envolviam interesses presentes nas principais pautas do debate nacional, às voltas com o problema da abolição e com o desgaste do antigo regime, responsável pela sustentação da catequese missionária, entre outras atribuições designadas ao poder eclesiástico.

Os índios "mais temidos ... vulgarmente chamados os Pojichás", seriam compostos por dois subgrupos, a saber: Krekmum e Krenhé (Gorízia *apud* Palazzolo, 1973: 102). Dos primeiros seriam descendentes os atuais Krenak, frutos de uma dissensão ocorrida ao final dos oitocentos (Almeida, 1978 [1959]: 80). Pojichá e Krenak teriam, deste modo, tornado-se inimigos viscerais, de forma bastante semelhante

---

suas costelas (N. do A.).

ao caso já exposto das reiteradas disputas ocorridas entre os Pokrane da margem sul do rio Doce, Província de Minas, e os Pancas da margem norte, na Província do Espírito Santo, na década de 1840: atacando-se mutuamente, cometendo assassinatos, raptando mulheres e crianças e alimentando um jogo político interno no qual alianças e dissensões entre os povos Botocudo eram constantemente reformuladas.

Em relação ao destino do grupo de Pokrane, após a morte de seu líder, encontravam-se, no ano de 1880, "debaixo das vistas" do grão tenente Francisco Antônio Henrique e, sob seu "comando", computavam 37 indivíduos habitantes dos limites juridiscionais da décima Circunscrição Parcial de Índios da Província – que compreendia todo o vale do Manhuaçu[152].

Os Pojichá, de fato, apareciam no noticiário regional na primeira década do século XX, aterrorizando os colonos, que atribuíam sua indesejável presença ao fato de estarem sendo "hostilizados por índios nas matas do rio Doce, que não os deixam ali penetrar"[153].

"Guerras intestinas", ocorridas entre grupos Botocudo do Jequitinhonha, como as havidas entre o povo de Joaíma e o de Ariari - dispostos em margens opostas do Jequitinhonha - mereceram registros históricos, uma vez que, estimulado o tráfico das crianças roubadas nos combates, - os subgrupos rivais rapidamente dizimavam-se.

Tais disputas, ainda que compreensíveis dentro de uma perspectiva ritual indígena – como as descritas no início dos oitocentos por Maximiliano de Wied, onde não ocorriam mortes entre os combatentes - tornavam-se, evidente, desequilibradas, quando um dos grupos Botocudo em questão conquistava aliados mais poderosos, como foram os soldados armados das divisões militares. Ou quando – como foi o caso do Jequitinhonha – as demandas externas por crianças indígenas para o tráfico estimulavam os ataques aos grupos rivais, gerando represálias cada vez mais contínuas. Ao desequilibrarem de tal forma as disputas intertribais no Jequitinhonha, os portugueses teriam, nos dizeres de Saint-Hilaire, tornado-se, "sem dar um tiro, senhores de um território que se estende por

---

[152] Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira ao presidente da Província, cônego Joaquim José de Santana. 10 de setembro de 1880. SG 22, pp. 15v-16. APM. A décima circunscrição fora criada em setembro de 1869, sob a curatoria do diretor parcial de índios, Domingos José Alves de Souza.
[153] *O Mucuri* nº. 515 de 25 de julho de 1909.

espaço de, pelo menos, cinqüenta léguas sobre as margens de um rio navegável" (Saint-Hilaire, 1975 [1830]: 275).

No Mucuri e no Doce, diferentemente, a prática interétnica de combates – as expedições armadas contra aldeias -, aparecem nas fontes com superior freqüência, contribuindo para a depopulação indígena verificada nos oitocentos. Povos do Jequitinhonha, no entanto, para evitarem os combates com os colonos, refluíram para as matas do Mucuri, como um último possível refúgio.

No ano de 1847, tendo estabelecido contato com os Botocudo aldeados nas proximidades da Colônia da Arara, situada nas vizinhanças de Santa Clara (atual cidade de Nanuke, Bahia), Otoni observou que àqueles índios "intimidava especialmente a expedição de Minas", mais violenta que a da Bahia. Com surpresa, quase 10 anos depois, o diretor da Companhia descobriu que os misteriosos e hostis índios do Urucu eram os mesmos "pacificados" que havia encontrado anteriormente na Colônia da Arara (Otoni, 2002 [1859]: 52).

Registros sobre "cometimentos" e "rebeldias" dos Pojichá e Urucu nas propriedades dos colonos do Mucuri somam-se às dezenas. O fato de raptarem escravos para devolvê-los mediante "resgate" e, por vezes, assassiná-los, constituía ao olhar dos fazendeiros atos da mais auspiciosa ousadia, na medida em que simbolicamente os transformava, de superiores senhores, em "reféns" da mais deplorável "raça" existente no Império. Com efeito, um massacre contra os Pojichá repetidamente mencionado na correspondência da Diretoria dos Índios, realizado na fazenda do capitão Leonardo Otoni, em outubro de 1885, ocorreu após o resgate de um escravo "raptado" pelos índios, no qual foram mortos 37 índios, entre eles os líderes "mais atrevidos". As viúvas e crianças deste grupo Pojichá dizimado na fazenda Liberdade teriam se refugido nas imediações da Serra dos Aimorés, reunindo-se a outro subgrupo Botocudo.

Os Pojichá foram considerados pela população regional os mais "ferozes" e "vingativos" dentre os demais Botocudo, por pertencerem a um suposto tipo racial mais "apurado", uma vez que recusavam-se a qualquer tipo de "mistura" – e, portanto, de negociação, com os civilizados.

A violência de colonos contra os índios considerados "irredutíveis" - como foram reputados os Pojichá - encontra nos episódios de conflito ocorridos após a liquidação da

Companhia do Mucuri talvez o seu mais sangrento ápice. O lingüista e farmacêutico alemão radicado no município de Teófilo Otoni, Bruno Rudolph, reconstituiu a cena de massacre contra uma aldeia Pojichá, viabilizado pelo auxílio de um "primo" do seu líder, utilizado como intermediário[154].

O diálogo, sucedido do massacre, conforme reconstituído por Rudolph a partir da informação de "membros de diversas tribos que habitam as selvas do Mucuri, do Rio de Todos os Santos, São Mateus e do Rio Preto", travado às margens do Todos os Santos, foi originalmente transcrito em língua Botocuda e vertido para o alemão pelo lingüista e publicado no dicionário botocudo-alemão por ele organizado. A seleção da "amostras lingüísticas" reunidas pelo autor foi realizada sob a justificativa de representarem "alguma percepção da maneira de pensar e do caráter desse povo em extinção". Rudolph considerava, assim, que, "embora a essa língua muito falte do que capacita as outras a reproduzir pensamentos vestidos em formas clássicas, ela tem, especialmente nas narrativas, algo que lembra a simplicidade patriarcal da maneira de contar do Velho Testamento" (Rudolph, 1909:83-85).

Os personagens principais do massacre eram o cacique dos Pojichá, chamado Kanjirum e seu primo mestiço, que trouxera para a aldeia uma "bandeira" de soldados para o extermínio do grupo.

O massacre reconstituído pelo lingüista, seria o registrado pelo comissário imperial J. C. Gomes (1862) após a liquidação da Companhia do Mucuri, realizado em represália ao assassinato do lavrador Veloso. Devido aos massacres, as relações dos Pojichá com os "civilizados", principalmente aquelas intermediadas pelos odiados "línguas" e soldados, baseou-se unicamente no desejo de vingança – o que pode ser notado percebido na fala do cacique Kanjirum, que se dizia "o mais bravo" por terem os brasileiros matado seu pai.

A "ferocidade" dos Pojichá, que tanto ameaçava os colonos, seria, por outro lado, reiteradamente atribuída à presença de "uns negros" entre eles, de forma ressonante com as vozes dos senhores de escravos e dos diretores de índios da primeira metade dos oitocentos, que associavam o ressentimento dos escravos fugidos, bem como a presença de soldados desertores entre os índios, com o recrudescimento da violência interétnica.

---

[154] Anexo 7, p. 573.

Ainda que considerados "os mais perigosos", durante a revolta indígena no aldeamento do Itambacuri no ano de 1893, lentamente preparada por 2000 índios "civilizados" da missão, os Pojichá retirar-se-iam para a floresta, não participando do movimento no qual os índios visavam, segundo os missionários, assassiná-los para "apoderarem-se do estabelecimento".

A noção de índios "criminosos" e "maus", naqueles tempos onde a palavra "ordem" afigurava-se como condição da "civilização" e do "progresso", aparece de forma recorrente no discurso dos administradores, missionários e colonos, constituindo uma das categorias-chave para a interpretação dos episódios de revoltas ocorridos na missão, examinados adiante sob um enfoque etnográfico.

É importante que se retenha, aqui, o fato de que as resistências de grupos Botocudo como os Pojichá e os Aranã em aldear-se em conformidade com o Regulamento das Missões de 1845 seriam lidas, desde uma perspectiva "civilizatória", sob o peso pecaminoso e "negro" da "superstição" que, descarregado sobre os índios não-convertidos, criminalizava-os (Trías, 2000: 110).

Implicações sobre a relação conflituosa entre os Pojichá, os colonos e a missão, certamente contribuíram para o paulatino desequilíbrio de forças que desgastou a catequese indígena, e por isso serão exploradas na etnografia sobre a revolta de 1893, na próxima seção.

Considerando esse salto, acompanhemos as notícias sobre os Pojichá veiculadas em maio de 1904, no jornal "O Mucuri"

> Os bugres ocultam-se à margem dos caminhos ou nas imediações das roças e dessas posições atacam os que passam ou vão para o trabalho. Têm já atacado casas, fugindo amedrontados os seus habitantes, e então as saqueiam completamente, levando víveres, roupas, móveis e tudo mais que encontram... São uns 20 a 30 bugres Pojichás insubmissos à catequese, assassinos e ladrões, os que estão cometendo essas depredações entre as estações de Urucu e Bias Fortes e na Colônia do Urucu.

Àquela época, segundo o vice-diretor da então colônia indígena do Itambacuri, frei Ângelo de Sassoferrato, os Pojichá teriam ido "incomodar os habitantes da Colônia do Urucu, que dista da cidade de Teófilo Otoni mais de 70 quilômetros". Como represália aos "roubos" de roças, criações, e outras "malvadezas" cometidas pelos índios, os colonos "armaram-se bem e, formando uma como expedição militar, *lhes deram*

tremenda lição aproveitando-se de um ensejo para isso muito favorável". Após a referida "lição", os Pojichá chegaram a ser considerados extintos (Frei Ângelo, 1915: 54).

Após os assassinatos cometidos no Córrego do Ouro, no entanto, ordens para que as "providências convenientes", "despendendo o que fosse mister", fossem tomadas pelos diretores do Itambacuri. Uma expedição para a "procura" dos Pojichá, composta por uma escolta de "índios mansos, entre os quais ia o filho [Lúcio] do capitão-mor da tribo Pojichá [Joaquim Vakmam]". Surpreendidos os Pojichá, poucos dias depois teriam rumado para o Itambacuri (Frei Ângelo, 1915: 54-56).

Em 1914 os Pojichá, então em número de 42 indivíduos, seriam aldeados pelo SPILTN no sítio anteriormente localizado no território do aldeamento do Itambacuri, denominado Cibrão (ou Ximbrón), localizado no braço norte do São Mateus.

Acompanhemos os demais grupos Botocudo "restantes" no início do século XX, destacando o processo "indispensável" de mestiçagem ocorrido na "civilização" daquela fronteira selvagem.

Bugres "arredios" do início do século XX

A "civilização" das matas e dos povos do Mucuri e Doce, realizada em conformidade com os modelos da "moralidade cristã", ocasionaria curiosas formas mestiças observadas no início do século XX, quando a "superstição", muito longe de ter sido "exorcizada", aparecia em circunstâncias que mereceram registro de alguns de seus observadores, como foi o caso analisado do Botocudo assassinado pelos trabalhadores da estrada de ferro Bahia a Minas, flagrado com rosário e faixa de alguma forma furtados da missão capuchinha.

Além dos "bugres" dispersos nas fazendas da região, pequenos grupos ainda seriam encontrados na mata ainda existente no início do século XX no Mucuri e no Doce.

O. Lyrio, ao excursionar o rio Doce no ano de 1900, descreveria os lugares históricos onde o povoamento da região iniciara-se: os quartéis e aldeamentos. Logo em sua foz, situava-se Regência, povoado, então, recentemente "civilizado" sob o "empenho patriótico" do Major Deoclécio, que conseguira "dominar" e "extinguir" os "escândalos" e a "indecência bradante" da "raça indígena" de outrora (Lyrio, 1900: 02).

Subindo o rio Doce a partir de Regência até o porto de Mascarenhas – divisa com Minas -, em um trajeto de aproximadamente 32 léguas sobre um pequeno vapor, chegava o excursionista ao lugar denominado "Povoação", duas léguas acima da foz, lugar onde assentara-se outrora um próspero quartel. Em 1900, no entanto, *"sob os prejuízos da camada infeliz dos índios da Regência e Riacho lá refugiados*, em número talvez superior aos naturais do lugar", tudo no lugar pareceria ao autor denotar "decadência e degeneração do povo" (Lyrio, 1900: 06). A "patriótica civilização" parece, assim, em seu discurso, diametralmente oposta à "indecência" e à "apatia" presenciada em povoados sob a influência da "raça" dos Botocudo.

Logo após deixar a Vila de Linhares, o excursionista divisaria o local onde instalara-se, na década de 1840, a sede da Diretoria Geral dos Índios da Província do Espírito Santo, na ilha de Palmas, "larga, comprida e ornada da mesma mata gigantesca do continente". No raiar do século XX, no entanto, o local se encontrava desabitado, apresentando apenas "vestígios remotos" da Real Fazenda e da sua história.

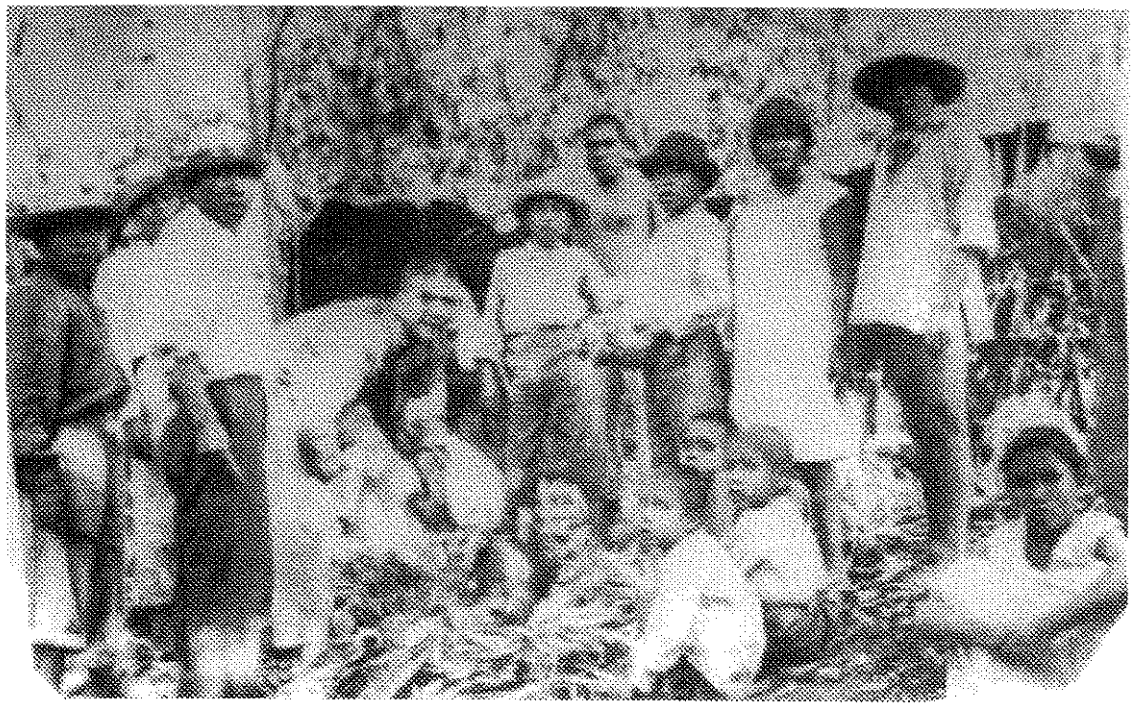
Continuando a subida do rio, após passar a Vila de Colatina - de "triste feição hodierna" - o excursionista alcançaria os "ex-aldeamentos dos gentios magnificamente situados". Encontravam-se ambos – Pancas e Mutum – na margem esquerda do Doce e na foz dos afluentes que deram nome aos aldeamentos. Pancas, situado 3 horas acima de Colatina, encontrava-se deserto; já em Mutum, situado uma hora acima, de vapor, uma capela em ruínas testemunhava ainda o que antes fora um estabelecimento de catequese imperial. Afastados cerca de duzentos metros da capela, encontravam-se os "quijemes dos bugres", onde o excursionista e seus companheiros adentram. Uma vez em território indígena, no entanto, sentiram-se duramente violentados pelos "traiçoeiros" índios:

> Aí a fúria dos pedintes jocosos, dobrados em mesuras desordenadas, a rirem sempre, redobrou e atingiu mesmo a violência. Não satisfeitos com o rolo de fumo e aguardente de cana que distribuímos, submeteram-nos a uma revista geral. Não faltou bolso em que não metessem as mãos e revolvessem à vontade. Um desespero, uns apuros sérios de que nos libertamos, sob promessa formal de que na volta mais aguardente e mais fumo forneceríamos (Lyrio, 1900: 18).

Ao relatar suas memórias sobre o rio Doce, o engenheiro C. A de Almeida (1978 [1959]) , por sua vez, refletiu sobre a diversidade étnica em todo o processo de colonização, testemunhado em décadas de trabalho na Estrada de Ferro Vitória a Minas.

A sua própria infância, na comarca de São Mateus, no Espírito Santo, seria marcada pela presença de dois "rapazes esquisitos", "criados" por sua avó e considerados "órfãos": a "maloca" de seus pais, que usavam batoques, havia sido exterminada, em um suposto "ataque" dos indígenas a uma das fazendas próximas ao rio São Mateus.

No ano de 1901, um grupo de 17 pessoas, organizado por familiares do engenheiro, ao excursionar pelo braço esquerdo do rio São Mateus para caçar e pescar, seria "surpreendido" pelos Pojichá, que os "detiveram" durante 3 dias, quando permaneceram com os excursionistas, em igual número, acompanhando-os continuamente, dia e noite. Apenas quando já se retiravam os índios, chegaram suas mulheres e crianças. *Todos os índios faziam o sinal da cruz pela manhã, ao despertar.* Queriam atacar os Krenak, ao sul, e gostariam que os excursionistas, munidos com espingardas de cartuchos e carabinas Winchester, os acompanhassem (Almeida, 1978 [1959]: 69).



Capitão Muim [filho de Krenak] esquartejando um capado gordo e repartindo ao pessoal dele em frente ao Quijeme. (Legenda original de José V. da Fonseca, participante da expedição)
Arquivo da Família de José V. da Fonseca

No ano de 1900, os Pojichá liderados por Joaquim Vakmam, que – segundo o missionário frei Serafim de Gorízia, sempre andava "em busca de façanhas só pelo gosto

de roubar e matar" -, praticavam crimes na ex-colônia de Urucu. Uma comitiva teria saído de Itambacuri ao seu encalço; devido a rapidez com que se movimentavam na espessa mata, na região do alto Mucuri, divisa com Bahia, não conseguiram, no entanto, alcançá-los. A comitiva alcançou, ao invés dos Pojichá, um outro sub-grupo Botocudo composto por 35 indivíduos, nas matas do São Miguel e Marambaia, que aceitou o convite para se estabelecer em Itambacuri.

No ano de 1905, um outro *kigeme* seria surpreendido por uma expedição armada em represália a um "ataque dos bugres" aos trabalhadores da estrada de ferro Bahia a Minas, onde foram encontrados ferramentas e caldeirões reconhecidos como roubados. Percebendo a represália, fugiram os índios, deixando duas crianças pequenas que foram levadas pelos soldados, para serem entregues aos missionários do Itambacuri.

Lúcio Pojichá, um dos filhos de Joaquim Vakman criado pelos capuchinhos e por eles casado com uma "senhora branca", não sem muita dificuldade, alcançou um grupo já bastante reduzido, de 50 Pojichá, no ano de 1909. Chegou a ser reconhecido pelo seu velho pai; as mulheres velhas, no entanto, recusaram o convite de se aldearem em Itambacuri. Após alguns dias do frustrado encontro, 20 deles, na maioria homens, todos nus e muito apreensivos, chegavam em Itambacuri. Somente a partir de então, seus filhos seriam entregues para os educandário então existentes na Colônia Indígena, onde foram realizados batizados e casamentos. O engenheiro inspetor de Terras e Colonização, Carlos Prates, em relatório sobre serviços de colonização no município de Teófilo Otoni, apresentado ao Secretário da Agricultura em 1910, observou sobre os Pojichá que

> esta tribo se conserva ainda muito rebelde à civilização. De vez em quando bugres dela aparecem na colônia, ali demoram poucos dias, recebem presentes e voltam depois ao seu *kigeme*, que está nas matas de S. Mateus, à beira do rio do mesmo nome e a cerca de 12 léguas de distância do Itambacuri... *Todos os índios da tribo, segundo nos consta, nunca vêm juntos à colônia: alguns sempre ficam na aldeia. Deles dificilmente se consegue uma criança para se educar, porque temem o desaparecimento da tribo* (*apud* Palazzolo, 1973 [1954]: 269-270).

Um paradoxo pode ser observado na teimosia dos Pojichá em refugiaram-se do convívio com os "civilizados". De fato, ao mesmo tempo em que recusavam o aldeamento missionário, incorporavam símbolos da cristandade, como o sinal-da-cruz.

Como conceber sua relativa "abertura" para a incorporação de símbolos impregnados de "sagrado cristão" com sua expressa recusa de "vir à fala", durante tantos anos?

A respeito da incorporação do sinal-da-cruz pelos Pojichá, parece válida uma interpretação tal como a procedida por V. Rafael (1992), a respeito da utilização dos "dulcíssimos nomes" - *JesusMaria* -, por indígenas das Filipinas catequizados pelos jesuítas espanhóis nos setecentos. Baseando-se fundamentalmente em categorias analíticas oriundas da linguística, o autor buscou possibilidades de depreender respostas dos Tagalog à situação colonial nas fontes "escritas em espanhol por e para colonizadores", encontrando na pronúncia repetida dos intraduzíveis "dulcíssimos nomes" uma estratégia indígena de se livrar de sua própria sujeição "à linguagem de Deus [a língua espanhola]". Transformada em "signo opaco" e "afastado do comércio lingüístico", a fórmula intraduzível para o vernáculo *JesusMaria* constituiu-se, para os indígenas, enquanto um "amuleto" para simples proteção contra malefícios exteriores. A repetição da fórmula seria interpretada pelo autor enquanto "arma" eficaz não apenas para afastar o indígena dos "chamados da morte", porém, inclusive, das "leis que pretendem controlá-lo" (Rafael, 1992: 74).

O sinal-da-cruz, tal como repetido ritualmente pelos Pojichá, parece, da mesma forma, absolutamente afastado do "comércio" com a "civilização", bem como com a lógica da "conversão". No entanto, longe de constituir-se enquanto "signo opaco", o sinal-da-cruz parece, entre os Botocudo, associado à transitividade lógica da magia entre os grupos articulados, que parece um dos princípios fundamentais para a organização sócio-política nativa.

Sendo assim, apesar da "indisfarçável antipatia existente entre os Pojichás e os índios residentes na colônia", uma parte deles seria, finalmente, "recolhida" no Itambacuri, após a expedição para seu encalço liderada por Lúcio Pojichá, em 1909 – mais de 40 anos, portanto, da fundação da Missão do Itambacuri (1873-1911) (Palazzolo, 1973: 234-235). As meninas Pojichá seriam, finalmente, entregues ao internato das irmãs clarissas, recém-chegadas da Itália para a missão do Itambacuri, onde passaram a ser simplesmente denominadas de "bugrinhas". O retrato da tão esperada "conversão" dos Pojichá pode ser lido nos rostos desconfortados destas crianças mal ajambradas em seus

vestidos recebidos de suas novas tutoras, as missionárias italianas do Colégio Santa Clara[155].

O engenheiro C. A. de Almeida, por sua vez, diferenciou o povo conhecido como Krenak – "a parte mais poderosa e atrasada do grupo Guterac [Gutkrak]", contra os quais combatiam os Pojichá - dos chamado Minhagirum – que seriam os Giporok. Os primeiros, hostis, chegaram a recusar os presentes que uma comissão de engenheiros da Companhia Vale do Rio Doce lhes oferecia, lhe atirando, em troca, "um chuveiro de flechas". A tática adotada em todo o período do indigenismo imperial, de "seduzir" os indígenas com "brindes", negociando, assim, sua "pacificação", nem sempre funcionaria com os Botocudo, como se pode depreender de reações como a dos Krenak, observada pelo engenheiro.

Vivazes, gritadores e pidões, os Krenak seriam descritos como "despudorados", enquanto os Giporok, do São Mateus, poucos expansivos e sisudos, falando e pedindo coisas apenas raramente. A criação de um Posto Indígena do SPILTN "nas matas de Minas" foi atribuída à "decisão inabalável" dos Krenak, que jamais admitiram ser transferidos para o estabelecimento do Pancas (Almeida, 1978 [1959]: 80).

Por volta de 1910 a composição da população de Botocudo no médio rio Doce, segundo o padre André Colli, responsável oficialmente pelo contato com os Botocudo do rio Doce até a instalação da inspetoria do SPILTN, em 1912, seria a seguinte:

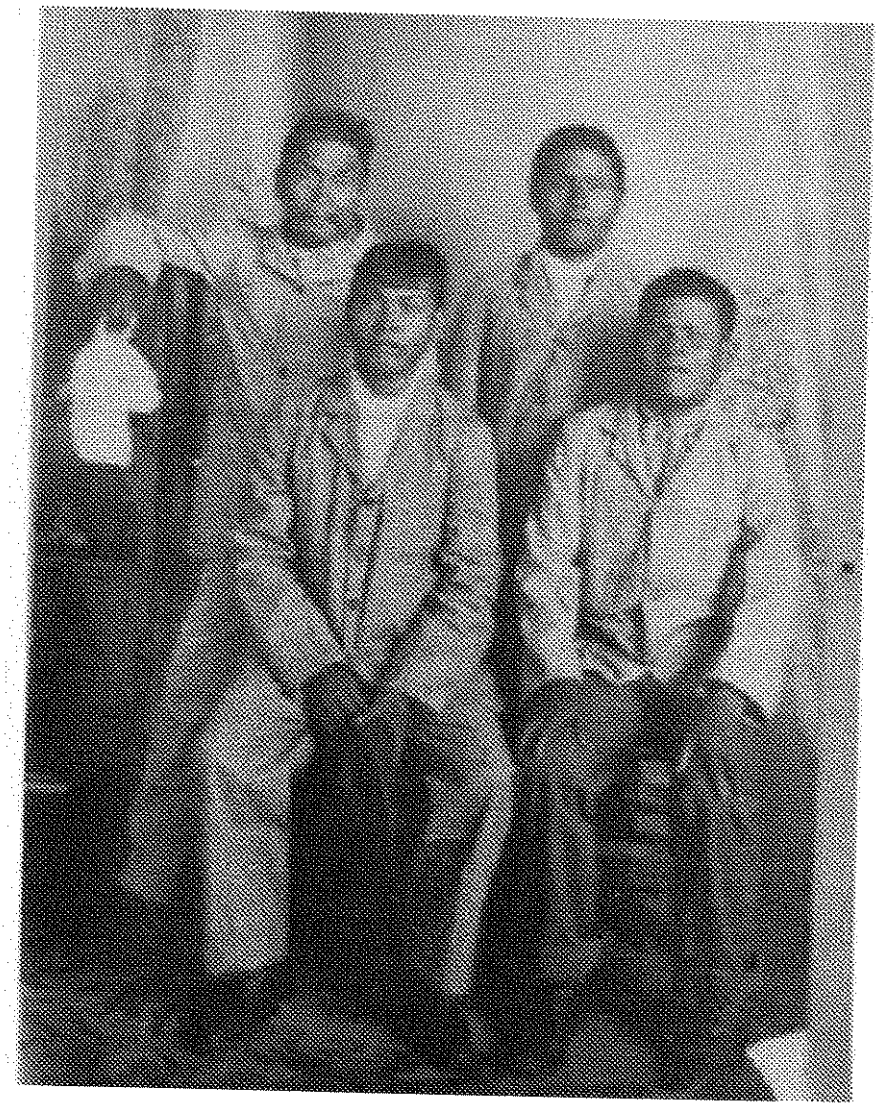
> Até então [1912] os silvícolas viviam tranqüilamente, capitaneados pelo velho pajé Krenac, aldeados à margem esquerda do Rio Uatu, nome indígena do Rio Doce.
>
> Aos primitivos de Krenac juntaram-se também os descendentes das tribos Nak-ereré, Pochichás e Miangiruns, que habitavam a região de Itueta, de onde foram expulsos pelos brancos, com o desbravamento das matas que circundavam extensa área de terra.
>
> Com a instalação do PIGM [Posto Indígena Guido Marlière, do SPILTN] na foz do Ribeirão do Eme, que dista 3 km. da localidade denominada Crenaque, os índios foram levados para a sede do Posto, mas, inconformados com a transferência, os indígenas, à proporção que iam sendo encaminhados para a nova moradia, fugiam, regressando ao lugar de origem[156].

[155] Ver fotografia anexa à p. 472.
[156] *Folha de Minas*, 03 de abril de 1956.

Havia ainda, além desses, os grupos de "bugres mansos" no Pancas e Manhuaçu, que circulavam entre os territórios de Minas e do Espírito Santo. Os irredutíveis "bugres do Capitão Nazaré" – que eram parentes dos "catequizados" na década de 1870 no aldeamento central do Etueto – localizavam-se, então, no Espírito Santo em sua fronteira com Minas, na margem esquerda do rio Doce. Além deles, permanecia no Etueto um grupo significativo de 56 indivíduos que, outrora numerosos, teria se finado "por doenças e sobretudo pelo álcool", segundo apurava o engenheiro. Já entre os "índios mansos de Pancas", visitados em 1906, foi assinalada a notável ascendência exercida por uma "bugra" chamada Benedita (Almeida, 1978 [1959]: 79).

Mesmo considerados "mansos" recaía sobre toda aquela gente suspeitas de sua "falsidade", bem registradas na narrativa de C. A. Almeida sobre sua subida no vapor que navegava o rio Doce, quando entre os passageiros se afirmava, em relação aos "bugres do Capitão Nazaré" que acenavam, que seriam "mansos, sim, quando lhes dão roupas e eles vestem-nas, mas quando entram, de novo, na mata, e despem-nas, tornam-se bravos como dantes" (Almeida, 1978 [1959]: 48).

Apesar do "caldeamento" civilizatório ocorrido entre a população nativa e as chegantes - vindas na década final do século XIX, escorraçadas das secas que assolaram os sertões do nordeste e atraídas pelas notícias de terras novas e fecundas naquela última zona de fronteira de matas - respostas originais e diversas de "bugres" em movimento na região seriam registradas. Testemunhos de formas de "pensamento mestiço", colecionados pelo céptico engenheiro como curiosas "fantasias", disseminavam-se na população cabocla então configurada, demonstrando como os "encantamentos" indígenas permaneceram como formas valorizados pelo conhecimento "rude" nas povoações que emergiram.



1. Orone; 2. João; 3. Mek; 4. Capitão Nazaré
Índios Aimoré que tomaram parte na turma de exploração entre o rio Doce e S. Mateus para a construção da estrada e que depois estiveram na capital em visita às autoridades.
SPILTN/Inspetoria no Espírito Santo. 28 de agosto de 1911.
Vitória. Fotógrafo: Alberto Lucarelli
(Lata 33, no. 33. AIHGB. Foto digitalizada por M. Morel)

A "civilização" dos Botocudo baseou-se na mestiçagem e em sua "incorporação na sociedade de trabalhadores", sendo a catequese missionária ocorrida em Itambacuri um de seus mais eficazes instrumentos. A negação do "indígena" pela "civilização" naquelas matas contou, no entanto, com o contraponto do "caboclo indispensável", humilde e matreiro, segundo a expressão do engenheiro C. A. de Almeida. Apesar de "indispensável" para a "civilização", o "caboclo", na escalada civilizatória, assim como o índio, é concebido em um gradativo e inexaurível processo de desaparecimento.

Somente o "caboclo" poderia, no entanto, com seu "trabalho mestiço" fazer a "passagem" almejada rumo ao progresso, pois somente ele, por exemplo, que

> Dirige a canoa, persegue a paca ou a capivara em seus mergulhos, a anta ou o veado em seu nadar acelerado. Se a caça é de aves ele descobre a jacupemba embrenhada, o mutuam enfunado nas galhadas altas, o zabelê desconfiado, a capoeira, apesar de seu mimetismo... É companheiro útil. E se à noite lhe dão uma pouca de pinga, então se torna loquaz. Inventa histórias inverossímeis (Almeida, 1978 [1959]: 25-26).

Sintetizando o processo "étnico" de ocupação do Jequitinhonha e da mestiçagem dele resultante, o historiador L. Pereira (1969) descreveu a "derrota" do indígena na guerra armada configurada durante ocupação colonizadora daquelas matas, enfatizando na autoconsciência indígena de sua "inferioridade" em relação "ao invasor audaz e senhor de melhores recursos" um dos seus principais motivos. A mestiçagem presenciada na região, na visão de seu historiador, mesclava a "audácia e ambição" dos já mestiços paulistas com a "crueldade selvagem" e a "generosidade portuguesa" dos também mestiços migrantes da Bahia. Perante a invasão de tantos caracteres dominantes, os Botocudo do Jequitinhonha, "raça pouco fecunda; intelectualmente inferior, desarmada dos recursos da civilização, feroz e ao mesmo tempo retraída e tímida, não podia lutar em concorrência com o invasor, forte e cônscio de seu valor" (Pereira, 1969: 21-22).

O Monsenhor E. Pedrinha, que prefaciou, no ano de 1900, o relato do excursionista O. Lyrio sobre o rio Doce, reagiu aos "difamadores" que acusavam "todo espírito-santense culto" de não passarem de "selvagens catequizados", atribuindo o "viver indiferente, ocioso, desinteressado, apático" dos habitantes "à beira dos rios e lagos e no cômoro das praias" no Espírito Santo, antes "à natureza do ofício" do que, propriamente, ao "vício de origem" (entenda-se "racial"), posto que "muitos nada têm de índio, nem quanto à linguagem, nem quanto aos costumes, nem quanto aos traços fisionômicos" (Lyrio, 1900: VII).

Os povoados indígenas resultantes dos aldeamentos militares do século XIX, foram descritos sob a ótica da conquista pelo excursionista, que garantia ali não mais se assistir ao

> espetáculo contristador da penúria, da indolência, das usanças e costumes selvagens dos seus primitivos habitantes. Destes *os que restam, estão completamente regenerados*. Já não habitam as choças de palha, escuras e

> fétidas, nem os homens sujos e maltrapilhos, estirados no girau, esperam famintos, mas pacientes, pelas mulheres que lá andam pela capoeira a *girar a vida* ou pelas charnecas de *puçá* em punho (Lyrio, 1900: 2 – itálicos originais).

O processo histórico de "apagamento" da visibilidade do Botocudo – identificado pelo historiador do Jequitinhonha como interiorização de uma consciência de "inferioridade" - ocorrido no interior de uma teia interétnica reconfigurada na colonização do espaço de trânsito indígena durante os oitocentos e fundador de novas formas de socialização -, será objeto de análise da próxima seção.

II PARTE

Indigenismo e missão: fronteiras e desencontros

Capítulo V

O Indigenismo Provincial

> Nos ranchos da Companhia em Filadélfia oferecia-se a mais bela oportunidade para estudos antropológicos, pois, no espaço de poucos metros quadrados, reuniam-se quase sempre quatro das principais raças do mundo, isto é, a caucasiana (em muitos tipos diferentes, tais como alemães e portugueses), a mongolóide, a etiópica e a americana, além dos múltiplos cruzamentos dessas raças, exceto a mongolóide
>
> Tschudi, 1971 [1866]: 299-300

Para situar as narrativas acerca das relações entre os atores presentes na colonização do Mucuri, bem como apreender as imagens sobre o Outro figuradas em relatos de viajantes, relatórios de funcionários e missionários, romances e memórias, sobre uma história regional na qual mesclaram-se religiões, idéias e "raças", alguns de seus tópicos centrais e recorrentes, de forma explícita ou subjacente, precisam ser considerados.

1. As relações de trabalho: a escravidão movia a agricultura, então. Os índios, ao interagirem com as populações adventícias, seriam englobados pela lógica da escravidão. A "domesticação" civilizatória do Botocudo presente no discurso indigenista deslizava, assim, para o estabelecimento de uma condição indígena subordinada.
2. As relações de poder, ainda que localmente situadas naquela instância de "degredo", que remetem para os principais conflitos e disputas políticas em jogo à nível nacional, em um período de intensas e profundas transformações sociais;

Tendo em vista essas duas temáticas de fundo, algumas questões tornam-se instigantes para a investigação, tais como:

1. Como os índios se inseriam na lógica escravista e por que, uma vez estabelecida a subordinação indígena a particulares, reagia o indigenismo do Estado, direcionado para a formação de uma nacionalidade? Quais projetos de formação de nacionalidade estavam em jogo, através da lógica da "civilização" dos indígenas, que marcou o indigenismo oficial do século XIX?

2. Os colonos europeus ali situados, assim como parte dos líderes oposicionistas brasileiros com tendências republicanas, combatiam a escravidão, tanto negra, como, em consequência, indígena. Quais as relações existentes entre a abolição e o indigenismo da Província, o qual, para promover a "civilização", se valeria do discurso e da prática da mestiçagem das "raças"?
3. Como o indigenismo católico – política oficial do Estado – se estabeleceria na Província de Minas, de acordo com a estratégia mais ampla de forjar uma nacionalidade? Quais outros modelos alternativos se estabeleceriam, na prática local da catequese indígena?
4. Finalmente, de que forma se articulavam as respostas dos índios e demais atores inseridos na lógica mais ampla de um indigenismo concebido como um sistema de promoção de uma "nação civilizada"? Quais foram as relações estabelecidas, na prática, entre políticas indígenas e a Catequese na Província de Minas?

Um dos objetivos desta seção - através do fio condutor dos tópicos apontados acima – é o de acompanhar, nos relatos históricos, as relações sociais entre os diferentes atores em interação na zona de fronteira e seus significados para o indigenismo da Província de Minas. Será delineado, ainda, um mapeamento da estrutura administrativa da Catequese, necessária para a compreensão dos eventos históricos envolvendo os indígenas.

O indígena e a nação

A idéia da construção de uma nação homogênea, enquanto uma unidade étnica – que sinalizasse sua singularidade e independência - , marcou o indigenismo do século XIX no Brasil como, em geral, na América Latina. Esta concepção de nacionalidade, segundo um molde europeu, no entanto, configurou-se de maneira contraditória com a existência dos "naturais" daquelas antigas colônias, ou seja, dos próprios indígenas, enquanto "etnias" diferenciadas.

Em relação ao indigenismo no México, por exemplo, no ano de 1864, Francisco Pimentel propunha, em sua *memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla,* que as populações indígenas deveriam esquecer "seus costumes e até mesmo seu idioma, se for possível. Só

deste modo perderão suas preocupações e formarão com os brancos uma massa homogênea" (*apud* König, 1998: 22).

Com efeito, ao longo dos oitocentos, a ciência - mais especificamente, a medicina - tentaria traduzir os chamados "desígnios da natureza" em termos do social, a partir de métodos racionais e "objetivos". O campo da sexualidade e da reprodução, por exemplo, seria esquadrinhado por diversas especialidades médicas em proliferação que, apesar de partirem da observação de dados biológicos, acabaram por transformar-se em orientações de fundo moral. O estudo das "raças" humanas desenvolveu-se segundo a mesma lógica: a da "classificação disciplinadora" (Comaroff e Comaroff, 1999: 105).

Os debates científicos no Brasil, notadamente na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro entre as décadas de 1830 e 1840, caracterizaram-se pela elaboração de teorias abrangentes para a classificação de diferenças entre sexos, raças, povos. Como nota a F. Rohden, "a mulher, assim como as crianças e os chamados 'primitivos' eram os alvos privilegiados dessa ânsia classificatória que caracterizava a ciência desse período" (Rohden, 200: 9).

Se classificar significa atribuir lugares e estabelecer diferenças, na prática, a desordem seria interpretada como rompimento "anômalo" dos limites, sobre os quais deveriam atuar as medidas sanitárias. A lógica da medicina científica fazia com que perturbações "femininas", como a histeria, fosse atribuída ao mau funcionamento dos órgãos reprodutivos da mulher. Também neste caso a comparação com o estudo das raças é válido: distúrbios sociais envolvendo povos de origens diversas seriam explicados a partir das capacidades inscritas na natureza mesma das "raças" em jogo.

Outro paralelo entre o estudo do sexo (feminino) e o das raças que pode ser tecido, aqui, reside no fato de que ambos os temas constituiriam alvos de preocupação para formulações de políticas sociais que tinham em vista uma "higiene" necessária para o crescimento da nação. Em torno da qualidade e quantidade do contingente populacional nacional, temas como a natalidade e a eugenia, colocavam-se na ordem do dia para discussões que envolviam, além dos médicos, também intelectuais, ativistas e personagens públicos, uma vez que a preocupação com o "aperfeiçoamento" da nação dizia diretamente respeito à constituição de um povo (ou de uma raça/espécie em gestação) brasileiro. A família "moralizada", por sua vez, constituiria o *locus* ideal para

o aprimoramento da "raça", assim considerada como "povo" (Fonseca, 1992: 4). Um representante "nacional" moral e fisicamente "são" era o que se pretendia construir através das medidas legais, punitivas, educativas, médico-sociais, reveladoras de um autoritarismo implícito, que a catequese missionária, enquanto política pública, iria traduzir.

Os doutos encarregados da diretoria geral dos índios da Província de Minas necessitavam estar atualizados nos debates acadêmicos para que suas propostas fossem suficientemente apreciadas pelo presidente da Província, a Assembléia Provincial ou o ministro da Agricultura, para os quais dirigiam relatórios que incluíam tanto os "problemas" que a catequese, em sua prática, se deparava, quanto as hipóteses mais recentes sobre a suposta origem e capacidade dos índios sul-americanos.

G. Seyferth (1995) mostrou como, a partir de meados do século XIX, "a mestiçagem e seus efeitos [constituiriam] o tema central da interpretação orgânica da história do Brasil e das especulações acerca do futuro da nação". Para a autora, a ideologia subjacente ao discurso ilustrado e "científico" acerca da "formação (étnica) brasileira" seria conformada a partir de um paradoxo que se pode ser expresso na coexistência necessária dos temas da abolição e da imigração em sua matriz. Datam, com efeito, de 1850, tanto o fim do tráfico negreiro como a formulação de uma política imigratória consistente sob a Lei de Terras. O paradoxo reside no fato de que, ao mesmo tempo em que a superioridade européia era concebida como "ingrediente" necessário para a "civilização" da nação, a transformação dos imigrantes em "brasileiros" era suposta apenas através de seu "caldeamento" entre a população nacional - composta por negros, índios e mestiços de matizes diversificadas -, a qual os europeus eram encarregados de fazer desaparecer fenotipicamente. Assim, mesmo sendo considerada "inferior", a população nacional mestiça "aclimatada" tinha como função "abrasileirar" o imigrante europeu.

A "ciência das raças" como fundamento de políticas públicas promoveria no Brasil uma concepção peculiar sobre os efeitos da mestiçagem, originalmente concebida pelos "teóricos" do racialismo como fator de degenerescência e decadência das civilizações. O dogma da degenerescência da mestiçagem não faria muita fortuna entre os políticos ilustrados do século XIX, que preferiram selecionar formulações raciológicas como a de

Gobineau de que "a dosagem de certa mistura de arianos com povos inferiores teria sido fundamental para desencadear processos civilizatórios" (Seyferth, 1995: 180).

Essas contradições se encontram, evidentemente, presentes em todo o discurso do indigenismo da segunda metade do século XIX, quando a idéia da promoção de uma "raça mestiça" era vista como a única saída para a "dissolução" do problema indígena, ou seja, da plena inserção dos índios à vida "social" – entenda-se "civilizada", ao contrário de sua vida "selvagem" - e podem ser acompanhadas através da correspondência oficial da Diretoria dos Índios da Província de Minas Gerais.

As informações contidas nos cuidadosos e extensos relatórios dos diretores provinciais dos índios objetivavam responder aos quesitos enviados pelo governo imperial, a partir de 1849, a todos os diretores provinciais de índios, através da 4ª Seção – de "catequese e civilização" - da Secretaria d'Estado dos Negócios do Império[157], em cumprimento do Decreto nº. 425, de 24 de julho de 1845 – o Regulamento das Missões.

O diretor geral relatava, anualmente, ao ministro e secretário dos Negócios do Império, em extensos e cuidadosos relatórios, suas reflexões sobre as populações indígenas de Minas, baseando-se unicamente nas informações contidas nos relatórios dos diretores parciais. Exercendo sua função a partir do gabinete em Ouro Preto, os diretores gerais não conheciam de perto a realidade dos aldeamentos administrados. Considerando as incríveis dificuldades que envolviam o deslocamento da capital para o sertão em uma época em que, por exemplo, as agências do correio eram tão escassas, o intervalo entre a remessa e o recebimento tanto dos ofícios quanto das letras de câmbio - através das quais os recursos do governo geral e, excepcionalmente, do governo provincial, eram repassados – poderia atingir meses.

A comunicação oficial do diretor geral dos índios com o presidente da Província era mais intensa, sendo os seus relatórios frequentemente anexos às Falas anuais dos presidentes à Assembléia Provincial.

Os diretores provinciais dos índios, por sua vez, aguardavam as respostas dos formulários repassados aos diretores parciais de índios – Minas chegaria a ser divida em

[157] Lançamento do expediente relativo à catequese e civilização dos índios. em 5 de setembro de 1849. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Secretaria do Estado. 4ª Seção. Catequese e Civilização. Livro nº. 280B. Fundo IA7 4 – 1849. AN.

19 circunscrições parciais de índios na segunda metade dos oitocentos[158] – para, sobre as informações neles contidas, planejar a administração da catequese e relatar à administração central os principais acontecimentos daquela importante área dos "negócios do império". Os relatórios incluíam especulações acerca da "etnografia" - que, naquela época, aliava critérios da "fisionomia racial" às considerações sobre a diversidade entre os povos indígenas, relacionando-as às suas remotas origens.

O diretor geral interino, em seu relatório de marco de 1880, deixava entrever quais seriam os objetivos da catequese indígena, tendo em vista o estatuto científico-racial do indígena, comparado com o do negro.

> Verificando-se ... presentemente que poucos homens *puros etiópicos americanos* de tribos são menos propensos à civilização como o são as *tribos de puros botocudos*, que com pequena exceção não tenham instintos e costumes brutais ou ferozes; o que não se encontra entre os da *raça Puri*, que duvidosamente se dirá provinda da *raça asiática mongólica*; conclui-se que a catequese, somente, do ensino do catolicismo, incutindo-lhes o amor do trabalho, para o que são aptos e robustos, bastará para que todos nossos indígenas adultos sejam mui úteis à sociedade. *Apurá-los em outros ensinos, que não sejam o de artes mecânicas e lavoura, parece por ora inútil.* Aí está em abono desta asserção o que se deu com *o índio Padre Pedro, do Pomba, que depois de ter recebido as ordens sacras, fugiu para as matas do rio Doce e tomando o comando de seus patrícios os disciplinou tornando-se portanto mais perigosa a guerra dos selvagens*, em uma das quais morreu ele baleado, declarando antes qual o seu estado. Outros muitos fatos quase iguais se tem dado em diversas localidades e por isso *dever-se-á reservar este trabalho e dispêndio para os menores mestiços, para quem convirá fazer-se um recolhimento, longe de seus pais, que só os possam ver em épocas determinadas, a fim de vedar-se-lhes a contínua vadiação a que sempre são conduzidos.*[159]

O fantasma de uma "vadiagem" indígena "disciplinada", organizada, "inteligente", enfim, eficiente, apresenta-se no fundo desta concepção do Botocudo como "raça" intermediária entre o "etiópico" e o "mongólico", ou seja, não tão estúpida quanto os primeiros porém não tão propensa à civilização como os últimos. Quanto mais instruídos, portanto, mais perigosos, devido sua "má índole" (sem mencionar, é claro,

---

[158] O quadro geral das Circunscrições Indígenas da Província de Minas se encontra anexado à p. 574 (anexo 8).

[159] Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira dirigido ao conselheiro João Luiz Vieira de Cansansão de Sinimbu, ministro e secretário d'estado d'Agricultura, Comércio e Obras Públicas. 20 de março de 1880, 21 pp. SG 20, 159-159v. APM.

sua superioridade numérica naqueles sertões, além da força física e da eficiência do seu trabalho sobre a floresta que dominavam).

À imaginária ameaça de uma "vadiagem disciplinada" que a catequese sob o Regulamento de 1845 suscitou em setores da elite política[160], deveriam os dirigentes da Província atacar preventivamente, com uma catequese que, sem exageros humanistas, procurasse obter de sua força "hercúlea" o trabalho útil (e pesado). E esse era o problema do país às vésperas da abolição, quando se carecia de mão-de-obra para a abertura dos sertões, necessária para sua definitiva conquista civilização.

No entender da Diretoria dos Índios da Província de Minas, os indígenas - por serem "aclimatados" e contentarem-se "com uma alimentação frugal" e "vestuário simples", configurariam virtualmente "verdadeiros colonos que os poderes gerais [deveriam] esforçar-se por adquirir"[161]. Dos filhos dos indígenas - desde que não expostos precocemente à viciosa "vadiagem" degeneradora da "raça" – talvez se pudesse esperar algum aprendizado além do das "artes mecânicas e lavouras" - já que os "botocudos", ao contrário dos "puros etiópicos das tribos americanas", apesar de seu "instinto feroz", não pareciam avessos de todo à "civilização". O grande problema da catequese, para resumir, parecia o de controlar e dosar as "gotas" de "disciplina civilizatória" capazes de converter aqueles "brutos, vadios e perigosos" indígenas em futuros "moralizados e domésticos trabalhadores".

O mesmo diretor interino dos índios esclarecia, ainda, ao presidente da Província, sobre o conhecimento "científico" então existentes sobre os povos indígenas de Minas Gerais, revelando como o desenvolvimento físico avantajado dos indígenas era concebido, então, em uma relação de proporcionalidade inversa ao do desenvolvimento de sua "inteligência":

> Ao pensar desta Diretoria esta raça [indígena] acha-se divida em duas: Botocudos e Puris, aqueles inimigos figadais destes, tendo suas línguas e

---

[160] O discurso proferido em 1846 pelo senador Antônio Luiz Dantas de Barros Leite - amigo do mais influente propagador de idéias antiindígenas do Império, Francisco Adolfo de Varnhagen, o visconde de Porto Seguro - é disso um exemplo. Na ocasião ele pronunciou que a aplicação do Regulamento de 1845 visava "armar o barbarismo contra a civilização, [...] reunir em um corpo milhares de selvagens, e dar-lhes força para perturbarem a sociedade com suas inclinações ferozes" (Dantas, "Catecheses e Civilização de Índios, e Colonisação: discurso do Sr. Senador Dantas, publicado no Jornal dos Trabalhos da Câmara Vitalícia". *In* Moreira Neto, 1988: 335-338)

[161] Relatório do diretor geral dos índios José Januário de Cerqueira, em 17 de fevereiro de 1886. Anexo ao relatório do presidente da Província à Assembléia Provincial. APM.

> costumes diferentes daqueles, que o fisionomista ao encará-los descobrirá. A massa volumosa, a perfeição e a robustez ou rigidez das matérias físicas caminham retrogrando-se, segundo as sábias leis da Natureza, à mola da ciência, a "inteligência", ajudada ou cultivada, agita e esclarece a sua ação, e sem este cultivo conserva-se imutável em todo o período de senso, salvo algum defeito adquirido.[162]

A "mestiçagem" das "raças", que se apresenta tanto nas preocupações científicas quanto nos projetos de formação de uma nacionalidade brasileira, também se tornaria um dos temas as mais presentes no discurso da "conquista" da vasta região coberta por mata atlântica, que eram os sertões do Mucuri. Vejamos o que disse o cronista Gonzaga de Carvalho (1979), em suas memórias, romanceadas, sobre a formação do povo do nordeste mineiro:

> Novos Pais Lemes nos devaneios das esmeraldas, ei-los baqueando na estrada de Santa Clara, alvos de flechas, febres e feras! Mas apesar dos pesares, germina o Mucuri. Vencendo o Atlântico, chega o louro Fritz para esposar a Cabocla, filha querida do Pogirum[163] (Carvalho, 1979:93).

Seriam exatamente os heróicos bandeirantes paulistas os ressuscitados para glorificar a saga da conquista daqueles sertões, povoados de índios. O louro alemão, subitamente introduzido no relato, aparece como o ápice da redenção civilizatória, aprimorando ainda mais a imagem do corajoso pioneiro, responsável pelo "povoamento" da região, muito embora haja evidências de que os colonos alemães permaneceriam como "quistos étnicos", inassimiláveis pela sociedade nacional - em todo o Brasil durante o período de plena campanha de nacionalização -, através de uma espécie de "auto-segregação" (Seyeferth, 1991).

---

[162] Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira dirigido ao conselheiro João Luiz Vieira de Cansansão de Sinimbu, ministro e secretário d'Estado d'Agricultura, Comércio e Obras Públicas. 20 de março de 1880, 21 pp. SG 20, 159. APM.

[163] A "ficcionalidade" deste relato que se auto-intitula "Memórias" pode ser percebida através do nome Pogirum, sonoramento adequade para um Botocudo, coincidente, no entanto, com o nome dado pelos índios a Teófilo Benedito Otoni, por eles cognominado "Mão Branca" (ou *Pogirum* em língua Botocuda). Na documentação pesquisada não foram encontrados indícios da existência de um "chefe" Botocudo com esse mesmo nome. No Jornal *A Família* n°. 35, de Teófilo Otoni, aos 19 de abril de 1913, contudo, uma curiosa notícia envolvendo o nome, transformado em patronímico, circula através do anúncio da "água dentifrícia Slava (2$) " – para dentes alvos e boca perfumada – cujos depositários seriam João Pungirum & Cia.

As relações entre os imigrantes europeus, negros, índios e brasileiros naqueles sertões podem ser apreendidas através dos "estereótipos da raça" reveladores sempre de um caráter conflituoso. No entanto, as tentativas de entendimento entre os diferentes atores, bem como a formação de "híbridos" - tanto em termos biológicos quanto sócio-culturais - não deixariam de existir. Nos povoados e "comércios" regionais esse processo mestiçagem torna-se mais evidente, como pode ser observado nas relações interétnicas durante a colonização do Mucuri.

Tendo em vista, por exemplo, a necessidade da criação de uma agência dos Correios na então nascente povoação de Figueira (atual Governador Valadares), o diretor geral dos índios oficiou ao presidente da Província no ano de 1887, recomendando para o lugar de agente "o cidadão João Ribeiro da Silva Cassique [que] entre os demais ali residentes é pessoa idônea ... e que muito bons serviços poderá prestar esse ramo de serviço público". O patronímico Cassique, naquele contexto de intensa mobilidade das populações indígenas, parece um indício da indianidade daquele cidadão. Figueira contava então com uma população de "mais de 500 almas, não falando os índios aldeados e nem nômades à margem esquerda do rio Doce" [164].

Apesar da "mistura" entre povos de origem germânica e os índios naquela região de intensos conflitos de terra parecer uma possibilidade concebível apenas na esfera da ficção de autores como Gonzaga de Carvalho, a simples existência de um criterioso dicionário alemão-botocudo elaborado por um jovem farmacêutico empregado na Companhia do Mucuri, Bruno Rudolph (1909)[165], demonstra a necessidade de estabelecimento de uma relação direta dos colonos com os índios, para que o intérprete – figura necessária no concerto interétnico, porém suspeita de "falsidade" - pudesse, ser eliminado. No tocante às relações dos colonos alemães da Companhia do Mucuri com as autoridades brasileiras, a desconfiança dos primeiros de estarem sendo vítimas sistemáticas de trapaças chegaria a ser denunciada aos viajantes alemães que ali estiveram (notadamente Tschudi e Avè-Lallemant).

---

[164] Ofício do diretor geral interino Manoel de Paula Ferreira dirigido ao Presidente da Província, Dr. Luiz Eugênio Horta Barbosa. 26 de setembro de 1887. SG 25, p. 12. APM.

[165] Esta obra, diga-se de passagem, prima pela excelência relativa aos estudos linguísticos do período, a tomar pela apresentação da edição, feita por um importante linguista alemão, Eduard Seler.

O romance autobiográfico de Alfredo Polly (1908), sobre os "Boruns" da "tribo" Poktumtum, revela, por outro lado, em detalhes - a partir da vivência de íntimo relacionamento do autor com os nativos -, a visão "nacional" sobre os Botocudo naturais daquelas frondosas matas cuja devastação tornava-se fulminante, a partir da constituição de uma malha de vias férreas sobre os antigos domínios indígenas.

> É preciso que se diga: *que valem essas distinções* [de "raça"] *diante da afetividade humana, por igual intensa, sobretudo em uma nação em franca elaboração étnica*, onde mil diferentes elementos determinativamente se fundem para a equivalência típica do sangue e para *a acentuação psíquica do nacionalismo*, e que nada mais são senão a exterioridade convencional, um postiço social, que a ligação sexual indistinta suplanta e anula em seus efeitos de *promíscuo e incondicional cruzamento, vitorioso e incoercível?*
>
> Não se casam, no sentido jurídico do termo, os tipos extremos, senão excepcionalmente, é fato; mas *amam-se com o mesmo e ilimitado afeto e talvez com superior intensidade, dada a furtividade dessas ligações, e a sua facilidade e precedência em relação às legítimas, quando as há*; e desses amores fecundos em todas as latitudes pátrias, vai surgindo aos poucos, evolutivamente, e vitoriosamente, *o tipo final da raça, que só o transcurso dos tempos poderá fixar em sua marcha lenta*, mas imperiosa e irrefreável (Polly, 1908: 09-10).

O alemão Tschudi, diferentemente, descreveu o temor que lhe acometera por ocasião de seu primeiro encontro com os Botocudo. Ao cair de uma noite especialmente árdua - posto que sua viagem através da floresta durante todo o dia havia lhe extenuado – e avistar o fogo do que julgava ser uma residência próxima à que almejava ser hóspede, percebeu, surpreendido, que se tratava de um agrupamento indígena. Eram Naknenuk, que, completamente nus, prestavam serviços a Antônio Gomes Leal, o filho, que hospedaria o viajante, que assim retratou o momento do encontro com os índios:

> Ainda sob a impressão de *narrativas exageradas sobre a selvageria e o espírito perigoso dos botocudos* que eu havia ouvido em Diamantina e bem como também das reminiscências da bela viagem do príncipe Maximiliano eu *fui surpreendido por este encontro totalmente inesperado na floresta no meio da noite e o meu primeiro movimento foi em direção ao meu revólver*. Durante algum tempo nos examinamos mutuamente e eu tentei determinar de forma mais clara minha situação. Caso os índios tivessem intenções perigosas eu estava perdido. Isso eu sabia muito bem. Eu poderia contudo me defender com 8 tiros mas teria certamente sucumbido à sua supremacia (Tschudi, 1971 [1866]: 213).

Preparado para um encontro hostil, o barão, no entanto, surpreendeu-se com a facilidade da comunicação estabelecida, quase sem palavras. Um dos indígenas, em troca

de fumo, o conduziu ao local almejado, onde veio a saber que se tratavam de "botocudos da tribo naknenuk", que auxiliavam o diretor de índios na colheita e na construção. Antônio Gomes descreveu os índios, então, como "bastante benévolos mas extraordinariamente preguiçosos e com pouca resistência diante ao trabalho, além de "comedores insaciáveis".

Após sua jornada através da mata - guiado por um mestiço cuja fisionomia, "meio indígena, meio negra", não lhe despertava confiança - o viajante tentava esclarecer o motivo porque também não lhe agradava a "fisionomia" daquela paisagem. Segundo seu julgamento estético, faltava "harmonia à totalidade", "luz e iluminação". O ar era "quente e abafado, com um cheiro muito forte". Acima de tudo, a floresta não lhe aliviava e alegrava o coração e por isso ele preferia "os bosques de carvalhos e pinheiros" (Tschudi, 1971 [1866]: 211).

De fato, a floresta parecia "fechar" o mundo, tornando-o mais cruel para aqueles que chegavam, reclamando, como fez Tschudi, da proliferação de mosquitos e outras espécimes de seres considerados hostis. Daí o espanto dos europeus perante a agilidade dos indígenas que, de um momento para o outro, apareciam e desapareciam no meio das matas consideradas "inóspitas" e incompatíveis com a existência de "vida social", entendida como sinônimo de "civilidade". Com esse olhar, Tshudi examinava um assentamento de colonos alemães no Mucuri:

> O primeiro assentamento visitado por mim pertencia a um alemão, o barão V. Der Mann, que antigamente havia ocupado uma posição honrosa na Áustria e era provavelmente formado para algo melhor que viver aqui no rio de Todos os Santos como *homem primitivo*. Ele tinha planos grandiosos, ideais e reformatórios em relação à administração agrícola da floresta virgem, que se mostraram, porém, pouco práticos. Três anos mais tarde ele deixou a colônia. Tive uma impressão peculiarmente melancólica quando vi sua esposa, muito bem instruída, que preparava, em um caldeirão, o almoço para os trabalhadores negros, que recebiam um soldo diário, abrindo mão também dos prazeres mais humildes da vida social. Durante a viagem marítima ela havia perdido um filho muito amado e foi provavelmente uma tarefa dura para esta mulher, dobrada por uma profunda dor de alma, encontrar-se com coragem nessa circunstância de vida áspera e pouco comuns (Tschudi, 1971 [1866]): 240).

A floresta selvagem, ao olhar do viajante, parecia "primitivizar" mesmo os "civilizados" alemães que lá se encontravam. O europeu notara ainda que, enquanto brancos e negros padeciam de inflamações na pele, os índios a elas pareciam imunes.

Com seus corpos nus, que rapidamente deslizavam por entre a mata espessa, certamente estariam mais expostos aos arranhões e picadas que provocavam as terríveis infecções das quais padeciam os adventícios. Nosso autor, no entanto, não se contentaria com uma constatação da "naturalidade" do fenômeno e atribuiu a imunidade à infecção dos indígenas simplesmente ao hábito de se lavarem antes de dormir! Provavelmente, esta haveria de ser uma das lições de "civilidade" do indígena – certamente não a única – que os colonos tiveram a partir do conhecimento dos nativos, para melhor se adaptarem àquele novo ambiente.

Uma outra visão sobre a floresta, desta vez poetizada, como uma "mansão fantástica", no entanto, deixa antever em si um projeto diferente de nacionalidade, fundada mesmo na exaltação da natureza exuberante e na mestiçagem com o "sangue" indígena como fundamento do povo brasileiro. Esse é o argumento do livro de Alfredo Polly (1908) sobre os indígenas do rio Doce, segundo suas memórias autobiográficas.

> Ubiratans seculares, anciões longevos do mundo umbroso; férreas mucitaíbas compactas, rivais do aço infriável; seivosas massarandubas que ainda n'água se enrijam e se eternizam; sapucaias altivirentes, celeiros de dulcíssimas amêndoas; maciços jacarandás de opulento cerne olente, que se diriam, pela rama miúda, avencas gigantescas, como a brasilea ubirapitanga rubra, origem do nome pátrio; altivas jueranas incircundáveis; vastos jequitibás frondosos, mores colunas do templo vivo; majestosas naiás, a esconder no extremo caule a alva e tenra maçã, mas liberais das grandes telhas de suas palmas densas; ricos tufos de orquídeas, abrindo em estrelas de infinito lavor no vasto céu do zimbróio esmeraldino; malha embastida de cipós preensores, guirlandas vivas a subir, ávidas de luz, para o sol furtivo nas frondes altas; colméias onustas tranvaindo o doce mel das jandaíras, artífices da fecundação, modelares do labor incansável; quentes ninhos, balançantes como campânulas, em cuja macia penugem se elabora a vida do povo alado, alegria e música da mansão fantástica; sombrias furnas refrígeras, onde poreja em cristais tilintantes a linfa que abebera as sedes da calma; verde floresta exúbera e rumorante, recesso de abundância e riqueza, perfumosa e cálida oficina de vida universa e fecunda, nada respeita o machado iconoclasta na faina vandálica da derrubada, assombro e desolação da terra virgem indefesa... Mas é a lei: *a floresta tem de ceder lugar ao café dominante*... (Polly, 1908:01).

Uma nação em processo "iconoclasta" de desenvolvimento, ao mesmo tempo, desejável e inelutável, a destruir a floresta sacralizada enquanto símbolo (póstumo) de uma nacionalidade em formação, bem como o lento sucumbir da soberania dos povos nativos, é o que se pode entre-ler nas páginas nostálgicas das memórias de Alfredo Polly.

Outro memoralista das matas e dos "bugres" do Mucuri, crescido na fazenda Monte Cristo, de um cunhado de Teófilo Otoni (e, portanto, seu provável sobrinho), Aristides de Araújo Maia, em seu livro *Recordações* reconhece que os indígenas se entendiam perfeitamente com os fazendeiros:

> À pequena distância da fazenda Monte Cristo havia uma taba de botocudos, que, tendo quebrado a flecha da paz com o capitão Pogirum[166] trabalhavam em diversas fazendas por um salário diminuto, além da comida, um pouco de cachaça e um pedaço de fumo. Eram todos batizados, meus pais eram compadres e padrinhos de muitos; *tinham muito zelo pelo parentesco, dando sério cavaco, quando os compadres os tratavam pelo nome.* Continuavam, porém, a usar argolas de pau no lábio inferior e nas orelhas; andavam nus, salvo quando iam à fazenda, pois era expressamente proibido, sob pena de nada ganharem. Mesmo assim a vestimenta era para os homens uma tanga em lugar de calças e uma simples camisa para as mulheres. *Seu serviço era regular até a hora do jantar; depois era impossível obter deles o mínimo trabalho.* Muito amorosos, choraram a morte do Senador Teófilo Otoni, que há dez anos não o viam. No dia designado para a nossa partida (mudança) apresentaram-se na fazenda e fazendo uma guarda de honra acompanharam-nos mais de légua (Maia *apud* Ferreira, 1934: 37)

"Protegidos" pelo proprietários da fazenda Monte Cristo, os *borum* ali aldeados (provavelmente os Potón, protagonistas das desordens ocorridas posteriormente na catequese missionária do Itambacuri) aliavam sua vida ritual, noturna, ao trabalho diurno na fazenda. O preço da "proteção" era, além dos limites culturais bem estabelecidos, também o da "criação" dos meninos indígenas pelos abastados padrinhos e senhores, que, deste modo, detiveram o poder sobre o futuro daquele povo. Relações de afeto entre índios e colonos, estabelecidos naquele contexto, parecem também ter contribuído para o lento processo de mestiçagem responsável pela sua "civilização" .

Um estudo recente relacionando legislação, etnia e desigualdade nos "Sertões do Grão-Pará", da segunda metade do século XVIII até a Independência, procurou refletir sobre "a produção e a reiteração de diferenças e desigualdades", demonstrando uma interação entre políticas indígenas e indigenista na qual "os atores índios não foram meros objetos desses projetos de dominação, mas, no decorrer da sua aplicação interferiram – na medida de suas possibilidades – na sua implementação" (Sampaio, 2001: 17). A intervenção dos índios foi o fator identificado pela autora para a

compreensão da transformação semântica de um *projeto* colonial em termos de um *processo* colonial - no qual diversos são os sujeitos atuantes. A conclusão do estudo é a de que o processo colonial que resultou na conformação de uma estrutura de desigualdes sociais bastante demarcadas seria, de alguma forma, produzido em colaboração com os atores indígenas que, com suas estratégias, acabavam por reiterar as mesmas estruturas que o excluíam.

Em um período tão próximo àquele compreendido pela análise de P. Sampaio, o caso dos índios das florestas do Mucuri remete para circunstâncias semelhantes. Não são, no entanto, propriamente as questões referentes *à produção de desigualdades sociais* ocorrida através da mestiçagem o objeto aqui enfocado, ainda que no próprio indigenismo provincial se encontre explícito um projeto de incorporação dos índios como mão-de-obra para a "civilização" do país[167].

O pressuposto de inferioridade racial do indígena e do mestiço seria também expresso na distribuição desigual das terras na região do Mucuri. Os imigrantes estrangeiros, considerados mais aptos para a colonização do país, ocupariam as terras "devolutas" expropriadas dos ocupantes tradicionais, permanecendo os "índios civilizados" – os *caboclos* – à margem do processo de colonização, a exemplo do que ocorrera em outras regiões do país (Seyferth, 1995a:60).

A "naturalização" da "pobreza" indígena constitui um fato observado em todo o processo de colonização daquelas matas, derivando-se de uma concepção de sua inaptidão para a civilidade – ou seja, sua recusa a um sentido "progressivo" e "acumulativo" do tempo. Até mesmo no interior dos aldeamentos missionários, os professores indígenas, ambos, recebiam a metade do ordenado de um professor não-índio de outras freguesias, e mesmo de outros aldeamentos[168].

---

[166] Referência ao "tratado de paz" que o diretor da Companhia do Mucuri, Teófilo Otoni, "formalizava" com os líderes das "nações" indígenas.

[167] Este projeto, elaborado e empreendido nos oitocentos – diga-se de passagem - viria a se consolidar, se considerarmos as insuperáveis desigualdes sociais de fato existentes hoje no nordeste mineiro, um dos maiores bolsões de miséria e de exclusão no país.

[168] Quadro de "Distribuição do Crédito de 15:000$000 destinados à Catequese que vigora desde 1889 (SG 25 rolo 04 p. 71v. APM)". Em relatório annual relativo a 1891 apresentado à Presidência da Província, o diretor geral de índios Antônio Alves Pereira da Silva, reconheceu, finalmente, após quase 20 anos de funcionamento da escola indígena "que é de toda justiça igualar-se seus vencimentos aos que percebem os professores das freguesias (SG 25, p. 71v. APM).

Catequese, sedução e escravização

Examinando os relatórios dos presidentes da Província de Minas Gerais[169], é possível destacar aspectos da situação dos índios perante o Estado, bem como suas relações com a população "nacional" que os envolvia, seja do ponto de vista social ou simbólico. Constituindo descrições das condições gerais da Província, estes relatórios, ou "Falas", de periodicidade anual, informam, por exemplo, sobre questões envolvidas nas principais decisões nas áreas econômicas, jurídicas, administrativas e policiais, bem como se referem ao ensino público e à "catequese e 'civilização' do indígena".

O problema da "ordem pública" aparece geralmente no início dos relatórios dos presidentes de Minas, no período enfocado, demonstrando como este seria um dos principais objetos das preocupações do planejamento das políticas públicas, provavelmente associado à presença de grupos heterogêneos em convivência nos núcleos urbanos, como imigrantes e escravos. A preocupação com a população indígena, por sua vez, parece localizar-se no campo das preocupações com o "controle" da "desordem pública" – se considerarmos que "difundir a civilização" e "manter a ordem" constituíram, ambos, diretrizes para os "dirigentes saquaremas" (conservadores) que exerciam o poder político no Segundo Reinado. "Assegurar o primado da razão, o triunfo do Progresso, a difusão do espírito de Associação, a formação do Povo", significava, então, civilizá-lo (Mattos, 1987: 281). Agremiar os índios à "vida social", isto é, ao conjunto do Povo constituía, assim, o objetivo deste amplo projeto nacional, do qual a catequese "civilizatória" fazia parte.

O exame da correspondência recebida e expedida pela Diretoria dos Índios sediada em Ouro Preto, fornece uma visão mais detalhada sobre as especificidades das relações e conflitos recorrentes nas diversas áreas – as circunscrições indígenas - na qual a Província fora dividida para a administração da política indigenista.

---

[169] Os relatórios pesquisados inicialmente pertenciam ao fundo "Exposições, Falas, Mensagens e Relatórios Provinciais/Estaduais" do Arquivo Nacional. Todos os relatórios referentes a Minas Gerais foram naquele fundo pesquisados, o que, no entanto, constituir-se-ia apenas em uma amostra, posto que para o Rio de Janeiro eram enviados relatórios "cujo conhecimento julgassem conveniente aos interesses políticos ou históricos brasileiros" (Monteiro, org., 1994: 194). Outros relatórios foram ainda localizados no APM, sendo que sua maior parte se encontra disponível em versão digitalizada, no site http:/wwwcrl-jukebox.uchicago.edu.

Por ocasião do ano de 1874, o presidente da Província oficiou ao brigadeiro A. L. Musqueira a existência de comércio de escravos indígenas nas proximidades do aldeamento central do Poaia: "um tal João Teles Moreira, homem de maus costumes" havia, então "seduzido, roubado e embarcado em suas canoas no porto da Figueira [atual Governador Valadares] com destino a Linhares três índias e um menino daquele aldeamento para os ir vender na Província do Espírito Santo". De acordo com habitantes das imediações do aldeamento, não seria aquela "a primeira vez, porém muitas, que esse indivíduo comete o horrível crime de fazer dos selvagens objeto de mercadorias"[170].

Além do comércio humano, um outro tipo de aliciamento da mão de obra indígena ocorria nas proximidades do mesmo aldeamento, fundado em 1872 sob a tutela do capuchinho frei Virgílio de Amblar. O missionário, então, segundo o diretor geral dos índios, se ocupava em "tirar do poder ilegal de algumas pessoas daquelas paragens, diversos índios semicivilizados que, à força ou embaídas por mesquinhos brindes de fumo e restilo, são conservados em perfeito cativeiro, nus, maltratados e quase sempre morrendo à míngua de socorros, porque essas pessoas só querem auferir os serviços, embora tênues, que nas suas lavouras lhes prestam os pobres índios"[171].

A instalação do aldeamento central Imaculada Conceição do rio Doce – o aldeamento do Poaia – ocorrera, de fato, no ano de 1872, em um local já reconhecido pelas populações indígenas como de "comércio" com bandeirantes, garimpeiros e poaieiros, que desde os setecentos por ali penetravam, fazendo também parte dos roteiros de "picadas" indígenas para os deslocamentos sazonais de caça e coleta, principalmente de sapucaias e bananas: encontrava-se no local um grande bananal "nativo".

Os missionários capuchinhos seriam instruídos a localizar, com o auxílio dos engenheiros da Província, os aldeamentos centrais projetados pelo diretor geral dos índios em 1869, nas zonas estrategicamente adequadas para o estabelecimento de grandes comércios, aldeando-se, para isso, inicialmente, os povos considerados "semicivilizados".

---

[170] Ofício dirigido ao presidente da Província, Dr. Venâncio José de Oliveira Lisboa, pelo Diretor Geral de Índios Antônio Luiz Magalhães Musqueira. 31 de janeiro de 1874. SG 12, p. 84. APM.

[171] Ofício dirigido ao presidente da Província, Dr. Venâncio José de Oliveira Lisboa, pelo Diretor Geral de Índios Antônio Luiz Magalhães Musqueira. 31 de janeiro de 1874. SG 12, p. 84-84v. APM.

O brigadeiro Antônio Luís de Magalhães Musqueira, ao adaptar o Regulamento das Missões para a Província de Minas, orientava os capuchinhos italianos, recém-chegados para dirigir os aldeamentos, no sentido de que deveriam "aldear primeiramente os índios mais domesticados e logo que as colheitas do estabelecimento forem mais abundantes, ir gradativamente convidando outras tribos para se incorporarem, até poder concentrar todas. Chamar-se uma multidão de índios ao mesmo tempo para o aldeamento, sem ter meios de sustentá-los, era colocar-se em terríveis dificuldades"[172].

Sobre a existência na Província de índios em "posse" dos colonos, uma antiga lista datada de 23 de setembro de 1844, elaborada a pedido do diretor das aldeias do Manhuaçu, alferes Antônio José de Souza Guimarães, parece revelar o estatuto do indígena "domesticado" na primeira metade dos oitocentos, sendo por isso, examinada pelo diretor geral dos índios no ano de 1873: dos 203 indígenas relacionados, 64 se encontravam na fazenda de Francisco de Paula Cunha; 30 em casa de Nicacio Bruno da Silveira; 35 em casa de José Antônio da Silva, ficando apenas o restante salpicado entre aldeias existentes do Manhuaçu[173].

Usufruir a bel-prazer da mão de obra nativa não constituía um privilégio dos colonos e fazendeiros, se remetermos à prática de recrutamento compulsório de índios para os quartéis e obras públicas, enquanto "pedestres" responsáveis pela abertura de estradas, serviço nos quartéis e demais obras, assim como pelo transporte de cargas em tropas ou canoas .

Também o lugar escolhido para a instalação do terceiro aldeamento central da Província, chamado "do Manhuaçu" ou "do Etueto", já havia, na realidade, se estabelecido enquanto aldeamento para os Puri no ano de 1842, quando compunha-se de uma população indígena de "91 pessoas do sexo masculino e 129 do sexo feminino". Os Puri do Etueto seriam reiteradas vezes recrutados para trabalhar na abertura de estradas,

---

[172] Relatório do diretor geral de índios, brigadeiro Musqueira, ao presidente da Província, Joaquim Floriano de Godoy, anexo ao Relatório deste à Assembléia Provincial. 15 de janeiro de 1873, p.12. http:/wwwcrl-jukebox.uchicago.edu.

[173] Relatório do diretor geral de índios, brigadeiro Musqueira, ao presidente da Província, Joaquim Floriano de Godoy, anexo ao Relatório deste à Assembléia Provincial. 15 de janeiro de 1873, p.14. http:/wwwcrl-jukebox.uchicago.edu.

"por ordem até da Presidência de outras Províncias, como por exemplo da do Espírito Santo, ... em que trabalharam na divisa do José Pedro até o Castelo[174]".

Em nome da política provincial de atração dos índios para a "vida social" – entenda-se oposta à "vida natural", "selvagem" -, parecia ocorrer, inclusive, em meados dos oitocentos, o estímulo oficial para as expedições de apresamento indígena, sob uma capa humanitária.

Segundo o caráter da ocupação da fronteira em Minas desde as últimas décadas do século XVIII, analisado no primeiro capítulo, a administração dos índios, desde os tempos coloniais, reinterpretava a legislação expressa no Diretório dos Índios - que dispunha sobretudo sobre aldeamentos coloniais pré-existentes - adaptando-as à força para os nativos "errantes" - o que significava exterminá-los, quando não se sujeitassem a estabelecerem-se nas sesmarias a eles destinadas.

A correspondência do coronel Guido Marlière ao presidente da Província é particularmente rica em detalhes sobre os problemas que envolviam os indígenas e colonos que se aventuravam em expedições em busca de pedras preciosas. Nomeado diretor de índios e comandante geral das Divisões do rio Doce em 1823, o coronel criticou, em 1827, a política indigenista que não lhe fornecera recursos para "civilizar" o "formigueiro" de índios existentes nas matas, cabendo apenas aos soldados das Divisões a escolta dos colonos em suas entradas (Marlière, 1905 [1827]: 524)

A tomada de posição favorável aos índios, nos casos de conflitos com os denominados "cristãos", apresenta-se com freqüência na correspondência de Marlière, que era maçom: "Os índios *per se* não se atreveriam a tanto" – ele respondia a respeito de um caso de banditismo (saque e estupro) atribuído aos índios – "se não fossem guiados, e animados pelos *Bandidos desertores mais cruéis e bárbaros do que os mesmos índios* [dois mulatos que serviam como soldados na 5ª Divisão Militar], que não têm o pejo de se servirem de sua força e imbecilidade para assolarem a pátria que os viu nascer" (Marlière: 1906 [1827]: 523). A atribuição do comportamento "rebelde" dos indígenas à presença de negros fugidos e de mulatos, de fato permaneceria no imaginário de seus

[174] Relatório do diretor geral dos índios, brigadeiro Musqueira, apresentado ao presidente da Província. 21 de março de 1878. SG 15. APM.

"defensores" – as autoridades designadas para responder sobre a política indigenista na Província – em todo o século XIX.

Tendo em vista sua relação de imbricação com o problema da escravidão, das "rebeldias" dos negros, de suas fugas e quilombos, a problemática do indigenismo no século XIX não pode, como se pode depreender da documentação analisada, ser considerada isoladamente. Ainda que sob a capa humanitária do Diretório pombalino, a escravidão dos índios permaneceria durante os oitocentos em Minas; as expedições de apresamento indígena na região denominada genericamente como "norte do rio Doce" eram frequentes em meados do século XIX.

Os ofícios dirigidos ao presidente da Província, reunidos na documentação classificada como "catequese", deixam entrever como tais expedições eram oficialmente armadas: ao presidente da Província eram requisitados recursos para a aquisição de "brindes", como ferramentas e roupas, para serem oferecidos aos índios, sob o pretexto de sua "civilização". O caráter de violência das situações de apresamento indígena assim organizadas, seria escamoteado, uma vez que os índios deveriam ser "voluntariamente" conduzidos à servidão, através da "sedução"[175].

O presidente da Província de Minas em 1850, ao expor a situação da catequese, mostrava que os índios se encontravam "dispersos por diferentes fazendas e pelo mato, faltos de mantimentos, de ferramentas e de tudo quanto pode atraí-los às aldeias", mediante o que concluía - em uma espécie ambígua de profecia e desafio - que "uma triste fatalidade pesa sobre a raça indígena, a qual está condenada a desaparecer nos pontos do Brasil em que a civilização européia começa a exercer sua ação"[176].

Em agosto de 1854, o juiz municipal de Jaguari escrevia ao presidente da Província fornecendo informações sobre os 21 indígenas sob sua custódia, provavelmente os Kayapó aldeados na região então conhecida como sertão da Farinha Podre (atual município de Uberaba, no triângulo mineiro). Nesta ocasião, participava estar aguardando ocasião propícia para acomodá-los separadamente, pois, "de modo algum querem apartar-se, só violentando-se a eles, o que não tenho feito porque vejo que são

[175] Códices da Seção Provincial SP 508 (1854); SP 540 – registro de ofícios e mais atos do Governo sobre catequese (1854 – 1860).
[176] Relatório do Presidente da Província de Minas Gerais Dr. Alexandre Joaquim de Serqueira, em 1850, p.17. APM.

muito unidos e amorosos uns aos outros". Após sua "chegada do mato", 8 deles já tinham falecido.

Coube ao juiz de paz distribuí-los entre os moradores considerados "de probidade", como o vigário Joaquim José de Melo, que recebera dois pequenos, sendo um menino e uma menina, ou Inácio Joaquim de Oliveira, lavrador, que recebera uma mulher, assim como Manuel Carlos de Casardo, escrivão de órfãos, responsabilizara-se uma mulher e um filho desta, menor.

Em Janeiro de 1855 o mesmo juiz escrevia novamente ao presidente da Província, porém para se defender das "acusações feitas sobre violências e maus trato que têm sofrido os Índios", informando que eles já se encontravam "em poder de várias pessoas de probidade, moradores em roda desta Vila e debaixo de minhas vistas, como V. Ex.ª verá pela relação inclusa, a quem os Índios mostram terem afeição e com eles vão vivendo satisfeitos, voluntariamente, como tudo assevero a V. Ex.ª ser verdade, tanto assim que em todos os domingos e dias santos se apresentam nesta Vila bem vestidos e alegres, de que a público desta é testemunha."[177]

O barão de Tschudi, por sua vez, testemunhou e criticou violências contra os índios naquela paragens. Vale a pena acompanhar o histórico que levantou a respeito da questão indígena, que enfatizava criticamente em sua leitura - assim como a de outro observador estrangeiro, Guido Marlière - o sentido atribuído à nacionalidade brasileira; ao negar aos próprios originários da terras uma merecida dignidade, a nação acabaria por renegar-se a si própria. Em ambos os europeus, ainda, a maneira luso-brasileira de se comportar perante o indígena - a partir de suas "autoridades" e seus dirigentes - encontra-se associada à crítica ao modelo de "cristandade" adotado oficialmente pelo Estado brasileiro. O barão de Tschudi apurava sobre a história das relações entre índios e luso-brasileiros na região do Mucuri, que

> Os portugueses adotaram os meios mais baixos para atingir o objetivo de eliminar os índios em uma escala extensa.... *Nenhuma nação bem formada da Europa se rebaixou tanto para manchar seu nome e sua honra como eles.*

[177] Juiz municipal de Jaguari. "Índios distribuídos no município de Jaguari". 11 de Janeiro de 1855. SP 565. APM.

> Apenas o famoso marechal francês Höhlenräucherung pode servir de exemplo para tais atrocidades na Argélia.
>
> Apesar da bela constituição brasileira, infelizmente porém executada de forma tão deficiente, a guerra de destruição contra os índios na Província de Minas Gerais continuou até os últimos tempos. *Hoje vivem lá ainda indivíduos que encontram o mais alto prazer na caçada aos índios e que mantêm cães de caça cuidadosamente para tal objetivo....* Não deve chamar a atenção que quanto mais limitado intelectualmente um homem é cada vez mais ele espera utilizar-se da violência brutal do que aplicar sua superioridade intelectual ou mental (Tschudi, 1971 [1866]: 262-263).

A necessidade de uma regulamentação para a dotação de verbas sob a rubrica "Catequese" já se fazia notar desde o declínio do indigenismo de Marlière, perseguido politicamente por apoiar os índios no que dizia respeito aos seus direitos à terra. Com efeito, em 1832, apenas três anos após o afastamento de Marlière, não mais existiam aldeamentos Botocudo às margens do Doce! (Castro, 1912 [1832]). No relatório do presidente da Província de 1837, a reivindicação de uma legislação que regulamentasse o "governo" dos índios, já se apresentava claramente.

O presidente da Província, Quintiliano José da Silva, ordenou, em novembro de 1845, ao tenente comandante da Companhia de Pedestres, que pusesse o destacamento do arraial de Cuieté – composto exclusivamente por recrutas indígenas – a serviço da Câmara de Itabira, "que necessitava de mão de obra para a construção de uma estrada que unisse esta vila àquele arraial"[178]. No ano seguinte, respondendo à notícia de que cerca de 200 indígenas se apresentaram à Companhia de Pedestres do Jequitinhonha, "pedindo proteção contra uma outra tribo que os perseguia", o mesmo presidente prontamente oficiou ao juiz municipal de órfãos de Minas Novas que tomasse as providências de costume – ou seja, a distribuição dos índios entre os moradores mais "confiáveis". Em seguida, no entanto, recebendo autorização do Governo Central para despender um conto de réis para catequese dos mesmos – de acordo com o Regulamento das Missões, recentemente decretado - oficiou que aguardava do juiz de órfãos as informações necessárias para o aldeamento dos índios: "sendo reconhecida a necessidade da catequese dos indígenas em um país onde há tanta falta de braços, vós fareis um importante serviço à religião, à humanidade e à Província, se tomardes este negócio

[178] Relatório do presidente da Província de Minas Gerais, Quintiliano José da Silva. Ano 1846: 77-78. Exposições, Falas, Mensagens e Relatórios Provinciais/Estaduais. AN.

debaixo de vossa valiosa proteção", diria o presidente da Província ao juiz municipal de órfãos de Minas Novas[179].

Talvez a exclusividade da atenção devotada à região violenta do Mucuri pela Diretoria Geral dos Índios – para onde afluíam posseiros e exploradores crescentemente interessados em colonizá-la – tenha impedido que a usurpação das terras indígenas ocorrida nos demais locais da Província pressionassem para que medidas para legalizar a situação dos índios fossem devidamente executadas. Denúncias relativas ao esbulho de terras indígenas afluíram em vão à sede da Diretoria Geral dos Índios em Ouro Preto; acompanhá-las torna-se um exercício válido para a recuperação da atuação histórica dos indígenas na luta pelos direitos sobre os quais demonstravam ter consciência.

Se, da perspectiva das políticas públicas, as categorias *índio* e *escravo* pareciam deslizar necessariamente sob a própria lógica da sujeição ao trabalho, o mesmo, no entanto, não pode ser observado em relação ao olhar do indígena sobre a relação de sujeição do escravo. Vejamos essas relações tais como estabelecidas na propriedade do capitão Leonardo Esteves Otoni, localizada no ribeirão Potón, localidade situada próximo à Filadélfia.

Botocudos e escravos

As costumeiras "visitas" dos Pojichá na fazenda Liberdade tornavam-se motivos para constantes sobressaltos entre os familiares do abastado proprietário que chegou a manter, durante mais de um ano, um intérprete "à sua custa", segundo informou o diretor geral dos índios ao presidente da Província, em 1884. Em novembro do ano de 1883, no entanto, os índios permaneceriam durante mais de um mês "arranchados" nas terras da fazenda, ao final do qual se retiraram, furtando, no entanto, três bois de carro, seqüestrando, ainda, três escravos, que depois trariam "amarrados, a título de presos, para ganharem presentes"[180].

Bem se vê como os índios aprendiam a negociar suas relações com os fazendeiros, manipulando valores implicados na escravidão. E assim não pareciam agir a partir da ótica subordinada do escravo, porém daquela mesma do senhor. Afinal, ter

[179] Fala do presidente da Província de Minas Gerais, Quintiliano José da Silva. 1846. wwwcrl-jukebox.uchicago.edu.
[180] Relatório do diretor geral dos índios, José Januário de Serqueira. 1884. SG 22, p. 127v. APM.

direito e "liberdade" de trânsito naquelas terras fazia parte de toda história e sua cultura. Não por acaso, o capitão Leonardo Otoni tornar-se-ia cruelmente célebre como protagonista da chacina de 37 índios Pojichá, ocorrida aos 3 de outubro de 1884 em sua fazenda.

Uma outra menção ao trabalho dos índios aparece nas justificativas elaboradas pelo diretor do aldeamento D. Manoel para os dispêndios realizados quando da transferência da sede para o porto da Figueira - local estratégico para o escoamento da produção do aldeamento. A remoção dos índios não se fez sem muitos gastos, cujas contas prestadas pelo administrador local seriam integralmente aprovadas pelo diretor geral. Por terem sido empregados trabalhadores não-índios na construção da nova sede, reconhecia o diretor geral que os indígenas daquele aldeamento "não se [prestavam] a serviços regulares". A contratação, na mesma ocasião, de uma cozinheira, por sua vez, justificada pela "desqualificação" das mulheres 'botocudas" para o serviço, ocorrera, segundo o diretor geral, "porque é sabida a capacidade dessa gente, a falta de asseio e *nenhuma sujeição ao trabalho*"[181].

A verba para a catequese despendida em D. Manoel, na verdade, era sistematicamente desviada, enquanto os índios permaneciam desassistidos e "morrendo à míngua", como comprovou o próprio diretor geral em sua visita de inspeção àquele aldeamento – a primeira registrada em todo o tempo em que vigorou a Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas. Parece verossímil, no entanto, que os Aranã – como eram identificados os Botocudo ali aldeados - não se sujeitassem ao trabalho sob o jugo do diretor, se considerarmos que o mesmo, assim como o professor, fugiram do aldeamento em 1885 ameaçados pelos indígenas, aos quais, ainda, seria imputado o assassinato do próprio reverendo fundador do aldeamento central do Poaia, frei Virgílio de Amblar, encontrado misteriosamente morto no ano de 1877, de acordo com os historiadores capuchinhos (Primério, 1937: 272).

---

[181] Ofício do diretor geral dos índios, José Januário de Cerqueira, ao presidente da Província, Manoel do Nascimento Machado Portella. 18 de março de 1886. SG 22, p. 167v. APM.

Melhoramento da "raça"

Pouco após a abolição e às vésperas do advento da República, o diretor interino dos índios refletia sobre todo o período de atividades do indigenismo provincial, exaltando a experiência do aldeamento central de Itambacuri, pelo seu "magnífico resultado da civilização dos Índios", possibilitado apenas pelo "vantajoso cruzamento das raças" promovido na missão, aonde, "quando as menores [tocavam] a competente idade, com toda prudência e acerto [eram] aliadas aos nacionais e formando famílias brasileiras, [deixavam] para sempre as moradas indígenas e seus costumes[182].

O desafio da "civilização do íncola" parece portanto, circular no interior do mesmo campo semântico da "civilização da nação" e da formação da nacionalidade. O seu êxito, tal como demonstrado unicamente pela experiência de Itambacuri, "o primeiro em todo o Império entre os estabelecimentos congêneres", associou-se, assim, à mestiçagem ali realizada com "prudência" e "acerto". O "cruzamento" era tomado ainda como medida necessária para o "melhoramento da raça" (leia-se aprimoramento de "braços para a lavoura"), posto que os indígenas "puros" sucumbiam facilmente às constantes epidemias, responsáveis pelos altos índices de mortalidade entre as populações aldeadas.

O diretor interino Manuel de Paula Ferreira preconizava, em 1889, o método do "melhoramento da raça" como solução para o aldeamento de povos que ainda não haviam sido oficialmente catequizados - como foi o caso, por exemplo, da aldeia do capitão Cangica, localizada na barra do Manhuaçu, que devia ser trasladada para a de Porto D. Manuel, onde os índios empregavam-se na agricultura e no fabrico de canoas[183]. Sua preocupação, no entanto, não era apenas relativa à solução dos problemas locais; àquela altura podia ele se valer da experiência paradigmática da escravidão e refletir seus impactos sobre a nacionalidade. Segundo ele, "o território brasileiro...[seria] por certo pela natureza destinado à agricultura, porém a arte da agricultura ... esse importante ramo da civilização [foi entre nós] destinada à raça africana e ao indígena escravizado, movidos pelo duro fatigo do feitor". E seria ainda, segundo esta lógica, em virtude da

[182] Relatório do diretor geral dos índios, Manoel de Paula Ferreira, apresentado ao ministro da agricultura, conselheiro Antônio da Silva Prado. 20 de fevereiro de 1889. SG 25, 34v. APM.
[183] Relatório do diretor geral dos índios, Manoel de Paula Ferreira, apresentado ao ministro da agricultura, conselheiro Antônio da Silva Prado. 20 de fevereiro de 1889. SG 25, pp. 36 a 37v. APM..

"brutalidade da escravidão" que os indígenas tornaram-se-iam hostis àquele modelo de "civilização" questionado pelo diretor geral.

> Como antigamente os senhores de terras se utilizavam dos Índios em suas lavouras, - isto é – com todo rigor até extenuá-los no serviço, esgotados de forças e mau passadio, daí nasceu a rebeldia com a preferência que dão a seus antigos modos de vida[184].

Ao contrastar, de fato, o desenvolvimento da agricultura nacional com a ocorrida em solo norte-americano - "onde cada um pode dedicar-se à carreira que quiser, porém sempre nobilitado ao menos pelos rudimentos de uma arte mecânica", ao contrário das elites brasileiras, que mandavam "seus filhos para os Colégios e Liceus ... destinando-os assim para a carreira de Letras em prejuízo da lavoura ou das artes" -, o diretor geral dos índios, Manoel de Paula Ferreira, tentava reunir argumentos em favor da catequese e em prol do desenvolvimento de uma agricultura nacional baseada em uma instrução mínima da força de trabalho – esta, por sua vez, representada pela população indígena, negra e mestiça habitante dos sertões. O estado de degradação e depreciação da agricultura nacional testemunhado naquele período final do regime monárquico, foi o fator por ele apontado para a preferência que os próprios imigrantes passavam a devotar às atividades ligadas ao comércio, de acordo com seu relatório expedido ao ministro da Agricultura no ano de 1889.

A "educação do trabalho" promovida pelos missionários do Itambacuri tornou-se o maior argumento da Diretoria Geral dos Índios para a defesa da continuidade da catequese missionária após a proclamação da república e a revolta dos índios ocorrida no ano de 1893.

Denúncias sobre a catequese do Itambacuri foram encaminhadas da cidade de Teófilo Otoni à Secretaria de Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado de Minas Gerais, enfatizando a manutenção da "ignorância" e "indolência " dos indígenas, que, naquele aldeamento missionário, ainda falavam sua "língua paupérrima". O engenheiro Pedro Versiani, a quem seria solicitado um parecer oficial sobre a questão, manifestou-se favorável à catequese dos capuchinhos, entendendo que a dificuldade dos índios em aprender o português deveria ser aceita com a mesma condescendência com

---

[184] Relatório do diretor geral dos índios, Manoel de Paula Ferreira, apresentado ao ministro da agricultura, conselheiro Antônio da Silva Prado. 20 de fevereiro de 1889. SG 25, p. 33. APM.

que os imigrantes estrangeiros – dos quais ele mesmo descendia -, que necessitavam de 10 a 20 anos para se adaptarem à nacionalidade brasileira. Os índios deveriam, segundo o engenheiro, passar por processo idêntico de aprendizado da língua e comunhão com a sociedade nacional emergente para serem devidamente nacionalizados – e aqui a homologia de "nacionalização" com "civilização" ocorre perfeitamente.

O argumento do engenheiro, no entanto, se, por um lado, elucida aspectos envolvidos no processo de deculturação ocorrida na experiência "civilizacional" do indígena no interior do aldeamento oficial – uma vez que o absoluto abandono da língua e demais práticas tradicionais se fazia necessário para sua transformação em "brasileiros civilizados" -, parece, por outro lado, contraditório à ideologia nacionalista e anti-imigracionista que caracterizou posturas políticas dos diretores gerais dos índios que consideraram os indígenas os "verdadeiros nacionais", em oposição aos imigrantes, considerados usurpadores de suas propriedades.

O último diretor dos índios de Minas, já no período republicano, de fato, recomendou que as "terras fertilíssimas" do Itambacuri recebessem "não menos de mil famílias de imigrantes, sendo, porém, de justiça, que se [concedessem] não só aos índios como aos nacionais, lotes de terras a que têm feito juz". Neste mesmo relatório, este diretor elogiou, ainda, o método de "cruzamento de raças" adotado pelos missionários, tanto por suas consequências "científicas" quanto econômicas, uma vez "que o índio casado com uma nacional é trabalhador, econômico, morigerado e dócil, habituando-se com mais facilidade aos nossos costumes".

Reconhecendo que "todos os índios que não se uniram aos revoltosos e que conservaram [-se] no aldeamento, [achavam-se] ligados aos nacionais pelos laços do parentesco, pois que, nestas condições, são inteiramente dominados por eles", o diretor geral dos índios procurava demonstrar o acerto da medida tomada pelos missionários de receber no aldeamento os "nacionais pobres", promovendo entre estes e os índios os "sacro-santos laços do matrimônio"[185]. Sobre o "cruzamento das raças" promovido na catequese, também refletiriam os próprios capuchinhos italianos, justificando-o para seus leitores europeus, desde um ponto de vista missiológico.

---

[185] Relatório do diretor geral dos índios Antônio Alves Pereira da Silva ao secretário d'Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado de Minas Gerais, Dr. David Campista. 4 de novembro de 1893. SG 25, p. 85. APM.

Frei Samuel Cultrera, deste modo, escreveria sobre sua experiência como missionário "entre os selvagens" do Itambacuri, no ano de 1906, um livro reeditado diversas vezes na Itália, sobre os motivos da promoção da mestiçagem no aldeamento.

> Como era difícil recuperar os adultos! Os padres chegaram à conclusão de que era melhor fazer o cruzamento de raças e começaram a incentivar o casamento entre as duas raças já civilizadas e habituadas ao trabalho. Com esses laços conseguiram melhorar o relacionamento, a mudança de hábitos e impediram que os índios voltassem para as matas depois de aculturados e batizados. Não sendo amantes do trabalho que desenvolviam na Missão e sabendo que para viver precisavam trabalhar, o encanto das matas tornava-se cada vez mais forte. Assim, qualquer briga entre eles servia de desculpa para voltar para o seu *habitat* natural (Cultrera, 2000 [1909]: 86).

Os mestiços "produzidos" nos matrimônios mistos, segundo averiguara o diretor geral dos índios em sua inspeção ao aldeamento do Itambacuri, contavam-se, após a revolta, em 432 indivíduos, "todos inteligentes, robustos, fortes, bonitos e de bom comportamento, destacando-se entre eles algumas índias mestiças, cujo procedimento é digno dos maiores elogios, havendo algumas casadas [e] exemplares de mãe de família"[186].

Planejamento e estrutura da catequese missionária em Minas

O Decreto 426, de 24 de julho de 1845 - importante documento para a história da legislação indigenista no Brasil - consolidou os diretores de aldeia – já previstos no Diretório dos Índios de 1757 - enquanto figuras tutelares atuantes na mediação entre os indígenas e a sociedade nacional. Sua aplicação, no entanto, supunha uma infraestrutura organizacional que exigia uma coordenação, a nível provincial, destinada aos diretores gerais dos índios, diretamente designados pelo Imperador. Anterior a este, o Decreto 285, de 24 de junho de 1843, autorizava o governo a contratar capuchinhos italianos e distribuí-los entre as Províncias em missões indígenas, concedendo aos missionários da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFMCap) um amplo controle sobre a política indigenista no II Reinado (Moreira Neto, 1988: 334).

---

[186] Relatório do diretor geral dos índios Antônio Alves Pereira da Silva ao secretário d'Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado de Minas Gerais, Dr. David Campista. 4 de novembro de 1893. SG 25, p. 85. APM.

Um roteiro sobre o histórico da legislação referente à "catequese", resumindo o apanhado elaborado pelo diretor geral dos índios, Severino Barbosa de Oliveira, em 1880, pode auxiliar o leitor a acompanhar – sob o aspecto institucional/legal - o histórico do indigenismo na Província de Minas. A ótica do relator era, evidentemente, pautada segundo o objetivo de justificar as práticas administrativas da Diretoria então em exercício:

1. 13 de novembro de 1807: expedida a carta régia "criando Presídios para conter os botocudos e autorizando a criar outros, se fossem necessários. Foram também criadas Companhias de Pedestres com divisões para conter os Índios nas matas que a desgraça e perseguição os tornaram ferozes..."
2. 14 de março de 1808: Carta régia "de cuja medida bem desempenhada pelo Tenente João do Monte da Fonseca resultou em 3 de maio seguinte o título de benemérito por ter com 200 homens feito a matança de 8 índios e o aprisionamento de 13! ..."
3. "Posteriormente a mesma junta nomeou inspetores para tomarem anualmente contas a tais comandantes (dos presídios) porém todas as medidas eram improfícuas à catequese porque *a missão de tais funcionários era conter e rechaçar os Índios para as selvas e proteger os colonos contra eles.* ..."
4. 11 de dezembro de 1811: expedido um Aviso "em virtude de representação do Conde de Palma baseada na memória escrita pelo Barão de Eschwege, em que nela não só lastimava a *carnificina que se fazia aos mesmos a título de catequese e civilização* como também demonstrava que convinha mais o emprego da brandura ... e que as companhias de Pedestres já estavam desmoralizadas... e não prestavam mais seriços reais úteis"
5. 16 de novembro de 1819. Provisão através da qual "regulou-se a nomeação de capitães-mores e demais oficiais que prestavam obediência aos Ouvidores, como Juizes conservadores dos Índios. ..."
6. Nomeado [em 1823] comandante geral e diretor dos índios o tenente coronel Guido Marlière;
7. Decreto 435 de novembro de 1845: dissolvidas as companhias de divisões e substituídas pelas de Pedestres, que durariam até 1850.
8. Lei mineira nº. 1921 de 19 de julho de 1872: estabeleceu a criação dos Aldeamentos Centrais.[187]

Adaptado em Minas à circunstância local de extrema belicosidade entre índios e colonos apoiados pela força pública, o Diretório dos Índios, mesmo tornado sem efeito

[187] Relatório do diretor geral dos índios Severino Barbosa de Oliveira ao ministro e secretário d'Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, conselheiro João Lins Vieira de Cansansão de Sinimbú. 20 de março de 1880. SG 20, pp. 148-151v. APM.

em 1798, continuou em vigor no período provincial, em algumas de suas disposições práticas referentes à administração indígena. Os "mestres" e diretores civis dos índios, por exemplo, continuariam nomeados pelo governador da Capitania e, posteriormente pelo presidente da Província, administrando as sesmarias concedidas para o aldeamento dos índios, segunda dispunha o Diretório.

Em 1806, um dos primeiros historiadores mineiros, Diogo Pereira de Vasconcelos, efetuou um balanço sobre a legislação indigenista em vigor, assim como a prática dos agentes do indigenismo nos sertões. "Os meios adaptados para a sua execução não têm respondido às esperanças dos legisladores e seus delegados" – refletia, então, o historiador. O principal motivo apontado para a inviabilização das medidas prescritas para a catequese em Minas seria o descrédito dos índios na "sinceridade" dos administradores, devido ao mau tratamento experimentado nos quartéis (Vasconcelos *apud* Timmers, 1969: 80v).

O grande problema para executar a legislação indigenista em Minas era o de persuadir os indígenas a viverem nos aldeamentos, sem uso da violência. Disso se apercebera, por exemplo, o presidente da Província do Espírito Santo e depois ministro e secretário dos negócios do interior do Império, José J. M. de Oliveira ao ponderar que "os índígenas ... têm já bastante conhecimento de nossa incapacidade proverbial para a sua civilização" e que, por isso as instruções para sua administração deveria ter, "por ponto capital a não proibição das suas excursões nas matas para a caça e aquisição dos produtos naturais..." (Oliveira, 1884 [1841]: 225-226). Do mesmo modo avaliava Diogo de Vasconcelos que "demitir [os] costumes [dos Botocudo] por utensílios de ferro e missangas, por bagatelas", para aldeá-los sob a direção de "homens sem luzes, órfãos de humanidade, e por mestres ignorantes", era tarefa improficua (Vasconcelos *apud* Timmers, 1969: 80v).

Em 1837, o relatório da Presidência da Província de Minas demonstrava preocupações com a "catequese e civilização dos Indígenas". Naquela época, com o declínio da influência de Guido Marlière, notícias sobre litígios envolvendo terras, além de ataques dos indígenas aos estabelecimentos e as chacinas de aldeias chamavam a atenção das autoridades públicas.

Um vácuo na política indigenista imperial parecia prefigurar, na visão do Presidente da Província em 1837, a adoção do sistema de missões católicas como modelo a ser re-implantado pelo Estado para o "governo" dos índios:

> Nesta situação não é possível deixar de reconhecer-se, que, conquanto os *soldados das Divisões, por ignorantes, corrompidos, e pouco menos bárbaros que os Selvagens, sejam incapazes de lhes dar exemplos de civilização*, todavia, entretendo relações com muitos deles, podem cooperar eficazmente para os chamar à vida social. Sendo este o estado das cousas, parece que alguns missionários, protegidos pelo Corpo das Divisões e auxiliados por aqueles soldados, que falam a língua dos indígenas, *poderiam, usando moderadamente dos recursos da religião e servindo-se de outros meios, que acomodados fossem à capacidade intelectual destes homens errantes, colher os melhores resultados*, à exemplo dos Jesuítas, que, por ocasião da descoberta da América, fizeram de hordas de Selvagens associações regulares. [188]

Em seu relato sobre o item "catequese", o Presidente da Província explanava, em 1840, sobre a necessidade de uma legislação adequada para o assunto, ao mesmo tempo em que justificava os gastos por ele realizados sob a rubrica:

> Um serviço porém de tanta importância e utilidade depende de Legislação adequada, e de outros muitos recursos que por ora faltam, e por isso tenho-me limitado a chamar a atenção das Câmaras, dos Juízes de Órfãos e de outras autoridades sobre a sorte dos índios, e a fazer distribuir ferramentas e alguns brindes de pequeno valor àqueles que procuram as povoações (por ser esse um dos meios mais eficazes de atraí-los à vida social, fazendo-lhes gradualmente conhecer suas vantagens) o que teve também lugar *nesta Capital, onde apareceram alguns Naknenuks vindos da margem do Rio Mucuri e conduzidos por um chefe que alguns princípios já tem de civilização*[189].

A recepção ao chefe Naknenuk e sua gente em Ouro Preto, associada às "boas vistas" sobre o diretor de índios Antônio Gomes Leal, declarada pelo presidente da Província em sua Fala à Assembléia[190], prenunciava o interesse renovado das elites pela

---

[188] Relatório do presidente da Província, Antônio da Costa Pinto, à Assembléia Provincial, relativo ao ano de 1837, pp. XXII-XXIII. Fundo: Exposições, Falas, Mensagens e Relatórios Provinciais/Estaduais. Minas Gerais. AN.

[189] Relatório do presidente da Província, Bernardo Jacinto da Veiga, à Assembléia Provincial, relativo ao ano de 1840, pp. IV-V. Fundo: Exposições, Falas, Mensagens e Relatórios Provinciais/Estaduais. Minas Gerais. AN.

[190] Segundo o presidente da Província, demonstrava Antônio Gomes "evidentes provas do interesse que tem pelos mesmos índios, em cujos ânimos... procura sempre insinuar-se, ganhando a sua amizade por meios suaves". Relatório do presidente da Província, Bernardo Jacinto da Veiga, à Assembléia Provincial, relativo ao ano de 1840, p. v. Fundo: Exposições, Falas, Mensagens e Relatórios Provinciais/Estaduais. Minas Gerais. AN.

"civilização" dos índios da Província, ao mesmo tempo em que a colonização daquela fronteira selvática mostrava-se promissora. O Decreto 426 de 26 de junho de 1845, que passou a regulamentar a catequese enquanto política indigenista imperial, no entanto, deparar-se-ia com resistências perceptíveis por parte dos atores interessados nas riquezas e nos índios que a mata ocultava.

A acentuada tendência anti-indígena na aplicação de políticas públicas no período imperial em Minas parece, de fato, enraizada nos primórdios dos tempos coloniais, quando, como observou L. Mello e Souza, "o temor às ações indígenas subvertia o corpo jurídico, já que leis como a do Diretório dos Índios pareciam, no cotidiano, letra morta" (Mello e Souza, 1999: 92).

O "brando e suave modo" de tratar os indígenas, apregoado já nos tempos de reformismo ilustrado do ministro Pombal, ia de encontro com as experiências dos administradores em Minas, cujo temor em fornecer instrução aos índios justificava-se perante os episódios, sempre referidos, de retorno daqueles índios já "civilizados" para a mata, aonde tornavam-se "disciplinadores" da rebeldia nativa que, assim, tornar-se-ia mais perigosa. À associação observada pelos administradores do recrudescimento da violência indígena após tentativas supostamente bem-sucedidas de "pacificação", atribuía-se a índole "falsa" e inconstante dos índios, que ameaçava a adoção das políticas de brandura.

O sistema de exploração de mão de obra indígena, tal como observado por cronistas como Freyreiss (1901) para a extração da valiosa droga "poaia" no início do século XIX, seria observado até as primeiras décadas do século XX, estendendo-se para a extração de madeiras preciosas, como o jacarandá, observada principalmente no baixo curso do rio Doce. O presidente da Província do Espírito Santo em 1871, mostrava como os madeireiros, cuja atuação era legalizada, utilizavam-se de trabalhadores obrigados a viver "de um salário pago em mercadorias sem valor, muita vez sem domicílio ou casa de residência", "como agregados a outros indivíduos, especialmente índios, ou deles oriundos, os quais não sabem nem podem viver de outro modo, senão sob a tutela do amo ou patrão" (*apud* Moreira 2001: 107).

Na prática, como observou F. Biard nas matas do Espírito Santo de então, os índios tinham "dono", que eram os colonos (muitas das vezes, estrangeiros) que os

mantinham sob a tutela "orfanológica" (Biard, 1945: 99). Segundo John Monteiro (2001), o poder de "transferir a tutela a particulares" foi conferido aos juizes de órfãos a partir da Carta Régia de 1798, tendo se efetivado "em muitos casos" até o Regulamento acerca das Missões, de 1845 (Monteiro, 2001: 144). A transferência da tutela dos índios a colonos interessados em mão-de-obra redundava, evidentemente, na espoliação do trabalho e de esbulho da terra indígena.

Com efeito, consultado pelo diretor dos índios da Província do Espírito Santo sobre as providências a serem tomadas "acerca dos índios possuídos por particulares", o secretário de Estado dos Negócios do Império respondera, em fevereiro de 1853, que, "a exemplo dos índios existentes na fazenda de um diretor de aldeamento na Província de MG próxima aos limites do ES [provavelmente em Natividade, atual cidade de Aimorés]", devia o presidente da Província do Espírito Santo "fazer cumprir a legislação orfanológica e atraí-los ao aldeamento imperial Alfonsino"[191].

O que pode se depreender da interpretação legal de questões sobre a "propriedade" de indígenas e de suas terras, a partir de meados do século XIX, através dos ofícios da 4ª Seção do Ministério da Justiça e Negócios Interiores do Império, é que apenas sob a situação de aldeamento - cuja criação era apregoada pelo Decreto 426 de 1845 - poderiam ser garantidos aos índios seus direitos, que tornaram-se, a partir da Lei 601 de 1850 – a Lei de Terras - cada vez mais vinculados à sua condição de "assentados".

Em outubro de 1850, o ministro e secretário do Estado responsável pela "Catequese e Civilização" dos índios enviou a todos os diretores gerais dos índios um ofício circular, no qual, além de remeter exemplares da Lei de Terras, esclarecia sobre a conduta recomendada para o destino das terras indígenas, a exemplo do que fora aconselhado na ocasião ao presidente da Província do Ceará.

> Ao Presidente comunicando para fazer constar à Tesouraria em solução ao um ofício de 11 de maio próximo passado dirigido ao ministro da fazenda representando sobre o destino que deve dar às terras dos índios, visto *não os haverem aldeados e não ter a ela aplicação o Regulamento nº 426 de 24 de julho de 1845* que em conformidade da Resolução Imperial de 12 de setembro próximo passado tomado sobre parecer da seção do Império do mesmo mês,

[191] Lançamento do expediente relativo à catequese e civilização dos índios. 4ª seção da Secretaria d'Estado dos Negócios do Império em 5 de setembro de 1849. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Secretaria do Estado. 4ª Seção. Catequese e Civilização. Livro nº. 280B. Fundo IA7 4 – 1849. AN.

> merecem a aprovação imperial o procedimento da tesouraria, e que *deve continuar as providências adotadas para a incorporação aos próprios nacionais de todas aquelas terras que não estiverem sendo ocupadas* ..., as que se devem considerar devolutas e como tais aproveitadas na forma da Lei no. 601 de 18 de setembro deste ano [1850] de que se lhe remete um exemplar impresso; e que quanto às terras que foram dadas de aforamento ou arrendamento é de mister que sejam averiguados não só os títulos em que se juntam estes contratos como também as posses que se têm estabelecido arrecadando o proveito dos foros e arrendamentos e tomando-se conta aos que têm sido encarregados da respectiva administração devendo o Presidente nesta conformidade dar providências precisas, *remetendo à esta Secretaria informações circunstanciadas sobre as ocupações atuais nas terras em questão*, quaisquer que sejam os títulos que elas assentem, assim como os estabelecimentos que existam nas mesmas terras, forças empregadas neles, antiguidade das posses e a extensão de cada um dos terrenos ocupados a fim de que se resolver o que melhor convier[192].

Em relação à Província de Minas Gerais, um dos primeiros procedimentos tomados no sentido de cumprir o Regulamento das Missões de 1845 seria a nomeação realizada pelo presidente da Província, Quintiliano José da Silva, em maio de 1846, do irmão e sócio de Teófilo Benedito Otoni, coronel Honório Esteves Otoni, para a direção do serviço de catequese dos índios do Jequitinhonha. Todavia, com o falecimento do recém-nomeado e a sucessão do presidente da Província, a política provincial não mais configurar-se-ia favoravelmente à Companhia do Mucuri e ao Serviço de Catequese, que restou regulamentado apenas no papel[193].

Augusto Otoni, outro irmão do diretor da Companhia do Mucuri, ocupou o cargo de diretor parcial dos índios da circunscrição de Filadélfia a partir de agosto de 1853, nele permanecendo por duas décadas. Este diretor, no entanto, como toda a família Otoni, manteve posições políticas desfavoráveis à catequese missionária, tornando expressa, durante todo o período de funcionamento do aldeamento central do Itambacuri, sua hostilidade perante os diretores missionários.

---

[192] Lançamento do expediente relativo à catequese e civilização dos índios. 4ª Seção da Secretaria d'Estado dos Negócios do Império em 5 de setembro de 1849. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Secretaria do Estado. 4ª Seção. Catequese e Civilização. Livro nº. 280B. Fundo IA7 4 – 1849. AN.

[193] "Instruções pelas quais se deve reger o Sr. Coronel Honório Esteves Ottoni, encarregado do aldeamento, catequese e civilização dos Índios da Comarca de Jequitinhonha". Quintiliano José da Silva, Palácio do Governo, no Ouro Preto, 18 de Maio 1846 (*apud* Porto, 1928: 35-37).

A preocupação com a "ordem pública" parece evidente nas instruções dirigidas pelo presidente da Província Quintiliano Silva ao diretor do aldeamento do Mucuri, em maio de 1846, sendo que no parágrafo 7 encontravam-se prescritas as condutas punitivas cujas consequências repercutiriam no indigenismo do período subsequente, a saber: o poder do administrador de expulsar os indivíduos considerados "criminosos" ou "malfeitores" para além dos limites de sua jurisdição tutelar.

> Velará na segurança e tranquilidade do aldeamento e seu distrito, procurando evitar por todos os modos que aí se estabeleçam pessoas de caráter rixoso, e de maus costumes, que introduzam bebidas espirituosas, ou que tenham enganado os Índios com lesão enorme; e quando *não sejam bastantes os meios brandos, as fará expulsar até cinco léguas para fora dos limites do distrito*, requisitando das autoridades competentes as providências a esse fim necessárias[194].

A visualização da importância desse mecanismo de controle do comportamento do indígena fornece, como contraponto, as chaves para a compreensão das estratégias nativas de burlá-las. Com efeito, trânsito entre jurisdições distintas pode ser observado enquanto estratégia adotada pelos atores indígenas para garantir-lhes uma certa autonomia de negociação política, mediante o estrito controle imposto pelos administradores do indigenismo na Província.

O primeiro registro de correspondência da 4ª Seção da Secretaria d'Estado dos Negócios do Império ao presidente da Província de Minas refere-se à nomeação, para o cargo de diretor geral dos índios, de Manoel Alves de Toledo Ribas, em julho de 1849. O Aviso remetendo o Decreto de sua nomeação, acompanhado de quatro exemplares do Regulamento nº. 426 de 24 de julho de 1845 - para lhe "servir de governo" -, era então remetido a este diretor, ao qual sucederia, em 1863, Manoel Joaquim de Lemos, o qual permaneceu no cargo até seu falecimento, no ano de 1869, quando foi interinamente substituído por seu assistente desde 1867, Antônio Luiz Musqueira, que tornou-se efetivo por quase toda a década subsequente.

Constatando o imenso fracasso no qual recaíam os esforços provinciais referentes à catequese - os índios já contatados e conhecidos eram então pessimamente avaliados em relação ao seu estado de "civilização" -, o brigadeiro Antônio L. de M. Musqueira

---

[194] *"Instruções pelas quais se deve reger o sr. Coronel Honório Esteves Ottoni, encarregado do aldeamento, catequese e civilização dos Índios da Comarca de Jequitinhonha"*. Palácio do Governo, no Ouro Preto, 18 de Maio 1846. Quintiliano José da Silva. (*apud* Porto, 1928: 35-37)

responsabilizou-se pela elaboração de um projeto de criação de aldeamentos centrais nas zonas onde grassava a violência contra as populações indígenas, pautado na geopolítica nativa. Este diretor apregoava, assim, que os administradores do indigenismo, dos quais exigia-se conhecimentos "etnographicos" pautados pelo método em voga da classificação racial, a necessidade de conhecer certos aspectos dos costumes das populações indígenas a serem administradas.

A implementação sistemática da legislação indigenista em Minas foi efetivada a partir da Portaria do governo Provincial de 25 de janeiro de 1872, que projetou "5 grandes aldeamentos centrais, para neles se concentrarem os índios que vagueiam nos vales do Rio Doce, Mucuri, Jequitinhonha, Rio Pardo e Rio Grande". Complementando esta Portaria, a Lei Provincial no. 1921 de 19 de julho de 1872, criou ainda "o 6°. aldeamento no Manhuaçu para os índios Puris, que vagueiam nesse Vale, nos do Pomba, Muriaé e Matipó"[195].

Esclarecendo a concepção de "aldeamento" tal como proposto pela legislação mineira, que remetia à própria noção de "aldeamento" dos índios, o brigadeiro Musqueira oficiou ao presidente da Província, Francisco Leite da Costa Belém, que "o decreto nº. 426 de 26 de julho de 1845 *supôs já a existência de aldeias com culturas regulares*, o que no entanto não acontecia nesta Província ... Era pois absolutamente necessário concentrar os índios em grandes missões, *sem removê-los para longe dos vales por eles preferidos*"[196].

> O Exmo. Snr. Ministro da Agricultura labora em um engano, supondo povoações com cultura *os chamados aldeamentos indígenas, que não passam de pequenos ranchinhos de palha denominados 'quijemes'*, hoje aqui, amanhã ali, unicamente para os índios se abrigarem na estação chuvosa, enquanto não esgotam a caça e frutos silvestres da localidade, onde se arrancharam. Algumas tribos plantam pequenas rocinhas de milho e mandioca, mas tão insignificantes e sem tamanho que se não pode dar importância a isto como desenvolvimento ou progresso da parte deles.[197]

---

[195] Relatório do diretor geral dos índios, Antônio Luiz de M. Musqueira, ao presidente da Província, Francisco Leite da Costa Belém. 6 de julho de 1874. SG 12, p. 132. APM.
[196] Relatório do brigadeiro Musqueira apenso à Fala do presidente da Província à Assembléia Provincial, 1873, p. 15.
[197] Ofício do diretor geral dos índios A. L. de M. Musqueira ao presidente da Província, Francisco Leite da Costa Belém. 6 de julho de 1874. SG 12, p. 133. APM.

Os aldeamentos deveriam, outrossim, englobar o sistema indígena de ocupação, sem reduzi-los a espaços restritos sob um regime de convivência forçada. Ademais, as sesmarias concedidas aos indígenas haviam sido invadidas, grande parte das vezes pelos próprios diretores da aldeia que se aproveitavam da circunstância da "errância" dos indígenas, que abandonavam-nas para "arrancharem-se" em outros lugares. A "brandura" no trato com os indígenas, implícito no modelo indigenista imperial, supunha uma atração natural e paulatina dos índios em direção à aquisição de bens – fossem materiais ou simbólicos - de uma "civilização" emblematizada pelos símbolos da cristandade católica.

A visão do diretor geral dos índios, brigadeiro Antônio L. de M. Musqueira, sobre os aldeamentos projetados na Província, supunha-os modelos de "indústria" e moralidade para todo o país. Para cumprir esses objetivos deveriam empregar missionários, supostamente despojados de interesses materiais. Uma considerável dotação anual de 12 contos de réis para todas as despesas referentes à catequese – que incluía a infraestrutura administrativa da Diretoria Geral em Ouro Preto - seria negociada para que o projeto tivesse início.

Centrado em torno da nova legislação, o projeto mineiro de catequese esbarrava, na prática, com o arraigamento dos índios nos locais onde já habitavam, como ilustra o caso dos índios de Figueira [atual cidade de Governador Valadares]. Por serem "muito afeiçoados ao lugar", os administradores não encontravam "meios alguns que os [demovessem] a virem aldear-se nesse aldeamento central da Imaculada Conceição"[198], o que gerava problemas para a administração, na medida em que, além dos seis aldeamentos já previstos pela lei mineira, exceções como a apontada acima - que quase configuravam uma regra, tamanha a incidência - não caberiam mais nas negociações em pauta junto ao poder público.

Os quesitos enviados aos diretores parciais dos índios no ano de 1887, perante exigência do governo central, revelam as principais preocupações do indigenismo oficial no final do regime monárquico. A preocupação com a classificação racial aparecia logo como primeiro quesito: "se ... há índios aldeados ou nômades, se de raça pura e qual, ou

[198] Ofício do diretor geral de índios, Antônio L. de M. Musqueira ao presidente da Província, Francisco Leite da Costa Belém. 6 de julho de 1874. SG 12, p. 133v. APM.

mestiça". A preocupação com o recenseamento e "indústria" dos índios, por sua vez, apresentava-se também no mesmo quesito: "qual o seu número mais ou menos e qual o meio de vida que se dedicam com mais aptidão". O segundo quesito era dirigido para o problema da terra indígena, no sentido de fazer cumprir a Lei de Terras em vigor: "se há aldeias e quantas, em que localidade, e *se nelas existem pessoas de outra raça*". A preocupação com a existência de "pessoas de outras raças entre os índios" pode ser atribuída à associação presente no pensamento indigenista entre a insubmissão indígena e a existência de elementos "disciplinadores" vindos de fora, que tornaria a aldeia potencialmente rebelde às normas da catequese.

Percorrendo ainda questões sobre emprego e utilização da mão de obra dos índios, o questionário enviado a todas as circunscrições de índios em Minas retornava, em seu quinto quesito, à questão da invasão da terra indígena: "se há aí terras pertencentes aos índios e se nelas há intrusos que se tenham apossado e indicar o meio de fazer cessar tal abuso". O último quesito, por sua vez, diz respeito ao estatuto do índio perante o Estado: "o que pode ser feito pelo Governo a fim de melhorar a sorte desses infelizes em benefício da sociedade"[199].

O "índio bom" segundo o modelo do indigenismo provincial parecia, de fato, corresponder à imagem de "índio infeliz", cuja má "sorte" a bondade e a magnanimidade do Imperador poderia mitigar. Na prática, no entanto, os índios não permaneceram à espera da generosidade de seus governantes, nem à mercê dos invasores. Conhecedores dos processos locais, os atores indígenas instrumentaram-se com o único recurso que possuíam para garantir seu direito à terra - sua memória -, saindo de um possível lugar de vítimas para procurar, na capital da Província, uma resposta oficial para os problemas enfrentados.

O movimento dos índios na capital da Província

A presença de indígenas na sede da Província, algumas das vezes explicitamente para reivindicar seus direitos, não aconteceu isoladamente, como no caso já mencionado dos Naknenuk citado pelo presidente da Província em seu relatório referente ao ano de

---

[199] Ofício do diretor geral interino dos índios, Manoel de Paula Ferreira, ao presidente da Província, Luiz Eugênio Horta Barbosa. 26 de setembro de 1887. SG 25, p. 12. APM.

1840; ao contrário, foram uma constante no registro da correspondência recebida pela Diretoria Geral dos Índios, na medida que representava, inclusive, um dispêndio extraordinário a ser devidamente contabilizado e justificado.

Não deixa de ser surpreendente a tendência dos índios representarem seus próprios interesses, embora a mesma tenha sido observada em Minas desde os tempos coloniais, durante a conquista das fronteiras da mata do Leste. Em 1767 o governador da Capitania planejou fundar um grande aldeamento central para o recolhimento dos Coropó, Coroado e Puri, na região que, devido ao penteado utilizado por aqueles povos, seria denominada "descoberto de Arrepiados", na qual, em meados dos setecentos, tiveram início atividades mineratórias. Devido ao grande fluxo migratório que se configurou naquele descoberto, o projeto do aldeamento seria frustrado; os índios *cropós* e *croatos*, no entanto, chegaram ao solicitar ao rei "a paz e o sossego perdidos com a presença dos europeus"[200].

Em relatório de 1872, o brigadeiro Musqueira informava, por exemplo, que "três índios Nak-nek .. vieram a esta Capital queixar-se da agressão da tribo do capitão Botum, o qual, em dias do mês de janeiro, os atacara de surpresa fazendo 68 mortos e deixando a tribu Nak-nenuks reduzida a 5 homens e 7 mulheres, inclusive os queixosos!"[201]. Já em 1887, o diretor geral oficiava ao presidente da Província, solicitando recursos e acomodamento para os "oito índios do aldeamento do Aricobé da Província da Bahia com destino à Corte onde vão levar suas queixas à Sua Majestade Imperial"[202].

O trajeto de índios de diferentes localidades do Império para a Corte, por sua vez, constituiu tendência semelhante à observada para os índios da Província, que procuravam negociar junto à Diretoria Geral as questões referentes aos seus direitos reconhecidos pela legislação da catequese. Motivos de natureza diversa promoviam esses deslocamentos, bastante registrados na literatura e na correspondência oficial sobre os índios no Império, como mostraram J. R. Bessa Freire e M. F. Malheiros (1997) em seu

---

[200] Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Brasil, Minas Gerais, Caixa 132, documento 32 (*apud* Carrara, 1999: 17).

[201] Relatório do diretor geral dos índios Antônio L. de M. Musqueira, 30 de novembro de 1872, apenso ao "Relatório com que o Exm. Sr. Senador Joaquim Floriano de Godoy no dia 15 de janeiro de 1873 passou a administração da Província de Minas Gerais ao 2o. vice-presidente Francisco Leite da Costa Belém". http:/wwwcrl-jukebox.uchicago.edu.

[202] Ofício do diretor geral dos índios, Manoel de Paula Ferreira, ao presidente da Província, Antônio Teixeira de Souza Magalhães. 28 de julho de 1887. SG 24, p. 137.

estudo sobre os índios no Rio de Janeiro. Segundo os autores, o intenso trânsito de populações indígenas na Corte seria observado sobretudo na primeira metade do século XIX.

A migração indígena em direção ao Rio de Janeiro - em parte realizada em caráter compulsório através da captura admitida em "guerras justas" - promovia que povos de origens diversificadas fossem desbaratados naquela cidade, transformando-se em "índios urbanos, quase sempre sem emprego e sem domicílio certo", amorficamente distribuídos "pelas tabernas e vendas dos principais bairros, sobretudo Candelária, Santa Rita e São José, *entrando em conflito permanente com a Polícia*". Uma vez presos, no entanto, os policiais passavam a deter o controle de sua mão de obra acirradamente disputada, "da mesma forma que no período colonial se havia disputado o controle dos índios escravos ou de repartição" (Bessa Freire e Malheiros, 1997: 70).

O número dos índios empregados na Corte como biscateiros, serviçais domésticos, na construção civil e nas obras públicas, assim como no arsenal da Marinha e na pesca da baleia, servindo também como remeiros de canoa, era expressivo a ponto de merecer intervenções reiteradas na Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça junto ao presidente da Província e ao juiz de órfãos da Corte (Bessa Freire e Malheiros, 1997: 70-71).

Em relação propriamente aos índios deslocados da Província de Minas para o Rio de Janeiro depois da guerra ofensiva de 1808, sabemos que diversas famílias Botocudo seriam aldeadas na Aldeia da Pedra (Itacoara), enquanto outras rumariam diretamente para o trabalho na Corte, onde foram descritos e desenhados por naturalistas e viajantes como J. B. Debret, que documentou um chefe Botocudo de Belmonte – nome dado ao Rio Jequitinhonha em sua porção bahiana – usando uma pele de tamanduá, com um diadema. Dentre os grupos que visitavam o Rio de Janeiro para serem apresentados à Sua Majestade Imperial, o artista considerava "os Botocudos, Puris, Patachos e Machacalis ou Gamelas", aqueles de "aspecto mais repugnante" (Debret *apud* Bessa Freire e Malheiros, 1997: 73).

Os indígenas, ao movimentarem-se em direção às sedes administravas dos governos imperial e provincial, pareciam, por vezes, agir no sentido de pressionar os poderes públicos em torno das questões que lhes afetavam diretamente, como demonstra

o caso dos índios das aldeias de Santana do rio das Velhas e do rio das Pedras situada na comarca de Bagagem, 9ª circunscrição indígena da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas. O caso recebeu bastante espaço nas questões de litígio por terra durante a gestão do Diretor Antônio L. M. Musqueira.

O litígio dos Kayapó do sertão da Farinha Podre

Apesar de suas terras encontrarem-se invadidas ao longo de 27 anos, os Kayapó administrados pela Diretoria parcial da 9ª circunscrição indígena não abandonaram a certeza que a tinham por direito, ainda que o juiz municipal tivesse se posicionado favoravelmente aos invasores. A partir de 1874, o brigadeiro Musqueira retomou o litígio, então aviventado pelo curador dos índios, que escreveu ao presidente da Província uma longa carta, na qual apelava para os direitos dos Kayapó citando o Decreto 426. Caracterizando o caso como de "máxima gravidade, por interessar a centenas de indivíduos" - "1. 030 somente da raça indígena" - o ofício fornece visibilidade a alguns dos caminhos através dos quais as demandas relativas à terra indígena, naquela Província tão diversificada, necessariamente percorria.

O litígio envolvendo terras das aldeias indígenas situadas no "sertão da Farinha Podre", atual triângulo mineiro, apesar da distância - tanto étnica como geograficamente - dos índios das matas do leste, enfocados neste trabalho, serve como parâmetro de "controle" para a análise do indigenismo e das políticas indígenas da Província, considerando que as mesmas reações dos administradores pautaram a interpretação das demais situações de litígio envolvendo terras indígenas, como as relativas aos aldeamentos missionários, projetado pela mesma gestão da Diretoria dos Índios da Província.

Os índios requeriam que a posse das terras que lhes foram concedidas por Carta Régia no ano de 1815, que se encontravam invadidas, lhes fossem devolvidas.

> Consultando os papéis antigos, passados pela viúva do brigadeiro Manoel Alves Toledo Ribas ao falecido T^en^ C^el^ Manoel Joaquim de Lemos (que foram diretores gerais do índios desta Província) e depois recebida pelo atual proprietário Brigadeiro Antônio Luiz de Magalhães Musqueira com o fim de conhecer algumas datas das diversas criações de aldeamentos, deparei com os inclusos ofícios documentados remetidos pela Ex^ma^ presidência desta diretoria em 11 de setembro e 14 de outubro de 1847, para informar sobre eles, sendo

ambos do Juiz Municipal do termo do Patrocínio, datados de 26 de julho e outra de 19 de setembro daquele mesmo ano; o primeiro informando sobre o *requerimento dos índios José Antônio Garcia e outros daquelas aldeias que pediram que fossem garantidas suas terras que obtiveram por Carta Régia e que foram no ano de 1815 medidas e demarcadas somente para eles residirem, as quais sempre usufruíram em quanto foram regidos por diretor militar.*

Anos depois começaram a ser incomodados por intrusos que, por terem maior numero de braços para o trabalho, a cada momento iam sendo desapropriados, como por último João Gonçalves sem ter domínio nas terras em questão pretendeu com o poder da força e do terror desmanchar o 1° dos suplicantes; dizendo-lhes que haviam de afugentá-los como feras bravias.

Citam também a seu favor nesta questão a portaria do governo provincial de 16 de outubro de 1816: o segundo participando que *o capitão Joaquim Rodrigues de Rezende Carvalho, proprietário residente no mesmo termo, no distrito do Brejo Alegre, queixou-se que os ditos índios do Rio das Pedras, do mesmo distrito, haviam desmanchado uma sua casa, sita em terras nacionais, que foram demarcadas para residência dos índios primitivos e de seus descendentes*, nas quais o dito Rezende um retiro com várias benfeitorias e que acha-se de posse dessas terras há 27 anos, por sessão, que lhes fizeram os índios primitivos. ...

Cumprindo-me agora informar a VEx^{cia} sobre tais pretensões, em primeiro lugar, rogo a VEx^{cia} se digne examinar as informações que prestaram os respectivos curadores, em que, apresentando diversas razões em favor dos mesmos índios, confirma um deles Antônio Vieira Brabo, *ser verdade que desmancharam a casa do queixoso por entenderem que as terras ou são suas ou da nação*, e que as divisas destas terras partem do barranco do rio das velhas ao Parnaíba, que há de ter 14 ou 15 léguas de estrada que vem de Goiás a São Paulo com largura de três léguas, e que a morada do queixoso esta no centro das ditas terras que não são suas e que seus agregados incomodaram muito aos índios: Finalmente que *estes não podiam vendê-las e muito menos Rezende comprá-las, porque são elas tuteladas e que não podia ele se achar de posse porque sempre estiveram ocupadas pelos índios, que nelas residem, e por conseguinte não caíram em comisso.*

O processo contra um dos invasores da aldeia Kayapó – chamado Rezende – tinha tido início, na realidade, com o desmanche de sua casa feito pelos índios, mediante o qual o invasor apelaria na justiça alegando estar ali habitando havia 27 anos, durante os quais construíra benfeitorias no local. O juiz municipal lhe concedera o direito de posse do território em 1846. Após nova invasão no local, quando, entretanto, o curador dos índios apelou para os direitos de seus tutelados, apoiando-se no Decreto de 1845. Continuava, assim, o brigadeiro Musqueira, oficiando ao presidente da Província que:

À vista do que dispõe o art.° 1§§3° ultima parte e 15° ao decreto n.° 126 de 24 de julho de 1845, julgo que a tais índios ou a seus próximos descendentes *será de*

> *justiça manter-se o direito que tiverem a continuar a usufruir as terras em questão*, visto como nem na sessão que Rezende alegou ter obtido dos índios primitivos, nem na ação intentada por Dª Maria da Conceição Godoy contra Francisco Martin Machado, descendente destes índios em primeiro grau, ... foram ouvidos não só os antigos curadores dos mesmos como também o atual, que isto afirma em o dito no oficio de 20 de maio cuja falta me parece ter notificado tal ação.

Este caso, tão bem documentado na correspondência da Diretoria Geral dos Índios de Ouro Preto, exemplifica o processo de expropriação das terras indígenas nos oitocentos; mais do que isso, porém, confere visibilidade para as reações dos indígenas, mobilizados e cientes dos meios disponíveis para reconquistar seus direitos. O diretor geral dos índios escreveu, em fevereiro de 1884, ao presidente da Província, informando sobre a presença de indígenas envolvidos no litígio por terras, referidos acima.

> Chegaram a esta Capital os Índios Francisco Martins Machado e José Inocêncio Machado, moradores na aldeia do Rio das Pedras Comarca do Paranahyba, os quais vem pedir a esta Diretoria providências para que lhes sejam garantidos os terrenos a eles pertencentes em aquela Comarca.
>
> *Por diversas vezes tem chegado reclamações a esta Diretoria pela espoliação que aos referidos Índios pretende fazer Dª Maria Cândida da Conceição Godoy,* visto ter esta Snra chamado a si os referidos terrenos por compra que diz ter feito, e cuja validade é contestada. Em 18 de Março de 1881 e 31 de Janeiro de 1882 os antecessores de V. Exª oficiaram-me neste sentido e eu dirigindo ao Juiz Municipal da Bagagem este informou-me que o Curador dos referidos Índios Cidadão José Thomaz Pimentel Barbosa mudou-se daquele lugar.
>
> Peço portanto a V. Exª se digne pedir ao referido Juiz Municipal a nomeação de novo Curador, promovendo-se a ação em favor desses infelizes, oficiando-se também ao Promotor Público.
>
> *Estes índios estão nesta Cidade a espera de qualquer decisão a respeito e já foram até o Rio de Janeiro onde apareceu um requerimento que foi aprovado na Câmara dos Snr.es Deputados* e que veio para a V. Ex.ª informar e me sendo dirigido em data de 11 de Janeiro do ano passado eu mandei o diretor da 14 ª circunscrição, mas até hoje não tive decisão alguma a respeito. *Reclamam os referidos Índios não terem recursos algum para voltarem a seu domicílio* e esta Diretoria não dispondo de quota alguma, se V. Ex.cia pudesse mandar abonar aos mesmos a quantia de 50$00 seria de justiça, podendo-se tirar da verba que tem deixado de ser paga a Professora do Aldeamento de Dom Manoel, verba esta que não tem tido aplicação por não se ter podido preencher o lugar. V. Exª se dignará resolver o que julgar conveniente[203].

---

[203] Ofício do diretor geral, Domingos Magalhães Gomes, ao presidente da Província, Antônio Gonçalves Chaves. 9 de Fevereiro de 1884. SP 508. APM.

A sequência do processo não pode ser reconstituída através da correspondência da Diretoria dos Índios, sendo as terras indígenas do antigo sertão da Farinha Podre, atualmente, inexistentes. No relatório do diretor geral dos índios relativo ao ano de 1880, os chamados "Caiapós" aparecem localizados na décima quarta circunscrição de índios, estabelecida no ano de 1868, cuja jurisdição englobava Uberaba e Prata. O diretor parcial informou, em março de 1880, que ignorava a fundação dos dois aldeamentos na região, havia cerca de 60 anos, sendo um deles - o de São Francisco de Sales - já extinto e transformado em "uma boa fazenda", da qual havia sido tirado o patrimônio da freguesia de São Francisco de Sales. Os 58 índios existentes naquela circunscrição encontravam-se no aldeamento de Monte Alto, sendo que três casais com filhos residiam fora da área demarcada em 1815, todos considerados pelo diretor como possuidores de "má índole", porque quanto mais se procurava catequizá-los, mais "rebeldes e vingativos" se tornavam. Outras "correrias" de índios "da mesma raça" apareciam, em pequeno número, naquelas paragens. Mesmo assim, aconselhava o Governo que "mandasse dispor da referida fazenda ... visto que eles nada aproveitam dela"[204].

Consultado pelo diretor da repartição de terras e colonização da então nascente república, sobre a situação das aldeias Kayapó, o diretor geral dos índios informou que nenhum documento a respeito daquelas aldeias existia naquela repartição, a não ser o registro de cinco aldeamentos, a saber: de São Francisco de Sales, de Santana, Boa Vista, Pessarão, Rio das Pedras e São Domingos, em forma de "alvará ou carta régia de antiga data, concedendo terras aos índios que habitavam o rio das Velhas confluente do rio Grande ao correr da estrada que segue da Província de são Paulo para a de Goiás"[205], que encontrava-se, no entanto, depositado na Secretaria da Presidência.

A burocratização da administração indígena

No ano de 1862, o presidente da Província demonstrou uma especial atenção para o assunto Catequese, ficando, a partir de então, mais clara a situação de total descontrole

---

[204] Relatório do diretor geral interino Severino Barbosa de Oliveira, ao vice-presidente de Minas, cônego Joaquim José de Santana. 10 de setembro de 1880. Apêndice: Quadro das Circunscrições de Índios da Província de Minas Gerais. SG 22, pp. 18-19. APM.

das autoridades em relação às informações tocantes à questão indígena. O esforço no sentido de contabilizar a população indígena, bem como a o de situar os locais de seu aldeamentos, além da recuperação "ilustrada" de sua memória, parecia realmente uma tarefa descomunal àquela altura. No entanto, devido a possibilidade de captação de recursos exclusivos para esta finalidade, a Presidência da Província conseguiu aprovar um projeto de sistematização dos dados existentes sobre os índios da Província. A destituição do diretor dos índios nomeado em 1849, Manoel Alves Toledo Ribas, em outubro de 1862, parece ter facilitado a adoção de medidas no sentido de "modernizar" aquele setor do serviço público. Em abril de 1863 seria interinamente nomeado para o cargo de diretor geral dos índios o tenente coronel Manoel Joaquim de Lemos.

O relatório do presidente da Província referente ao ano de 1862 comprova as dificuldades de sua administração de planejar políticas públicas envolvendo as populações indígenas, em Minas, mediante, inclusive, a ausência de documentação sobre a qual proceder uma prévia avaliação. Dirigindo-se à Assembléia Provincial, o presidente esclarecia aos deputados sobre o estado de conhecimento relativo à "catequese de índios". A circunscrição de índios do Surubi, na bacia do Urupuca, estrategicamente situada no "centro da mata", constituía, então, um ponto de passagem obrigatório para os tropeiros e viajantes. Dada a situação de "comércio" e de "mistura" entre povos ali observada, a "indisciplina" e a "imoralidade", ou pelo menos sua virtualidade, por ali parecia reinar:

> Conquanto a Presidência não vos possa dar uma informação circunstanciada do estado dos aldeamentos existentes na Província, por faltarem-lhe os precisos dados; cumpre-me contudo dizer-vos que *os índios, há muito aldeados, e que começavam a sujeitar-se assim às leis sociais, têm ultimamente mostrado tendências de voltar aos hábitos selvagens.* Cúmplices em muitas sortidas, de que têm sido vítimas as povoações que lhes ficam próximas, a circunstância de *já terem algum conhecimento de nossos costumes figura por ventura entre os mais poderosos recursos de sua estratégia.*
>
> Infelizmente não é bem conhecida a razão desta mudança, para se lhe poder aplicar conveniente e eficaz remédio.

---

[205] Ofício do diretor geral dos índios do Estado de Minas Gerais, Antônio Alves Pereira da Silva, ao diretor da repartição de Terras e Colonização. 16 de novembro de 1893. SG 25, p. 86. APM.

> O que sim é bem conhecido, é a improficuidade da organização deste serviço sob uma diretoria que mal pode ter conhecimento das necessidades confiadas a seu cuidado[206].

Este relato - que apesar de continuar com o mesmo tema, da "catequese de índios", passava a discorrer sobre a situação dos imigrantes da Companhia do Mucuri, instalados nas colônias - revela como o "problema indígena" daquelas matas restara à deriva da administração provincial em virtude da "catequese filantrópica" adotada pelo diretor da Companhia do Mucuri, cuja eficácia na negociação de relações pacíficas com os indígenas foi enfatizada nos relatórios da Companhia (Otoni, 1859).

Em 1861, no entanto, a direção da Companhia de Teófilo Otoni havia sido transferida para a administração imperial. O relatório provincial referente ao ano conseguinte, contabilizando os imigrantes nas colônias do Mucuri constatava um contigente de aproximadamente 2 000 imigrantes.

Em 1863, o relato da situação indígena na Província prosseguia mais burocratizado, sob o título "Diretoria Geral dos Índios". O novo diretor, elogiado pelo presidente da Província, procurava, então, "com louvável zelo haver esclarecimentos a respeito dos aldeamentos de índios, a fim de estudar o melhor plano que deve ser empregado na catequese". O coronel Manoel Joaquim de Lemos conseguira apurar um número de 4 aldeamentos indígenas no rio Doce, que contabilizava um contingente de 520 indígenas. Além destes, apontara a existência de mais seis aldeamentos, cinco no Mucuri e um no Jequitinhonha "sobre os quais não há informações recentes". Mais de 2 mil índios "nômades e hostis" eram estimados pela administração do serviço de catequese, habitantes nas matas existentes na margem esquerda do rio Doce. Após as informações sobre os indígenas, os deputados foram conclamados a votar cotas destinados para a catequese, sob a justificativa de que, quando "aplicadas com critério e sob um plano bem concebido", o investimento poderia "produzir vantajosos resultados em prol da humanidade".[207]

O esforço daquela gestão da Diretoria Geral dos Índios resultou em uma burocratização do serviço, que, a partir de então, encontra-se documentado. Somente

---

[206] Relatório apresentado à Assembléia Provincial pelo terceiro vice-presidente da Província de Minas Gerais, coronel Joaquim Camilo Teixeira da Mota. 1862, pp. 10-11. wwwucrl-jukebox.uchicago.edu.

após esse período, por exemplo, se tem acesso ao "expediente interno e externo" daquela repartição, cujos ofícios expedidos e recebidos foram reproduzidos e organizados, além de elaborados mapas e estatísticas sobre os aldeamentos indígenas existentes em toda a Província. Desta forma, no livro referente ao "Quadro de pessoal empregado na catequese dos índios e matrícula dos empregados da catequese da Província de Minas Gerais"[208], encontram-se dados a respeito dos índios, por exemplo, do Sertão da Farinha Podre, que tornara-se parte da 9ª circunscrição de índios, que correspondia à Comarca de Uberaba.[209]

Segundo as informações contidas naquele Quadro, em toda margem do Rio Grande existiam muitos índios; sua designação, no entanto, aparece surpreendentemente em língua botocuda, registrada sob o etnômio "Giporokes", utilizado no Mucuri pelos Naknenuk para se referirem aos seus virtuais inimigos. Detalhe que parece demonstrar como certas categorizações dos próprios indígenas chegaram a ser absorvidas pelos seus ilustres administradores.

Circunscrições tutelares e catequese missionária: fronteiras maleáveis

A partir de 1872, podemos visualizar o quadro administrativo das circunscrições de catequese, englobando os aldeamentos centrais: únicos estabelecimento que disponibilizavam, além do cargo de diretor, de vice-diretor, secretário e professores. Os diretores dos aldeamentos missionários, no entanto, não se confundiram com os diretores parciais de índios, que constituíam uma espécie de curadores locais. Por possuírem interesses administrativos e políticos muitas vezes antitéticos, as diretorias chegavam a se confrontar, como foi observado na catequese do Itambacuri, onde uma franca disputa acerca da tutela de grupos Botocudo entre o missionário diretor, frei Serafim de Gorízia e o diretor de índios daquela terceira circunscrição, Augusto Benedito Otoni, marcou indelevelmente a história do indigenismo na Província.

---

[207] Relatório do presidente da Província de Minas, conselheiro João Crispiano Soares, à Assembléia Legislativa. Fundo "Exposições, Falas, Mensagens e Relatórios Provinciais/Estaduais. Minas Gerais" Ano 1863: 26-27. AN.

[208] Códice SG 14: quadro de pessoal empregado na catequese dos índios e matrícula dos empregados da catequese da Província de Minas Gerais (1863-1894). APM.

[209] A partir desta época uma profusão de circunscrições seria criada. As circunscrições indígenas - que compunham a estrutura administrativa da Diretoria - possuía, em sua maior parte, um só funcionário,

Em maio de 1879 o diretor do Itambacuri oficiava ao prefeito das missões no Rio de Janeiro que "o diretor da 3ª circunscrição do Mucuri não ajuda, não gosta .., antes é adverso ao Aldeamento[210]. Apenas em junho de 1882, um novo diretor foi nomeado para a 3ª circunscrição dos índios na cidade de Teófilo Otoni, o Coronel Antônio Onofre, que apoiava inteiramente a catequese missionária. Sobre ele, frei Serafim de Gorízia referiu-se, em 1889, como "varão muito leal e dotado de engenho ..., sempre bom defensor do Aldeamento ... e digno de toda confiança"[211].

Os aldeamentos centrais seriam projetados mediante a "carnificina" levada a cabo naquele *sinistro reduto genocida* (Dean, 1996: 169), de acordo com a lei mineira nº. 1921, que dispunha sobre a civilização de tribos que "vagueavam", sem território fixo. Caberia, ainda, ao governo provincial, com subsídio do governo geral, arcar com todas as despesas de fundação e funcionamento dos empreendimentos catequéticos.

> A ilustrada Assembléia Provincial Mineira, que pela lei nº. 1921 de 19 de julho de 1872 consignou um auxílio permanente de 30 contos de Réis anuais para serem distribuídos pelos seis grandes aldeamento indígenas, dos quais dois já se acham em execução, o do Rio Doce e o dos Vales do Mucuri e São Mateus [o de Itambacuri], tendo de se dar já princípio ao terceiro do Manhuaçu ... Tem se dado a cada diretor dois contos de réis para as primeiras despesas e uma assistência de um conto de réis mensal, além da gratificação dos quatro religiosos.[212]

Os aldeamentos centrais previstos pela lei mineira seriam demarcados em uma área de 9 léguas quadradas, cuja localização caberia aos próprios religiosos indicar, desde que situados em terrenos devolutos. Segundo a interpretação de Olavo Timmers (1969), a criação dos aldeamentos centrais deveu-se à insistência do brigadeiro Musqueira, nomeado interinamente ainda "na vida do Diretor Geral dos Índios Manuel Joaquim de Lemos [em 1867]... sucedendo ao Diretor depois da morte deste [1869]. O novo Diretor aparece nos arquivos com ofícios e relatórios extensos e exatos que dão prova do seu zelo para o bem e a civilização dos Índios" (Timmers, 1969: 462). Como observara o pesquisador franciscano, o acervo arquivístico daquela repartição se encontra, de fato,

---

muito bem remunerado, no cargo de Diretor de Índios. A 19ª e última foi criada em 1890 no município de Caratinga.

[210] Resumo das cartas e relatórios de Frei Serafim. Doc. 132. Pasta VI. Gav. 20. ACRJ

[211] Ofício do diretor do Itambacuri, Frei Serafim de Gorízia, dirigido ao conselheiro Francisco de Paula Mayrink. 29/9/1889. Gav. 20. ACRJ.

organizado, após o exercício do brigadeiro Musqueira, que permaneceu no cargo até meados de 1878.

Tomando a defesa do direito à propriedade do indígena "nacional", o diretor responsável pela criação dos aldeamentos centrais assim situaria as violências praticadas aos indígenas pelos colonos "logo que o acordo sensato e benfazejo" levado a cabo pelo diretor da Companhia do Mucuri deixara de existir:

> ...a população alemã, avara em extremo, como são todos os povos do norte da Europa, fazendo cabedas das pequenas plantações de suas charnecas, repelindo ao mesmo tempo com dureza aqueles selvagens, que além de não conhecerem o que é 'direito de propriedade' se julgam espoliados de seu país natal; como consequência deste estado de coisas devia aparecer essa perene agitação e hostilidade entre os índios e colonos, agravado ainda com os massacres de Monte Cristo e ribeirão das Lajes.[213]

Os povos indígenas assentados fora dos focos de conflito continuaram administrados segundo os moldes da catequese laica já prevalecentes anteriormente à lei mineira nº. 1921. Ao lado dos aldeamentos centrais projetados como instrumentos para a "conversão" e para a solução de problemas relacionados às terras indígenas desordenadamente espalhadas em toda a Província, continuaram, portanto, a existir as antigas povoações indígenas administradas por seculares, a exemplo de Figueira. Tais aldeias remontavam à ação militar na fronteira durante as primeiras décadas dos oitocentos, sob o comando de Guido Marliére, e, segundo o Regulamento de 1845, sua remoção não poderia ser realizada por métodos violentos, porém apenas os persuasivos. No entanto, em Minas, a própria persuasão dos índios para essa remoção (sem mencionar a de seus curadores, por vezes necessária) encontrava, na prática, acirradas resistências.

Sobre a rede de aldeamentos pré-existente à burocratização do serviço da catequese em Minas, apurou W. Dean (1996), que "chegava a cerca de duas dúzias ao final [da carreira de Marlière em 1829], estendendo-se do alto Jequitinhonha até as cabeceiras do rio Pomba, uma distância de quase seiscentos quilômetros, ao longo de uma faixa de uns cem quilômetro de largura" (Dean, 1996: 170).

---

[212] Ofício do diretor dos Índios, brigadeiro A. L. M. Musqueira, ao Presidente da Província, Joaquim Floriano de Godoy. 22 de janeiro de 1873. SG12. APM.

[213] Relatório do brigadeiro A. L. de M. Musqueira (30 de novembro de 1872), apenso à Fala do presidente da Província, Francisco Leite da Costa Belém, à Assembléia Provincial no ano de 1873. wwwucrl-jukebox.uchicago.edu.

Dos seis Aldeamentos Centrais projetados sob o Regulamento da Catequese e Civilização, nos vales do rio Mucuri, Doce, Manhuaçu; Jequitinhonha, Rio Pardo e Rio Grande, apenas os três primeiros chegaram a ser implementados, sob alegações de escassez ora de religiosos, ora de recursos necessários a administração.

Apelo jesuítico anacrônico

O apelo ao "carisma" das missões jesuíticas era explícito no projeto de catequese concebido pelo diretor geral dos índios no ano de 1869, enquanto seu fundamento, ainda que acusações de "jesuitismo" vigorassem naquele cenário político como sinônimo de "atraso" político na direção da construção de uma nação soberana e soassem, para alguns, como "cinismo". Pelo menos essa seria a crítica do barão de Tshudi ao governo imperial por ocasião da liquidação da Companhia do Mucuri e do incentivo ao método de "catequese leiga" lá adotado durante 10 anos, enquanto meio correto "para garantir relacionamentos pacíficos e amistosos com os índios" (Tschudi, 1971 [1866]: 293).

A "civilização" apregoada pelo governo imperial, tal como adaptada em Minas, no entanto, apelava para os rituais católicos como meio de "influenciar" e "impressionar" os índios. E seria justamente esse "carisma" fundacional o sustentáculo ideológico e social da futura missão do Itambacuri. "*Ainda se admira o poder mágico da religião operado pelos jesuítas nas missões paraguaias*" – diria, por ocasião da implementação de seu projeto, o brigadeiro Musqueira. "É preciso antes de tudo que o Índio se fixe ao solo voluntariamente enlevado em novos gozos para se poder encetar a sua religiosa, civil e industrial. É porque ele entregando-se sinceramente ao amigo, encontre outro amigo e não um especulador".[214]

É verdade que a prescrição para os diretores dos aldeamentos de se esmerarem para que "as festas tanto civis como religiosas" fossem feitas "com a maior pompa e aparato que se possa; procurando introduzir nas aldeias o gosto da música instrumental" - encontrava-se, enquanto força de lei, inscrita no parágrafo 15 do Regulamento das Missões (Decreto N° 426 de 24 de julho de 1845 *apud* Moreira Neto, 1988: 330).

---

[214] Relatório do Brigadeiro Musqueira dirigido ao presidente da Província José Maria Correia de Sá Benevides, apenso à Fala do Presidente da Província à Assembléia Provincial, 1870: 34.

Na prática dos aldeamentos assim idealisticamente projetados, no interior da situação colonial onde efetivamente estabeleciam-se, verifica-se, no entanto, a continuidade do modelo "espontâneo" de colonização das matas, a competir com o novo modelo implementado, minando-o ou mesmo inviabilizando-o.

O estabelecimento do terceiro aldeamento central projetado para o vale do Manhuaçu – afluente do médio Doce em sua porção meridional - acabou localizando-se no ribeirão Etuet, tributário do Manhuaçu, local onde hoje se situa o distrito de Aldeamento, no município de Santa Rita do Itueto, colonizado por italianos que fracassaram no Espírito Santo.

A tendência observada como uma das principais diretrizes do indigenismo provincial - confirmada no destino das terras do aldeamento indígena do Etueto – seria, assim, o de "desinfestar" as terras indígenas para o franqueamento da colonização. O modelo de implantação de aldeamento indígena baseou-se, ainda, na experiência das colônias agrícolas e militares, nas quais todas as missões capuchinhas em Minas acabariam por se transformar, com exceção do Itambacuri.

Na década de 1880 cessaram oficialmente os investimentos provinciais para a catequese, como se pode depreender das queixas generalizadas que marcam a correspondência tanto a diretoria geral quanto dos diretores dos aldeamentos, para mencionar apenas a oficial. O teor das queixas na correspondência dos missionários para seus superiores da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, tanto na Província monástica do Rio de Janeiro quanto para o ministro geral, em Roma, apresentava-se como uma constante, ao lado, evidentemente, do relato das conquistas espirituais colhidas pelos missionários.

"Infelizmente há alguns anos" – queixava-se o diretor geral ao presidente da Província em 1885 – "quase que tem sido olvidado, pensando-se que a catequese dos indígenas não promove resultado satisfatório, que são eles incapazes de civilizar-se, e que devem ser deixados ao abandono, gozando de plena liberdade nas florestas virgens onde nasceram e vagueiam"[215].

---

[215] Ofício do diretor dos índios José Januário de Cerqueira ao presidente da Província, Manoel do Nascimento Machado Portella. 9 de dezembro de 1885. SG 22, p. 152-152v. APM.

A exceção parece ter sido a aprovação da criação de um aldeamento filial[216], para os Pojichá, em abril de 1884. O aldeamento criado, "com a invocação a S. Francisco de Paula", ficou conhecido como "Cana Brava" ou "Saudade", em alusão aos ribeirões que o banhavam, tributários do alto São Mateus, em terras do município de Teófilo Otoni, onde situavam-se os Pojichá. A criação do aldeamento de Cana Brava, no entanto, foi fruto das disputas políticas ocorridas em torno da administração dos índios e dos recursos a eles destinados, observada em toda a correspondência, entre o diretor do aldeamento do Itambacuri, frei Serafim de Gorízia, e o diretor de índios da 3ª circunscrição, Augusto Benedito Otoni, adepto da catequese leiga, tal como praticada pelo irmão, falecido no ano de 1869.

Em ofício ao diretor geral dos índios, no início de 1884, o coronel Augusto Otoni solicitara verba para "brindar os Índios Pam-pam", cuja assistência era disputada com os missionários de Itambacuri; sua solicitação, no entanto, seria recusada. No mesmo ofício, o diretor parcial comunicava a presença de 96 índios Pojichá em localidade situada a apenas 9 quilômetros da cidade de Teófilo Otoni. Levados para a fazenda do capitão Leonardo, em companhia do juiz de direito e do 1°. tabelião, os índios teriam prometido aldear-se, porém nas margens do rio São Mateus, distante 48 quilômetros de Teófilo Otoni, região reconhecida pelo coronel Augusto Otoni como "suas próprias terras"[217]. As cabeceiras do São Mateus, no entanto, haviam sido incluídas ao território da missão de Itambacuri por ocasião de sua fundação.

Com a notícia da criação de novo aldeamento, sob administração secular, frei Serafim dirigiu-se ao imediatamente ao diretor dos índios da Província:

> Constando-nos de publicação nos jornais que nos termos da autorização concedida pelo Ministério da Agricultura em aviso de 21 de Janeiro próximo passado, a Exc^ima *Presidência de Minas por ato de 02 de Abril criou o lugar denominado Cana Brava no município de Filadélfia um novo Aldeamento para catequese dos Pojixás e outros índios que se conservam ainda em estado completamente selvagem:* os humildes diretores do Estabelecimento do Itambacuri submissa e conscienciosamente julgam que hoje não há mais necessidade de que o E^xmo Governo faça tão grandes despesas para esse fim existindo a 70 quilômetros de Cana Brava este Estabelecimento, que dispõe de

[216] Ofício do diretor do Itambacuri, frei Serafim de Gorízia, ao presidente da Província. 16 de dezembro de 1885. SG 24, p. 10-11.

[217] Relatório do diretor geral dos índios, Domingos de Magalhães Gomes, ao presidente da Província Antônio Gonçalves Chaves. 1°. de junho de 1884. SG 22, pp. 127 – 127v. APM.

> mui extensos e melhores terrenos regados por águas em grande cópia, havendo já uma numerosa povoação de índios, cuja maioria tornou-se mansa, e de lavradores pobres do país que com os mesmos pacificamente vivem e se misturam, além da vantagem de ter uma magnífica igreja, duas bem acomodadas aulas para os mesmos indígenas de um e outro sexo, casas e ranchos, engenho de ferro, moinho e monjolos, e plantações e etc.
>
> Que se nós ainda não conseguimos chamar ao grêmio deste Aldeamento todos os índios, que se conservam em estado agressivo, não tem sido por falta de esforços, mas por exiguidade de meios pecuniários, que impediam de levar a efeito o ajuntamento dos mesmos.
>
> Ora pois, que o Exc^{imo}. Governo está resolvido a fazer algumas despesas mais para aldear o resto dos selvagens mormente os Pojichás, lhe será muito mais econômico e arrazoado, dignando-se confiar ao florescente Estabelecimento do Itambacuri para a mais acertada e fácil realização, conforme tem-se exposto no humilde ofício de 29 de março do ano corrente, cuja cópia se alega por maior esclarecimento[218].

Com efeito, o missionário diretor do aldeamento do Itambacuri, após o massacre dos Pojichá ocorrido no dia 03 de outubro de 1884, havia reiteras vezes se dirigido às autoridades solicitando recursos para aldear os restantes. Na passagem abaixo, dirigia-se o missionário diretamente ao Presidente da Província, através de um ofício redigido no Rio de Janeiro, em setembro de 1885, motivado pela onda de violências instalada entre os índios e os colonos no Mucuri.

> É portanto verdadeira, forçosa e mui sabida necessidade, que obriga o humilde abaixo-assinado diretor a nova e respeitosamente implorar da proverbial magnanimidade da Província de Minas pelo canal de V^{a} Ex^{cia} uma módica quota de auxílio à catequese e civilização dos índios (sendo insuficiente só a geral [verba destinada pelo Ministério da Agricultura]), que o habilite a fazer despesas mesmo extraordinárias porém precisas na ocasião de chamar ao grêmio da civilização os selvagens Pogichás, e a tentar com bom resultado o seu definitivo estabelecimento no território do Itambacuri; do contrário dar-se-ão novos e horrorosos acontecimentos, que não será possível impedir, e farão que fazendeiros e lavradores, assim nacionais como estrangeiros, vendo-se surpreendidos e expostos à inevitável fereza dos Pogichás, continuem a sair do sobredito Município e abandonar aquelas terras tão extensas e produtíferas.[219]

A tarefa de "atrair" e "aldear" os índios Pojichá representava, de fato, um esforço monumental, principalmente nas condições de "quem não dispõe de suficientes recursos

---

[218] Ofício de frei Serafim de Gorízia ao presidente da Província. 20 de maio de 1884. SG 24 rolo 04 pp. 10-11.

[219] Ofício de frei Serafim de Gorízia ao presidente da Província. 14 de setembro de 1885. SG 24, p. 8-8v. APM.

pecuniários, e não está certo da continuação dos mesmos". Assim, "tão melindrosa e arriscada empresa, que é de dificil execução em tempo das águas e tempestades dentro duma bruta, espessa, horrorosa e extensa brenha", permanecia por fazer. Os Pojichá continuavam assim, em sua vida de acometimentos, refugiando-se nas íngremes encostas do alto São Mateus. Seus encontros com os índios do Itambacuri e as negociações com os missionários haviam cessado sobretudo "desde o dia 3 de outubro [de 1884], em que foram rechaçados da fazenda da Liberdade, deixando mortos 37 companheiros dos mais atrevidos e ferozes" [220]

Mesmo com a transição para o novo regime, houve quem defendesse o modelo missionário de catequese indígena, através da avaliação dos projetos realizados e do saldo retornado para o governo, em relação aos dispêndios. "*A catequese dirigida pelos frades é de uma vantagem extraordinária para o Governo e de grande lucro para os cofres do Estado*" – afirmava o diretor dos índios, Antônio Alves Pereira da Silva, no ano de 1889. "Devido aos extintos aldeamentos do Puaia, Etueto e outros em poucos anos existem nesses lugares alguns municípios importantes, bem como Caratinga, Manhuaçu, Peçanha, etc., e *para os cofres da Tesouraria da Fazenda entraram grandes somas provenientes de sesmarias de terras requeridas que tirados as despesas da catequese ainda a Fazenda dever ter tido grande saldo*"[221].

Em fevereiro de 1889, refletindo sobre a abolição e o destino da catequese indígena no país, o Diretor dos Índios deixava entrever o reconhecimento da espoliação do indígena - o legítimo "nacional", posto que geneticamente vinculado ao "solo pátrio" – pela legislação estimuladora da colonização estrangeira. "São os indígenas os verdadeiros filhos deste país, e ... nós se não somos seus descendentes seremos por certo os estranhos ou os intrusos nesta grande terra que chamam nossa". Argumentando em favor da aptidão do indígena para a civilização, o diretor dos índios citava os "escritos de Marmontel, Couto Magalhães, Dr. Rodrigues Ferreira Mello Morais e no método empírico da catequese". Enveredando inicialmente pelas especulações científicas então em voga, discorria sobre uma "etnografia dos íncolas do Brasil", que finalmente

[220] Ofício de frei Serafim de Gorízia ao presidente da Província. 14 de setembro de 1885. SG 24, p. 10-11. APM.

desembocava para o plano empírico para comprovar sua hipótese da "aptidão intelectual do indígena", ilustrada com o exemplo da catequese em Minas, onde "o professor e a professora do Itambacuri, que são filhos de indígenas e ao magistério se dedicam com todo devotamento e proveito"[222]. Referia-se aqui aos professores Domingos Ramos Pacó e Romualda Órphão de Meira, esta posteriormente substituída por Delfina Bacán de Aranã, também indígena, todos empregados como servidores públicos da catequese de Itambacuri, ainda que recebessem apenas a metade dos vencimentos dos demais empregados para o mesmo serviço em outras localidades.

A exegese deste diretor interino sobre o povo indígena como base da formação de uma nacionalidade "legítima" ia ainda além, apontando para seus direitos territoriais.

> A lei de 13 de maio foi a mais salutar e civilizadora de quantos têm produzido os governos que desejam o engrandecimento do país, porém que devia ser precedida de uma outra que indicasse aos novos cidadãos as normas de vida social e o bom uso do bem que se lhes outorgava. ...De bom grado poderíamos dispensar mesmo gratuitamente o convívio de homens indolentes inveterados no vício com os quais nada lucraremos nós, mas sim os países que se virem livres da última camada de sua sociendade. No entanto, a estes temos que prodigalizar a melhor parte de nossas terras, e de, talvez com as armas na mão, enxotar para lugares inóspitos os Índios primeiros habitadores deste solo abençoado. .. *Vejo por um lado o estrangeiro ávido de fortuna, coberto de favores, credor de nossa hospitalidade; e de outro lado o indígena, povo inecito dizimado pelas carnificinas, para o qual a lei ainda não gerou a igualdade e nem o cristianismo a caridade*[223].

Bom negócio para os cofres públicos representou a catequese que liberava as zonas indevassadas da Província, considerando a valorização das terras observada com a "pacificação", fosse pelo método preconizado da "civilização dos índios", fosse pelo incivilizado método "prático" das carnificinas, que concorreria passo a passo com o discurso oficial da "brandura". Infelizmente os indígenas não puderam desse lucro usufruir, em parte pelo seu próprio desinteresse e descrédito no sentido desse "progresso" e dessa "civilidade" que a nação almejava.

---

[221] Relatório do diretor geral dos índios Antônio Alves Pereira da Silva Januário de Cerqueira, ao diretor da Agricullura, Comércio e Obras Públicas, Dr. Cypriano de Carvalho. Novembro de 1889. SG 25, p. 70. APM.

[222] Relatório do diretor geral, Manoel de Paula Ferreira, apresentado ao ministro da Agricultura. 20 de fevereiro de 1889. SG 25, pp. 29 ss.

[223] Relatório do diretor geral, Manoel de Paula Ferreira, apresentado ao ministro da Agricultura. 20 de fevereiro de 1889. SG 25, p. 30.

A mudança de regime não contribuiu para transformar a imensa distância criada entre os "indígenas" e os "civilizados". Proclamada a república, o assunto da catequese tornar-se-ia uma atribuição dos governos dos Estados, o que reduplicava, na prática, as dificuldades com a captação de recursos específicos, politicamente negociáveis - problema já presente e pressentido nos últimos anos do período imperial pela Diretoria dos Índios da Província, que teve seu último representante oficial até o ano de 1894[224]. Após o término da repartição, teriam início, apenas em 1911, as atividades do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que imediatamente instalou "postos de atração" para os Botocudo das matas do São Mateus e do Doce.

Resumindo os relatórios da Inspetoria do SPILTN instalada na cidade de Teófilo Otoni, o capuchinho frei Jair Antônio Sylvestre (1979:6) historiou os procedimentos iniciais do indigenismo republicano em Minas. O inspetor tenente Alberto Portella havia, primeiramente, realizado uma visita ao Itambacuri, então reclassificado enquanto colônia indígena e contando 38 anos de funcionamento, computando, ainda, um contingente de 300 índios "civilizados". Em seguida visitara o *quijeme* dos Pojichá, distante 9 léguas do centro do Itambacuri, na margem esquerda do S. Mateus, cujos 56 índios não intencionavam instalar-se junto aos missionários por considerarem-se "inimigos dos Potés, Potóns e Criciúmas" do Itambacuri.

O inspetor Alberto Portella encontrou no rio São Mateus, em maio de 1911, 100 Pojichá vivendo de agricultura. Para o atender os Krenak, foi fundado o Posto de Atração do Eme, no ano de1913 e no próximo ano já dependiam da Inspetoria do Espírito

---

[224] Durante a República, os relatórios da Diretoria Geral do Estado de Minas Gerais passaram a ser remetidos à Inspetoria da Repartição de Terras e Colonização. De julho de 1889 a 22 de junho de 1894 exerceria a função de diretor geral o Sr. Antônio Alves Pereira da Silva.

Nos relatórios anuais do Ministério da Agricultura no período imperial as notícias sobre a catequese eram regularmente publicadas; sob o regime republicano, quando, além da Agricultura, o assunto do Comércio e das Obras Públicas passarem a ser incluídos no mesmo Ministério, o tema dos índios tornara-se substituído pelo dos projetos de construção da rede ferroviária e criação de Colônias Agrícolas. Em Minas, notadamente, o problema da catequese seria resolvido com a utilização dos índios na construção de ferrovias, assim como subsistiria a catequese de Itambacuri, transformada em colônia indígena. No ano de 1891, por exemplo, ainda podem ser encontradas referências, no relatório do Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, à catequese com um destaque para a missão dos capuchinhos do Mucuri, além dos projetos de construção de estradas de ferro sobre "territórios indígenas", notadamente a de Vitória a para Peçanha. No ano de 1895, o tema da catequese não foi mencionado, ao contrário das obras públicas, que continuaram "a todo vapor", recortando as matas, indicando a futura direção do indigenismo no país.

Santo os postos indígenas do *Pancas*, com cerca de 200 índios; do *Cibrão*, no braço norte do S. Mateus, com 42 Pojichá; do *Eme*, margem esquerda do Rio Doce, com 70 "botocudos" e dos *Aimorés* que, apesar não indicado pelo capuchinho, seria para o aldeamento dos Maxakali, segundo a descrição de Jacob (1911: 29).

"O posto de Pancas" – relatava o ministro da Agricultura em seu relatório de 1914– "que se abriu com uma população de 19 índios conta hoje cerca de 200 que cultivam mandioca, milho, feijão, arroz e cana, e iniciamos o plantio de café... As famílias indígenas que se distinguem no trabalho são distribuídos, a título de prêmio, lotes de terra, casas de moradia e animais de criação" (Relatório do ministro da Agricultura, 1914: 97-98).

Apenas para complementar o resumo do destino da administração indígena no Mucuri e Doce no século XX, temos o esclarecimento de frei Olavo Timmers sobre o destino dos Pojichá do Cibrão, bem como do inspetor Portella. Este "capitão do Exército", segundo pesquisou o franciscano, dirigiu o aldeamento estabelecido no São Mateus onde reunira "numerosos selvagens" e onde grassaram "epidemias de empaludismo e catita (framboesa tropical)". Apesar do suicídio do diretor, com um tiro de revólver, no local do aldeamento, "em 1934 ainda encontravam-se lá alguns Pojichás" (Timmers, 1969: 40v).

O aldeamento do Etueto como paradigma

A experiência do aldeamento central Imaculada Conceição do Etueto pode ser examinada enquanto paradigma do sistema de relações interétnicas e institucionais marcadas por violências e contradições que culminariam com a inviabilização da lei mineira nº. 1921 de 1872, que dispunha sobre o estabelecimento dos aldeamentos centrais dirigidos à catequese missionária dos indígenas.

A criação do Etueto foi propiciada por um adendo à portaria que regulamentava os aldeamentos centrais que, em sua versão original, não contemplou os Puri habitantes ao sul do rio Doce, região de grande ocorrência de conflitos entre índios e os colonos e da utilização dos indígenas como mão-de-obra, à guisa de escravidão.

De acordo com o ofício do brigadeiro Musqueira para o presidente da Província, em novembro de 1872, a escolha do lugar daquele terceiro aldeamento central deveria

ser feita através da designação de um engenheiro da Província, "tendo em vista não só a salubridade e liberdade do solo como a sua proximidade do lugar mais provável por onde deva passar o projetado trilho de ferro para a Província do Espírito Santo.[225]

Na realidade, aquele empreendimento serviria para que os terrenos das matas pudessem ser franqueados aos futuros colonos nacionais e estrangeiros, que logo depois chegariam. Estavam os projetos de aldeamentos centrais vinculados ao Ministérios da Agricultura, tendo recebido auxílio do governo provincial apenas até quando os interesses dos fazendeiros instalados na região começaram a exercer pressão contrária. Através da lei mineira nº. 1921, a Província proporcionava com que os aldeamentos fossem localizados em "terrenos ubérrimos muito favorecidos para a cultura do café, cana, algodão e cereais etc., além da fácil e pronta saída pelo litoral. *A utilidade destes aldeamentos para se concentrar os índios é franquear-se as matas aos colonos, principalmente nas proximidades do litoral*"[226].

Enquanto os aldeamentos centrais do Itambacuri[227] e do rio Doce (situado no ribeirão Poaia) começaram a ser empreendidos a partir de 1872, o aldeamento central da Imaculada Conceição do Etuet - projetado para conter os índios Puri em conflito com os colonos das localidades pertencentes à circunscrição dos índios de Cuieté - seria criado apenas no final de 1874. O brigadeiro, em 1874, queixava-se sobre o problema que afetava todos os aldeamentos, relativo à "má vontade de alguns fazendeiros, que com a criação desse aldeamento supõem ficarem privados dos auxílios dos braços indígenas para suas lavouras, cujos serviços são miseravelmente retribuídos e muitas das vezes até pela introdução do vício da embriaguez pela aguardente" [228].

Como indica o expediente da Diretoria Geral, em 1878 os fazendeiros teriam "conspirado" contra os diretores do aldeamento do Etueto, chegando, inclusive, a ameaçá-los, utilizando-se dos "Botocudos seduzidos por pessoas desafetas aos frades

---

[225] Registro de correspondência referente à catequese e à demarcação de terras, 16 de novembro de 1872. SG 8 - Catequese e Terras. APM.

[226] Ofício do diretor dos índios, Antônio Luiz de Magalhães Musqueira ao presidente da Província. Abril de 1873. SG 12. APM.

[227] A localização do aldeamento central do Itambacuri visou conter os assaltos indígenas nas estradas da região: "...se se conseguir a concentração de todos os selvagens de sua circunscripção no aldeamento do Tambacury, ficará a estrada de Santa Clara a Philadelphia livre das correrias desses vagabundos, e conseguido o que se deseja" (Expediente da Diretoria Geral dos Índios, 26 de abril de 1873, SG 12 - APM).

[228] Relatório do diretor geral dos índios, brigadeiro Musqueira. 20 de junho de 1874. SG 15. APM.

diretores com o fim de acabarem com os índios Puri ali aldeados"[229]. A observação, neste caso, do envolvimento dos índios em questões políticas onde outros interesses se encontram em disputa, de fato constituiu uma experiência comum nos aldeamentos missionários em Minas, ilustrando a tendência de acirramento de faccionalismos em situações coloniais, observada por J. P. de Oliveira (Oliveira, 1999: 223).

Este aldeamento foi situado em terras muito cobiçadas. Próximo ao território daquela missão, havia ouro e birilitas, conforme registrado em janeiro de 1873 no livro de "catequese e demarcação de terras", da Secretaria de Governo, onde também seria registrado o pedido do engenheiro Gabriel Emílio da Costa, encarregado da medição de terra, de retirada do capuchinho frei Miguel Ângelo de Troina do aldeamento do Manhuaçu – como também seria conhecido o aldeamento o Etueto. No ano de 1875, os engenheiros da demarcação seriam investigados por irregularidades referentes à distribuição de terras[230]. Em julho de 1876, frei Miguel partiu para a Corte a fim de pedir garantias ao governo imperial contra os adversários do aldeamento. Um mês depois o aldeamento foi atacado pelos Botocudo, que dizimaram os Puri ali aldeados, reduzindo a população para apenas 30 índios.[231]

A afluência de posseiros ocorrida em grande escala no Manhuaçu naquele período, que consideravam os Puri "muito bons derrubadores de mata", concorreu, enormemente, para que a catequese se esvaziasse, provocando as "desinteligências" entre os fazendeiros e os padres, que lamentavam "a saída dos meninos que [iam] em companhia dos pais, deixando portanto de freqüentar a escola e o catecismo"[232].

Já na nascente da República, em 1890, expedia a Diretoria Geral do Índios ao então governador do Estado um ofício avaliando o problema das terras indígenas, que, além de mostrar como, através dos aldeamentos centrais projetados em 1870, as terras indígenas dispersas pela Província foram vendidas ou doadas – representando valorização das mesmas perante a política econômica coetânea, interessada no incremento da produção agrícola, principalmente cafeicultora, e da pecuária. No entanto, o ofício ainda revela que a lógica nativa que orquestrava as relações interétnicas, em alguns dos casos,

[229] Ofício do diretor geral dos índios ao presidente da Província. 4 de março de 1878. SG 20. APM.
[230] Ofício dirigido ao diretor geral dos índios pelo engenheiro Gabriel Emílio da Costa. 20 de novembro de 1875, SG 8. APM.
[231] Ofício do diretor geral dos índios ao presidente da Província. 18 de agosto de 1876. SG 12. APM.

seria mais imperiosa que as decisões dos administradores, quando estes não levavam em conta as políticas tradicionais dos índios.

> Providências acerca dos Índios que andam dispersos em diversas terras [deviam ser tomadas, uma vez que os diretores do extinto aldeamento do Etueto, ao] tentar arrebanhar e aldear os Índios Puris no mesmo aldeamento, terrenos estes em que residiam os botocudos, querendo assim reuni-los com o fim não só de catequizá-los como de ensinar-lhes o trabalho, *o que foi um erro*, e que conseguiu, e *sendo impossível tal reunião pela inimizade dos botocudos para com os Puris, desertaram estes em pequenas turmas dali para a antiga residência em Manhuaçu*, não encontrando mais terras para se habitarem, por estarem estas em grande parte demarcadas e dadas pelo Governo à diversos, razão porque até hoje continuam em debandada, insistindo residirem nos antigos lugares em que forão criados. Sendo impossível a continuação destes Puris [em número de 200] nestes lugares cujos terrenos já estão dados ... torna-se de urgente necessidade que seja demarcado um terreno quando nada de uma semaria de terras, que estejam devolutas, de preferência à margem do rio, e que tenha local para uma povoação.... a fim de que as terras sejam dadas em uso e fruto dos Índios e seus descendentes, garantindo de forma que pessoas estranhas não possam mais requerer tais terrenos.[233]

A necessidade de se demarcar uma área para os Puri dispersos no Manhuaçu advinha da constatação de violências praticadas pelos colonos contra eles, que estavam, segundo o Diretor Geral dos Índios, "passando toda a sorte de misérias e provação, dando-se mesmo o fato de serem as crianças mortas por cães; com as corridas que levam por *fazendeiros bárbaros e estúpidos*". Porém, como já havia dois anos que nenhuma das medidas por ele reclamadas tivessem sido satisfeitas, viu-se esse Diretor, no ano de 1892, demissionário, "desgostoso de continuar a empregar em vão os [seus] esforços em prol de um serviço tão importante como o da catequese dos Índios". Foi o último diretor geral dos índios, desta vez já no período republicano[234].

A força das pressões políticas exercida pelos cornoéis-fazendeiros unidos a setores indígenas ali residentes, resultaram na extinção do aldeamento do Etueto, após contar quatro anos de funcionamento. Do inventário realizado na época da sua extinção, o

---

[232] Relatório do diretor de índios, brigadeiro Musqueira. Abril de 1876. SG 12, p. 4. APM.

[233] Ofício do diretor geral dos índios, Antônio Alves Pereira da Silva, ao governador do Estado. 11 de abril de 1890. SG 25, p. 49 v. APM

[234] Relatório do diretor geral dos índios, Antônio Alves Pereira da Silva, ao diretor da Agricultura, Comércio e Indústria, Cypriano de Carvalho. 1889. SG 25, pp. 72; 72v. ÀPM.

aldeamento contava com uma população de 116 índios puris[235] que seriam trasladados para o aldeamento da Imaculada Conceição do Rio Doce, em funcionamento até 1893. No local do extinto aldeamento permaneceram perambulando famílias Botocudo, que seriam levadas, já em 1920 pelo recém fundado Serviço de Proteção aos Índios, para a área demarcada ao norte do rio Doce, antigo território do aldeamento do Itambacuri, na altura das cachoeiras do Eme, no atual município de Resplendor, onde habitavam os Krenak, que se mantinham, de acordo com estratégia política por eles adotada, relativamente "protegidos" naquela última região de matas.

O motivo alegado para a extinção do aldeamento central do Etueto foi a sua localização relativamente distante das principais rotas fluviais utilizadas na região (situava-se a 15 km do rio Doce, a 15 km do Manhuaçu e a 7 léguas de Porto de Souza, já em território capixaba, onde a navegação do Doce iniciava sem impedimentos, até o mar) - o que, segundo o diretor dos índios, tornava o local "mais próprio para o degredo". O diretor frei Miguel Ângelo de Troina foi demitido pelo presidente da Província em 7 de junho de 1877 pelas alegações de contas exageradas, com saldo a seu favor, e da existência de objetos de luxo como mobília da casa dos missionários.

O resultado do empreendimento não foi, no entanto, considerado negativo pelo diretor geral dos índios, brigadeiro Musqueira, em seu relatório de março de 1876, quando, ao avaliar as dificuldades na execução do projeto, considerou "ter-se conseguido um melhoramento, porque [os índios] que, antes de catequizados, serviam para destruir, já de alguma forma auxiliam a lavoura dos fazendeiros ingressos nessas matas e que por falta de braços apelam para os índios domesticados".[236]

O substituto e sucessor do brigadeiro Musqueira na Direção Geral dos índios, que, além de agricultor era militar, não compartilhava da mesma opinião, como podem ser

---

[235] Há uma controvérsia nas fontes quanto aos indígenas inventariados na extinção do aldeamento. Segundo os dados da Diretoria Geral dos Índios, seriam Puri; de acordo com a correspondência depositada no Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro, seriam Botocudo. Há que se averiguar, sobre isso, mais detidamente, apesar da segunda hipótese parecer mais provável, considerando que os Puri não foram registrados, em momento algum, na correspondência da catequese do Poaia, para onde seriam trasladados, segundo os registros oficiais. Sobre a discrepância entre as fontes, havia, ainda, por parte do governo, uma expressa proibição da estadia de grupos Botocudo no aldeamento do Etueto, que causava desinteligências entre os administradores do indigenismo de Minas e Espírito Santo. O diretor do aldeamento de Mutum, no atual município de Baixo Guandu - ES, queixava-se frequentemente que os índios seriam convidados para estabelecerem-se no aldeamento mineiro, em época de acirrada disputa de fronteiras entre os dois estados.

[236] Relatório do diretor de índios, brigadeiro Musqueira. Abril de 1876. SG 12, p. 4. APM.

inferido de seu relatório ao presidente da Província de janeiro de 1879, que dizia considerar "improficuo", "grande parte do dispêndio feito com este ramo de serviço público...pois que esses infelizes em sua máxima parte continuam quase nus e errantes como nos tempos das antigas Divisões ou Companhias de Montanhas do rio Doce".[237]

A repercussão da extinção deste aldeamento, que havia movimentado muitas discussões políticas e recursos públicas, gerou uma crise política de grandes proporções no sistema de catequese missionária, tal como planejada na administração anterior. Um dos sinais desta crise foi a não aprovação de quota alguma para a catequese no exercício de 1879 a 1880 pela Assembléia Legislativa Provincial[238].

O interesse no patrimônio do aldeamento, no entanto, pode ser inferido da maneira como seu destino foi conduzido. O mesmo substituto do diretor geral dos índios oficiou ao diretor da circunscrição dos índios do Manhuaçu, em março de 1879, para informar-se "sobre o terreno que serve de patrimônio do ... aldeamento", bem como para que este pudesse indicar " alguma pessoa fidedigna mais próxima a aquele aldeamento, capaz de ser depositário dos objetos nacionais ali existentes, até que sejam entregues a Tesouraria da Fazenda".[239]

O diretor geral nomeado em 1882, Domingos Magalhães Gomes, retomou posturas políticas mais favoráveis aos missionários capuchinhos, tentando convencer o presidente da Província sobre a necessidade de se fundar novos aldeamentos centrais sob o comando de missionários. Muito se queixava, esse diretor, do sucateamento, como se diz hoje, daquele serviço público da Província: "há bem poucos dias me apresentou nesta capital, uma índia do extinto aldeamento do Etueto e eu não a pude fazer brinde algum, nem sequer tive coragem de pedir... por não termos verba para isso... O que dirá aquela índia desta Diretoria Geral quando chegar em sua aldeia..." – queixava-se o diretor geral, em 1884, ao presidente da Província, que parecia não se importar com o destino dos

---

[237] Relatório do substituto do Diretor Geral dos Índios, Severino Barbosa de Oliveira, ao Presidente da Província, 15 de janeiro de 1879.

[238] Ofício do diretor geral interino, Severino Barbosa de Oliveira, aos diretores do Itambacuri. 9 de dezembro de 1879. SG 20, p. 132v. APM.

[239] Ofício do diretor geral interino, Severino Barbosa de Oliveira ao diretor da 6ª circunscrição de índios, tenente coronel Joaquim Vieira de Pena. 16 de março de 1879. SG 20. APM.

índios da Província[240], em um tipo de tom queixoso que passou a constituir a marca dos futuros relatórios e ofícios dos demais administradores do indigenismo em Minas[241].

O modelo de catequese projetado para os aldeamentos centrais concebidas como as "grandes missões" jesuíticas do Paraguai, pelo brigadeiro Musqueira e levado a cabo por missionários capuchinhos, não foram, de fato, de grande eficiência no que diz respeito à "civilização" dos próprios índios, os quais, em sua geo-política, perfaziam suas alianças e estabeleciam-se de acordo com seus próprios projetos, algumas das vezes baseados em disputas estabelecidas anteriormente à chegada dos missionários. Não se pode dizer o mesmo, no entanto, acerca da "civilização" (e valorização) do território dos índios, e sua transformação civilizatória: de "selvas" hediondas em fazendas "abertas" e produtivas (ainda que o desmatamento ocorrido já indicasse para o processo de desertificação observado hoje naquela região).

O vigário da Freguesia de Cuieté, padre Gustavo Bothi, formalizou uma denúncia sobre a situação dos índios após a extinção do aldeamento do Etuet, encaminhando ao diretor geral dos índios um ofício que informava sobre o abuso dos fazendeiros na exploração da mão de obra dos índios, que se encontravam em estado de total miséria. Dizia o padre que

> ...sobretudo no lugar denominado Jatahi, cujas terras fertilíssimas eram há muito propriedade dos índios, que hoje se vêem delas enxotados e escurraçados pelos especuladores intrusos que se apossam das mesmas terras e nem ao menos oferecem aos seus legítimos donos trabalho remunerado. A extinção do aldeamento do Itueto, que ainda dava alguma vida a estas paragens, muito concorreu para o atual estado de coisas... Na verdade o dinheiro que o governo despende com os aldeamentos circunvizinhos ou que já despendeu com o extinto aldeamento de Itueto quase tem sido em pura perda por ser de ordinário desviado do justo fim a que se destinavam...[242]

No caso do Etueto, dispersaram-se os Puri, que jamais aceitaram a convivência com os Botocudo; no caso do Poaia, os Aranã, em circunstâncias diversas ameaçaram os administradores, opondo-lhes coletivamente uma resistência – a autoria da morte do diretor capuchinho frei Virgílio de Amblar, encontrado sem vida em circunstâncias

---

[240] Ofício do diretor geral dos índios, Domingos Magalhães Gomes, ao presidente da Província, Antônio Gonçalves Chaves. 01 de junho de 1884.

[241] Seriam eles: José Januário de Serqueira (1885); Manuel de Paula Ferreira - (1887); Antônio Alves Pereira da Silva (1889-1894).

misteriosas, seria inclusive a eles atribuída. No caso de Itambacuri, os Pojichá, contabilizados em estimativas de 300 indivíduos, não haviam se estabelecido "no referido aldeamento por causa de antigas inimizades e conflitos havidos com os aldeados", segundo afirmava o diretor geral em relatório apresentado ao presidente da Província no ano de 1880[243]. Também os Aranã não puderam ser aldeados no em Itambacuri, devido as suas antigas rivalidades com os Naknenuk lá estabelecidos; apenas após a emancipação do aldeamento D. Manoel, que os dispersou entre localidades, algumas famílias Aranã prosseguiriam para Itambacuri.

O vice-diretor do aldeamento do Etueto, frei Serafim Maria de Fossombrone, seria transferido, após ter sido este extinto em 1879, para a direção do aldeamento do Poaia, de onde redigiu, em abril de 1880, uma resposta mal-humorada ao diretor geral interino, na qual estimava haver em torno de "100 e tantos" índios – mas que haveria mais, caso o diretor tivesse consentido, posto que mais de 70 famílias nacionais queriam entrar no aldeamento "só para negociar com os índios", e não para ajudá-lo a trabalhar. Além das famílias "nacionais", o diretor mencionava ainda cerca de 200 índios de Figueira que, "por força" também queriam entrar no aldeamento. "Como sustentá-los com duzentos mil réis mensais?", indagava, indignado, o capuchinho diretor, segundo o qual, seria necessário mais do que o dobro dessa quota, sem mencionar os brindes para a atração dos mais de 2000 índios "errantes" nas matas ao norte do rio Doce[244]. O Aldeamento do Poaia distava a nove léguas, ao norte, da "grande Freguesia do Peçanha", tendo ao sul a Freguesia de Santa Maria, distante seis léguas e a população indígena estimada pelo diretor parece coerente com as demais estatísticas coetâneas, que computavam um contigente bastante numeroso de indígenas naquela ocasião.

Em visita ao atual distrito de Aldeamento, no município de Santa Rita do Etueto, em 1997, fui informada pelos moradores, descendentes dos colonos italianos lá assentados após a extinção do aldeamento central, que aquele lugar não se tornara "próspero" devido a uma espécie de maldição: acreditava-se que *os índios teriam*

---

[242] Ofício do vigário de Cuieté, padre Gustavo Botti, ao diretor geral dos índios, Manuel de Paula Ferrreira. S/d. SG 24, pp. 130-131. APM.

[243] Relatório do diretor geral interino, Severino Barbosa de Oliveira, dirigido ao presidente da Província, Cônego oaquim José de Sant'Ana. 10 de setembro de 1880. SG 20, p. 3v. APM.

[244] Ofício do diretor do aldeamento do Poaia, frei Serafim Maria de Fossombrone, ao diretor geral dos índios, Severino Barbosa de Almeida. 10 de abril de 1880. SG 21, pp. 187-187v. APM.

enterrado vivo um dos padres que vieram para catequizá-los. Nesse sentido, também Frei Olavo Timmers, no ano de 1967, apurou, junto ao monsenhor Jorge Lopes de Oliveira, então vigário de Malacacheta e Setubinha - onde frei Bernardino de Lagonegro instalara sua catequese no ano de 1848 – que naquela paróquia existia uma fazenda assombrada, amaldiçoada: "crimes de adultério, morte e suicídio castigam o lugar e seus habitantes. *A vox populi diz que na antigüidade naquela terra caluniaram um padre* que só pode ser o tal frei Bernardino do Lagonegro, o único seriamente perseguido sacerdote no decurso destes cem anos passados desde a abertura daquelas matas (Timmers, 1966 [1869]).

Realmente uma história de horror, essa das relações entre índios, padres e colonos, como se pode depreender da memória social presente nos antigos locais de missões.

Criação e extinção do aldeamento da Cana Brava: interesses em disputa no campo do indigenismo

Mediante às resistências dos Pojichá e aos frequentes conflitos interétnicos a eles associados, o Ministério da Agricultura aprovou, em abril de 1884, a criação de um aldeamento filial, a ser administrado por militares, nas cabeceiras do rio São Mateus, no local denominado "Saudade". O projeto havia sido proposto pelo diretor da 3ª circunscrição, em confronto aberto com os interesses dos missionários do Itambacuri, que só tiveram notícia do ocorrido após a consumação da aprovação, a liberação da verba e a nomeação da nova diretoria.

Ao acompanhar a ordem dos ofícios, percebemos a insistência com que frei Serafim de Gorízia se dirigia anteriormente, em vão, às autoridades, denunciando o surto de violências interétnicas no Mucuri e solicitando recursos para o aldeamento dos Pojichá. Um abaixo assinado, expedido de Teófilo Otoni no dia 1º. de Janeiro de 1885, chegou a ser enviado à Sua Majestade Imperial, solicitando apoio ao trabalho dos capuchinhos[245]. Todo o procedimento político que resultou na criação do novo aldeamento – que na prática, auferia poderes ao diretor da 3ª circunscrição em detrimento

[245] Ofício do diretor do Itambacuri ao presidente da Província. 14 de setembro de 1885. SG 24, pp. 10-11. APM.

dos missionários - seria, no entanto, realizado sem que os diretores do Itambacuri fossem informados.

Data de 15 de abril de 1884, 3 meses após o recebimento do aviso ministerial de aprovação da verba destinada ao novo aldeamento, um ofício do recém nomeado diretor do aldeamento da "Cana Brava", cujo recebimento deveria ser prosseguido de "juramento" para a efetiva liberação dos recursos. Na mesma data, ofícios semelhantes seriam expedidos para o capelão secular e o diretor de índios da 3ª circunscrição[246].

Os índios Pam-pam, na ocasião situados nos terrenos do aldeamento central do Itambucuri, por serem "de bastante conhecimento" do diretor da 3ª circunscrição, passariam para a jurisdição do novo aldeamento. Um detalhe curioso é que a área do aldeamento recém-criado - no interior do território originalmente demarcado para a catequese missionária - seria a mesma posteriormente atingida pela construção da estrada de ferro Bahia a Minas, que utilizar-se-ia da mão-de-obra dos índios Pam-pam, ali estabelecidos.

Ao permitir situar a manipulação política dos índios aldeados em Itambacuri – se bem que em sua "periferia" geográfica e simbólica, como era o caso dos Pam-pam - pelos diretores com diferentes projetos em disputa, o acompanhamento do desenrolar dessa sucessão de fatos possibilita a visualização de um certo campo de tensões entre os diversos agentes indigenistas e indígenas onde, mais tarde, inscrever-se-iam novas mobilizações indígenas, como foram os marcantes episódios de 1893, descritos e analisados nesta seção, no capítulo VII.

Cada vez mais tornar-se-ia evidente o anacronismo do modelo missionário de "civilização" perante os padrões oficiais das políticas indigenistas governamentais. Em ofício enviado em Janeiro de 1886 ao diretor geral dos índios, frei Serafim relatava os eventos que motivavam sua insistente solicitação de recursos para a criação do aldeamento filial.

> ...em 1884 e 1885, quando tudo concorria a aproveitar-se das boas disposições da horda numerosa dos ferozes Pogichás, que, saindo todos da extensa mata de S. Mateus, se ajuntavam na do Itambacuri, o qual, *dirigindo mais de 15 ofícios para obter algum recurso extraordinária, nem resposta mereceu*, como refere o seu Relatório de 1885. Neste estado de cousas não admira que se dêm

[246] Ofício do diretor geral dos índios, Domingos Magalhães Gomes, ao capitão José Fernandes de Carvalho, diretor do aldeamento da Cana Brava. 15 de abril de 1884. SG 22, pp. 117-119. APM.

> lamentáveis fatos com os selvagens e que, *em vez de Missionário, se empreguem o militar e com ele se gaste muito mais, e para mais irritar os índios*; pois não é deles a culpa que errem quase feras nas ínvias matas e teham por ditame obrar a sua índole ferina e o seu brutal talento e gênio, sobretudo depois de terem sido perseguidos e por vezes traídos e votados ao público desprezo[247].

Oscilantes entre limites jurisdicionais em disputa, relativos à administração indígena - de um lado, a catequese missionária de Frei Serafim e, de outro, catequese "civil" associada ao "progresso" e aos "patrões" - os povos indígenas das periferias do Itambacuri seriam considerados ambíguos e perigosos, uma vez que, infringindo as regras de uma das jurisdições, encontrariam abrigo seguro na outra. A própria indefinição dos limites entre as Províncias de Minas e Espírito Santo, por exemplo, já havia sido responsabilizada pela alta incidência de crimes impunes naquela população regional, posto que facilitadora das evasões dos domínios policiais.

Quanto aos limites entre as circunscrições de índios, ou entre os limites jurisdicionais sob a curatoria de diretores com interesses diversos, seus "tutelados" também aprenderam a manipular as regras, simplesmente atravessando suas fronteiras. A jurisdição da 3ª circunscrição dos índios, externa à missão, interessada nos valores da terra e da mão de obra dos índios poderia, evidentemente, despertá-los para a valorização dos terrenos do aldeamento ocorrida na virada da República, quando tinha início a execução de uma gama de projetos viários potencialmente promissores para o "progresso" regional. Ademais, durante todo o período imperial, vimos o movimento dos índios na capital da Província, exigindo os direitos que conheciam ser merecedores, enquanto "legítimos representantes da raça nacional".

Todo o período de fundação das missões capuchinhas em Minas foi marcado pelas dificuldades dos missionários em controlar suas fronteiras. Os Diretores se dirigiam às autoridades solicitando providências para "impedir as seduções que sofrem os índios em casas fronteiras[248]".

Ao ser informado sobre a criação já oficializada do aldeamento São Francisco de Paula - a ser administrado por militares, criado em caráter de urgência após reiterados pedidos da população local, atemorizada com os recentes acontecimentos envolvendo

---

[247] Ofício de frei Serafim de Gorízia ao diretor geral dos índios da Província. 10 de janeiro de 1886. SG 24, p. 71. APM.
[248] Resumo das cartas e relatórios de Frei Serafim. Doc. 132. Pasta VI. Gav. 20. ACRJ 20. ACRJ.

indígenas -, frei Serafim de Gorízia imediatamente passou a mobilizar todos os meios políticos disponíveis para que o mesmo não viesse se estabelecer, obtendo sucesso em seus esforços.

Mediante a contestação do diretor do Itambacuri sobre a necessidade de criação de um novo aldeamento, o secretário do governo em Ouro Preto, Augusto de Lima, no dia 13 de Dezembro de 1884, relatou à sessão da Assembléia Provincial as medidas já tomadas em relação ao novo aldeamento. A decisão final da Asssembléia, tal como relatada pelo secretário do governo, então, foi a de - "embora não acreditando que aqueles missionários [conseguissem] o atendimento e a pacificação dos índios botocudos da tribo Pogichá, que devido à má indole e vida nômade a fim de receber a instrução religiosa e agrícola" - "que *pode ser posta à disposição dos mesmos missionários a quota que se destina ao aldeamento de Cana Brava e ver se eles obtêm algum resultado, até o fim do corrente exercício*". A Sessão, que resultou na "anexação do aldeamento da Cana Brava ao do Itambacuri", recomendava, ainda que o diretor geral dos índios fizesse "a mais rigorosa fiscalização no dispêndio da verba concedida para serviço de Catequese"[249].

O aldeamento central Nossa Senhora dos Anjos de Itambacuri logrou manter-se próspero, inicialmente, ao angariar alianças entre grupos indígenas e de outros, migrantes, em busca de terras e trabalho. A adequação do discurso "ilustrado" do missionário diretor aos interesses do governo da Província propiciou diversas conquistas políticas para os interesses da catequese missionária, em confronto aberto com os interesses de políticos locais. Senão vejamos o que dizia Frei Serafim, em ofício ao Diretor Geral dos Índios datado de 25 de novembro de 1885.

> Se a nobre e grande Nação brasileira pronuncia-se hoje tão decididamente em favor da liberdade dos cativos e da colonização dos estrangeiros, deve com mais razão e interesse dedicar-se à causa civilizadora, útil e proveitosa de milhares de brasileiros ainda selvagens, que, uma vez transformados em homens moralizados e trabalhadores por bons Missionários, com o apoio e proteção do Bispo diocesano e da autoridade local, podem muito bem competir e concorrer, aliados a lavradores pobres, a desbravar matas desconhecidas para o

[249] 4ª Seção. Anexação do aldeamento da Cana Brava ao do Itambacury. Augusto de Lima, secretário de governo. 13 de dezembro de 1884. SG 21, pp. 261-264v. APM.

florescimento da agricultura, indústria e comércio, do paíz a cujo clima estão acostumados.[250]

Todavia, na medida mesmo em que a prática da "mistura" traduzia-se internamente em desigualdades entre os índios e nacionais – que sempre conseguiam "enganar" os primeiros no que diz respeito às trocas comerciais -, armaram-se os ânimos indígenas contra os missionários, após a queda do Governo Imperial. Os missionários escaparam por pouco de ser mortos por flechamento por ocasião de uma rebelião indígena, em 1893, que causou enormes prejuízos para o aldeamento.

Antes dos dramáticos episódios ocorridos em Itambacuri em 1893, no entanto, já se configurara no cenário político local uma rede de interesses bem representada na Câmara Municipal de Teófilo Otoni.

Motivado talvez não apenas por interesses econômicos e políticos, porém certamente por convicções religiosas, o alemão naturalizado Próspero Inharo Barato liderou a edilidade da cidade que, em abril de 1888, propôs ao Governo Provincial a emancipação do aldeamento de Itambacuri, isto é, sua sujeição ao regime municipal – o que significava perda de legitimidade da autoridade política dos missionários. O então Diretor Geral dos Índios de pronto posicionou-se favoravelmente à continuidade da catequese missionária perante o Presidente da Província:

> Com o fim de fazer progredir a catequese nesta Província tenho acompanhado o quanto me é possível a catequese das demais Províncias do Império e posso garantir a V. Ex^cia^ que, ou as fontes que tenho encontrado são impuras, ou que no Brasil nenhum aldeamento tem progredido como o de Itambacuri, mostrando ao Governo quanto pode a força de vontade, dedicação e desinteresse de dous religiosos que a esse fim humanitário se dedicaram[251].

Para qualificar enquanto "desrazoada" a proposta da Câmara Municipal, o Diretor Geral dos Índios Manuel de Paula Ferreira, considerava os dispêndios feitos Governo Geral em sua criação e funcionamento – de 187.526$919 -, fora os auxílios da Província e economias dos missionários, também lá empregadas – 100$000.

Levando em conta o discurso nacionalista já examinado em relatórios deste diretor, a lógica de sua conclusão sobre o assunto torna-se compreensível:

---

[250] Ofício de frei Serafim de Gorízia ao diretor geral dos índios da Província. 10 de janeiro de 1886. SG 24, p. 71. APM.

> A proposta daquela Câmara Municipal partiu da iniciativa do zeloso edil Próspero Inharo Barata que, renegando a pátria dos homens de harpa e rabeca se fez brasileiro zeloso, sendo muito conhecido nesta cidade em belos tempos à pesca de um ofício de justiça, o que não obtendo, e nem para seu sogro negociante ...; é muito provável tenha-se resolvido ser fazendeiro no aldeamento do Itambacuri, ou obrigar os Reverendos Diretores à fornecimento forçado em casa de seu sogro[252].

Os aldeamentos centrais do Poaia e do Etueto seriam, ambos, emancipados e transformadas em colônias agrícolas e militares, segundo previa a Lei Mineira nº. 1921, que dispunha sobre a catequese. O processo de emancipação representava lucros para os cofres públicos, como podemos perceber no caso do extinto aldeamento do Poaia que, em 1892, teve sua área de nove léguas quadradas dividida em sesmarias que tiveram sua venda anunciada. O diretor dos Índios oficiava ao presidente da Província que, "são as terras de primeira sorte e não falta quem queira comprá-las ou arrematá-las, podendo assim entrar para os cofres quantia não pequena e o Governo livre de questões futuras"[253].

A emancipação do aldeamento do Itambacuri, prevista na legislação provincial, seria, no entanto, reiteradamente rejeitada pelos frades diretores, em sua ferrenha defesa de um modelo de catequese missionária, contrário ao "princípio pernicioso da secularização", reinante na nação às vésperas do advento da República.

O Jornal *Correio do Povo*, do Rio de Janeiro, em seu número 726 de 25 de julho de 1891, sob a manchete "Estado de Minas", enfatizava a importância da catequese de Itambacuri como modelo para outros existentes: "de todos é o mais notável o aldeamento existente no município de Filadélfia, que promete se fazer uma cidade das mais importantes pelas condições de salubridade de que dispõe. Os indígenas pertencem a ramos de Botocudos e Aimorés. Este aldeamento é, para bem dizer, *o único que, por sua organização e por sua boa direção, oferece-se como modelo a outros existentes*[254]".

---

[251] Ofício do diretor geral dos índios Manoel de Paula Ferreira, ao diretor do aldeamento do Itambacuri, frei Serafim de Gorízia. 15 de maio de 1888. SG 25, p. 21v. APM.
[252] Ofício do diretor geral dos índios Manoel de Paula Ferreira, ao presidente da Província. 15 de maio de 1888. SG 25, p. 22. APM.
[253] Ofício do diretor geral dos índios Antônio Alves Pereira da Silva ao presidente, sobre a venda de sesmarias do extinto aldeamento do Poaia. 4 de abril de 1892. SG 25 rolo 04 p. 66v. APM.
[254] Relatório de frei Serafim de Gorízia dirigido em agosto de 1891 ao ministro geral da Ordem. AGO.

O reconhecimento do mérito da missão capuchinha de Itambacuri perante a comunidade eclesiástica pode ser evidenciado pelo recebimento de um diploma de benemerência, por ocasião do 4º. Centenário do descobrimento da América, ocorrido na Exposição das missões católicas americanas, em Gênova[255].

A direção daquele imenso aldeamento continuou entregue aos capuchinhos frei Serafim de Gorízia e frei Ângelo de Sassoferrato até o falecimento do primeiro, em dezembro de 1918, ainda considerados os fortes impactos políticos, que abalaram sua estrutura, sofridos após a revolta dos índios ocorrida entre maio e julho de 1893.

O "problema" da Catequese no "apagar" do século das Luzes

Nas últimas décadas dos oitocentos, o discurso sobre a "catequese" tornava mais claro seus fundamentos. A preocupação humanitária seria aos poucos substituída por um discurso legalista, inclusor dos direitos dos "indígenas" e, evidentemente, de seus deveres. Aqui, outra vez, percebe-se um ponto de convergência entre os significados da revisão legalista do problema do escravo negro e o da catequese indígena. Se os esforços governamentais para a catequese tivessem sido sempre mais racionais – a exemplo das missões jesuíticas, avaliava o diretor geral dos Manuel de P. Ferreira em seu relatório ao presidente da Província, em março de 1887 – "esses grosseiros habitantes da mata virgem já estariam convertidos em *homens do trabalho*, e [seus] musculosos braços retemperados nas cruezas do tempo, sem dúvida prestariam hoje muito ao país, na *conversão do braço escravo pelo livre*". E continuava, apregoando as vantagens possíveis da continuidade de investimentos governamentais no setor da catequese, mesmo considerada remotamente, o que indica a tendência observada de seu declínio: "Ainda mesmo dando-se a hipótese que *não houvesse vantagem na conversão desses leões das florestas em homens do trabalho e das artes*, não seria também de grande utilidade salvaguardar o viajante e o lavrador das correrias desses *homens sem imputabilidade*?"[256]

O destino da população indígena, tema indeclinável tanto para o pensamento científico do período quanto para a política indigenista, esbarrava em dilemas colocados

---

[255] O diploma foi conferido ao Itambacuri no dia 1o. de janeiro de 1894. Ofício de frei Serafim de Gorízia ao ministro geral da Ordem. 23.10.1894. AGO.

[256] Relatório do diretor geral dos índios, Manoel de Paula Ferreira, ao presidente da Província com cópia para o ministro da Agricultura. 5 de março de 1887. SG 22, p. 180.

pelas contradições vividas nos (des)encontros coloniais. A mestiçagem parecia, então, a saída possível, porém sua suposta positividade emparelhava-se com a negatividade da "imprevidência ou indiferença pelo futuro" típica do "mameluco", como observava Couto de Magalhães, que apostava no investimento governamental em educação como método eficaz, já que, em seu diagnóstico, não eram a ausência de "faculdades" mentais o fator apontado para o "atraso" do sertanejo (*apud* Monteiro 2001: 154). E aqui entramos no cerne da contradição nos termos de um projeto de civilização nacional, feito nos gabinetes, e a realidade de espoliação dos índios – "indiferentes aos benefícios da civilização" - pelos "práticos do mato", responsáveis por "cumprir" a legislação oficial.

O naturalista alemão G. W. Freireyss (1901), no ano de 1817, propôs uma interpretação sobre os motivos que tornavam os povos Puri, aldeados então por G. Marlière, irreconciliáveis com o projeto "civilizatório". "Podia mostrar aos Coroados o que quisesse" – notara o autor – ", permaneciam sempre impassíveis nas suas redes e, infelizmente, é esta *imobilidade dos sentimentos* que constitui um dos maiores obstáculos para a civilização. *Um povo tão pouco inclinado a transformar-se*, não dá esperanças de ser ganho pela cultura"- concluía ele, ao identificar, não sem frustração, os limites para as "esperanças" de um alcance supostamente universal do "desenvolvimento civilizacional" (Freireyss, 1901: 251-252).

A existência de "selvagens" indiferentes ao "progresso" figurar-se-ia cada vez mais anacrônica em uma nação concebida em estado de "aprimoramento", passando a ser concebida como "problema", como o próprio serviço público criado para administrá-lo. O assunto da "catequese", nos derradeiros anos do Império, ainda que necessário na pauta das políticas sociais, caminhou em nítido processo de uma paulatina (e, otimista) marcha em rumo à extinção. O "problema da catequese" só poderia ser solucionado com o desenvolvimento econômico - pensava-se então. E foi o que de fato parece ter ocorrido com a transição do regime, se averiguarmos que o assunto "civilização dos índios", no início da república, desaparecia dos espaços dos relatórios oficiais destinados à colonização das terras, ao contrário de projetos como o de construção de uma gama de redes ferroviárias, que deveria recortar todo o país sob o regime republicano.

Ao analisar artigos publicados na imprensa na Amazônia no século XIX, da mesma forma, C. Maués (1999) mostra como, naquela região, até a segunda metade do

século, a categoria "jesuíta" fôra simbolicamente utilizada para desqualificação política do trabalho dos missionários capuchinhos e de outras ordens, considerado "atrasado" em relação ao projeto de modernização tão almejado por alguns setores sociais. Mesmo que, no alvorecer da república, o anti-jesuitismo que dominara a cena política às vésperas da independência se encontrava já bastante recuado no tempo, não deixa de ser interessante observar o anacronismo de um modelo missionário "jesuítico", de fato, tal como concebido pelos administradores da Província de Minas[257].

No caso de Minas, a tendência nacional seria, evidentemente, observada. "Com a abertura da via férrea que de Caravelas vai ter a Filadélfia" – dizia o diretor geral em 1880 - em mui poucos anos ficará resolvido o *problema da Catequese* atendendo-se que *esta Tribo* [Pojichá], *a dos Poruntuns e outras que percorrem as matas por onde for traçada tal estrada, poderão ser chamados para roçadas e cavas.* O seu trabalho não permanece durante todo o dia, *porém o pouco tempo que nele se emprega com esforço paga a pena de empregá-los e o cujo bom resultado ordinariamente se observa só depois de passados alguns anos*".[258]

Em agosto de 1883, a licença para a construção da via férrea Bahia e Minas já havia sido concedida, bem como uma faixa de 6 quilômetros de cada lado dos trens, o que não deixava de preocupar os administradores do indigenismo, que entendiam que as terras ocupadas pelos Índios não eram mais "devolutas", "porque estes pertencem por anterior concessão feita pelo governo aos mesmos e que agora obteve a referida Companhia é salvo prejuízo de terceiros". Os "direitos dos Indígenas" - considerados "os primitivos e naturais Senhores daqueles lugares, e assim tem sido reconhecido sempre pelo Governo e poder judiciário quando contestados" – deviam ser respeitados. O trabalhos dos índios do aldeamento 'Pam-pam", pertencentes à jurisdição tutelar do

---

[257] Em artigos publicados na Revista do Arquivo Público Mineira, acompanhamos a trajetória ds padres da Congregação da Missão que, na década de 1810, "pregavam missão" na Província de Minas, tendo adotado este modelo na catequese dos numerosos Kayapó então habitantes nos Sertões da Farinha Podre. Na ocasião ocorreram manifestações dos políticos regionais contrários à ação dos padres, bem como aos privilégios a eles concedidos. Após uma ampla pesquisa nos arquivos do Colégio do Caraça, antes do incêndio, um historiador anônimo situou a rejeição à presença dos missionários *ao pensamento político comum, àquela época, de que "frades e religiosos são instituições anacrônicas e inúteis à sociedade*". Mediante o conflito político, os padres se defenderiam dizendo que estavam sendo perseguidos e acusados de "jesuitismo" e "estrangeirismo". (*RAPM*, Ano X, 1905).

[258] Relatório do diretor interino dos índios Severino Barbosa de Oliveira ao vice-presidente da Província, cônego Joaquim José de Santana. 10 de setembro de 1880. SG 22, pp. 8v-9. APM.

aldeamento do Itambacuri e considerados "de boa índole", devia ser empregado na construção da via férrea, segundo oficiou o diretor geral ao diretor do Itambacuri e ao presidente da Província em agosto de 1883, deixando entrever os meandros envolvidos nos direitos dos índios na última década do regime monárquico.

> ... a concessão feita a Companhia via Férrea =Bahia e Minas = de 6 kilometros de cada lado dos terrenos, deve-se entender as devolutas e não as que estão ocupadas pelos Índios, porque estes pertencem por anterior concessão feita pelo Governo aos mesmos, e a que agora obteve a referida Companhia é salvo prejuízo de terceiros; portanto é minha opinião que na demarcação que tiver a Companhia de fazer, *deve sem dúvida, ser respeitado o direito dos Índigenas que são os primitivos e naturais Senhores daqueles lugares, e assim tem sido reconhecido sempre pelo Governo e poder judiciário, quando contestados.*
>
> Quanto ao Aldeamento do Pam-pam, nesta data oficio ao Diretor de Itambacuri, a que pertence aqueles Índios, *afim de utilizar dos trabalhos dos mesmos, pois também estou informado serem eles de boa índole*_e chamo atenção do referido Diretor, que me merece toda a consideração, visto ser um Sacerdote de todas as virtudes e que muitos relevantes serviços tem prestado a Catequese, a fim de que, fornece aos mesmos algum vestuário, ferramentas, etc, com o que poder dispor da pequena quota que tem para esse fim...[259]

Em novembro de 1883 seria enviada para os diretores de todas as circunscrições de Índios, uma circular para diagnosticar com detalhes os pontos cruciais do "problema" dos índios da Província, que, apenas por sua formulação, deixa entrever as preocupações relativas à catequese no período. Entre os diversos tópicos encaminhados a serem preenchidos, destacam-se, por exemplo, aqueles sobre a *ocupação* dos índios e seu desenvolvimento industrial; sua população "originária", tanto quanto "mestiça"; as *causas* que têm influído em seu "progresso" ou "decadência"; sobre os lugares das aldeias e seus recursos. Acima de tudo, o destino das terras indígenas – ou, como os índios "grangeam as terras que lhes têm sido dadas" – e dos seus habitantes, se se encontram "em poder de particulares", e a que preço. Uma relação nominal de todos os índios, principalmente daqueles que ainda viviam em "hordas errantes" seria finalmente exigida dos diretores.

---

[259] Ofício do diretor geral dos índios, Domingos de Magalhães Gomes, ao presidente da Província, Antônio Gonçalves Chaves. 17 de agosto de 1883. SG 22, p. 98 e SP 508. APM.



Fonte: Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro

Capítulo VI

"Como dois capuchinhos fundaram uma cidade": carisma e missão no Itambacuri

> O Mucuri era para todos um país encantado, uma espécie de Eldorado.
>
> Muitas caravanas penetraram então nas suas cabeceiras.
>
> Para o norte iam procurar as apregoadas riquezas de ouro da famosa Lagoa Dourada, e os diamantes da Serra do Chifre. Ao sul demandavam-se os falados campos do Tambucuri.
>
> Teófilo Otoni, 1859

> É assim que o Missionário, incumbido de catequizar e civilizar os Índios, reúne-os em aldeias; agrupa estas em distritos: lança, enfim, os fundamentos de futuras cidades, com grande proveito para o País.
>
> Frei Ângelo de Sassoferrato, 1915

Imagens sobre o Outro e sociogênese de uma missão mestiça

Conceitos oriundos do campo da teologia, como o de "carisma" ou de "espiritualidade" podem parecer indevidos à investigação sociológica ou antropológica dos fenômenos históricos. Um dos principais pilares da sociologia das religiões, Max Weber, no entanto, justamente iria buscar nas discussões da teologia protestante liberal em voga na Alemanha de seu tempo a noção de "carisma", que importou para sua Sociologia das Religiões a qual, ainda que adquirisse novos significados em seu transplante sociológico, manteria uma certa impregnação de seu conteúdo original, de força dinamizante e eletrificante existente no bojo da sociogênese fundante do fenômeno religioso (Mata, 2002: 35). Como este capítulo trata da fundação da missão indígena reconhecidamente mais bem sucedida em todo o Império brasileiro, nada mais justo que examinemos de perto este seu carisma fundacional.

Um renovado interesse em relação à pesquisa histórica dirigida ao campo das espiritualidades vem, atualmente, sendo demonstrado, apesar das surpreendentes lacunas ainda existentes, segundo apontaram R. Vainfas e M. Abreu (2001), ao organizarem o

Dossiê "Religiosidades na História", no qual procuraram dar visibilidade ao crescimento e sofisticação destes estudos no Brasil, que vêm ocorrendo a partir da década de 1980.

Ao pesquisar a história da missão de Itambacuri e sua transformação em cidade, um vasto material produzido pela reflexão teológica/missiológica realizada pelos próprios estudiosos da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos - que buscavam investigar os mistérios do carisma de sua mundialmente renomada catequese, bem como a espiritualidade de seus fundadores -, levantou as questões aqui formuladas.

Todavia, a perspectiva de análise do historiador da religião, ainda que se valha da fala de crentes ou de teólogos - estes responsáveis pela "racionalização" da crença – enquanto importantes subsídios, se distancia diametralmente daquela da fenomenologia e da ciência da religião na medida em que, como enfatizou S. da Mata, perante o olhar do historiador, "a questão da existência ou não de uma dimensão extra-humana subjacente ao seu objeto de estudo não se coloca" (Mata, 2002: 35).

Em relação às formas emergentes de socialização na Província de Minas durante os oitocentos, e em especial aquelas configuradas no interior do espaço da missão de Itambacuri, a leitura proposta pela investigação foi realizada a partir de uma perspectiva tripartite: seja do ponto de vista de uma geo-política nativa; da dimensão do sagrado subjacente no projeto missionário - a exemplo de análises dos processos de sociogênese em Minas nos setecentos e oitocentos -; ou do ponto de vista de uma tradição presente na legislação indigenista desde o Diretório pombalino, de conceber os aldeamentos enquanto povoações estratégicas para a expansão do comércio e da "civilização" do Estado.

Durante os setecentos, a religião constituía, sabidamente, um dos principais eixos aglutinadores da vida social dos brasileiros. Ao investigar o que denominou "formas elementares do espaço urbano mineiro", S. da Mata demonstrou como foram matrizes religiosas as principais responsáveis pela conformação do estabelecimento de novos espaços socialmente "sagrados" aonde emergiriam os novos núcleos populacionais. O poder sociogenético da religião enquanto instaurador de um "espírito solidarista" se encontra, com efeito, no gérmen do fenômeno urbano em Minas ao longo dos setecentos e oitocentos, a julgar pelas estatísticas: 56% das cidades elevadas à condição de cidade até 1900 foram originadas de patrimônios religiosos (Mata, 1998).

Além de simples "palco" para o estabelecimento de relações sociais e econômicas, o aldeamento central do Itambacuri, considerado sob suas dimensões propriamente religiosas, pode fundamentar e levar a cabo o projeto da construção "mestiça" da nova "cidade", imaginada pelos missionários como um abundante "celeiro", seja de gêneros agrícolas, seja de mão de obra, tão necessários para a formação e o "progresso" da nação, naquela época de abolição e proclamação da república.

Como os aldeamentos indígenas oficiais do período imperial constituíram empreendimentos não apenas de cunho religioso mas também aparatos oficiais, movidos por recursos do Governo Geral e Provincial, a trajetória da missão pode ser acompanhada através da movimentação da correspondência da Diretoria Geral dos Índios, ao lado do material bibliográfico e dos documentos produzidos pela própria Ordem dos Frades Menores Capuchinhos.

A convergência da utopia missionária com o projeto de "civilização" da nação planejada pelos administradores das políticas indigenistas pode ser observada na concepção de aldeamento indígena enquanto o gérmen de uma futura e próspera cidade. Por outro lado, é no projeto mesmo destas futuras cidades que a promoção da miscigenação e a constituição de um povo mestiço seria estimulado - a partir mesmo da legislação pombalina de 1757 até, ainda mais explicitamente, no Regulamento das Missões de 1845 - como fundamento para a consolidação da nação. Esta tendência pode ser depreendida a partir da admissão, no interior dos aldeamentos, de agentes não-indígenas, para estimular o povoamento dos novos centros proto-urbanos.

Além das dimensões espaciais e políticas, observadas para os nativos e missionários no interior da experiência do aldeamento, as imagens sobre os indígenas, missionários e seus "inimigos" foram também investigadas na documentação analisada.

O olhar dos missionários sobre os indígenas, presentes em seus relatos sobre a missão, revela "mitos" que alimentaram e auferiram sentido as novas relações sociais estabelecidas no espaço do aldeamento de Itambacuri. Neste sentido, as próprias categorias "nativas" dos missionários – em torno de temas definidos, relacionados à sua prática entre as populações nativas – serviram inicialmente como pistas para a organização das informações contidas nas fontes. O critério para o recorte das categorias

seguiu o método etnográfico de considerar mais significativos os eventos passíveis a versões e controvérsias por parte dos diferentes atores.

O objetivo da investigação, no entanto, não foi o de simplesmente capturar as categorias dos missionários, senão o de, através delas, adentrar no âmbito das relações identitárias no contexto da missão.

Ao deter a atenção sobre o "índio ideal" presente no ideário missiológico em Itambacuri - aquele índio "conquistado", "fiel", não corrompido pelos vícios dos "civilizados", portanto mais próximo de uma "pureza" e "inocência" originária - outras situações que envolveram, por exemplo, a "ação" dos intermediários entre os mundos indígenas e o do indigenismo enquanto política pública, se apresentaram para a análise. Por outro lado, como demonstrou Alcida Ramos (1995), uma imagem "hiper-real" do índio parece encontrar-se necessariamente no discurso do indigenismo, nos diferentes modelos históricos. Os líderes indígenas, intermediários entre dois mundos, ao apropriarem-se dessa imagem, tornam-se mais aptos para as negociações necessárias para a defesa de seus interesses.

Para evitar uma abordagem da dinâmica identitária dos Botocudo aldeados enquanto mera resposta à prática evangelizadora dos missionários, a investigação sobre a transformação ocorrida nas relações sociais no interior da missão buscou sua inteligibilidade em dimensões simbólicas pre-existentes no universo indígena, visando articular as *formas* sócio-cosmológicas dos Botocudo na história, ou seja, inserindo-as no contexto do aldeamento missionário em processo. Para que novas formas de sociabilidade – a reconfiguração das identidades sociais – possam ser consolidadas, "pegando", precisam encontrar raízes na memória social. Mais do "inventadas", novas identidades precisam ser "descobertas" dentro das pautas re-conhecíveis do sistema de conhecimento nativo (Sanchis, 1998).

No caso dos Naknenuk que se estabeleceram no Itambacuri, há elementos sugestivos sobre sua "abertura" para a incorporação da missão, uma vez observada a adoção de símbolos e ritos da cristandade entre eles, tal como descreveu o diretor da Companhia do Mucuri, no ano de 1853, relativamente às suas práticas religiosas:

> As idéias confusas que têm da Divindade parecem bebidas nas conversações de alguns que entendem o português, e tem ouvido a diversos missionários ... Vi diversas sepulturas onde enterravam alguns de seus mortos. Todas estão ornadas com a cruz da Redenção, e *observei com religiosa atenção a passagem de alguns por junto daquela mansão de seus finados. Todos faziam genuflexão perante a cruz, e voltando-se depois para a sepultura, uns davam sua benção, outros pediam-na*, outros saudavam simplesmente, conforme o parentesco e relação que tinham com o morto (Otoni, 2002 [1859]: 66).

Ao acompanhar o estabelecimento da missão, encontraremos, como protagonistas, os mediadores entre os mundos indígena e "civilizado", em instâncias diversificadas. Os próprios missionários, representando o poder imperial, mediavam as relações de "pacificação" dos índios perante o governo; os intérpretes e líderes indígenas, a atração dos grupos arredios para o estabelecimento na missão; os índios "criminosos", por sua vez, mobilizavam a política dos índios nas fronteiras na missão, negociando com os "inimigos" da catequese. O trabalho dos indígenas e dos mestiços, sobretudo, transformaria toda a paisagem ao longo do processo de "civilização" da "selva", do qual, finalmente, seriam alijados, enquanto atores diferenciados.

Morfologia, cronologia e recenseamento

> Ao europeu causava pasmo as árvores seculares do Brasil de 30, 40 e mais metros de altura e de grossura extraordinária. *Estávamos rodeados dessas extensíssimas florestas virgens, abrigos de onças e tigres ferozes, de serpentes enormes e venenosas e de selvagens ainda mais temerosos.*
>
> Frei Ângelo, 1915.

O Itambacuri assentava-se, assim como os demais aldeamentos centrais projetados pelo Governo Provincial, sobre um território nove léguas quadradas que jamais seria demarcado, a pedido dos próprios missionários que se temiam que essa medida – que significava o "fechamento" daquele local "sagrado" e concebido como uma vasta e aberta fronteira a ser povoada e "civilizada". A tarefa de "descortino" daquelas matas foi realizada pelos moradores indígenas, mestiços e migrantes "nacionais", sob a direção dos missionários subvencionados pelo Governo, em todo o

período de fundação e consolidação da missão. Os recursos gerenciados pelos missionários diretores provinham, inicialmente – no período fundacional – dos governos imperial e provincial. Os recursos da Província, no entanto, não tardariam a cessar, perante os clamores e representações políticas que denunciavam os missionários de todos os aldeamentos, exigindo emancipação. Os recursos do governo Imperial seriam mantidos até que, proclamada a República, o Itambacuri transformar-se-ia em Colônia Indígena, sob a administração da Secretaria de Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Governo do Estado de Minas Gerais.

O centro do estabelecimento distava trinta e oito quilômetros ao sul da cidade de Teófilo Otoni, estendendo-se sobre os vales dos "ribeirões Itambacuri e Norethe, nas vertentes do rio Tambaquari, e pouco longe das do rio São Mateus"[260]. O ufanismo da beleza e "uberdade" do local seria uma constante em toda a documentação, tanto dos missionários como dos seus administradores civis. A descrição dos terrenos do aldeamento por seu fundador e diretor, frei Serafim de Gorízia, de caráter apologético, deixa entrever seu visionário projeto, ao mesmo tempo "redentor" e 'civilizatório", subsumido na instalação da missão:

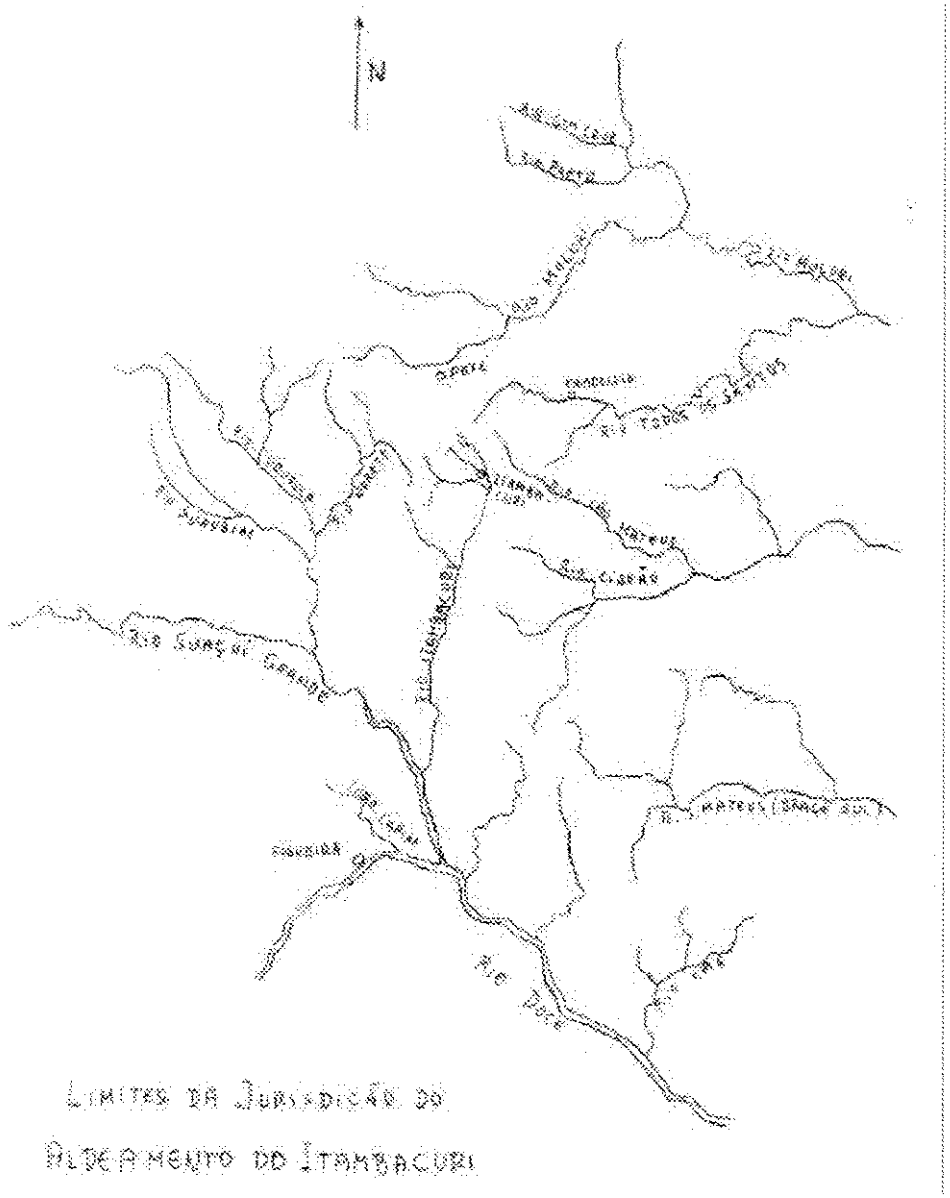
> No centro de uma imensa mata virgem sobre os ribeirões Itambacuri e Norete, e as vertentes do rio Tambaquari que despenham-se todos os três por bonitas cascatas, sendo uma desta de uma altura extraordinária e tem mui perto, do lado norte, as cabeceiras do rio S. Mateus e ao sul as matas de Aranan e Catulé, passando pelo meio em terras limítrofes do rio Doce a corrente do dito Tambaquari: a leste estende-se a imensa mata banhada do rio S. Mateus, com todos os seus confluentes, tendo finalmente a oeste o de Malacacheta e de Urupuca (Trindade e Alto dos Bois).

Reproduzindo a descrição do missionário, o diretor geral dos índios forneceu, no ano de 1880, ao presidente da Província, uma descrição também grandiloquente sobre a localização do aldeamento do Itambacuri e suas riquezas, como a abundância de águas.

> Este aldeamento está situado a 30 quilômetros de Filadélfia, Município de Minas Novas, no centro de uma extensa mata virgem sobre os ribeirões Itambacuri e Norethe, e as vertentes do rio Tambaquari que despenham-se todos os três por bonitas cascatas, sendo uma destas de uma altura extraordinária; e tem mui perto, de lado do norte, as cabeceiras do rio São Mateus, e ao Sul as matas de Aranã e Catulé, passando pelo meio em terras limítrofes do rio Doce a corrente do dito Tambaquari; a leste estende-se a imensa mata banhada do rio São

[260] Frei Serafim de Gorízia. Resposta anual aos quesitos da Diretoria Geral dos Índios. 1882. AGO.

Mateus, como todos seus confluentes, tendo finalmente a oeste os de Malacacheta de Urupuca (Trindade, Alto dos Bois)[261].



A notícia da chegada dos frades "no centro das matas virgens, onde ninguém mais chegara, correu célere", no ano de 1873, segundo o vice-diretor do aldeamento, "se espalhando ao longe. O povo começou a afluir e também os índios que eram chamados de todos os pontos". Demonstrando já terem se apropriado de elementos da cultura cristã em períodos ainda anteriores à instalação da Companhia do Mucuri, segundo relatou T.

[261] Relatório do diretor interino dos índios, Severino Barbosa de Oliveira, apresentado ao presidente da

Otoni, é possível que alguns dos grupos apresentassem-se aos missionários, atraídos pelo seu "chamado" que transmitiam, em nome de Sua Majestade Imperial, a promessa de oferecer àqueles "infelizes", uma "melhor vida" (frei Ângelo, 1915: 15).

No ano de 1882, época florescente do aldeamento, povoações de índios e nacionais espalhavam-se sobre os "ribeirões de Nossa Senhora dos Anjos", ou seja, os confluentes do Tambaquari e das cabeceiras do S. Mateus. O aldeamento constituía, então, um "ponto de centro do desenvolvimento de uma população nova e espalhada, e da lavoura dispersa sobre a superfície talvez maior de 200 quilômetros em quadro". O que antes era "mato virgem", "abrigo de índios e feras", transformava-se em "vasto, salubre e ubérrimo território, muito próprio para toda cultura e indústria agrícola" [262].

A ocupação dos índios na construção do estabelecimento, após quase 10 anos de seu funcionamento - quando servia a uma população maior de 700 índios "puros" e igual número de "nacionais pobres", considerados "caboclos" ou "mestiços", que iriam se tornar, paulatinamente, a partir de então, maioria absoluta entre a população aldeada – pode ser visualizada nos relatórios escritos pelos missionários, dirigidos semestralmente ao diretor dos índios da Província.

> Há pois entre os índios, uns bons obreiros moços em todos os ofícios: marceneiros, carpinteiros, pedreiros, telheiros, tijoleiros, lavradores e serradores de madeiras, alfaiates, arrieiros, cozinheiros, sacristãos, com seus ajudantes e aprendizes menores: somente ao pesado de forreiro não se querem sujeitar; mas esta lacuna ficará melhor compensada com os teares de tecer pano, logo que tiver bastante algodão, cuja cultura, e a de cana, arroz, fumo, e a cria, suponho sejam um dia a principal indústria agrícola deste lugar ubérrimo e saudável.
>
> A animação do progresso e melhoramento material e moral tem sido a cultivação e as obras permanentes de moagem, moinho, casa do mercado, e mais que tudo a bela e sólida Matriz em fábrica de gótico-moderno estilo, e o culto divino e a instrução doutrinal, que regularmente se mantém nos domingos e dias santos com *aquela possível solenidade, que permite a parcimônia, mas que é de grande influência, vivificando e animando a todos, indígenas e nacionais*, aos quais dá-se também a bênção com o Santíssimo Sacramento; e não é menos influente a escola dos menores de um e outro sexo, que os Padres Capuchinhos diretores ... aqui deixaram de lhes fazer de livre e espontânea vontade, à qual tomam parte uns nacionais, e em que procuram dar-lhes uma educação moral e

---

Província, Cônego Joaquim José de Santana. 10 de setembro de 1880. SG22, p. 3. APM.

[262] Relatório do diretor do aldeamento central do Itambacuri, frei Serafim de Gorízia, ao diretor geral dos índios. 05 de julho de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc. 26. APRJ.

> religiosa, lhes ensinam as primeiras letras e sobretudo se esforçam despertar neles e nos adultos o amor pelo trabalho cuja carência é tão prejudicial.[263]

A forma de ocupação das matas do Itambacuri, a exemplo do ocorrido no Jequitinhonha, realizar-se-ia principalmente por levas de mestiços que abriam posses e praticavam agricultura de subsistência, dirigindo-se aos arraiais somente aos domingos e dias santos, onde participavam de ritos religiosos e atividades de lazer – seus festejos. A referência à "parcimônia" que devia acompanhar as "solenidades" celebradas no Itambacuri na passagem acima, constitui uma auto-defesa dos missionários perante as acusações então recebidas pelos críticos da catequese e auditores fiscais do Tesouro, de que recursos para a missão estariam sendo gastos com objetos "de luxo" utilizados nas cerimônias religiosas.

Quanto à disposição do povoamento no território da missão, sua principal marca seria a da dispersão. Frei Serafim descrevia para o ministro geral da Ordem sobre como a população era distribuída, no ano de 1891.

> Sendo região nova, não pode com celeridade atingir ao grau de completa prosperidade, visto que *tanto os índios como os nacionais são lavradores pobres e se acham disseminados em diversos grupos, mais ou menos afastados do centro.*[264]

O centro do aldeamento, considerado, em si, o Estabelecimento, no qual a vida social organizava-se em torno do comércio, da "indústria" – as máquinas de beneficiar os gêneros agrícolas - e a da vida religiosa, representava o local mais propício para o "estacionamento" dos "colaboradores" dos padres, que costumavam instalar retirados a distâncias de até 30 km, aqueles grupos potencialmente "turbulentos", como os Pojichá. Núcleos populacionais que foram, assim, se formando, afastados do núcleo "civilizado" do aldeamento, ganhariam logo uma capela – como foi o caso de Igreja Nova, hoje cidade de Campanário.

Em relação à composição da população indígena reunida no Itambacuri, no ano de 1887, era de *1042 falantes do mesmo idioma*, cujas denominações seriam de Puruntum, Pojichá, Giporok, Potón, Catulé, Crenhé, Aranã, etc, fora os "índios errantes e bravios

---

[263] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento central indígena de N. S. dos Anjos, em 02 de janeiro de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc. 25. APRJ.

[264] Ofício do diretor do aldeamento central do Itambacuri ao ministro geral da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Agosto de 1891. AGO.

que percorrem o interior da vasta floresta banhada pelos rios Itambacuri e São Mateus"[265].

Uma versão dos acontecimentos que envolveram a missão, elaborada por ocasião de comemoração de 40 anos da missão, sintetiza alguns de seus aspectos.

> Além dos índios da tribo do *Poton* [localidade situada a 25 km de Itambacuri], que foram acompanhando os dois missionários, reuniram-se também os índios que achavam-se no ribeirão do Engenho, quase uma légua retirados da atual sede do Itambacuri. Estes índios eram uns 200, viviam completamente nus nas matas, sendo o capitão da tribo Antônio Paôé.
>
> Logo deu-se começo ao preparo de algumas habitações provisórias [*quijemes*] para se abrigarem, fazendo também uma casa tosca, de paus, rebuçada de cavacos e que devia servir de capela.
>
> ...
>
> Índios:
>
> Poté, Trindade, Pontarete, Catulés, Aranás, Potão, Giporah, Pojichás e Itambacury, que se compunham de quase 2000 índios.
>
> Poté: 500 índios divididos em duas tribos: Braz e Cracatão.
> Potón: Chefe: Potón – quase 200 arcos
> Pontarat: 300 arcos. Capitães: Catarat, Minhoca e Campó.
> Catulé: quase 200 arcos. Chefes: Jakjat (barbado) e Mac-girum (Branco)
> Trindade: tribo pequena
> Aranás: aldeada na Poaia, perto de S. Maria de S. Feliz. Após a morte de frei Virgílio em 1877, esses índios passaram para o Itambacuri.
> Giporok: morava no Marambaia
> Pojichás: numerosa (horrorosa), dividida em 7 tribos. Chefe geral: capitão Clemente. Contactados por Fr. Serafim em março de 1875[266].

Já no ano de 1893 o diretor geral dos índios descreveria as instalações centrais do estabelecimento, que contava então - além da capela central, próxima ao cemitério e anexa ao hospício dos capuchinhos (situadas no alto de uma montanha) e de outras duas capelas, ao sul e a oeste, distando ambas 24 quilômetros do estabelecimento – com os seguintes edifícios, situados na baixada, onde se estabeleceria o comércio e a povoação:

> Dous edifícios destinados às escolas primárias, um que serve de cadeia ou prisão correcional, um situado na praça do comércio, que serve de abrigo para passageiros, e para os índios que vêm das florestas em visita aos filhos, e ... um grande edifício com vastas acomodações, onde está assentado um engenho de

---

[265] Relatório diretor geral dos índios, Manoel de Paula Ferreira, ao presidente da Província, Antônio F. de Souza Magalhães. 20 de maio de 1887. SG 25, pp 4-4v. APM.

[266] Vicente de Licodia, OfmCap. "Itambacuri 1973-1913. 40 anos de vida apostólica." Jornal *A Família*. N. 34. Teófilo Otoni, 2 de abril de 1913.

ferro que funciona com todos os seus pertences, bem como alambique, tachos para fabricação de rapadura e açúcar, etc. etc. Contíguo ao mesmo edifício funcionam um bom moinho e monjolo, que são movidos pela mesma água que move o engenho.

Nas proximidades do hospício dos missionários existe uma grande e magnífica quinta, em cujo centro destaca-se uma casa de recreio. Nesta quinta encontra-se número e variedade de árvores frutíferas, entre elas mujitos pés de cacau e de café que já produzem frutos. Existem também verdejantes pastagens, bem como o gado e os animais necessários para o custeio do aldeamento. Todos os edifícios acima mencionados, foram construídos pelos padres diretores do aldeamento e pelos obreiros do lugar, índio e nacionais pobres. As escolas são dirigidas pelos professores indígenas: Domingos Ramos Pacó e Romualda Órfão de Meira.

...

O aldeamento do Itambacuri, talvez o mais importante deste país, tem prosperado de maneira tal, que possui hoje uma grande população que impulsiona uma imensa lavoura, talvez a primeira daquela zona que é por excelência agrícola. Em seu seio contam-se *42 engenhos movidos a bois, além do engenho de ferro*, acima mencionado. Estes engenhos fabricam grande quantidade de rapadura, açúcar e agruardente que abastece a cidade de Teófilo Otoni que por sua ves exporta grande parte destes produtos para a estrada de ferro "Bahia e Minas". A cultura de cerais é importantíssima, pois... é *o Itambacuri o inesgotável celeiro da cidade de Teófilo Otoni.* [267]

No alvorecer da república, o Itambacuri assemelhava-se a um grande "celeiro", que recebia migrantes da seca do nordeste que assolava por anos seguidos, atingindo também o Mucuri. Pela abundância de águas que banhavam o aldeamento, Itambacuri não sofria com a seca. Porém, as doenças trazidas por povos de procedências diversas, passaram a assolar a população indígena, configurando-lhes uma perspectiva trágica para seu futuro, principalmente se se considera que os nacionais e imigrantes, que não tardariam a lá também se estabelecer, iam conquistando as melhores terras, algumas das vezes "comprando-as" dos índios a troco de quinquilharias e aguardente.

A 10 de dezembro de 1893, o engenheiro Pedro José Versiani, inspetor da ferrovia, escrevia sobre a superioridade "civilizacional" de Itambacuri relativamente à cidade de Teófilo Otoni:

---

[267] Relatório do diretor geral dos índios, Antônio Alves Pereira da Silva, ao secretário da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado de Minas Gerais. 04 de novembro de 1893. SG 25, pp. 84v-85. APM.

> A educação do trabalho que têm recebido os índios é atestada pelos melhoramentos públicos executados sob a direção dos frades; sendo fácil reconhecer que o Itambacuri, apesar de aldeia, é sob alguns pontos de vista superior à cidade de Teófilo Otoni.
>
> Ali estão as duas casas de escola, o que não temos, a igreja muito superior à nossa, que é um casebre velho.
>
> Se lá não existe uma rua calçada e nem um lampião de iluminação pública, também aqui acontece o mesmo; estando nós em piores condições, porque a nossa rua principal e de mais ativo comércio é um extenso atoleiro, ladeado por dois charcos (valetas) de lama podre que exala pestilentos miasmas. (*apud* Palazzolo, 203).

Os principais eventos envolvidos na fundação de Itambacuri, suas desventuras e seus êxitos, tomando como base a cronologia tal como elaborada por Stane Bester (1994), sobre a qual acrescentei outros dados de acordo com sua importância para a presente pesquisa, se encontram arrolados abaixo. O crescimento do empreendimento missionário pode ser verificado com os dados demográficos arrolados logo em seguida da cronologia.

Cronologia:

17 de abril 1872: chegada de frei Serafim de Gorízia e frei Ângelo de Sassoferrato no Rio de Janeiro;
19 de junho de 1872 : chegada em Ouro Preto;
5 de agosto: partiram para Filadélfia (atual Teófilo Otoni) (40 dias a cavalo);
13 de setembro de 1872: chegada em Filadelfia, com Sargento Torquato (ex-combatente da guerra do Paraguai), dois mestres carpinteiros e um soldado;
19 de fevereiro de 1873: Localizado o sítio escolhido para o aldeamento, a 36 km ao sul de Filadélfia;
13 de abril de 1873, manhã de páscoa: celebração da primeira missa, com a presença de 320 índios, a maioria já batizados.
19 de novembro de 1873: frei Serafim pediu e obteve do diretor geral a tutela dos índios;
02 de janeiro de 1875: frei Serafim obteve para os índios o perdão de todas as penas que lhes haviam sido decretadas;
29 de junho de 1877: início da construção da Igreja Nova (atual cidade de Campanário);
01 janeiro 1878: frei Serafim foi nomeado vice-presidente das missões da Província de Minas Gerais, segundo disposição da Propaganda Fide;
1881: fundada a escola para meninas;
1883: terminada a construção da igreja;
1884-85: expedição em busca dos Pojichá;
3 outubro 1884: chacina de 37 indios (4 capitães) Pojichá, na Fazenda Liberdade, do capitão Leonardo Otoni;
Março de 1885: massacre dos 8 intérpretes da missão pelos Pojichá, como vingança ao massacre anterior;
1891: construída estrada entre Itambacuri e Teófilo Otoni. Consolidação dos povoados Santa Izabel e Igreja Nova, este, a 30 quilômetros do centro do aldeamento, para os Pojichá, que iniciavam a "civilização";
24 de maio de 1893: rebelião dos índios contra a missão e seus dirigentes;
29 de junho de 1893: a rebelião foi debelada com a destruição do *quijeme* dos revoltosos;
20 e 27 outubro de 1894: o novo secretário de Estado dr. Francisco Sá nomeou frei Serafim diretor efetivo do aldeamento indígena de Itambacuri no município Teófilo Otoni; ao posto de inspetor para a terra e a colonização foi nomeado o Dr. Carlos Prates, aliado dos missionários;

1904: chegada dos sicilianos, frei Samuele Cultrera de Chiaramonte e frei Gaspar de Modica;
1905-1910: últimos períodos de ataque dos Pojichá;
agosto de 1905: chegada de 3 novos missionários: Eugênio de Módica e dois irmãos leigos.
1906: construção de escolas para moças e rapazes;
15 de junho 1907: chegada ao Rio das 4 religiosas italianas;
3 de junho de 1907: chegaram as missionárias em Itambacuri para trabalhar como professoras e educadoras no colégio Santa Clara;
10 de dezembro de 1907: chegaram máquinas agrícolas e frei Vicente de Licodia toma a direção do aldeamento, que, emancipado, se transforma, em 191, em "Escola de Agricultura".

Dados populacionais:

Os dados abaixo foram compilados de relatórios enviados ao ministro geral da Ordem dos capuchinhos, em Roma. Fazia parte da obrigação dos missionários enquanto funcionários do governo, fornecer dados estatísticos para a administração provincial (Diretoria Geral dos Índios da Província) e central (Ministério da Agricultura) dos índios. A opção de não transformar as informações em um quadro estatístico deveu-se ao privilégio de capturar as diferentes categorias utilizadas pelos missionários diretores para classificar etnicamente a população, variável nos diversos anos. Dentro deste espírito, outras informações mais descritivas sobre a classificação da população foram também incorporadas aos dados estatísticos.

1873: 303 indígenas
1878: cerca de 570 indígenas
5 de fevereiro de 1880: 607 indígenas; 563 "vizinhos brasileiros". Total: 1 170 ha.
02 de janeiro de 1882: 780 índios aldeados; 60 índios "mestiços"; 720 nacionais "espalhados na mata virgem"). Total: 1560 ha.
(Índios por aldear : 780)
31 de dezembro de 1884: 760 "índios nômades" aldeados[268]; 100 índios nômades que casaram com nacionais; 902 lavradores "nacionais pobres". Total : 1762 ha.
(índios nômades para se aldear: 800)
30 de Junho de 1886: 1002 "índios nômades" aldeados; 810 nacionais "que tratam da cultura". Total: 1812 ha.
(Índios "nômades e malfazejos" por aldear: 660 - não incluindo aqui os mil botocudos em hordas errantes)

> "O número total dos botocudos nômades tirados dos bosques e aldeados, é de 1002 (mil e dous), todos de cor branca e da mesma linguagem, com diferentes apelidos de Poruntum, Pogichá, Giporok, Pontão, Catolé, Crenhé, Araná, etc. Tem outros botocudos em hordas errantes e malfazejos por aldear, a saber: 500 Pogichás e 200 Giporoks a leste do Itambacuri; 80 Crenhés ao sul e ao norte 80 Urucus e Pampams, em tudo 660. Os mesmos botocudos dão notícias dos nômades, que percorrem o interior desta bruta e extensa floresta, banhada dos rios Itambacuri e São Mateus e dos seus confluentes" [observação dos diretores do Itambacuri]

[268] A pequena diminuição que pode-se reparar nos algarismos, é efeito do sarampo, que aqui grassava, ceifando vidas de índios, os quais não observam resguardo e lavam o corpo (nota de Frei Serafim de Gorízia).

10 de Janeiro de 1887: 1042 "índios nômades" aldeados; 960 nacionais "que tratam da cultura". Total: 2002 ha.
(Índios "nômades e malfazejos" por aldear 460 - não incluindo o número presuntivo de mil botocudos errantes)

Depois da revolta:

22 de agosto de 1893: 210 índios "puros"; 432 Índios "mestiços"; 719 nacionais. Total: 1361 ha.
26 de outubro de 1894: 1093 índios "puros e mestiços"; 1049 nacionais. Total: 2142 ha.
30 de outubro de 1894: Índios puros: 661 (formando 150 famílias).
27 de janeiro de 1895: 612 Índios puros; 439 Índios mestiços; 1964 nacionais. Total: 3012 ha.
02 de Janeiro de 1902: 7.000 ha. ("desaparecimento dos índios malfazejos por morte natural")

25 de janeiro de 1906: 356 Índios puros; 846 Índios assentados entre civilizados; indeterminados: os que estão sempre chegando e se fixando. Total: mais de 7 mil habitantes.
26 de Janeiro de 1909: 11.000 habitantes
1913: 12000 ha.
1923: 38 810 ha. [269]

"Em busca da terra de Canaã": uma utopia missionária

> Frei Serafim,...cedendo às insistências dos índios, acompanhado pelos mesmos, tomou o caminho indicado, em busca da terra de Canaã. ...Do alto, dominando as alturas do soberbo vale que se lhe deparava extasiando a vista, como que arrebatado pela beleza selvagem do panorama imponente, compreendeu ser aquele o lugar indicado pela vontade de Deus para plantar o marco da fundação do aldeamento e a tenda do seu apostolado, inspirado e com acento profético, exclamou: DAQUI NÃO SAIREI MAIS!
>
> Palazzolo, 1973: 43

O caráter "profético" da fundação do aldeamento do Itambacuri, sob o comando "temporal" e "espiritual" de frei Serafim, simboliza, em parte, a permanência relativa de sua trajetória, ao ser contrastado às demais experiências missionárias históricas em Minas. O local escolhido por um missionário em busca de sua realização espiritual, bem

[269] A população de Itambacuri superava, então, a de Teófilo Otoni (31 890 ha.), embora, por sua imensa área (15. 189, 83 km² de Itambacuri para 6 199, 73 km² de Teófilo Otoni) - equivalente ao atual estado do Sergipe - possuísse densidade demográfica mais baixa (2,55 ha/ km² em Itambacuri para 5,15 ha/ km² em Teófilo Otoni). *Álbum Chorographico Municipal do Estado de Minas Gerais*. 1927. Belo Horizonte: Imprensa Oficial (mapa 167).

como da construção de sua "obra apostólica", seria por ele consagrada à Nossa Senhora dos Anjos, cujas "graças" e "intervenções" serviriam para dar inteligibilidade - entre outros "milagres" ocorridos em sua história e ainda no presente – à "prosperidade" alcançada pela missão. A "profecia" acima não seria, no entanto, a única, atribuída à inspiração de frei Serafim de Gorízia. Também o massacre sofrido pelos Pojichá meses após terem, eles próprios, assassinado 8 "línguas" da missão, além da própria revolta indígena ocorrida em 1893, teriam sido por ele profetizados, segundo o vice-diretor do Itambacuri, frei Ângelo de Sassoferrato (1915: 53).

Para a inauguração da catequese, no domingo de Páscoa do ano de 1873, concorreriam um conjunto de circunstâncias, segundo o vice-diretor – "o tempo, o sítio, os diferentes graus de civilização dos circunstantes, a majestade da natureza virgem, as auras balsâmicas das florestas, o arrojo dos Missionários"- capaz de produzirem um comovente espetáculo, composto pelo "belo, o patético e o sublime", que ficaria "indelével na alma de quantos [o] presenciaram" (frei Ângelo, 1915: 16).

Nomeado professor bilíngue do aldeamento do Itambacuri aos 14 anos de idade, cargo que exerceria durante 18 anos, retirando-se depois, novamente, para a vida nas matas, Domingos Pacó escreveu, em 1918, uma memória da fundação do Itambacuri, na qual sobressai seu domínio discursivo em torno dos símbolos da conversão indígena. O modelo de conversão apregoado pela catequese - bem como suas falhas, na prática –, sob uma perspectiva nativa, revela-se no relato do professor indígena, por isso, aqui, sempre evocado. Sobre a persistência de frei Serafim na residência em Itambacuri - uma das chaves do êxito do empreendimento missionário naquelas selvas - disse, então, Domingos Pacó, reforçando a aura mítica que paira em todos os relatos escritos, assim como os orais - sobre o fundador do Itambacuri:

> A 19 de fevereiro ... os dois missionários ... vieram a Itambacuri e ... deste alto avistou frei Serafim, frei Ângelo e comitiva o novo país, a terra de Canaan, e cheio de prazer, inspirado pela Providência proferiu frei Serafim estas palavras e disse: "Daqui não sairei mais" (Pacó, 1996 [1918]: 200).

No relatório dirigido à Diretoria dos Índios em junho de 1885, as imagens de prosperidade projetadas pelos diretores missionários para a catequese tornam-se bem nítidas. Apenas atendidas suas solicitações perante o governo, apareceriam "como por

encanto", estações de indígenas e nacionais no seio da floresta, asseguravam os fundadores.

> É perfeitamente o nosso caso de se ter conseguido muito e vai se obter mais sem comparação; e há aqui também uma magnífica *igreja de muita influência* (faltando-lhe o remate, os altares com imagens e um sino grande), com amplo cemitério e duas aulas para os menores de um e outro sexo, etc. Espera-se igual desempenho [referia-se a uma aldeia alemã que se transformara de local de salteadores em lugar saudável, com riqueza e 'prédios excelentes'], não em 40 mas em 10 anos e talvez menos e a transformação não de uma pequena aldeia com seus insignificantes prédios, mas a de um novo e incomensurável terreno de centenas de quilômetros em quadro dentro da mata brava e espessa, *se for atendido o pedido acima mencionado relativamente as duas estradas centrais, porque logo no rumo delas hão de aparecer como por encanto, encruzilhadas e estações de lavradores indígenas e nacionais.*[270]

De tal forma "embrutecidos" pela vida na selva, não se poderia esperar dos índios conversão alguma, sem que todo o ambiente "selvagem" se transformasse, "civilizando-se". De fato, o empenho do diretor em fundar naquele "aldeamento importante e central" uma "cidade prometida" parece revelar-se na profusão das obras públicas levadas a cabo em pouco tempo, as quais, de certa forma, servem para justificar o mito, tão difundido, de que frei Serafim teria sido engenheiro do Império Austríaco antes de sua entrada para a Ordem[271]. Para L. Ceglar,

> Suas decisões, como a escolha do local, a construção da igreja, das casas e das ruas ..., mostram a grande capacidade do diretor do aldeamento neste campo e justificam em um certo sentido as hipóteses sobre seu estudo e o cargo naquele campo no Império Austríaco antes da entrada na Ordem dos capuchinhos (Ceglar, 1983: 323-324 *apud* Bester:7)

Frei Stane Bester destacou, na espiritualidade do missionário fundador do Itambacuri, sua devoção à Nossa Senhora dos Anjos. Ao seu louvor frei Serafim teria dedicado sua obra missionária, que nos documentos oficiais de fundação aparecia com a denominação, como os demais aldeamentos centrais em Minas Gerais, de Nossa Senhora

---

[270] Relatório do diretor do aldeamento central do Itambacuri ao diretor geral dos índios. 30 de junho de 1883. SG 21, pp 223V - 225V. APM

[271] Frei Samuele Cultrera, por exemplo, escreveu sobre Frei Serafim, que seria um "homem perspicaz, ... possuía ainda uma cultura incomum. Conhecia bem o grego, o latim, o italiano, o francês e o alemão. Graduou-se engenheiro, e ocupava já um alto posto no ministério dos trabalhos públicos na Áustria, quando quis tornar-se capuchinho na Província monástica de Milão" (L'Osservatore Romano, Roma, 30 Julho 1938. N. 175 (23.759. p. 3).

da Conceição. Como observou o biógrafo de frei Serafim, nos momentos de crise a devoção de frei Serafim seria demonstrada, sendo em duas ocasiões celebrizada: a primeira, em 1884, quando pressentiu a intenção da população de Filadélfia de liquidar os Pojichá que lá se encontravam, a caminho do Itambacuri, tendo escapado os índios do perigo mortal fugindo durante a noite. A segunda ocasião, durante o flechamento dos missionários pelos índios, em 1893, que seria narrada por D. Joaquim Silvério de Souza (1902), também contribuiu para cristalizar a mística em torno de Nossa Senhora dos Anjos, existente desde a fundação do Itambacuri. O bispo, ao reconstituir o momento em que o missionário fora ferido, reportou que retirara a flecha, correra para a frente da Igreja e bradara para Nossa Senhora: "até agora cuidei de vós, agora cuida de mim[272]."

Em ocasião da celebração da festa de Nossa Senhora dos Anjos no ano de 1879, o pároco de Teófilo Otoni iria descrever, admirado, o que presenciara no aldeamento do Itambacuri. .

> Honrado com o convite de dois sábios e virtuosos sacerdotes, que tão dignamente dirigem o aldeiamento Indígena de N^a^. S^ra^. dos Anjos de Itambacuri, Rev^mos^. Snrs. Fr. Serafim de Gorizia, Missionário Apostólico e Vice Prefeito das Missões indígenas desta Província, e Fr. Angelo de Sassoferrato, missionário Apostólico e Vice Diretor daquele aldeiamento, seis léguas distante desta cidade, afim de coadjuvá-los na *grande solenidade do Jubileu de Assis, a 2 de Agosto*, concedido pela Igreja universal; eu tive a felicidade d'assistir a uma festa, cujo *esplendor, boa ordem e devoção não vi ainda em parte alguma do extenso bispado de Diamantina*, exceção feita da nossa cidade episcopal. Chegando ali quando as trevas, precussoras da noite, começavam a envolver a terra em seu véu, no dia 1°, pois obrigações do ministério paroquial reclamavam aqui minha presença até aquele dia, eu não pude penetrar logo no espaçoso corredor, em demanda do aposento, que me destinavam. É que, naquele momento rezava-se o Terço do santo Rosário, e a *capela de N^a^. S^a^. dos Anjos, que ostentava a maior riqueza e bom gosto, que o lugar permite, estando literalmente cheia, aquela grande multidão de indígenas e civilizados promiscuamente ocupava o extenso corredor, toda a frente do edifício, e uma grande coberta, adrede preparados*. Foi solene a missa do dia 2, cantada pelo Rev^mo^. Pe. Mtre. Fr. Serafim, acolitado por mim e o Rev^mo^. Pe. Mestre Fr. Angelo, orando eu o Evangelho, *e durante ela não pude deixar de comover-me, ouvindo cantar os indígenas, de modo admirável e quase incrível, o Gradual, o Glória, o Credo etc. etc. , como testemunhou em Agosto do ano passado o Ex^mo^ Snr. D. João Antonio dos Santos*. Houve igualmente missa solene no dia 3, cantada por mim, acolitado pelos Revmos. Snrs. Missionários. Eis-me chegado à Procissão, com que terminou-se aquela grande e imponente festa. *A natureza do*

[272] D. Joaquim Silvério de Souza. Livro de visita pastoral (1902-1907). Cx. 49. AEAD.

> *lugar, o mais belo e aprazível, que nestas matas se encontra; ruas formadas de coqueiros, plantados de momento pelos indígenas; a grande profusão de luzes bem dispostas, as alas formadas a capricho por mais de duas mil almas, indígenas e pessoas civilizadas, que acorreram daqui, do Poté, Mucuri, Norete, Sete Posses, Malacacheta etc.;a riqueza dos paramentos, a disposição das Imagens, a acertada escolha dos cânticos, orações e jaculatórias, que, entoados pelo capitulante Rev^mo. Fr. Serafim, e repetidos por aquela imensa multidão, arrebataram os corações, ecoando por aquele grande espaço, em que demoram os edifícios da Missão, a casa do meu Amigo Professor Ernesto Gonçalves Pereira Filho, e quigemes dos indígenas*, iam perder-se naquelas extensas matas, que ainda há pouco, em 1873, se achavam incultas e desertas, exclusiva mansão de feras e selvagens; tudo, tudo concorria para dar àquele ato um esplendor, uma majestade, que minha pena quer, mas não pode descrever condignamente[273].

Em 1915 frei Ângelo de Sassoferrato descreveu a "grande romaria de povos" que afluía ao Itambacuri durante as festividades de agosto, atraídos desde "uma distância de 60, 100 e mais léguas". As romarias eram, então, motivadas pelos milagres atribuídos à "formosa Imagem da Padroeira, colocada sobre o altar-mor em magnífico nicho, tendo ao lado direito a S. Francisco e ao esquerdo a de S. Antônio" (frei Ângelo, 1915: 11). Até hoje afluem para Itambacuri, romeiros de diversas partes do Brasil, por ocasião das celebrações dedicadas à Nossa Senhora dos Anjos, em cujas graças se incluem o perdão dos pecados, de acordo com a "indulgência plenária ou perdão de Assis todos os anos a 2 de Agosto por Breve do SS. Padre Leão XIII datado de 26 de abril de 1881"[274].

A relação entre o período de efervescência fundacional da missão, seu carisma e o estabelecimento de relações de sociabilidade dentro do espaço do aldeamento central não pode ser desprezada no contexto das relações do aldeamento. A dimensão do sagrado, principalmente no que diz respeito às experiências rituais vividas no ano litúrgico, parecia fornecer, ali, uma linguagem de "influência" para a interação entre os atores, para me valer de uma expressão utilizada pelos próprios missionários e diretores de índios.

Em dezembro de 1886, frei Serafim escreveu um relatório ao ministro geral da Ordem, em Roma, cujo item "Regulamento" dizia "respeito ao culto e se *acomoda às*

---

[273] Padre Benedito de Esteves Lima. Pároco da Freguesia de Filadélfia. 12 de agosto de 1879. Jornal *A Atualidade*. Ouro Preto. AGO.

necessidades e circunstâncias do lugar". A necessidade de se realçar a "solenidade do dia" dedicado à Nossa Senhora dos Anjos merecia, então, um lugar de centralidade ritual.

> A novena para a festa de Nossa Senhora dos Anjos principia a 24 de julho, e finaliza a 2 de Agosto, e neste dia se exponha o Santíssimo Sacramento às dez horas da manhã antes da Missa cantada, para ficar até a hora da procissão de tarde, que há de ser solene, regulando com a do Corpo de Deus, e dando-se a Benção etc. etc.; em semelhantes ocorrências nunca falte a palavra de Deus, com seu fruto de frequência dos santos sacramentos. Durante a novena se celebrem as duas missas...; uma para os vivos e outra para os mortos.
> ...
> Para as despesas do culto divino, sobretudo na ocasião de novenas, devem os Fiéis fazer esmolas generosas à Igreja de Nª. Sª. dos Anjos e principalmente para a festa d'Ela a 2 de Agosto os devotos de Jesus, Maria e S. José esmerem-se em satisfazer as devidas esportulas, e em mandar para as casas em zelador de esmolas, aprovado e bem quisto do Padre Superior da mesma igreja, a fim de se realçar cada vez mais a solenidade do dia pela procissão e real presença do Corpo de Deus[275].

As diversas obras públicas construídas na missão, por outro lado, muito além de representarem meramente atividades civis, constituíram – o que é mais importante – todo o cerne, estrutural e ideológico, do trabalho de conversão dos índios. O trabalho coletivo realizado pelos índios em conjunto com os "nacionais pobres" que afluíam para a missão, serviu enquanto estratégia para a atração, conversão e acomodação dos índios à lógica civilizatória, da qual os missionários eram porta vozes e executores. A construção coletiva de edificações como as Igrejas, casas e escolas, além de obras viárias e aquedutos, bem como plantações em terreno comum e as imensas derrubadas, poderiam também ser considerados os rituais através dos quais os ideais cristãos iam sendo aos inculcados na população indígena e mestiça.

A participação dos índios na construção das obras públicas, ainda que pedagogicamente estratégica para a conversão que se almejava, foi introduzida apenas após o emprego dos "camaradas", trabalhadores pagos que acompanharam os missionários durante a instalação da missão. Estes andavam "habitualmente" armados e

---

[274] Frei Serafim de Gorízia, "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais, no Brasil, em 1885". Conforme publicado no Jornal *O Apóstolo do Rio de Janeiro* de 26 de abril de 1881. AGO.

[275] Frei Serafim de Gorízia, "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais, no Brasil, em 1885". AGO.

"prevenidos" (contra as "feras" e os semanticamente correspondentes "selvagens"), assim como os missionários, pelo menos o vice-diretor da missão, frei Ângelo de Sassofererato, segundo esclareceu em sua "Sinopse da missão catequética dos silvícolas do Mucuri, norte do Estado de Minas Gerais" (frei Ângelo, 1915: 20).

O professor Domingos Pacó apontou, em passagem de sua memória sobre o Itambacuri, considerado por ele "o segundo Jericó", alguns dos símbolos relacionados à edificação das igrejas na Colônia Indígena, através dos quais os fundadores buscavam "ensinar" e motivar os índios para o trabalho na construção:

> estes dois venerandos anciãos por espaço de 40 anos conduzindo os seus fiéis cordeiros, figura de Moisés e Aaron, octogenários do povo de Israel, *edificaram muitos prédios, principalmente as duas tendas ou tabernáculos sagrados*, a primeira titulada igreja de Nossa Senhora dos Anjos de Itambacuri, construída em 1878 a 1881, a segunda titulada Capela do Senhor Bom Jesus da Lapa de Igreja Nova, construída em 1886, *monumentos estes edificados por oficiais indígenas e dois mestres carpinteiros nacionais, em memória ou figura daquela pedra de Betel, em que o patriarca Jacob viu a visão celeste, que por uma escada milagrosa desciam e subiam os anjos, levando as orações e súplicas dos bons e virtuosos, e trazendo do céu as bênções e graças, que o senhor manda para os seus fiéis servos.* Depois de bem edificadas estas duas tendas acima mencionadas, os dois venerandos anciãos prostaram nelas submissamente como outro Salomão no antigo testamento, pediram e pedem ao altíssimo Senhor por todos aqueles que, submissos orarem nestes dois templos, e que o Senhor ouvisse-lhes as orações e fosse a eles propício (Pacó, 1996 [1918]:210-211).

Em novembro de 1889, escrevendo ao superior geral em Roma, em discurso que se assemelha ao do aluno mestiço pela presença de hipérboles, frei Serafim apresentaria um retrato da missão de Itambacuri assentado na eficácia numérica do trabalho de conversão e revelando as promessas de prosperidade e salvação transportadas pelos fundadores. A concessão de graças aos fiéis de Nossa Senhora dos Anjos aparece, na passagem abaixo, como um dos principais instrumentos da catequese missionária.

> Entre as obras do aldemento sobressai a primorosa Igreja de Nossa Senhora dos Anjos, tão linda e devota, que se parece com aquela estupenda estrela, a qual levava os Reis do Oriente ao berço do recém-nascido Salvador do mundo, lançando em toda a redondez raios de luz, para chamar índios e nacionais ao seu caridoso seio, *transformando assim esta bruta e hedionda floresta em centro de civilização e de salvação*, já porque em todos os domingos e festas de preceito concorrem não menos de 500 ouvintes de s. missa e palavra de Deus, aos quais dá-se sempre a benção com o SS. Sacramento; e já porque nela se dispõem os fiéis a celebrar com novena as principais solenidades do ano

> Natividade, Páscoa e Porciúncula, às quais afluem mais de 4,000 devotos, vindos de perto e de longe a tirar proveito destas missões.
>
> Com efeito os povos têm especial devoção à Santa Maria dos Anjos, e visitam com frequência seu templo, que é um *verdadeiro Santuário dispensador de graças e favores espirituais e temporais*; donde vem pois, que se façam aqui durante o ano perto de 20,000 comunhões, e que os dois missionários não se possam ausentar e arredar do Itambacuri, devendo a toda hora acudir às exigências dos fiéis e cumprir os variados deveres de sua obrigação na direção do aldeamento, das escola, etc[276].

O visionário Serafim de Gorízia sonhava para o emergente Itambacuri "um futuro grandioso e esplêndido"[277] e, incansavelmente, negociava seus planos junto às autoridades do Governo Geral e Provincial. Em junho de 1885, escasseados os recursos para sua almejada obra, ele relatou os feitos da missão para as autoridades da Província de Minas, delineando as bases utópicas de seu projeto de "civilização" e desenvolvimento, considerado ainda mais viável quando comparado com experiências coetâneas, ocorridas alhures.

> O Exmo Governo geral e provincial digne-se ponderar a importância desta Catequese, que já conta mil índios nômades aldeados, e deliberar positivamente em favor da mesma, socorrendo-a com maiores e fixas quantias, e logo se verá desenrolada nestas imensuráveis brenhas que banham os rios do Itambacuri e de São Mateus, a lavoura em grande escala por braços de índios em correrias, e estabelecer-se-ão como por enlevo novas colônias indígenas e nacionais nas margens dos dois rios e seus afluentes, mesmo em lugares até então desconhecidos: o que ousadamente propuz por vezes, e não deixará de trazer extraordinárias vantagens e proveitos ao Brasil, adotando-o como os russos na Ásia central desde que entraram no Turkestan, conforme li no Diário Oficial N. 244 datado de 2 de Setembro de 1885, dizendo: "Onde quer que encontrem um sítio próprio para a cultura, dão-se pressa em fundar uma aldeia ou uma cidade. O Governo favorece esta colonização, cedendo gratuitamente terras aos colonos, com a condição de cultivarem logo essas terras... Milhares de hectares de terra fértil, coberta de mato, se tem transformado em ruas, plantações"[278].

Apesar de instalado em local tão distante dos centros "civilizados", frei Serafim empenhava-se em manter-se atualizado em relação às notícias estrangeiras e nacionais. O Diário Oficial da Corte constituiu uma fonte de referência constantemente citado em seus

---

[276] Frei Serafim de Gorízia. Relatório dirigido ao ministro geral da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Novembro de 1899, após a proclamação da República. AGO.

[277] Frei Serafim de Gorízia, "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais, no Brasil, em 1885". AGO.

[278] Ofício do diretor do Itambacuri, frei Serafim de Gorízia, ao presidente da Província de Minas Gerais. 16 de dezembro de 1885. G 24, rolo 04, pp. 10-11.

relatórios e ofícios. Através de uma abundante correspondência, trazia sua obra – o Itambacuri - em constante diálogo com outras experiências semelhantes no mundo, como a dos russos, citada acima, ou dos alemães, que criaram aldeias prósperas e "prédios excelentes" entre uma população de "salteadores"[279]. Em 1882, quando existia no aldeamento uma população efetiva de 1 700 pessoas, dos quais 800 índios "puros" e 900 nacionais, sem contar os 780 relacionados "por aldear", o missionário justificaria, perante o diretor geral dos índios, a necessidade de aprovação de verbas para sua catequese, citando uma frase de Sua Majestade, o Imperador, em sua fala ao Senado, ocorrida naquele mesmo ano: "Igualmente merecem nossa solicitude as circunstâncias em que se acha nossa lavoura, convindo facilitar os estabelecimentos de crédito destinados a auxiliá-la".

A resistência dos missionários em emancipar o aldeamento, que deste modo se submeteria ao regime municipal, explicava-se pela dependência gerada no interior do sistema da catequese adotado, dos auxílios pecuniários governamentais para que seus principais fins - aldear, povoar e "abrir novas e importantes comunicações ao comércio e à indústria" - pudessem ser alcançados[280]. A centralização do poder sacramental e oficial, na figura do missionário diretor, parecia essencial para a instauração local de uma "nova ordem", civilizada e moralizada.

O carisma da fundação da missão

> As missões católicas são ainda mais árduas nos povos intertropicais que são mais propensos aos prazeres sensuais. Também lhes falta a necessidade de trabalho, porque as terras sendo mui produtivas tornam o passadio mais barato: a essa causa de sensualidade acresce o calor que os inclina a nudez, que, pela prosmiscuidade em que vivem, é um fomento para a luxúria. Todavia o missionário que tenha real vocação para esse sublime teor de vida, não deve esmorecer, pois a graça divina, sinceramente implorada, lhe infunde o amor a Deus e ao próximo e o fortifica suficientemente tanto aos embates das tentações como ante os riscos da morte; assim o testifica a

[279] Relatório do diretor do aldeamento do Itambacuri, frei Serafim de Gorízia, ao diretor geral dos índios, brigadeiro Domingos de Magalhães Gomes, 30 de junho de 1883. SG 21, pp. 223-225v. APM.
[280] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento do Itambacuri dirigido ao prefeito das missões no Rio de Janeiro. 03 de janeiro de 1884. APRJ.

> História. ... Quanto mais importunos e molestos forem os trabalhos desta vida transitória, maior será a recompensa no Céu (Frei Ângelo, 1915: 29).

A chegada dos missionários no local onde iria se estabelecer a missão não ocorreu sem muitos desentendimentos e conflitos. Frei Serafim afirmava que enquanto permaneceram em Filadélfia, na fazenda do capitão Leonardo Otoni - sob cuja "proteção" se estabeleciam os índios Potón - foi bem recebido pelos seus habitantes, que desejavam os dois capuchinhos para "paroquiar". No momento, no entanto, em que os frades se embrenharam pelas selvas, à procura de um local para fundarem a missão, de acordo com o "dever que haviam sido incumbidos", iniciou-se a articulação de uma "rede de intrigas" que visava afastar os frades dos índios para facilitar a tarefa "daquele mais abastado e poderoso" [leia-se capitão Leonardo Esteves Otoni], de escravizar ou perseguir e exterminar os índios.

Deste modo, avaliou frei Serafim que a "tomada de posse" do aldeamento central constituiu "o seminário de *inúmeras perfídias e falsidades para conosco e o nosso estabelecimento*, havidas dentro e fora do mesmo, pelas intrigas de quem com ardil quis estorvar e arruinar a catequese". As articulações políticas dos inimigos da missão, segundo o missionário, visava, especular "ganhos e lucros do governo" para os administradores, que não se importavam, de fato, com a "civilização dos índios"[281].

Os recursos pecuniários do governo decresceram sensivelmente após 10 anos de fundação da missão, afastado o diretor geral dos índios, brigadeiro Antônio Luiz de Magalhães Musqueira, responsável pela concepção dos grandes aldeamentos missionários em Minas. A "traição" que sentiam os diretores do Itambacuri - expressa na desconfiança dos políticos para consigo - revelar-se-ia, ainda, no descrédito com que os próprios indígenas passaram a encarar o estabelecimento.

---

[281] Frei Serafim de Gorízia, "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais, no Brasil, em 1885". AGO.

> Antes de haver traições [e cessassem os recursos pecuniários] a feroz tribo por nós chamada ao grêmio da civilização, espontaneamente procurava este aldeamento e já começava a trabalhar, e, *pedindo o batismo para as crianças*, mandava os menores à escola, e quase toda assistia nos domingos e dias santos a missa conventual e explicações da doutrina cristã, com *pasmo e admiração dos habitantes da vizinhança*[282].

O Itambacuri, com efeito, parece ter sido concebido, de início, como um lugar de exílio e esperanças, tanto para os missionários como para os índios "puros" e também os "mestiços" que, com o passar do tempo, para lá aportaram, em grande número. Talvez seja por esse motivo que a "promessa" de uma melhor vida, por parte do governo provincial, através da idealização de uma condição próspera para a nação construída a partir do trabalho de transformação das matas impenetráveis em terras agricultu ráveis, tenha feito sentido para os diversos atores envolvidos naquele empreendimento.

Mesmo contando com incentivos e recursos governamentais durante o primeiro momento, de fundação da missão, as cartas dos missionários aos superiores parecem tristes e saudosas. Aos 30 de maio de 1873, frei Serafim escreveu ao prefeito das missões, no Rio de Janeiro, uma de suas primeiras cartas do Itambacuri, na qual pedia "perdão das palavras ásperas" contidas na carta anterior. Justificava, então, suas queixas, pelo fato de "não ter recebido carta nenhuma da Europa", desde sua saída. [283]

É curioso observar que todos os ofícios e relatórios de frei Serafim, desde a primeira vez, foram originalmente escritos em português, sobre o que o missionário justificava-se aos seus superiores, dizendo-se "afastado da sociedade e desterrado [na] hedionda floresta, em que não fala-se senão em língua nacional e na dos selvagens". As "exigidas noções históricas da missão" seriam, por isso, redigidas "no dito idioma, mal esboçadas ... por absoluta falta de tempo e de saúde.[284]

Sua correspondência, de modo algum "mal esboçada", porém escrita em português bem cuidado, contrasta com a dos demais missionários capuchinhos italianos, dispersos em localidades indígenas do país. A confusão de idiomas que grande parte da correspondência dos capuchinhos apresenta torna sua leitura muito difícil; as cartas,

---

[282] Frei Serafim de Gorízia, "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais, no Brasil, em 1885". AGO.
[283] Ofício de frei Serafim de Gorízia ao prefeito das missões no Rio de Janeiro. 30 de maio de 1873. ACCI.
[284] "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais no Brasil até o fim do ano de 1887." AGO.

ofícios e relatórios de frei Serafim, ao contrário, fluem com tranquilidade e precisão. Esta exceção manifesta na correspondência bem escrita e muito organizada de frei Serafim, se adicionada a outros indícios presentes na história da missão e da própria biografia do missionário, examinada adiante, parece apontar para a imediata adoção do diretor do Itambacuri da sua nova condição de missionário e tutor de índios.

O selo que, em parte, sintetiza o carisma da missão e seu mito, revela-se na sua própria data fundacional: "13 de abril de 1873, Páscoa da Ressurreição do Senhor, [quando] celebrou-se pela primeira vez o s. sacrifício da missa, à que assistiram ditos 320 índios e uns nacionais, e se tomou posse do território em nome do Governo Imperial"[285]. Após um longo caminho e um prolongado tempo de espera, chegava ao fim, na Páscoa fundante da catequese, a procura interminável do missionários de um local onde o sofrimento, simbolizado na paixão de Cristo, poderia ser, finalmente, redimido.

Em carta de maio de 1873 ao superior no Rio de Janeiro, frei Serafim relatava os trabalhos exclusivamente "materiais" a que se dedicara desde a instalação do aldeamento do Itambacuri: "tenho morado no mato virgem uns vinte dias para fazer o caminho para o nosso escolhido lugar chamado Itambacuri... Agora pois aqui temos um rancho no qual dizemos as Santas Missas, administramos os santos Sacramentos, temos já trezentos a quatrocentos índios, que já catequizamos com todas as nossas forças, cem a duzentos meninos e meninas a quem diariamente damos instrução e escola"[286].

Afirmando na ocasião não sentir "medo dos arcos nem das flechas"[287], frei Serafim deixava transparecer o grandioso projeto que vislumbrava para aquele imenso território de matas e índios , cuja administração lhe havia sido destinada. Em maio de 1873, o missionário solicitava ao Governo - através de ofício ao diretor geral dos índios, com cópia para o ministro dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas em Rio de Janeiro - "um grande sino", para ser instalado "no cume d'Outeiro do aldeamento central" cujo toque chamaria "à Catequese e ao trabalho os adultos, e à escola os meninos e as meninas:

---

[285] "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais no Brasil até o fim do ano de 1887." AGO.
[286] Ofício de frei Serafim de Gorízia ao prefeito das missões no Rio de Janeiro. 30 de maio de 1873. ACCI
[287] Ofício de frei Serafim de Gorízia ao prefeito das missões no Rio de Janeiro. 30 de maio de 1873. ACCI

> *Este sino, se for bom, influirá muito mais sobr'eles, que qualquer outro instrumento musical, e é pois verdadeiramente necessário*; e no mesmo tempo lá ficaria *ad perpetuam rei memoriam*, qual *prova certa e permanente d'amor pátrio do Exc^mo Governo Imperial* ...[288]

Em outra ocasião rememorativa, frei Serafim relatava sua excursão para a identificação do futuro território da missão, acompanhado pelos índios Potón antes "protegidos" pelo capitão Leonardo Otoni. No vale do rio Tambaquari, após encontrar "outra turma de índios nus com o seu chefe Pahóc" teriam parado e decidido estabelecer a missão, naquele local onde agasalharam-se "em ranchos ou quijemes feitos no chão e cobertos de raminhos de palmitos e de folhas de banana etc.[289]".

Segundo Domingos Pacó, antes da chegada dos missionários, seu pai, o "língua" brasileiro Félix Ramos, já havia feito uma "derrubada" próxima ao local onde o capitão Pahóc havia reunido uma "numerosa tribo", "retirada do Poté, Pontarút, Noret, Ampâ e Trindade" para aquele centro (Pacó, 1996 [1918]: 199).

Habitar em *quijemes*, com efeito, continuou como costume dos índios durante todo o período da missão, quando aldeias foram estabelecidas em diferentes pontos do vasto território destinado ao aldeamento central do Mucuri, de acordo com a lei mineira 1921 de 1870.

Os relatórios dos missionários, por vezes, aludiam que os números de "fogos" (residências) indígenas verificados para a elaboração das exigidas estatísticas, seria inferior aos das famílias apuradas, devido habitarem diversas famílias no espaço de cada *quijeme* – fato que sobremaneira incomodava seu empenho de levar a "moralidade" aos povos indígenas. Frei Ângelo, em sua "Sinopse", iria caracterizar os *quijemes* enquanto "uma cabana... comprida, arcada de varas e coberta de várias folhas, como palmito, caeté, etc. [que] serve de morada para diversas famílias, sem nenhum compartimento. Nela habitam, promiscuamente, como se fossem animais[290].

---

[288] Ofício do diretor do aldeamento central do Itambacuri ao ministro do Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. 30 de maio de 1873. Apontamentos colhidos dos ofícios de Frei Serafim de Gorízia ao Governo. APRJ.

[289] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento do Itambacuri, apresentado ao ministro geral da ordem, 30 de outubro de 1894. AGO.

[290] Ângelo de Sassoferrato, OFM Cap. "Sinopse da Missao Catequese dos selvícolas do Mucury, norte do Estado de Minas Gerais, Itambacuri 1873-1915', manuscrito. 69 fls. APRJ.

Adaptando-se, portanto, inicialmente, às circunstâncias propiciadas pelo convívio com os índios, os missionários afirmaram, em 1879 - defendendo-se da acusação de que estariam lucrando benefícios às custas da verba destinada à catequese - que até então tinham "comido... da caldeira e panela de barro, com colher e garfo de ferro igualmente como os botocudos, os quais com o que recebiam no serviço e se procurava com a pesca e caça, passavam sem dúvida melhor do que seus missionários diretores não acostumados a tais alimentos e ao clima" (Gorízia *apud* Palazzolo, 1973: 98).

Em julho de 1875 queixava-se frei Serafim do estrago das culturas pelos índios: o plano inicial de agricultura comunitária, seria então minado, abrindo espaço para a concessão de lotes no aldeamento para os "nacionais pobres" que para lá começavam a afluir.

A necessidade do Governo de continuar sustentando os índios aldeados seria, por isso, patente no ano de 1876, quando, no Urupuca, grassavam as febres e as roças eram estragadas pelos índios os quais, no entanto, precisavam de "mimos" para permanecerem na catequese. Consistindo a violência um dos principais problemas enfrentados no cotidiano da missão, frei Serafim, em sua visita à Corte, pediu auxílio aos deputados gerais: além de posto policial, havia necessidade de construir uma estrada de ferro que ligasse Itambacuri a Peçanha. Em contrapartida, a escola, sob a regência do ex-combatente na guerra do Paraguai, Sargento Torquato Bicalho, funcionava bem, demonstrando, os índios, "gosto de saber ler, escrever e contar"[291].

Mediante as decepções ocorridas janeiro de 1875, quando o diretor geral dos índios, brigadeiro Musqueira, demonstrava sua dificuldade em subvencionar tão arrojados planos, alegando o "estado pouco lisonjeiro dos cofres públicos", frei Serafim, insistindo na necessidade de incentivo provincial para a catequese, contra-argumentava que "Roma não se fez em um dia; e que só devagar o mesmo efetuar-se-ia [no Itambacuri] em três, quatro ou mais anos". A magnitude do projeto de civilização requeria os recursos solicitados para:

[291] Resumos das cartas e relatórios de Frei Serafim de Gorízia. Gav. 20. Pasta VI. Doc. 132. APRJ.

1) construção de um aqueduto, ou seja, na "tirada da água do rego do Castro para o futuro comércio, obra difícil e mais que necessária";
2) na ereção da uma grande matriz, pois a simples capela não era mais suficiente para o afluxo de fiéis que se formava;
3) para a criação dos dois colégios, oficinas e mais ranchos separadamente para cada família indígena – os índios continuavam vivendo "em promiscuidade";
4) para despesa de compra, condução e plantação de mudas, principalmente de café e cana, uma vez que no Mucuri "tudo custa a se achar, não falando de serviços e trabalhos";
5) para "condução, brinde e algum vestuário a cobrir a perfeita nudez dos numerosos indígenas de Pojichás, para que possamos devagar acostumá-los a ficarem conosco e a fazerem suas rocinhas";
6) para o "necessário grande gasto de mantimentos e objetos quaisquer que aqui custa achá-lo por pronto esforço"[292].

Em abril de 1879, frei Serafim oficiou sua proposta de fazer entrar brasileiros na missão: as roças iam de mal a pior; havia o problema da segurança dos missionários em meio à "inconstância" dos índios e a constante suspeita de "traições". Além disso, a estratégia da mestiçagem era concebida como garantia de controle contra possíveis insurreições indígenas.

O modelo de missão capuchinha adotado no II Reinado, sob o Regulamento das Missões, visava objetivos estratégicos do governo, ao lado daqueles propriamente religiosos e salvíficos, presentes na utopia missionária. A articulação entre ambos objetivos – vislumbrada nos relatos e metáforas sobre a fundação e os fundadores de Itambacuri - implicava que a conversão dos índios fosse reconhecida através de sua transformação em trabalhadores, sob a instrução e demais métodos adotados na catequese.

O termo adotado pelos responsáveis pelo planejamento das missões em Minas Gerais - o de aldeamentos centrais - revela os significados práticos requeridos para a conversão do indígena. Tais missões deveriam servir para localizar e civilizar os diversos grupos indígenas que, em grande número, "vagavam" pelas amplos territórios de mata

[292] Apontamentos colhidos dos ofícios de Frei Serafim de Gorízia ao Governo. Ano de 1875. APRJ.

que demoravam naquela zona. Aos indígenas que já mantinham relações com os colonos e e viviam as consequências desastrosas do contato – desde o alcoolismo às outras doenças, passando pela escravidão e miséria – por não representarem ameaças diretas ao projeto colonizador, não seria permitido o estabelecimento no aldeamento – o que frustrava os missionários.

A meta de aldear os índios *bravos* - assim concebidos antes por sua suposta indisposição "congênita" à sujeição, que os tornava uma ameaça à ordem pública, do que por sua relação de "comércio" com os colonizadores - tornava-se viável apenas pela mediação daqueles indígenas cujos líderes aceitavam negociar com o governo os termos de sua "pacificação", mediada pelos missionários responsáveis pela "conversão".

O mérito inicial da constituição de uma proto-urbanidade na missão do Itambacuri é devido aos mestiços, que, aqui, mais uma vez, seriam "indispensáveis" enquanto conhecedores das estratégias nativas sobre as quais deveriam estabelecer a conquista dos povos e das almas – bem ao modo de uma "guerra santa".

> Tencionando-se chamar à civilização selvagens perigosos, embrenhados nas florestas de grande extensão, carece os procurar com extraordinário trabalho e sacrifício, e logo que se encontre com alguma turma deles, os brindar possivelmente com carne verde (de caça, não tendo outra), que mais apreciam, para virem à fala por intermédio do seu chefe, o qual em via ordinária é muito valente, atrevido e feroz; por esta causa se deve fazer todo esforço para o ganhar com agrado, e deixar, pois, à Divina Providência que lhe toque o coração, a ponto que *ele mesmo chama e ajunte outros grupos de seus companheiros dispersos, e auxilie o missionário a levar um bom número deles para ver o Estabelecimento indígena.*[293]

Para melhor poder ser avaliada a geopolítica da missão sob a direção do capuchinho frei Serafim, vemos que outros critérios que não somente os apregoados pelo projeto governamental – ou seja, a de que os aldeamentos centrais fossem situados em terrenos ubérrimos, propícios ao cultivo principalmente do café – caracterizou a especificidade e o êxito da missão de Itambacuri. Para garantir a aliança dos índios e a defesa do território da missão contra os inimigos, a estratégia de frei Serafim foi a de, inicialmente, adaptar-se às estratégias dos Botocudo, relacionadas às suas táticas

[293] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento do Itambacuri, dirigido ao ministro geral da Ordem. 20 de agosto de 1891. AGO.

guerreiras. Assim, por exemplo, o uso dos sinais sonoros de comunicação entre os grupos indígenas - que lhes serviam para comandar movimentos de ataque ou retirada na mata – seria adotada para controle e segurança da missão. De acordo com os códigos nativos, outras estratégias de segurança similares às indígenas – como a da disposição espacial de "sentinelas vivas" em torno do estabelecimento, para a sinalização de movimentação "inimiga" – podem ser observadas no estágio fundacional da catequese.

A própria escolha do lugar para sua instalação– nas proximidades de um bananal "nativo", já configurado cosmológica e historicamente para os índios enquanto referência em seus deslocamentos sazonais -, denota como a necessidade da missão de "influenciar" os indígenas seria pautada por estratégias geo-políticas, entre as quais a absorção do sistema de redes sócio-espaciais, característica da organização política dos Botocudo.

No Itambacuri, de fato, estabeleciam-se os Botocudo liderados por Pahóc e seus aliados "nacionais mestiços", que defendiam-se "das outras tribos inimigas se por acaso introduzissem nos seus limites e direitos de correrias que tinham sobre a caça, pesca e outros divertimentos, etc.etc" (Pacó, 1996 [1918]: 199). O sistema nativo de defesa às ameaças externas passaria, assim, a incorporar, na figura dos "generosos" porém indefesos missionários, a Catequese oficial e a nação brasileira.

Além disso, o Itambacuri proporcionava, pela fertilidade do solo, condições para boas colheitas de milho que eram compartilhadas por grupos indígenas aliados em ocasião de "festas antigas em memória dos seus antepassados" (Pacó, 1996 [1918]: 199).

Através de um episódio ocorrido em 1893 é possível visualizar como a linguagem política dos índios foi utilizada para a defesa da missão, ainda tenha servido, no mesmo período, para articular sua destruição.

De fato, frei Serafim possuía inimizades ferrenhas entre os políticos da comarca de Teófilo Otoni, que se viam ameaçados pelo carisma e pela desobediência dos religiosos, que apenas mantinham obrigações com o governo geral e estadual, não mantendo nenhuma espécie de vínculo com o poder local.

Naquela ocasião fora enviado a Itambacuri um encarregado para recensear a população. Os padres não apenas não admitiram sua tarefa como permitiram que os índios agissem de acordo com seus costumes guerreiros com o "intruso". O recenseador

conseguiu escapar da "sanha" dos índios "civilizados" do aldeamento, completamente apavorado, como registra a memória oral.

O uso dos códigos de guerra dos Botocudo, que ao mesmo tempo constituíam códigos relativos ao etnoconhecimento da geografia, da fauna e flora locais, foram adaptados pelos padres como estratégia inicial para garantia da sobrevivência e para prover sentido para a tarefa de construção do lugar de abundância que prometiam.

Como pode ser observado a partir da memória da fundação de Itambacuri elaborada por Domingos Pacó, era já numerosa a população indígena que se encontrava no local a ser escolhido pelos missionários para sediar a missão. Tratava-se, na verdade, de grupos *Naknenuk*, considerados uma "confederação" pelas autoridades locais (Pacó, 1996 [1918]: 201).

Segundo o professor indígena, o grupo sediado em Itambacuri era constituído por aldeias interligáveis, que, mantendo um sistema eficaz de comunicação, permanecia protegido dos ataques tanto de grupos indígenas inimigos – como os Aranã e os Giporok - quanto das incursões dos "brancos" não aliados.

Chefiados por Pohoc, avô de Pacó, e contando com cerca de 800 homens, além das mulheres e crianças, esse aldeamento – assim composto devido a situação de acirrada disputa com os colonos e grupos indígenas rivais por território – contava com uma rede de pequenos grupos aliados nos arredores que, segundo o professor indígena, serviam como "sentinelas vivas" no caso de ataque inimigo.

> Havia outras tribos ligáveis ao Capitão Pohóc, porém habitavam fora, nos limites das águas de Itambacuri, como fortes ou sentinelas vivas ordenadas para impedir de que outras tribos inimigas os atacassem (Pacó, 1996 [1918]:201).

Frei Serafim, assim, ao estabelecer-se no local - através da aliança com o chefe Pahoc e seu genro, o intérprete mestiço Félix Ramos – teria incorporado a estratégia nativa da comunicação eficaz entre os diversos subgrupos Naknenuk, fazendo com que sua autoridade se multiplicasse com o estabelecimento de redes "invisíveis" de comunicação e mediação.

A multiplicação de poderes que a aliança política com líderes dos subgrupos Botocudo das circunvizinhanças auferia a frei Serafim pode ser inferida da centralidade que o sistema de informação articulado no interior da missão lhe proporcionava: muito

antes de um "intrometido", contrário aos interesses dos missionários, por exemplo, pudesse adentrar à sede central da missão - posta no cume do outeiro donde avistava-se todas as aldeias indígenas "e muito mais longe"[294] - os diretores tomariam conhecimento do fato, através dos sinais sonoros convencionados pelos índios, adaptados com estouros de fogos ou tiros de espingarda fornecidos pelos padres aos indígenas mais "fiéis"[295].

O conhecimento e uso dos sinais "estratégicos" para comunicação com os indígenas como responsável pelo êxito da "civilização" no Itambacuri foi enfatizado ao longo do relato de Pacó. A passagem abaixo refere-se à comunicação entre missionários e índios Pojichá, quando, passados cinco anos de absoluta recusa de contato, apareceram no lugar para eles destinado no território da missão, chamado Santo Antônio [atual cidade de Campanário], no ano de 1890.

> O... língua tendo recebido as recomendações feitas a ele [pelos missionários], seguiu adiante um pouco, a fim de dar sinal e fala aos *índios que se achavam nas trincheiras ou tocaias por ordem do seu Capitão*... O língua ao aproximar e retirado um pouco dos seus quijemes, percebeu vestígios e sinais de índios que por ali estavam de sentinela; então o língua imediatamente depôs a sua arma e assentou-se sem receio algum. Os índios que estavam de sentinela no ponto ordenado pelo Capitão, *perceberam de longe a pessoa chegada, dando logo sinal aos outros os quais acudiram de prontos, chegando em grupos bem armados*. E percebendo que a pessoa ali estável não se movia por parte alguma, depuseram também as suas armas e vieram sobre ele, a modo de lutaram-se a força física.
>
> *O língua conhecendo este modo estratégico de luta, os deteve dizendo-lhes*: Hóu anchúc nhim meêm nûm, nhic mão-mão gikcarám, quer dizer, Vocês não me põe a mão, porque estou muito doente.
>
> Responderam eles no incontinenti: Hothí mão-mão?
>
> Respondeu o língua: Thí nhepcré anchúc kijem atthó cruán, quer dizer, Eu estou aqui doente e desejo ir convosco a visitar-vos em seus quijemes.
>
> Responderam eles: Camâ-hám.
>
> Disse o língua: Numhirá! Cupán-nhiñ-cañ-cañ, anchúc-pip, amapprám; anchúc úcõn rehím; cupán niriñ cathí, boucoukri tãni, rim anchúc nñuit. Quer dizer, O padre mandou a mim adiante a dizer-vos que ele vem também e traz consigo um boi para vós comerdes.
>
> Responderam eles mui alegres: Campâ-am.

---

[294] Ofício do diretor do aldeamento central do Itambacuri ao ministro do Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. 30 de maio de 1873. Apontamentos colhidos dos ofícios de Frei Serafim de Gorízia ao Governo. APRJ.

[295] Esse sistema de comunicação foi reconstituído de acordo com informações orais recolhidas com um frade capuchinho nascido em Itambacuri, em janeiro de 1999.

> Tornou o língua a dizer para eles: Anchúc pantã, cupin pip, nhingrác-antúm, cupán pó uvâpp, quer dizer, Logo que verem ao padre, chegai para perto dele, ajoelhai e beijai-lhe as mãos com reverência.
>
> Responderam eles mui alegres: Campâ-am.
>
> Tornou o língua a dizer para eles: Anchúc pantã, cupin pip, nhingrác-antúm, cupán pó uvâpp (Pacó, 1996 [1918]: 207).

Dispostos, então, a estabelecerem contato com os missionários - uma vez que se encontravam no local que lhes havia sido destinado no interior da missão - os índios, "civilizando-se instantaneamente", segundo a interpretação do professor indígena, passaram a acatar a autoridade de frei Serafim, recebendo os "prêmios" como os quais a civilização os "brindara".

A autoridade de frei Serafim, que centralizava no estabelecimento a guarda de toda espécie de "brindes civilizados" para serem negociados em troca da "conversão" do selvagem - como ficaria patente no episódio do "levantamento" dos índios, mobilizados para "apoderarem-se" das ferramentas, panos, munição, estocados na missão, se ampliava ainda mais se se considera sua posição de líder religioso reconhecido para além das fronteiras da missão. De acordo com seu biógrafo, frei Stane Bester, o diretor do Itambacuri teve "uma grande autoridade entre todos os homens, índios e os brancos, próximos e longíquos e consquistou grande fama" (Bester, 1994).

O fundador do Itambacuri, em parte pelo poder e prestígio que sua função de tutor de índios lhe auferia, tornaria-se uma figura na qual certos "dons" sagrados pareciam agregar-se, sendo admirado e temido entre as mais diferentes camadas sociais participantes daquela região de fronteira, seja na esfera dos "ilustres" doutores, seja na dos "despossuídos" e iletrados. Sua trajetória de líder carismático seria exercida através da "influência" de seus atos para a "civilização" dos índios e dos "malévolos", e na "energia" – ou poder de decisão – que sua função de tutor d juiz daquele aldeamento lhe auferia.

Os índios, para distinguir os padres dos demais "civilizados", designavam-nos sob a categoria "cupán", cujos significados deslizam para a esfera do sobrenatural. Os poderes sobrenaturais atribuídos a frei Serafim pelo imaginário indígena, principalmente o de "desencantar" - seja, o de afastar as "assombrações", que atemorizavam os índios, pode ser conferido no episódio relatado em fevereiro de 1972, por uma velha índia

Pojichá, cujo pai fora cozinheiro do Convento e que convivera por muito tempo com frei Serafim. Entrevistada em sua casa, na periferia de Itambacuri, quando, além de cantar na língua nativa e dançar, Zeferina Pojichá prestou um interessante depoimento sobre a relação dos missionários fundadores com os índios, bem como descreveu uma performance de exorcismo por ela presenciada.

> Frei Serafim era um padre, *ele saía na roda chamando nós todo prá dançar. Ele ficava ensinando nós a dançar.* Dançava, pegava, assim, na mão,...brincando com a gente, colocava o tamborete lá e sentava, ficava olhando as meninas dançando.
> Apareceu um capeta lá, ele tirou ele, saiu no corredor, *ele disse que tinha sete anos que esse capeta saiu de lá, aí ele agarrou.* Aí nós falamos com ele, ele falou que na Sexta-feira eu não vou tirar ele, *tirou um homão alto com um bacião de fogo na frente*, aquele bacião de fogo, aquele homem todo engravatado, mas a barriga dele era uma bacia, uma bacia de fogo, era dessa altura. Ali, ele foi e agarrou, ali que o capeta saiu. Aí, quando falou assim: espia aí na rua, abre a porta, espia prá vocês verem *a carruagem dele. Aí minha madrinha abriu..., aí o carro lá ia cheio de fogo pela estrada....*
> Passou por fora, *jogou água benta por lá em baixo, bicho saiu, foi embora o capeta.*
> Depois que o capeta saiu de lá [da escola das meninas indígenas, onde lecionava a professora Delfina Bacán d'Aranã], minha mãe tirou eu de lá, fomos embora prá casa, foi eu e Maria minha irmã, era duas meninas, só[296].

O relato revela processos de mestiçagem que não poderiam estar ausentes em situações de interação entre mundos tão diversos. O "capeta" enxotado pelo padre com água benta, afigurado sob uma forma quase humana, por exemplo, evoca a imagem dos *nandyón*, tão temidos pelos Botocudo, posto que frutos da transformação dos ossos dos defuntos e premonitores da morte. Dessa forma, o poder mágico dos missionários de afugentar os perigos que esses seres sobrenaturais representavam para os *borum* parece favorecer o estabelecimento de um espaço de mediação entre os mundos indígena e cristão. A apropriação de objetos, símbolos e ritualísticas do catolicismo, observada entre os grupos Botocudo, mesmo não aldeados, também pode ser interpretada através de sua "impregação simbólica" – ou associação semântica - do poder de "desencanto" ilustrada pela performance de exorcismo dos missionários descrita por Zeferina Pojichá.

---

[296] Depoimento gravado em Itambacuri em 1972. ACCI.

O fato do "capeta" – figura que cruza o imaginário indígena e missionário – encontrar-se associado justamente à escola "de primeiras letras" para as meninas indígenas, não deixa de ser simbolicamente significativo para uma análise da situação etnográfica relatada: temida por "hospedar" demônio, é possível que outros motivos mais prosaicos estivessem contribuindo para a construção da figura atemorizante - como os castigos perpetrados na "disciplina" das meninas indígenas que, longe de aprenderem as "letras", ali realizavam, de fato, os trabalhos de tecelagem e costura para o aldeamento, como acusam os relatórios da Diretoria Geral dos Índios[297].

Outro aspecto que a passagem acima revela é a própria convivência do missionário com as danças dos indígenas, temerárias por associar-se à ameaças de "perigo espiritual" – o pecado. O relato feito em 1910 pelo monge dominicano D. Acharioé expressa esse difundido temor; a caminho de uma maloca Makuxi, sentiu-se o monge "perplexo e hesitante" devido às "orgias e ou horrores destas festas indígenas". No caso deste dominicano, o temor revelar-se-ia sem fundamento à medida em que percebera nos índios "uma doçura nos seus modos" (Demuynck *apud* Santilli, 1999: 131).

A participação de frei Serafim na dança, iniciada sob sua própria incitação, revela, no entanto, a possibilidade de compatibilização entre aqueles rituais pagãos e a propagação da "moralidade civilizatória", da qual o missionário fazia-se legítimo representante, preconizando e estimulando a prática da "mestiçagem", para além de sua dimensão meramente "racial", como pode se ver.

A proximidade do missionário das mulheres indígenas surpreende pelo perigo "espiritual" que representava: o próprio pai de Zeferina havia sido cozinheiro – função destinada aos homens na sede do estabelecimento.

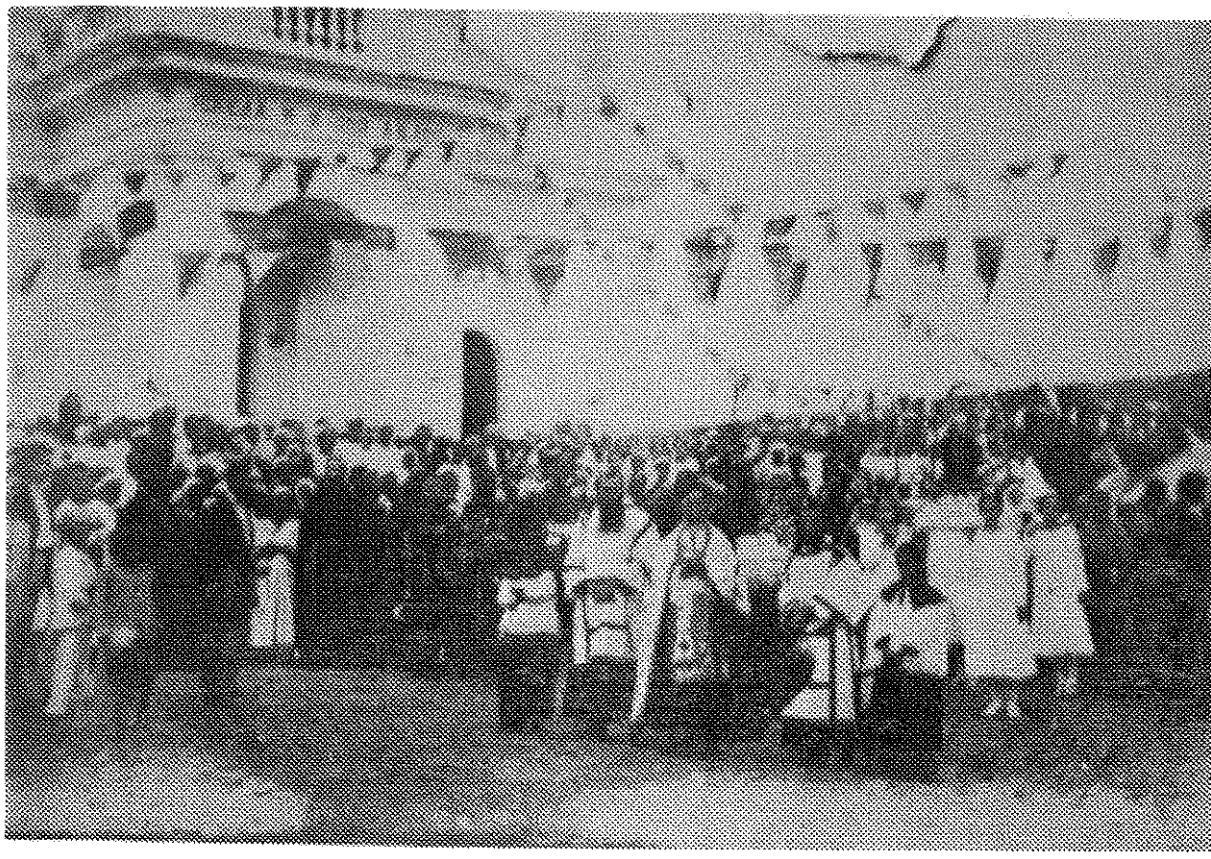
Após discorrer sobre a "natureza" dos índios aldeados no Itambacuri, frei Ângelo refletiu sobre os "intensos trabalhos, tanto na ordem material, como também na moral e intelectual" deparadas pelo missionário em sua difícil função:

> Perigos espirituais, porque passa a viver no meio de homens e, principalmente, mulheres, de todas as idades, que andam completamente

[297] SG 14: quadro de pessoal empregado na catequese dos índios e matrícula dos empregados da catequese da Província de Minas Gerais (1863-1894).

> nus e que, sem o menor recato, satisfazem seus instintos animais quando, onde e como se lhes dê a vontade (frei Ângelo, 1915: 29).

A necessidade do cumprimento rigoroso dos regulamentos nos cultos católicos demonstram, por outro lado, sua importância para o êxito da missão, que precisava, de alguma forma, impressionar e influenciar os indígenas. Indícios do "deslumbramento" da população indígena e nacional mediante a solenidade das festas religiosas realizadas no Itambacuri - nas quais os políticos interessados em aumentar sua popularidade ocupavam posições de proeminência – são frequentes na documentação pesquisada. Este "poder de influência" das solenidades político-religiosas constituiria, inclusive, um dos principais instrumentos da catequese, oficialmente reconhecido no Diretório pombalino de 1757, no Regulamento das Missões de 1845 e na lei provincial mineira de 1870, que dispunha sobre a criação dos aldeamentos missionários centrais.



Festa de São Francisco. 1930.
Matriz de Itambacuri.
ACCI

Frei Serafim, em 1887, relatou ao ministro geral da Ordem aspectos da missão relativos ao culto, enfatizava a "magnífica igreja de Nossa Senhora dos Anjos", edificada no centro do estabelecimento, na qual, no decurso de um ano, eram realizados "oito mil comunhões, 150 batizados, 60 casamentos, 40 óbitos". Outras capelas eram projetadas para os moradores que habitavam em núcleos de até 30 quilômetros de distância da igreja central. O ritual dominical consistia em "explicar o catecismo" para os moradores que vinham de longe e deviam regressar no mesmo dia, além da missa conventual. O ensino dos cantos constituía o ponto mais alto da catequese. No momento da comunhão, os fiéis eram incensados e as jaculatórias, entoadas:

> "Eu vos louvo e vos adoro", e o Celebrante incense-o, entoe-Lhe o *Tantum ergo Sacramentum*, renove juntamente com o povo a consagração ao adorável Coração de Jesus, e pro remate cantando os fiéis est'outra jaculatória: "Louvado, adorado, amado e agradecido seja", incense a segunda vez e dê a Benção; concluindo com a Salve Rainha, o V. Refúgio dos pecadores, R. Rogai por nós, Ave Maria, e "Virgem Imaculada Maria Mãe de Deus e nossa boa Mãe, rogai a Jesus por nós, que recorremos a Vós"[298].

Os próprios "terríveis Pojichá", nos períodos anteriores às "traições" que os iria dizimar – a partir de 1885 - , assistiam "em silêncio, à prática e celebração da Missa, seguida da bênção do Santíssimo Sacramento e acompanhada de cânticos devotos", para o pasmo dos nacionais que também acorriam ao estabelecimento nos domingos e dias festivos (Gorízia *apud* Palazzolo, 1973: 140).

Durante o período fundacional a organização da missão capuchinha dependia da participação dos índios: foram eles, por exemplo, que conduziram os padres à escolha do lugar - para onde afluíam diversos grupos Botocudo que mantinham entre si uma relação de afinidade e aliança, em ocasiões rituais. Foram também os índios que construíram a Igreja e os demais edifícios públicos, além de trabalharem incessantemente na abertura de estradas e veredas através do vasto território da missão.

A despeito das diferenças entre o modelo "laico" de catequese, defendido por Teófilo Otoni - e, posteriormente, por seus familiares que comporiam a elite econômica e política em Filadélfia - e aquele de catequese missionária, representado por Serafim de Gorízia e seus superiores da Ordem, em conformidade com os formuladores e executores

do Regulamento das missões, não deixam de ser notáveis as semelhanças dos métodos adotados na prática. Frei Serafim, bem como os historiadores da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, jamais deixaram de exaltar os "métodos pacíficos" do diretor da Companhia do Mucuri para de negociar a paz com os povos indígenas. O apoio dos chefes Naknenuk - Potón, Ninkate e Timóteo – teria sido, mesmo, decisivo para o estabelecimento da Companhia colonizadora (Otoni, 2002 [1858]). No Itambacuri, da mesma forma, o apoio das lideranças indígenas seria negociado e conquistado como condição para o estabelecimento da futura missão.

As novas relações introduzidas na população indígena na situação inicial do aldeamento missionário incorporar-se-ia, ainda, à lógica das relações de parentesco: o principal intérprete e mediador político em ocasiões de desentendimentos entre os índios e missionários, o "brasileiro" Félix Ramos, era, com efeito, casado com Umbelina, filha do chefe Pohoc, e companheiro constante do sogro. Esta primeira relação de afinidade, estabelecida antes da chegada dos frades porém logo formalizada por frei Serafim, não apenas facilitaria o estabelecimento de relações de aliança entre missionários e nativos como, em diversas situações, de fato, serviu para salvar suas vidas.

A escolha do lugar ideal convergia os interesses indígenas, missionários e governamentais sobre as pautas negociadas através da catequese: o fortalecimento das redes sociais para a defesa da missão contra seus "inimigos" e a criação de uma indústria e de um comércio prósperos. Para isso, seria necessária a mão de obra dos índios. Como conseguir mobilizá-la? A estratégia inicial foi a de abrir estradas e canais de comunicação para estimular o afluxo de novos grupos.

> Frei Serafim queria atrair para Itambacuri numerosos índios e também os brancos. Para tornar possível sua chegada, ele ligava a colônia com outros locais (Bester, 1994:74).
> Frei Serafim começou a realizar seu grande plano de abrir ao cultivo um imenso território de solo fértil localizado em uma região de clima saudável e banhada por muitos rios e regatos mas ainda coberta por florestas primárias. Este trecho de terra estendia-se das cabeceiras do Rio Itambacuri, que corre paralelo ao São Mateus, até as margens do Rio Doce e estava destinado a se tornar o lar de uma campesinato industrioso, composto tanto por índios quanto por brancos, sendo um centro de civilização e cristandade (Leenhart, 1935: 275).

---

[298] "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais no Brasil até o fim do ano de 1887." AGO.

O método adotado pelos fundadores foi o de incorporar os índios "convertidos" nas principais funções que exigiam a organização de uma nova comunidade. Após a fundação da Ordem Terceira de São Francisco, que congregava os índios proeminentes na vida social do aldeamento, como os professores Domingos Pacó e Delfina Bacan d'Aranã, a nova sociedade indígena, "convertida", tornava-se participativa. É interessante notar como durante o primeiro decênio do aldeamento a população fixa flutuava em torno de 500 habitantes indígenas, sendo que outros 2000 índios, estimadamente, continuavam a "vagar" pelas matas, aparecendo na missão, no entanto, por ocasião dos dias "festivos" – os domingos e dias santos.

A dimensão do "sobrenatural" evocada nas liturgias católicas parece ter servido como atrativo para os Botocudo, se considerarmos que também eles se valiam da palavra cantada para evocá-la em seus próprios rituais.

Havia, no entanto, outras formas concorrentes de "sedução" e "re-encantamento", como se pode depreender da valorização da ingestão das bebidas "espirituosas" pelos índios naquele novo contexto, principalmente por ocasião das festas. O rápido e trágico desaparecimento da socialidade indígena - senão de suas redes de relacionamento, pelo menos de muitos dos indivíduos que a compunham -, associa-se ao ímpeto para a embriaguez, enquanto um lenitivo. A passagem do relatório do aldeamento, abaixo, enfatiza como esse tipo de "sedução" articulava-se às dificuldades políticas enfrentadas na administração indígena, em diversos níveis.

> Se, pois, o desenvolvimento industrial não foi maior é devido em geral à falta de boas estradas comerciais às vezes impraticáveis; e em particular a falta de cota provincial para catequese, tendo sido nestes últimos anos tudo muito incerto e provisório e corrido sempre falsos boatos e notícias em prejuízo da mesma e para a desmoralização dos missionários incumbidos, fazendo-lhes à surdina traições e desaforos de toda qualidade, *mormente por uns fabricadores e gostadores de aguardente, com a qual seduzem os índios aldeados em ocasião das maiores festas do ano, nas principais épocas de serviço agrário, e os tiram fraudulentamente para fora do aldeamento no trabalho próprio e alheio de roça ou derrubada, que se quer acabar em poucos dias, prometendo e dando em pagamento a aguardente em tanta copia, que todos ficam dela tomados e bêbados, homens, mulheres e meninos, a ponto de se entregarem às mais horrorosas brigas e orgias infernais, reportando lesões e ferimentos, que quase todos conservam no seu corpo.*[299]

[299] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento do Itambacuri. 02 de janeiro de 1882. AGO.

No ano de 1882, uma crise administrativa do indigenismo em Minas faz-se perceptível através dos cortes nas subvenções, adotados pelos novos dirigentes da Província, da qual a "sedução" dos índios pelos fazendeiros "fazedores e gostadores de aguardente" parece uma expressão. Certas questões relativas à propriedade dos terrenos do aldeamento, que constituía alvo crescente de cobiça, também são prenunciadas na passagem acima; na medida em que a relação entre índios e fazendeiros se estreitavam durante as festas e as colheitas, a possibilidade dos índios de despertarem para o valor dos territórios administrados unicamente pelos seus tutores fica estabelecida.

Proibido o comércio da aguardente em Itambacuri, os missionários se viam, ainda assim, "obrigados" a fornecê-la aos índios que, a qualquer custo, obteriam a bebida entre os "inimigos" da missão[300]. Pactos como este, em que os missionários concediam aos índios a bebida, condenada em seu próprio discurso, revelam situações nas quais o poder dos índios, ainda que postos sob a "proteção" de seus diretores, não poderia ser negada. Com efeito, os indígenas aldeados mantinham algumas imposições na negociação de sua "pacificação", sob a ameaça de uma "revolta" inconscientemente presente e possível para seus administradores missionários.

A existência de "redutos" de indígenas – como a Aldeia de Cracatã - que, opostos ao sistema de vida na missão e mantendo relações com o poder público através da mediação do diretor parcial de índios, representante dos interesses contrários à catequese missionária, permaneciam como focos virtuais de ameaça ao aldeamento do Itambacuri. Para demonstração de autoridade, seriam aqueles índios "sedutores" de fora do aldeamento, mais susceptíveis à punição policial, realizada como resposta aos clamores dos missionários do aldeamento central.

A presença de "sedutores" indígenas nas adjacências da missão representou, para os índios "civilizados" do aldeamento, possibilidades de rearticulações políticas, enquanto configurava para os missionários dificuldades em delimitar e controlar as fronteiras simbólicas e administrativas da "conversão".

Finalmente, o aspecto que aparece como o mais difundido e propagandeado da missão por frei Serafim, em sua vasta correspondência – muitas das quais dirigidas às

[300] Esta reconstituição da relação dos índios e missionários com a aguardente é baseada em depoimentos orais, colhidos em Itambacuri em 1999.

autoridades para angariar recursos para o Itambacuri -, além da contrapartida sempre alegada, da instrução primária dirigida às crianças, seria o formação de uma "mista geração nacional", promovida através dos vínculos matrimoniais, estabelecidos pela missão, entre "índios tirados da selvageria" e os "brasileiros pobres", acolhidos na colônia indígena[301].

A revolta indígena ocorrida a 24 de maio de 1893 pode ser considerada o divisor de águas entre a tendência primeira - de incorporar os índios como mediadores influentes na nova sociedade missionária – e a segunda – de desprezo ao passado "indigenizado" da missão -, apesar dos fatos não poderem ser datados com essa exatidão. O que se pode observar, na prática, é a transformação do estatuto do indígena aldeado, assim como o de seus filhos, mestiços, que, de indivíduos "convertidos" e aliados políticos dos missionários, transformaram-se em meros "agregados" da missão e empregados dos migrantes que para aportaram no período republicano.

Os missionários fundadores passavam muito tempo entre os índios, despendendo meses na mata. Seus sucessores, ao contrário, passaram a permanecer no convento, concentrando-se em atividades para a formação de frades. Segundo o professor bilíngue Domingos Pacó,

> Frei Serafim viajava léguas com o SS. Viático, em socorro aos índios e nacionais existentes naquele tempo, quando estavam enfermos em artigo de morte, e nada atrapalhava aos ditos Reverendos, nem sol, nem chuva, nem seca, nem cheias ou impossibilidade alguma, e estes grandes benefícios faziam por trilhos ou picadas quase intransitáveis por não ter naquele tempo comunicação alguma ainda as pequenas povoações como hoje em dias. Conferia todos os sacramentos baseados na virtude da caridade, nem sequer reclamava tão grandes benefícios que distribuíam, não só aos de Itambacuri, como de outros lugares .... Somente para o bem público e a glória de Deus gastou anos seus e suas forças, em muitas fadigas, a bem desta colônia, velava sempre como um carinhoso pai e uma carinhosa mãe a seu único filho. *Por espaço de dez anos não habitava família nacional alguma no Itambacuri* (Pacó, 1996 [1918]: 204-205).

Algumas coincidências entre o sistema político de alianças entre os nativos, articulados em rede, e a estruturação inicial dos fundamentos geo-políticos da missão, podem ser vislumbradas na consolidação da "bem-sucedida" missão "mestiça" do Itambacuri. No entanto, o caráter contraditório das lógicas postas em convivência na

[301] Carta de frei Serafim ao conselheiro Francisco de Paula Mayrink. 2 de setembro de 1889. APRJ.

conveniência "providencial" do aldeamento em seus primórdios deflagar-se-ia em conflito aberto, apenas posta a "inconveniência" da catequese missionária sob o regime republicano.

O paradigma de tais contradições torna-se visível através da co-existência, no aldeamento missionário, de interpretações inversas sobre o "poder sagrado" dos missionários sobre as epidemias, seja de acordo com atribuições do catolicismo popular, seja de acordo com a lógica do xamanismo indígena.

De um lado, temos a correlação postulada na história dos núcleos proto-urbanos em Minas, quando a contenção de surtos epidêmicos era atribuída à presença de capelas e padres, como demonstrou S. da Mata (2002), relativamente a povoados fundados no período colonial. Situado no alto rio Doce, o distrito de topônimo em língua tupi, Guarapiranga (atual cidade de Piranga), por exemplo, guarda na memória social a correlação então existente entre epidemias e o "sagrado cristão", de acordo com a lógica do catolicismo popular: a localidade "muito infestado de sezões" teria sido palco de um "caso milagroso", pois "logo que foi benzida e os ares cessaram as sezões, sarando os que as tinham, e ficou este distrito [o] mais sadio das Minas"[302].

Para os Botocudo, ao contrário, as evidências apontam que a ocorrência de doenças - tradicionalmente atribuídas aos agentes exteriores e inimigos do grupo – poderia ser atribuída, em correlação inversa à da lógica do catolicismo popular, ao "sagrado cristão". Por esse motivo, por exemplo, teria sido a cidade de Mercês - situada na bacia do rio Pomba - sua primeira capela destruída pelos índios - provavelmente Puri - , no período colonial, "que lhe atribuíram um violento surto epidêmico que grassava naquela região.[303]"

Os índios "convertidos" do aldeamento do Itambacuri - que com os missionários estabeleceram "pactos" de convivência "pacífica" - jamais se conformariam com a lógica popular que atribuía poderes de cura à presença do "sagrado cristão", nem tampouco com os surtos epidêmicos que massivamente lhe dizimaram.

---

[302] *Códice Costa Matoso*, p. 257.
[303] J. Ferreira, org., *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*, vol. 26, p. 87.

Frei Serafim de Gorizia e frei Ângelo de Sassoferrato

> No ambiente religioso e cultural esloveno daquele tempo se notava grande interesse pelas missões indígenas, sob influência das cartas e das visitas do bispo missionário esloveno Fiderik Baraga, missionário dos índios na América do Norte. A partida de Frei Maximiliano para as missões no Chile também induziu Frei Serafim (Ceglar, 1983: 46-47 *apud* Bester, 1994:91).
>
> Era belo de aspecto e alto de estatura, de superpor a todos. A longa barba que caía sobre o peito, lhe conferia uma majestade excepcional. Os olhos penetrantes, que se moviam rápidos nos olhos, lhe conferiam um ascendente contraste. A isso se reúne a voz tonante, que ressoava densa através do vale, e se tem a figura excepcional de um condutor e de um legislador, *destinado a amansar as feras humanas das grandes florestas, e a incidir na história do Brasil e na da Igreja um fulcro profundo, que não teme o dente desgastador do tempo* (Cultrera, 1938)

A história de Itambacuri representa para a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos uma experiência modelar de glória e dedicação missionária. A estrutura da Ordem, no entanto, apesar de possuir um superior único, o ministro geral, está baseada no modelo de Províncias, ou Prefeituras, descentralizadas, que, em geral se desenvolvem de forma independente uma da outra. Ou seja, cada Província obedece seus próprios princípios organizacionais internos, de forma a garantir a vida conventual típica dos capuchinhos, desde que dentro de uma rede que os permita intercambiarem-se em suas funções. A divisão em Províncias, em geral, não obedece a critérios de divisões de acordo com políticas nacionais ou mesmo internacionais, seguindo sempre o caráter tradicional da vinculação histórica. Em Minas, por exemplo, duas Províncias capuchinhas atualmente se interceptam - a de Minas Gerais, propriamente dita, e a do Rio de Janeiro, historicamente responsável pela casa de Itambacuri, que com esta mantém vínculo hierárquico.

Assim, quando da chegada e dispersão dos capuchinhos italianos pelo Brasil, eles se posicionavam numa experiência anômala do ponto de vista monástico; ou seja: "desgarrados" de sua Província-mãe. Frei Serafim de Gorízia, ou Janez Madon, seu nome de nascimento, antes de aportar no Brasil pertencera à Província de Stíria, então dominada pelo império austríaco, geograficamente vizinha à Província de Milão. Como

resume o importante arquivista e itambacurense capuchinho frei Serafim Pereira, tratava-se "de um *eslavo*, de cidadania *austríaca* que se fez frade numa circunscrição de língua *italiana*" (Pereira, 1998: 512). Essa sua "mestiçagem" originária iria revelar-se em seu projeto missionário de constituir uma "raça cruzada" industriosa, devota e obediente às leis da Igreja e do Magnânimo Imperador.

Para compensar esta sua relativa "solidão" - uma vez que é suposto que os frades devam viver, ainda que monasticamente, sempre unidos em uma relação fraterna com os demais de sua Província -, dois conterrâneos eslavos de frei Serafim de Gorízia, Ludvik Ceglar (1983) e Stane Bester (1994), dedicaram-se ao estudo de sua vida e obra em Itambacuri, baseando-se em ampla documentação existente nos arquivos provinciais, bem como no Arquivo Geral da Ordem, em Roma.

O estudo de L. Ceglar, sacerdote salesiano radicado no Canadá, documentou a história de Itambacuri com pesquisa *in loco*[304]. Sua pesquisa, financiada pela comunidade eslovena do Canadá e publicada em esloveno, só pôde ser, aqui, incorporada indiretamente, através das inúmeras citações feitas em italiano pelo biógrafo de frei Serafim, o também capuchinho da Província de Stíria, Stane Bester.

A tese de frei Bester, por sua vez, é direcionada para o âmbito da espiritualidade de Janez Madon, no que diz respeito às suas dimensões histórica e missiológica. O estudo é divido em quatro partes: a primeira, dedicada à vida de seu "personagem" antes da partida para a missão, busca ainda resgatar as condições históricas da igreja e da missão capuchinha no Brasil; a segunda é dedicada à sua atividade missionária, propriamente dita; a terceira, a partir das fontes documentais e literatura, busca em sua espiritualidade o motor, ou "ânima" de sua vida e atividade; por último, o autor coteja a atividade missionária de frei Serafim e seus contemporâneos com a dos últimos anos, pós Concílio Vaticano II (1962).[305]

Seu estudo esclarece diversas suposições existentes em outras biografias elaboradas por historiadores da Ordem, com o objetivo de exaltar personagem e obra,

---

[304] Informações obtidas em Itambacuri, março de 2001.

[305] Com este Concílio tem início um movimento de autocrítica no interior do catolicismo, que formaliza uma "opção pelos pobres" com profundas repercussões sobre a atividade missionária.

sem, porém, o devido fundamento documental, criteriosamente obedecido em sua pesquisa.

Janez Madon nasceu a 29 maio 1829, mais novo de 8 filhos. Estudou em Bergamo entre 1842 e 1848, distinguindo-se pelos resultados (atestado final, APCL, sez. 19/20/22). Por causa da revolução do ano 1848, passou a viver sob a proteção do irmão Blaz, sacerdote e seu benfeitor. Em 11 de agosto de 1851 obteve, na cidade de Gorízia e em língua alemã, seu "diploma de maturidade" (equivalente à conclusão do ensino secundário). Stane Bester pôde observar nos demais autores que escreveram sobre a vida de Janez Madon menções sobre "suas construções em Viena, sua relação amigável com o Imperador, seu serviço de engenharia ... [e] das suas origens nobres, das ofertas nupciais". Após muito pesquisar, concluiu o biógrafo que todas essas afirmações não puderam ser confirmadas e que, por isso, não deveriam ser tomadas com seriedade (Bester, 1994: 15).

O autor relaciona a seguinte literatura sobre o mito da origem "nobre" de frei Serafim: Metodio de Nembro, Jacinto de Palazzolo, Samuel Cultrera de Chiaramonte, Modesto Rezente de Taubaté, além do jornal "A Família", o boletim da diocese de Diamantina 'Estrela Polar" e o parente Sedefvcic. A lista poderia ainda ser aumentada, considerando o artigo de John Leenhart e outras publicações em jornais e boletins, porém o mais notável documento vivo sobre estes mitos (e outros, como o suposto nascimento "rico" do personagem, que teria abdicado de sua fortuna para viver com os índios, ou que teria aplicado seus próprios recursos na catequese) é a memória oral ainda existente sobre frei Serafim, na própria Itambacuri.

De acordo com a documentação existente, no entanto, só é possível conferir que, antes de entrar para a Ordem, em 1862 (o que era, em seu tempo, considerado uma "vocação tardia", aos 29 anos), Janez Madon havia já trabalhado em Bérgamo.

Após sua ordenação, porém, sua busca vocacional não teria cessado: durante os primeiros anos de sacerdócio ele aparece em constante e inquieto movimento de uma a outra Província, devido ao seu constante adoecimento; Janez Mandon chegou a buscar recuperação em um período de convalescença nos banhos térmicos.

Essa situação de instabilidade e fragilidade física e emocional, apresentada pelo seu personagem, leva o biógrafo a inferir certas questões relativas à sua espiritualidade,

às quais venho acrescentar, enfatizando, o fato da história de Janez Madon ter sido construída apenas a partir de uma longa experiência de convivência e de conflitos interculturais, fato que viria a se inscrever em sua vocação missionária, enquanto uma busca incessante e persistente.

Ordenado na cidade italiana de Brescia, a 31 de maio de 1862, Janez Madon após episódios diversos de doenças, instabilidades e errância entre Províncias, partia para a Província de Stíria, em Gorízia, onde, até 1872, viveu um período de maior estabilidade, uma vez que lá se sentia útil e requisitado: com efeito, após seu estabelecimento naquela cidade, passou a servir como confessor devido ao seu domínio das línguas eslovena, italiana, alemã e friulana. Sua situação de saúde apresentava, então, uma relativa melhora; sua inquietação espiritual, porém, logo viria novamente a se manifestar, através de seus suscetíveis estados de consciência.

Stane Bester inferiu que a piora da saúde de frei Serafim não seria originada das doenças, porém de inquietações que revelavam uma crise de fundo espiritual, que tornaria impossível sua presença em Gorízia. Com efeito, o vice-provincial de Milão, Agostino de Cremona, escrevera ao ministro geral, em maio de 1868, que frei Serafim "não se sentia bem no profundo do seu ser". Segundo o vice-provincial, ele era "muito sensível de consciência", sendo que "o pensamento de estabelecer-se na Povíncia Stíria ... lhe proporcionara tantos distúrbios e medo, com influências negativas sobre sua saúde, por causa dos costumes, segundo ele, não muito conformes às Regras e Constituições". A fim de que ele pudesse "recuperar a paz e a felicidade interior", pediu, então, ao ministro geral, que aceitasse o pedido de frei Serafim[306]. Também o provincial frei Lonenzo de Albino, escreveria ao ministro geral relatando ser frei Serafim "de caráter extremamente apreensivo, perturbado continuamente do sistema nervoso"[307].

Logo depois de ter se mobilizado no sentido de retirar-se para outra Província, frei Serafim teria tomado a súbita decisão de partir para a missão entre os índios. A notícia de que "padre Madon quer ir para as missões"[308] – registrada na arquidiocese de Gorízia - significou, segundo o biógrafo, uma ruptura no caminho vocacional de frei

[306] Carta de frei Agostino M. de Cremona, vice-provincial, ao ministro geral, Milão, 8 de maio de 1868. AGO.
[307] Carta de Fr. Lorenzo de Albino, provincial, ao ministro geral. Bergamo, 8 de maio de 1868. AGO (*apud* Bester, 1994:90).

Serafim. Apenas uma vez, depois de 10 anos de atividade missionária em Itambacuri, se encontraria frei Serafim novamente em crise, durante a qual manifestou seu desejo de retornar à Europa.

O intervalo entre a manifestação de frei Serafim e sua partida foi breve: de sua carta que expressava a intenção missionária, de 12 abril 1871, à sua partida para Roma, seriam transcorridos apenas 7 meses. A partir de então as atitudes do missionário transformaram-se radicalmente, passando a adotar iniciativas "cheias de energia e coragem". Segundo pesquisou frei Bester, "a vocação missionária chegou como uma luz no escuro de sua procura vocacional, como uma realização de sua razão de viver, como paz depois de longa inquietude" (Palazzolo,1973: 97; Ceglar, 1983: 189 *apud* Bester, 1994:91). De fato, após a chegada no Brasil, seus escritos documentam atitudes e opiniões enérgicas e corajosas, além de uma incessante e diversificada atividade em Itambacuri.

Através do Decreto da Propaganda Fide de 28 de janeiro de 1872, frei Serafim recebeu o título de missionário apostólico, sendo, como tal, enviado para o Império do Brasil, após o decreto de obediência ao procurador geral para as missões estrangeiras, liberado em Roma a 6 de fevereiro. Frei Ângelo também receberia o mesmo título no mesmo dia, tendo sido ambos recebidos pelo Papa Pio IX.[309]

O adjetivo "enérgico" parece adequado para qualificar esse personagem rigoroso, afeito à Regra. "Energia" essa que viria a ser entendida pelos adversários como "autoritarismo". Atitudes punitivas "enérgicas", como a expulsão do aldeamento dos "nacionais" considerados "desordeiros" e a prisão de índios de "mau comportamento" na "cadeia correcional" aldeamento, seriam tomadas pelo diretor, ao qual foram atribuídas, de acordo com o Regulamento das missões, também as funções de juiz.

Antes da eclosão da revolta de 1893, por exemplo, o missionário esclarecia que "prevendo as consequências [do ajuntamento incomum dos índios próximos ao estabelecimento] davam-se algumas providências com aquela energia e prudência, que as

---

[308] Arquivo do Ordinariato arcebispal de Gorízia. Protocolo do ato n. 2172/1871 (L Ceglar, 1983: 423).

[309] "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais no Brasil até o fim do ano de 1887." AGO.

circunstâncias permitiam"[310]. Tais providências enérgicas e prudentes, não explícitas no relato, consistiram no aprisionamento dos índios, medida constatada na inspeção realizada pelo diretor dos índios após a revolta de 1893.

Quanto à frei Ângelo de Sassoferrato, companheiro de frei Serafim em todo o período de missão e secretário excelente, sabe-se que se chamava, "no século", Afonso Censi, tendo nascido aos 10 de abril de 1846 e professado solenemente no dia 21 de novembro de 1864 na Província das Marcas de Ancona, portanto aos 16 anos. De 1865 a 1869 ele teria se estabelecido na França. Uma vez no Brasil, seria "mandado como companheiro e auxiliar na missão na catequese e civilização dos índios do Itambacuri"[311]. Frei Samuele Cultrera escreveu sobre a ligação entre os dois missionários que seriam como "almas gêmeas": "dois corações fundidos juntos, um complemento do outro, esposados em uma harmonia divina que nada conseguiu dividir. Amor verdadeiro sem rusgas, que não morreu com os anos" (Cultrera, 1938).

Frei Serafim viria novamente manifestar "angústias e tribulações" - que chegaram a abalar sua determinação missionária -, como observou o biógrafo - após 10 anos de intensa atividade na função de diretor do aldeamento central do Itambacuri. Esta "crise" seria, no entanto, considerada "uma exceção do momento difícil, quando frei Serafim se sentiu cansado e desencorajado e foi tentado a deixar a missão e retornar para um convento europeu para repousar" (Palazzolo, 1973: 97; Ceglar, 1983:189 *apud* Bester, 1994:90).

De fato o missionário dirigiu uma carta, em novembro de 1883 ao prefeito e comissário geral das missões frei Fidélis D'Ávola, queixando-se de abalos no estado de saúde "por trabalhos e desgostos", na qual concluía dizendo: "desejo muito de me retirar longe destes barulhos em um lugar de melhor clima para mim, e muita saudade tenho de um bom Convento d'observância d'Europa no qual pudesse fechar meus olhos"[312].

Sobre essa última crise, as referências dos pesquisadores da Ordem são escassas e indiretas. É possível, no entanto, inferir que o desencorajamento pessoal do diretor do

---

[310] Frei Serafim de Gorízia e frei Ângelo de Sassoferrato. "Relatório do Aldeamento Indígena do Itambacuri". 22 de agosto de 1893. AGO.

[311] "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais no Brasil até o fim do ano de 1887." AGO.

[312] Frei Serafim de Gorízia. Carta dirigido ao prefeito e comissário geral, frei Fidélis de Ávola. 1 de novembro de 1883. Gav. 20. Pasta II. Doc. 39. APRJ.

aldeamento tenha sido detonado pelas acusações de irregularidades por parte do Governo contra sua administração. Além disso, o clima de perseguições políticas e ataques pessoais contra os missionários ocorridos no Itambacuri, havia já culminado na extinção dos dois outros aldeamentos centrais capuchinhos em Minas; frei Virgílio de Amblar, diretor do aldeamento Imaculada Conceição do rio Doce, no ribeirão Poaia, onde trabalhava sem companheiro, havia sido, inclusive, supostamente envenenado em 1877, após uma grave epidemia de varíola que grassou naquele lugar (Primério, 1937: 272).

Examinando as contas prestadas pela Diretoria dos Índios à Tesouraria Provincial de Minas a partir de janeiro de 1879, é possível perceber uma sensível mudança em relação à política indigenista até então adotada pela Província, quando sob os auspícios do brigadeiro Musqueira. "Não tem havido prestações de contas a esta tesouraria pela excessiva confiança depositada nos diretores dos mesmos aldeamentos"- criticaria então o tesoureiro ao presidente da Província[313]. Em julho de 1879, ao consultar a repartição do Tesouro Provincial se deveria passar atestado de cumprimento de deveres ao diretor do aldeamento do Poaia - que se ausentara por cinco meses do estabelecimento, em viagens às capitais da Província e do Império - o diretor dos índios obteve parecer negativo: "durante aquele tempo, nada deve perceber", diria o oficial Joaquim Lourenço Machado ao diretor geral dos índios[314].

A Seção de Receita da Diretoria da Fazenda Provincial, em julho de 1879 havia expedido seu parecer a respeito das contas prestadas pelo diretor do aldeamento do Itambacuri, conclusivo acerca de que "as somas votadas para a catequese não tem sido empregados ao fim a que se destinam": "despesas com louça de porcelana fina, objetos de cristofles, cristal e marfim, roupas de luxo, dúzias de espingardas fulminantes, quantidade enorme de munição de caça, vinhos, conservas, chá; parecendo-me que *a diretoria deve fazer cessar essas despesas, visto que o aldeamento já deve estar suficientemente fornecido de tantas cousas de puro luxo e impróprias a um estabelecimento de gentios*"[315].

---

[313] Ofício da Tesouraria Provincial de Minas ao presidente da Província, Manoel José Gomes Rabello Horta. 17 de janeiro de 1879. SG 21, pp. 8-8v.
[314] Parecer emitido pelo oficial Joaquim Lourenço Machado. Secretaria da 4a. Seção. 8 de julho de 1879. SG 21, p. 39.
[315] Seção de Receita da Diretoria da Fazenda Provincial, 26 de julho de 1879 – Joaquim Teixeira de Souza. SG 21 p. 49v. APM.

A verba para a catequese seria bloqueada a partir de então, pela Diretoria da Fazenda Provincial de Minas. Não sendo aprovadas as contas, os boatos de que o governo queria arrematar o aldeamento ganhou força política; com isso, a desmoralização da administração parecia aos missionários um indício da extinção iminente da catequese. Em maio de 1881 frei Serafim escreveu ao bispo de Diamantina dizendo

> Vivo bastante desgostoso e indisposto depois de minha viagem feita ano passado de 1880, a qual tendo sido baldada... me entristeceu e desanimou, e não obstante pego da mesma pena, quando o dever me obriga, e escrevo alguma cousa, issso o faço agora, dirigindo a V. Ex^{cia}., porque nos dá grande prazer e alívio o amor do Pai para conosco, sabendo que o venerado Pastor dos fiéis goza perfeita saúde.
>
> Este respeitoso escrito, redigido em forma de ofício, tem por fim de dar a V. Ex ^{cia}. o devido conhecimento do atual estado deste importante e central Aldeamento indígena que, embora lhe faltem recursos pecuniários, vai em progressos, mas é com indizível trabalho, sacrifício e perigos, *por ter sido inteiramente abandonado da Assembléia Provincial, e este abandono é a causa de muitos desgostos e amarguras, que acabam com a minha saúde*...e a todos desanima.[316]

Em dezembro de 1879, a Diretoria da Fazenda informava ao presidente que "cessassem de 1°. de julho em diante os vencimentos dos funcionários [da catequese] que são pagos pelo cofre presidencial"[317]. O missionário procurou, no entanto, livrar-se da perceptível situação de desconfiança "de uns" para com a direção do aldeamento, que se instalara na nova administração da Província, que considerava "injusta e grave". Essa desconfiança se expressava no rigor exigido na prestação de contas dos gastos da catequese, avaliado pelo missionário como "pura formalidade" e inadequado ao "lugar, circunstâncias e ocupações" entre os indígenas. Demissionário, escrevia em 1879 ao diretor geral dizendo que em sua mocidade, passada "honradamente na Europa", não tivera o hábito de "enganar e iludir a ninguém" e que não seria "na velhice" que assim passaria a agir.

> pode ser conveniente de me dispensar e substituir por outro melhor e me reenviar para a Europa, se tal for a vontade de Deus e dos superiores, não me podendo sujeitar às responsabilidades de tantas consequências na honra pessoal e na minha Ordem, que venero e amo. ... (*apud* Palazzolo 1973: 99).

---

[316] Frei Serafim de Gorízia. Carta ao bispo de Diamantina. 1881. Gav. 20. Pasta I. Doc. 22. APRJ.

[317] Ofício do diretor geral dos índios ao presidente da Província, Manoel José Gomes Rabello Horta. 9 de dezembro de 1879. SG 21, p. 137. APM.

A desconfiança da administração pública sobre os fins da catequese catequese capuchinha era, de fato, indisfarçável na correspondência mantida entre o diretor geral interino, Severino Barbosa de Oliveira, e o presidente da Província, no ano de 1879, quando uma renovação dos quadros daquela repartição indicava alterações na sua orientação política. A extinção do aldeamento do Etueto em 1878, após a intervenção fiscal em suas contas, gerou uma crise em todo o sistema catequético provincial. "As finanças do Império e o mau emprego dos dinheiros públicos em o extinto aldeamento do Etuet tem produzido uma sensação quase geral e por isso, para que o Governo...pudesse julgar sobre a necessidade de ocorrer ou não as despesas com os dous aldeamentos desta Província tem feito suas mui justas exigências" – oficiou o diretor interino aos diretores do Itambacuri em novembro de 1879. O país devia, na ocasião, a quantia, considerada exorbitante, de oitocentos e trinta e seis mil contos de réis.[318]

Em fevereiro de 1882, ainda sob o impacto da suspeita sobre os gastos considerados indevidos pela Secretaria da Fazenda, frei Serafim oficiou ao diretor geral dos índios que não estava na missão "*arrumando a vida e ajuntando*", mas "poupando e utilmente gastando os recursos pecuniários que o Excmo. Governo generosamente nos confia", para construir um "estado de prosperidade" naquele aldeamento.[319]

Ainda que considerados diminutos os auxílios pecuniários recebidos do Governo de Sua Majestade Imperial, o diretor do Itambacuri, citando a fala do presidente da Província à Assembléia Legislativa, em 2 de agosto de 1883, na qual elogiava o aldeamento "que muito tem prosperado, debaixo da direção dos missionários capuchinhos". "Os índios, além dos trabalhos de lavoura, são aplicados aos ofícios mecânicos, à indústria manufatureira, na qual consome-se o algodão que ali é plantado"[320].

Em sua "Sinopse da Missão Catequética...", frei Ângelo, após exaltar a catequese concluía que a abnegação dos missionários, "acompanhada da Bênção divina", teria sido

---

[318] Ofício do diretor interino, Severino Barbosa de Oliveira, aos diretores do Itambacuri. 13 de novembro de 1879. SG 20, p. 129v. APM.

[319] Ofício de frei Serafim de Gorízia ao diretor geral dos índios, brigadeiro Domingos de Magalhães Gomes. 18 de fevereiro de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc. 26. APRJ.

[320] "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais no Brasil até o fim do ano de 1887." AGO.

responsável pelo êxito do empreendimento, reconhecido tanto pelo Governo quanto pela Igreja:

> O Itambacuri engrandeceu e prosperou tanto que causa admiração e espanto a quantos o visitam e está, presentemente, em condições de ser elevada à categoria de cidade. Tivéssemos procedimento diverso, que a Catequese teria fracassado; Itambacuri não existiria; nossa Ordem não ganharia mais esse forão de glória (frei Ângelo, 1915: 43).

Não padeciam, no entanto, apenas os ânimos dos missionários no Mucuri naqueles momentos difíceis quando se respirava os ares da época de transição de regime. Vejamos brevemente o clima político relativo aos demais atores em cena no vale do Mucuri.

Violência e desolação no Mucuri: repercussões políticas

Na cidade de Filadélfia, principalmente após o período que sucedeu a liquidação da Companhia do Mucuri, as notícias sobre índios que acometiam nas estradas e mesmos povoados tornaram-se eloquentes. Solicitando providências necessárias para "por termo a tantas desgraças", a viúva do senador Teófilo Otoni escreveu, em maio de 1880 ao presidente da Província uma longa carta, "em nome de tantas vítimas", na qual relatava "os horrorosos atentados dos índios perpetrados [na] região e consequentemente a pouca, ou antes, nenhuma segurança de propriedade e de vida igual". Nesta carta, Amália Otoni deixava entrever o estado de desolação no qual se encontravam as ex-colônias da antiga Companhia do Mucuri. "A fazenda 'do Velozo'"- ela dizia – é uma tapera, não somente porque os índios mataram toda a criação e destruíram as plantações, mas porque assassinaram o velho e laborioso proprietário, como também alguns escravos e trabalhadores da fazenda. Os terrenos do velho córrego Sant'ana, colonizado há pouco tempo, estão abandonados porque os índios frecharam colonos, mataram os animais e roubaram as colheitas"...

O relato da viúva é longo e dramático; não cabendo aqui sua exposição dos "inumeráveis" "crimes" cometidos pelos indígenas, principalmente os Pojichá. Ao final da descrição dos episódios ela denunciava o estado de abandono que o Governo relegara o Mucuri após a liquidação da Companhia do Mucuri, deixando de mencionar o trabalho de catequese realizado pelos missionários.

> Estes são fatos autênticos, conhecidos por todos os habitantes; porém *ultimamente aumentaram em número e atrevimento, porque o governo retirou a força de linha, a qual mesmo no tempo da guerra do Paraguai conservada aqui por ser o único freio que pode conter os índios* pelo medo de desforra imediata e severa.
> A estrada de Philadelphia a Santa Clara transitável somente de noite, porque a escuridão oferece alguma garantia; mas a exterminação das fazendas ou dos pontos que oferecem aos viajantes pousos para a noite, *causará em pouco tempo a impossibilidade de todo o trânsito.* ...
> Ouso assim dirigir-me a V.Ex.ª pedindo de mandar uma força de linha para este lugar depois de ter tomado informações desinteressadas afim de por termo o quanto antes a tanta miséria, dando aos habitantes daqui a segurança da vida e da propriedade, novo ânimo para seu trabalho tão laborioso e tão árduo[321].

Os colonos não podem ser vistos, no contexto acima exposto, como simples vítimas pacíficas da sanha indígena. Em julho de 1880, o diretor interino dos índios escreveu ao presidente da Província, adicionando às denúncias feitas por D. Amália Otoni os acometimentos perpetrados pelos moradores contra as aldeias indígenas.

> Devolvendo a V.Ex.ª o incluso oficio datado de 27 de maio último, em que D. Ana Amália Otoni queixa-se dos horrorosos atentados que a tribo dos índios Pojichás tem cometido nas circunvizinhanças de Filadélfia, e ultimamente cometeram, *assaltando sua fazenda e frechando mortalmente a um viajante,* tenho a honra de informar a V.Ex.ª que *esta diretoria tem conhecimento de alguns destes atentados, e que alguns deles têm sido repelidos com carnificinas, como por exemplo a de 30 de junho de 1870 no ribeirão das Lages,* que os tornam mais bravos e vingativos.
> Anteriormente quando o falecido senador Teófilo Benedito Otoni, de saudosa memória, tratava de fundar a hoje emancipada colônia de Filadélfia, eles o guardavam em suas viagens e os obedecia, porém, depois de rechaçados e oprimidos, como os outros em pouco terreno, que não produz suficiente alimento para sua subsistência e tratam de buscá-la por meio de violências: portanto parece-me conveniente ... que seja postado em Philadelphia um forte distanciamento de 1ª linha comandado por oficial prudente, *que procure antes agarrar os ditos índios em seus assaltos do que fazer-lhes carnificinas, que os irá tornando cada vez mais bravios e perigosos*[322].

Esses problemas relativos à segurança dos moradores traziam, todavia, repercussões profundas na política indigenista. Acusações de que seriam os "índios

---

[321] Carta de Anna Amália Ottoni ao presidente da Província. Itamunhec, 27 de maio de 1880. SG 21, pp. 193-193v-194. APM.

[322] Ofício do diretor interino dos índios, Severino Barbosa de Oliveira ao vice-presidente da Província, cônego Joaquim José de Sant'anna. Ouro Preto, 16 de Julho de 1880. SG 21, p. 192. APM.

criminosos" aqueles aldeados em Itambacuri, tornaram-se uma constante em todo o percurso da missão, que os missionários diretores rebatiam, acusando os "malfeitores" de estarem insuflados por interesses políticos adversários, e assim por diante.

Após aprisionados, aqueles índios que invadiram a fazenda de Ana Amália Otoni foram levados para a Subdelegacia Policial do Distrito de Filadélfia, de onde o subdelegado escreveu para o presidente da Província que havia afiançado "ao Diretor do Aldeamento Rev^do^. Fr. Serafim de Gorizia, para que já recebesse os referidos índios sob condição de conservá-los debaixo de sua guarda a fim de evitar novas evasões". O diretor, no entanto, recusou-se a "receber os índios sob a condição de tê-los presos", alegando que não havia "um só índio desta indômita tribo que quisesse ficar no aldeamento". Devido aos temores da população local de que seus companheiros viessem para tomar os prisioneiros e vingarem-se, além da necessidade alegada de "instruções para a autoridade saber como deve proceder em circunstâncias que infelizmente aqui se reproduzem", resolveu o Subdelegado "fazê-los seguir para [a] Capital". Aventava-se localmente uma solução para os ataques:

> E o mesmo Rev^do^. diretor do aldeamento conhecendo a necessidade que há de uma providência para vedar estes desacatos, nesta data dirigiu um ofício a esta subdelegacia no sentido de acordo com as autoridades e com os fazendeiros arcar-se à beira da estrada no lugar das agressões um novo aldeamento, e que para isto recorre-se igualmente ao Ex^mo^. Snr[323].

Através desse exemplo é possível perceber a complexidade do problema do indígena "criminoso" e seu estatuto perante o regulamento da catequese do período. A quem caberia "castigá-los"?

A idéia da criação de um aldeamento filial ao de Itambacuri, para conter os Pojichá e suas "correrias", "por meios brandos e humanos, que são os próprios do Brasil" – no dizer de frei Serafim[324] - passara a ser uma constante na movimentação da correspondência oficial da Diretoria dos Índios, tornando-se uma solicitação do próprio

---

[323] Ofício do subdelegado de Polícia do Distrito de Filadélfia, Antônio José da Costa Ramos, ao presidente da Província. 28 de maio de 1880. Gav. 21. Pasta I. Doc. 4. APRJ.

[324] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento do Itambacuri dirigido ao diretor interino dos índios. 2 de Julho de 1880. SG 21, p. 204. APM.

diretor do aldeamento, conforme expressou ao prefeito das missões do Rio de Janeiro em 21 de abril de 1879[325].

No dia 1°. de Janeiro de 1885 seria enviado de Teófilo Otoni para o Imperador um abaixo assinado redigido por "nacionais e estrangeiros residentes na extensa zona do vale do Mucuri". O extenso texto descrevia todo o cenário de conflitos configurado na região e exaltava a obra dos capuchinhos de Itambacuri de estabelecimento de "grande número de colonos nacionais", que garantiam "o adiantamento daquela povoação, que nas suas cercanias atinge o número superior a duas mil almas", tendo já propiciado *"mais de cem casamentos entre indígenas e nacionais"*. Para "amansar" a "horda" mais bravia de Botocudo que andava cometendo "freqüentes e terríveis ocorrências", implorava-se ao "coração benfazejo" de S. M. J, "pronto e suficiente auxílio pecuniário ao Estabelecimento do Itambacuri". Entre as dificuldades vividas pelos moradores, constava, por exemplo, que

> mais de 300 famílias, entre elas as de alguns fazendeiros abastados, têm abandonado seus estabelecimentos agrícolas junto à estrada de rodagem que desta cidade vai à Santa Clara na margem do rio Mucuri, achando-se também completamente abandonada *a colônia de Santa Ana, que era povoada por mais de 40 famílias nacionais e estrangeiras, havendo poucos meses que daqui se retiraram para os Estados Unidos 4 famílias de colonos estrangeiros que apesar de terem vendido as suas propriedades a troco de barato, levaram para fora do País quantia superior a 20 contos de réis em numerário, pretendendo outras, pelos motivos aludidos, retirarem-se brevemente*[326].

Se o "problema indígena" não sensibilizasse os governantes, certamente o faria a evasão de divisas. E assim, sempre negociando com as autoridades soluções para os crescentes problemas que assolavam o país, o diretor do Itambacuri mantinha-se à frente da catequese, apesar das inimizades conquistadas junto das elites locais. Outro problema que sensibilizava os políticos às vésperas da abolição, utilizado pelo missionário como argumento em favor de sua catequese era o da "falta de braços para a lavoura".

Com efeito, em fevereiro de 1882, frei Serafim procurava convencer o diretor geral dos índios a argumentar junto à Presidência da Província e à Assembléia Legislativa Provincial a favor da continuidade dos recursos para a catequese:

---

[325] Resumo das cartas e relatórios de frei Serafim. Gav. 20. Pasta VI. Doc. 132. APRJ.
[326] Abaixo assinado encaminhado ao Imperador. Teófilo Otoni, 01 de janeiro de 1885. Gav. 20. Pasta III. Doc. 47. APRJ.

> Pois a magnânima assembléia de Ouro Preto como poderá deixar de decretá-lo [algum gasto para a catequese] se bem considerar sua utilidade e *ver a grande extensão de terras boas debaixo do mato virgem sem nenhum proveito, percorridas à toa centenas de léguas em quadro, quase exclusivamente por índios vadios, ao passo que os braços da maioria deles, mormente de seus filhos, se fossem aldeados, dariam ao país imensas vantagens?* Porém, considere-se um pouco e sem prevenção o dispêndio que é preciso fazer para vesti-los, ainda que por uma só vez e com pano de algodão, ordinário e grosso, e para lhes dar a necessária ferramenta da lavoura, não se falando aqui dos sacrifícios e perigos pessoais dos missionários, e de outras dificuldades, ocorrências e despesas[327]

O clima de descontentamento e revoltas populares, contagiando a sociedade imperial de então, inscrevia-se no Itambacuri: o chefe de polícia de Ouro Preto, atendendo aos pedidos do ministro da Agricultura, em virtude da constante queixa de frei Serafim contra fazendeiros e roceiros que atraíam os índios, empregando-os nos serviços pessoais em troca de aguardente, acabaria por ordenar o encarceramento dos próprios índios "desordeiros", "sobretudo os da aldeia Cracatã, que costumam seduzir os aldeados neste aldeamento central", "igualmente como já se praticou com os índios do Potão em dias do próximo passado mês de abril, tendo dado bons resultados" (*apud* Palazzolo, 1973:91).

Além de informar sobre rebeldias e repressões, este trecho revela a existência de pelo menos duas aldeias indígenas vizinhas – Cracatã e Potão - irredutíveis à missão e, portanto, inimigas do trabalho dos missionários - posto que foco de resistência e ponto de fuga dos índios e dos "maus conselhos" dos brancos. Os índios Potón, por sua vez, eram, de longa data, vinculados à família Otoni por laços de compadrio, por eles muito valorizado.

A relação com a força policial do município com a repressão dos indígenas de "mau compartamento" é outro aspecto que merece atenção mais detida, uma vez que os indígenas aldeados em Itambacuri eram "corrigidos" em prisão existente no próprio estabelecimento. Situadas fora dos limites jurisdicionais do aldeamento central, esses habitantes, por não estarem sujeitos à autoridade de frei Serafim, representavam uma

---

[327] Frei Serafim de Gorízia. Ofício dirigido ao diretor geral dos índios, brigadeiro Domingos de Magalhães Gomes. 18 de fevereiro de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc. 26. APRJ.

constante ameaça para a "ordem e o progresso" que o projeto civilizador da catequese de Itambacuri pretendia implementar.

A abolição e a mudança de regime, entrementes, não tardariam: o conselheiro Cristiano Otoni, em setembro de 1882, falou na Tribuna do Senado da especulação privada dos diretores do aldeamento do Itambacuri, manifestando-se contrário à catequese: "aldear os índios para lucrar com o trabalho de seus braços não é catequizá-los, é escravizá-los" – dissera então, certamente envolvido no clima do abolicionismo. Sua fala revelava ainda a atualidade da existência da disputa entre projetos para os índios e para a nação, em evidência por ocasião da liquidação da Companhia do Mucuri. O senador Cristiano Otoni fez-se porta-voz da opinião de que, ao contrário da catequese levada a cabo pelo diretor da Companhia, aquela dos missionários não se mostrava eficaz para a segurança demandada pelos ex-colonos contra os ataques dos índios, que permanecia constante após 1861.

Publicado no Diário Oficial da Corte de 13 de setembro de 1882, o discurso do senador Cristiano Otoni seria prontamente respondido por frei Serafim que, em dezembro do mesmo ano, redigiu um ofício ao diretor geral dos índios, defendendo a missão das acusações. "Neste momento em que estamos escrevendo nos rodeia uma porção deles" – dizia em relação aos Naknenuk, ali estabelecidos, dos quais o Conselheiro afirmava não se ocuparem os missionários (*apud* Palazzolo, 1973: 102).

Escrevendo ao diretor dos índios em outubro de 1891, frei Serafim expressava a natureza dos conflitos políticos ocorridos em Itambacuri:

> Previno a V.S. que este novo lugar de muitas esperanças, em vista de ser saudável e bonito e *talvez por antipatia que alguns têm dos missionários, foi, desde sua fundação, constantemente invejado e guerreado por faz ou por nefas, e nunca ficou livre de insídias e traições no intuito de vê-lo sem verba acabado ou quanto menos emancipado* (*apud* Palazzolo, 1973: 95).

Os missionários passaram a acolher os "caboclos pioneiros", que crescentemente aportaram nos territórios da missão e adjacências. Em 1887 eram já estabelecidos em Itambacuri "perto de *mil nacionais pobres, que são em sua maioria índios mestiços*", que se aliavam aos "silvícolas" – facilitando os casamentos "*muito custosos e difíceis entre os botocudos pelo costume de convivência e poligamia*" - auxiliando o descortino

dos matos, e constituindo "*a segurança do Estabelecimento quando corre algum risco e perigo*"[328].

A catequese passaria, gradativamente, de um primeiro estágio, fundacional, voltado para as populações indígenas, a dirigir-se para todo o povo "pobre" ali fixado, o gerando consequências desastrosas para o destino dos índios e da terra indígena em um futuro não muito distante. Por outro lado, a necessidade interna de segurança demonstrada pelos missionários revela que rebeldias e violências por parte dos indígenas se faziam pressentir, sendo a presença de não-índios no aldeamento uma garantia necessária para a defesa do estabelecimento.

Ao lado de um detalhado inventário dos objetos, criação e propriedades existentes no aldeamento no ano de 1879, exigido pelo governo, o diretor iria justificar a medida adotada de abertura da missão aos caboclos *que tiveram coragem* para penetrar nas matas que cobriam o território:

> Depois que a Assembléia Provincial nada decretou a favor da catequese para o próximo futuro exercício 1877-1878 e, em vista da falta de meios pecuniários, tendo decorrido dez meses sem que aqui se soubesse se este aldeamento ainda tinha ou não de receber alguma quantia relativamente às consignações deste exercício: julgou-se aqui, por melhor expediente, para não ver perdido o fruto da missão, de *deixar entrar bons brasileiros, que tenham coragem para morar na vastidão desta mata virgem*, e para as descampar juntamente com os indígenas, suprindo eles a frouxidão dos mesmos e auxiliando-se depois, reciprocamente, na lavoura...

O reconhecimento da autoridade de frei Serafim perante os "negócios da catequese" pode ser depreendido pela sua nomeação, pelo comissário geral do Rio de Janeiro, em 1878, como vice-prefeito das missões em Minas. Um certo lugar de destaque parecia, assim, lhe caber na negociação de seus projetos juntos às autoridades competentes. Escrevendo ao prefeito das missões no Rio de Janeiro em 25 de junho de 1879 – 6 anos, portanto, após a fundação do aldeamento central – o missionário propunha a emancipação do aldeamento, que assim passaria *a conceder iguais direitos a brasileiros e indígenas a entrarem no lugar*[329]. A idéia de construir roças em comum já se mostrara inviável, posto que os índios as "estragavam" antes do tempo, evadindo-se

---

[328] "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais no Brasil até o fim do ano de 1887." AGO.

depois do "mal-feito" através das espessas matas. Em 1882 frei Serafim esclareceria ao diretor geral dos índios que a lavoura estava sendo promovida pelo braço indígena e nacional, sendo que apenas os indígenas recebiam "coadjuvação" governamental. Deixara-se de fazer, então, segundo o missionário os "trabalhos em comum por junto", que favorecia a poucos e acanhava nos outros "a emulação tão necessária à nascente povoação, a qual deve ser animada e estimulada, e espalhadamente engrandecida ao redor deste centro"[330].

Ao solicitar, em 1883, recursos para a abertura de estradas na área do aldeamento, o diretor justificava-se utilizando-se do argumento que iria animar a indústria agrícola inclusive para os *"nacionais ... vivendo no acanhamento e nudez, satisfeitos de pouca lavoura que lhes dê sustento, empregando o resto do tempo à ociosidade e caça, como o índio"*[331]. Também esses acanhados nacionais seriam merecedores dos benefícios da obra civilizacional promovida pelo governo através do trabalho dos capuchinhos, dentro da ótica missionária que, assim, ia de encontro às aspirações da formação de uma nacionalidade "moralizada".

"Famílias de brasileiros civilizados" - dizia frei Ângelo (1915: 40-41) – "se aproveitavam do caminho que fizéramos em 1873, e também dos posteriormente abertos, em demanda das terras do rio S. Mateus e penetravam pelas matas para se estabelecerem naqueles lugares como proprietários dos terrenos que ocupavam". Neste processo, evidentemente, deparavam-se com as "correrias" dos atemorizadores Pojichá, o que pressionava ainda mais os missionários para sua urgente redução.

Referindo-se, abaixo, às "correrias" dos Pojichá, consideradas um dos maiores impedimentos para o desenvolvimento da "indústria e do comércio" locais, já no início da República, em 1892, o diretor geral dos índios avaliava o trabalho dos capuchinhos fundadores do Itambacuri em relatório dirigido ao governador do Estado de Minas Gerais:

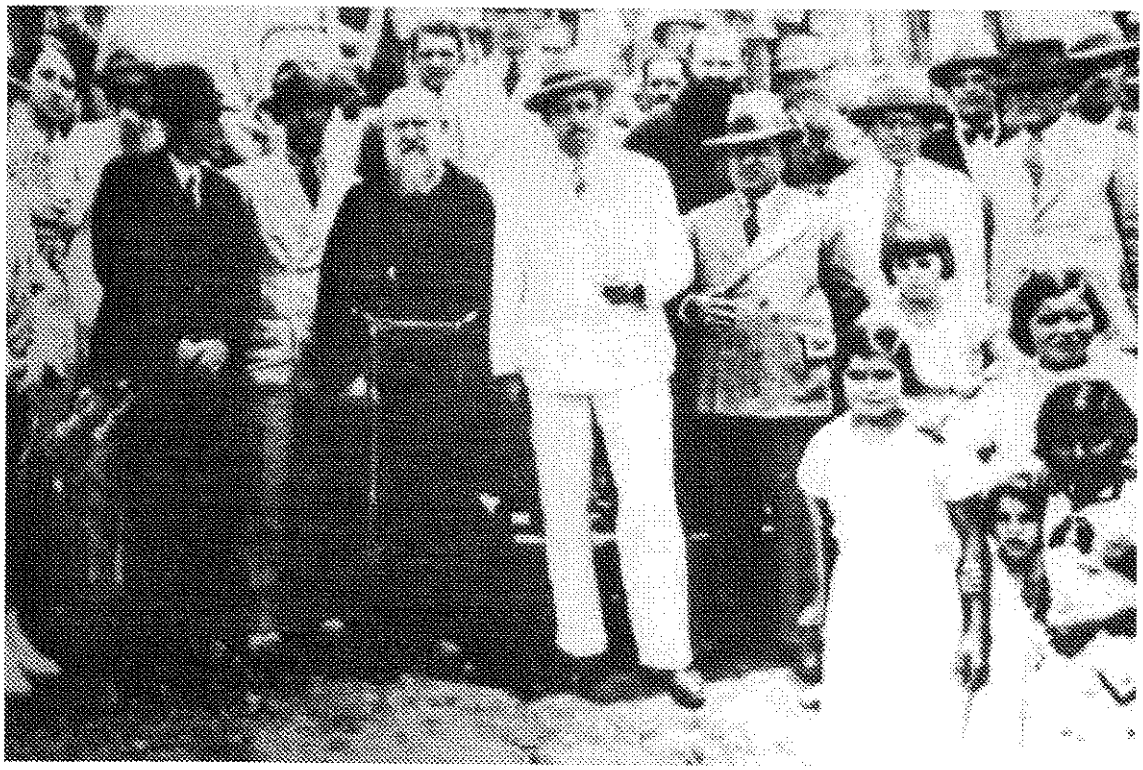
> No intuito de fazer cessar tais distúrbios, tomou-se o alvitre de receber-se em Itambacuri pobres e desvalidas famílias de lavradores nacionais, com as quais

---

[329] Resumo das cartas e relatórios de frei Serafim de Gorízia.Gav. 20. Pasta VI. Doc. 132. APRJ.
[330] Frei Serafim de Gorízia. Ofício dirigido ao diretor geral dos índios, brigadeiro Domingos de Magalhães Gomes. 18 de fevereiro de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc. 26. APRJ. .
[331] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento do Itambacuri. 30 de junho de 1883. SG 21, pp. 223-225v.APM.

pudessem os índios se relacionar, e contrair aliança proveitosa, resultando do *cruzamento da casta um grande serviço ao desenvolvimento da catequese.*

É para admirar a ordem e harmonia que há entre indígenas e nacionais, gozando hoje de tranquilidade o município de Filadélfia, procurado por todas as classes de nacionais e estrangeiros; isto prova exuberantemente o quanto pode a força de vontade de dous venerandos sexagenários, que de corpo e alma se dedicaram a tão *santa cruzada.*



Início da Estrada Itambacuri – Figueira (Governador Valadares). 1934.
Frei Boaventura e Juscelino Kubistischek de Oliveira
ACCI

Capítulo VII

Perigos, pecados, crimes e mestiçagens: etnografia de uma revolta

> Antes deste fato [a Revolta de 1893], um índio quis frechar o Frei Serafim; armou o arco e fez pontaria. Mas Frei Serafim mostrou-lhe o Crucifixo dizendo: atira, malvado; atira, malvado. A estas palavras o índio virou o arco para baixo e fincou a seta no chão em sinal de reverência.
>
> D. Joaquim Silvério de Souza[332]

Para compreender os significados da revolta indígena ocorrida no aldeamento do Itambacuri no ano de 1893, torna-se inicialmente necessário investigar questões relativas ao estatuto do indígena "criminoso" perante o indigenismo da Província de Minas. Como e quando eram tidos como "criminosos", "maus" ou "malfeitores", os indígenas aldeados? Como a possibilidade de uma "conversão" indígena no interior da missão pode articular-se à imagem de índio "falso", "promíscuo", "antropófago", com a qual os Botocudo foram retratados perante a opinião pública em geral, com o respaldo da "ciência"?

Através da experiência de Itambacuri é possível perceber como "criminalidade", "conversão" e "civilização" indígena constituíram pautas articuláveis dentro de um mesmo discurso indigenista e catequético, através do qual os missionários construíram sua obra de "civilização e salvação".

A revolta de 1893 pode ser decomposta em momentos diversos que remetem para as contradições envolvidas na possibilidade da conversão do Botocudo, baseada na estratégia da mestiçagem e da apropriação privada de seu território. A forma através da qual um concurso de interesses no interior da missão foi arrticulada – ou seja, nos termos de uma grande "revolta" ou "guerrilha" -, por sua vez, condensa e traduz significados de ordem cultural, implícitos nos (des)encontros entre os mundos simbólicos dos indígenas e missionários.

---

[332] D. Joaquim Silvério de Souza. Livro de visita pastoral (1902-1907). Cx. 49. AEAD.

No capítulo precedente, a consolidação do projeto missionário dos capuchinhos do Itambacuri parece florescente no estabelecimento bem sucedido de uma linguagem de mediação, seja política, ritual ou simbólica, no interior mesmo da missão. No entanto, os germes para sua destruição permaneceram presentes e ameaçadores desde o início, nas "intrigas" que rapidamente se espalhavam entre os diversos e dispersos núcleos populacionais no interior da missão, expondo a vulnerabilidade dos missionários, ainda que protegidos pela oficialidade do modelo indigenista.

Exploremos então, a revolta, reconstituindo a forma social na qual, lentamente, foi-se organizando e interpretando os significados que, enquanto metáfora, ela veicula, em três níveis:

1. no nível político – em sua repercussão sobre o indigenismo do período -;
2. no nível religioso - no que diz respeito à "conversão" cristã;
3. no nível "indígena" - no que diz respeito, principalmente, aos processos identitários ali operantes.

O perdão para os "pecados" e "crimes" indígenas

O fato de uma das primeiras medidas tomadas pelos missionários, por ocasião da fundação da missão, ter sido o de decretar aos índios o perdão "temporal e espiritual" para suas culpas tem muito a dizer sobre as contradições estruturais sobre as quais a catequese se assentou.

Em sua dimensão "temporal", o perdão - reiteradamente solicitado pelos missionários às autoridades competentes – consistia em garantia oficial de que os índios do Itambacuri não seriam punidos por crimes praticados antes do aldeamento, uma vez que muitos dos indígenas ali instalados eram procurados por assassinatos cometidos alhures.

Frei Serafim no ano de 1875, solicitou ao diretor geral dos índios uma declaração "oficial e pública" de "total esquecimento e perdão de quaisquer crimes ou delitos" cometidos pelos índios moradores do Itambacuri "em qualquer lugar desta 3ª Circunscrição do Mucuri e fora da mesma". A insistência dos missionários em obter o perdão para os índios relacionava-se negociações realizadas durante a fundação do estabelecimento: "a primeira palavra nossa a eles anunciada foi, em nome de Deus e do

Ex^mo^. Governo, a do *Perdão Geral a eles todos no que respeita o espiritual e temporal*". A conveniência da medida era enfatizada pelos missionários "não só para o sossego deles, como também para o nosso, ... aliás, *tornar-se-ia comprometida a nossa qualidade de missionários apostólicos e de ministros de Deus, e mesmo desmoralizado ficaria a autoridade do mesmo governo*"[333]. Através da intermediação de frei Serafim, o perdão para os pecados e crimes cometidos anteriormente ao estabelecimento da missão foi concedido aos índios sob forma de indulgência plenária e de liberação das imputações criminais.

O bispo de Diamantina, Dom Joaquim Silvério de Souza, discorreu sobre Itambacuri quando, por ocasião de sua visita pastoral no ano de 1902, recolhera junto aos missionários uma versão sobre os índios que se encontravam no local onde a catequese teve início:

> O frei Serafim e frei Ângelo chegaram a este lugar conduzidos por índios como guias no ano de 1873 e no dia 13 de abril deste mesmo ano celebrou-se a primeira missa num rancho coberto de taboazinhas. Quando chegaram ao lugar onde é hoje cemitério, *foram obrigados a parar*, porque havia índios e índias que se banhavam no córrego que passa por ali, ... em completa nudez: *eram índios vindos de Poté, Norek (nome do índio chefe) e Noret, acossados pelos brasileiros, que os perseguiam por terem matado homens civilizados. O Governo tinha mandado repeli-los e o chefe assassino (índio) fora preso e morreu na cadeia de Ouro Preto. Eram maus, disse-me frei Serafim, e um deles, que morreu em Itambacuri com talvez cento e vinte anos de idade, por nome Macanhoto, dizia que muitas vezes tinha comido carne humana* e que o melhor (da carne humana) eram os dedos das mãos cozidos.
> ...
> Os índios que encontraram em Itambacuri não lhes fizeram mal algum; como traziam provisão de alimentos, lhes deram, e eles se deixaram ficar pacificamente no lugar[334].

O cenário da "selvageria" indígena que paralisou os missionários logo em sua chegada ao Itambacuri - índios e índias completamente nus e supostamente "maus", quiçá realmente antropófagos - configura o texto no qual se inscreveu, com as mesmas tintas da sensualidade, da brutalidade e do paganismo, a revolta deflagrada pelos índios, após 20 anos de aldeados, bem como a reação enérgica adotada pelos missionários para debelá-la.

---

[333] Ofício de frei Serafim de Gorízia ao prefeito das missões no Rio de Janeiro. 2 de janeiro 1875. ACRJ.
[334] D. Joaquim Silvério de Souza. Livro de visita pastoral (1902-1907). Cx. 49. AEAD.

Entre os perigos que envolviam o trabalho missionário, o vice-diretor do Itambacuri mencionava, de maneira equivalente, tanto aqueles de "ordem espiritual" – como a sensualidade -, que representavam uma ameaça à Missão a partir de um "inimigo" interior aos próprios missionários, quanto os de "ordem temporal", que representavam os riscos e ameaças físicas oriundas dos seus "inimigos" propriamente exteriores. Quanto à primeira ordem de perigos, devia o missionário,

> sem cessar, cultivar com todo o ardor a virtude da santa pureza, empregando sem tergiversar, todos os meios que a graça divina os inspira. *Do contrário é fatal a queda*. Julgo que então o missionário perderá a preponderância, a força e o prestígio moral que deve ter sobre os selvagens: pois estes consideram cousa extraordinária a castidade no missionário e por isso lhe dedicam mais profunda admiração (Frei Ângelo, 1915: 28-29).

O problema da "fraqueza" e dos " vícios", inerentes à "natureza humana", dos quais os próprios missionários, supostamente "civilizados", se culpabilizavam por "padecer", foram projetados intensamente na figura do "selvagem", embrutecido por seu "desregramento". Para impor os limites para a "insaciabilidade" do indígena – que o conduz para a "fatal queda" - os frades sentiam-se no dever de empregar sobre os índios aldeados, assim como sobre si próprios, "sem tergiversar, todos os meios que a graça divina" inspira. O problema é que a "inspiração" recaía, repetidas vezes, nos castigos físicos como forma de "correção" e de "prevenção" de perigos, tantos "espirituais" como "temporais".

Em outra ocasião o missionário diretor passou novamente apuros em companhia dos índios quando, por volta de sua chegada ao Itambacuri, abria uma picada em direção à Filadélfia, com o objetivo de alcançar o vice-diretor, que se extraviara. Segundo o relato de Dom Silvério,

> Frei Serafim... apertado da fome, saiu com os índios em direção pelo mato a S. Mateus. Afinal nada mais tinha para matar a fome, e como só levava como armamento um revólver com o qual não podia matar caça e nem os índios tinham consigo na ocasião arcos, viu Frei Serafim que era chegada a hora de morrer. .. Sentindo desfalecer-se ... caiu desmaiado. Não ficou inteiramente fora de si, tanto que ouviu os índios dizerem entre si e agora? Eu não o carrego, e nem eu, respondia outro. Pouco depois tornou a si do desmaio. Então *mandou o capitão dos índios que ele achou em Itambacuri*[335] *ir com ele dar tiros de*

[335] "Pahot. Homem bom. Amigo fiel, diz Fr. Serafim" [nota de D. Silvério dos Santos, referindo-se ao chefe Pahoc].

> *revólver* até que a uns ¾ légua de S. Mateus ouviram resposta de tiros dados por Frei Ângelo, e se fizeram a salvo[336].

Não podia o missionário confiar naqueles "selvagens" "dados à traições" que, por não se importarem com sua própria salvação após a morte, dificilmente salvariam sua vida, caso esta, de fato, corresse perigo. Desta forma, a preocupação com sua segurança e integridade física aparece visível desde o início da missão. Na fundação do estabelecimento, o diretor solicitou a permanência dos soldados que os acompanharam na localização do aldeamento, bem como elegeu 15 índios, "vestindo-os" de soldados[337].

O problema da negociação da segurança dos missionários não seria resolvida apenas com estas primeiras medidas. Nos primeiros anos da catequese, os missionários a viram-se ameaçados de morte pelos seus "protegidos", como conta ainda o bispo de Diamantina:

> Certa ocasião, à noite, foi cercada pelos índios residentes em Itambacuri a casa dos frades. Frei Ângelo escondeu-se no quarto. Frei Serafim ouvindo barulho em direção para seu quarto abriu a porta, e entrou o língua traidor de chapéu na cabeça e facão enorme na mão. O frade tirou-lhe o chapéu e agarrou-o para tomar-lhe o facão. *Era intenção do língua pô-lo fora da casa para os índios o matarem*. Para isto se esforçava, mas o frade quando abraçou-se com ele ... ouviu vozes de índios: deixa o homem, deixa o homem. Vendo que queriam que ele se separasse do língua para poupar a vida a este, que estava mancomunado com os índios, Frei Serafim abraçou-se com ele, dizendo: morro, mas ele também morre. Assim, abraçado e já tendo tomado o facão do língua, conseguiu fechar a porta da casa, e depois *bradou alto e chegaram brasileiros armados*. Intimidados, os índios recolheram-se às suas habitações, que eram próximas do convento. *Daí por diante, Frei Serafim não os quis morando junto do convento, mas destinou-lhes ranchos mais separados*[338].

A geo-política da missão definiu-se, assim, pela primordial necessidade de manutenção da integridade dos diretores, os quais, por segurança, cercaram-se em compartimentos onde pudessem prevenir-se de agressões sempre possíveis por parte de índios tão "instáveis" e "exigentes". Assim, estabeleceram os índios a uma distância segura, que não ameaçasse a autoridade que os missionários-diretores representava para instaurar, ali, uma a nova "ordem", "civilizada", do Império brasileiro. Próximos à residência dos frades permaneceram os "línguas" fiéis, acionáveis, em caso de perigo,

---

[336] D. Joaquim Silvério de Souza. Livro de visita pastoral (1902-1907). Cx. 49. AEAD.
[337] Resumo das cartas e relatórios de Frei Serafim. Gav. 20. Pasta VI. Doc. 132. ACRJ.
[338] D. Joaquim Silvério de Souza. Livro de visita pastoral (1902-1907). Cx. 49. AEAD.

pelos altos brados do missionário diretor – como o relato do bispo e os demais indícios sobre a articulação de uma rede estratégica de comunicação no sistema da missão levam a supor.

Quanto ao lugar das índias, que, de alguma forma, também representavam "perigo" para a missão, foi, inicialmente, o da exclusão do serviço dos missionários, que reservavam as tarefas domésticas aos índios que, naquele estabelecimento, exerceram funções não permitidas para suas mulheres, como a de cozinheiro. O siciliano frei Samuele Cultrera de Chiaramonte, missionário no Itambacuri por pouco mais de um ano, em 1905, relatou – revelando, implicitamente, um dos principais motivos para sua não adaptação "entre os selvagens" - como "eram os rapazes índios que se vestiam de cozinheiros. Que cozinheiros! A cozinha era bem provida, mas de que adianta o carro sem o motorista? Geralmente a comida era insípida ou tinha sal em demasia" (Cultrera, 2000 [1909]: 136).

Provavelmente referindo-se ao episódio protagonizado pelo "língua traidor" relatado por D. Silvério, Domingos Pacó descreveu, em suas memórias sobre a fundação de Itambacuri, a primeira das cinco "revoltas" lá ocorridas:

> ... por causa de certos abusos, onde foi necessário ser recolhido preso dois índios; esta prisão os índios aprontaram-se repentinamente em armas, e puseram em circulação a casa dos padres diretores, encerrando os dois missionários e o seu auxiliar ou secretário-ecônomo ..., vendo a hora e momento de serem vítimas da sanha indígenas (1996 [1918]: 208).

De acordo com o decretado no Regulamento das Missões, enquanto tutor dos índios, frei Serafim acumulou incumbências como a "correção" dos índios "delituosos" - que praticassem assassinatos e outros crimes. Para isso, o aldeamento contava com uma "casa de correção".

A permanência da relação de belicosidade entre os próprios nativos, por sua vez, também ameaçava a segurança dos missionários que, ao negociarem "tratados de paz" com determinado grupo indígena, passavam a ser concebidos como inimigos daqueles contrários aos aliados dos missionários – o que o episódio da "guerra" com os Aranã aldeados no Poaia revela, ao lado da recusa dos Pojichá e dos Krekmum em estabelecerem-se no Itambacuri por causa de suas relações hostis com os Naknenuk lá residentes.

Logo após a fundação do aldeamento central de Itambacuri, o diretor geral enviou um ofício ao presidente da Província propondo a criação de "uma Companhia de 120 índios tirados de entre os mais bem apresentados e bem intencionados, ... podendo ser [o armamento] tirado dentre o que já se acha desprezado nos arsenais por imprestável"[339]. A providência de guarnecer os missionários articula-se à experiência de conflito com os Aranã do aldeamento central Imaculada Conceição do Poaia, ocorrida à época da instalação da missão.

O Itambacurense T. S. Pereira, ao traduzir o livro do capuchinho frei Samuel Cultrera de Chiaramonte, em uma interessante nota explicativa relata o destino dos referidos armamentos, dos quais alguns permaneceram "sob sua guarda". Segundo o tradutor,

> Naquela época, o exército brasileiro passava por uma renovação, e trocava os fuzis Minié, de carregar pela boca, por fuzis modernos que usavam munição com cápsula e bala carregados pela culatra, da marca 'Comblains". Assim, mandaram 40 peças obsoletas, com as respectivas baionetas, que fizeram excelente ação de intimidação, dando certo contra o ataque dos índios. Com o correr dos tempos, essas armas foram doadas aos colonos. Ainda existem três desses lendários fuzis (Cultrera, 2000 [1907]: 73, nota 02).

A estratégia utilizada por frei Serafim de Gorízia para "intimidar", com os tais fuzis Minié, os Aranã que retornaram um ano após a fundação do aldeamento do Itambacuri para guerrear com os Naknenuk - cumprindo a ameaça proferida em sua primeira incursão - foi, por sua vez, descrita pelo capuchinho frei Samuel Cultrera:

> Como ele havia reservado um quarto para guardar armas e munições, fez abrir a porta desse quarto e os fez passar por mais de cem armas de fogo, com a desculpa de oferecer-lhes um trago de cachaça. Ficaram tão impressionados que queriam fugir. O padre assegurou-lhes que nenhum mal lhes seria feito. Passaram humildes e temerosos, prometendo que a tribo deles nunca mais pensaria em fazer mal à Missão. E, na verdade, nunca mais falaram em vingança. A visão de tantos fuzis havia produzido surpreendente efeito.
>
> *Antes de irem embora, frei Serafim deu-lhes presentes* (Cultrera, 2000 [1907]: 74).

Exploremos agora a relação existente entre os perigos que os índios representavam para os missionários e as fórmulas, espirituais ou temporais, adotadas

---

[339] Ofício do diretor geral dos índios, brigadeiro Antônio Luiz de Magalhães Musqueira, ao presidente da Província, Venâncio de Lisboa. 20 de agosto de 1878. SG 12, p. 38. APM.

para exorcizá-los. O "estratagema" de oferecimento de presentes aos índios parece, em ocasiões diversas, como uma perfeita síntese dos possíveis exorcismos dos perigos que representavam aos missionários, uma vez que, "impulsionados pela sua rudeza e excessiva curiosidade", os índios quedavam-se, "embasbacados", no "exame e na exploração" de certos "brindes" que os fascinavam, seja de um ponto de vista espiritual – sobrenatural - como material - utilitário.



Índios Crenaks (Rio Doce)
Fotógrafo amador: Manoel Ernesto Pereira
NCS. 7(8) 1365. APCBH

Seduções e sedições de índios

Em janeiro de 1882, frei Serafim de Gorízia mapeou as contradições envolvidas na catequese em relatório enviado aos seus superiores na Ordem.

> Em tempos tão calamitosos para a Igreja de Deus, como são os presentes, quase não há quem nos possa ou queira ajudar deveras sem perfídia: por isso, o melhor conselho é ficarmos calados e sofrermos por amor do mesmo Deus, suportando tudo e *recebendo as mil traições e afrontas de uns índios e nacionais malvados, praticadas fora do Aldeamento, no qual quase que não é mais*

possível punir um delinqüente, visto que fora do mesmo todos os maus e criminosos indígenas acham valiosa proteção, até de pessoas de alguma autoridade, as quais nenhum mal lhes fazem, e talvez os brindam, e impunes os deixam vadiar por inveja, provocação e antipatia, no intuito de prejudicar a catequese[340].

Referia-se o missionário àqueles índios situados fora dos limites de sua administração, ou seja, aqueles cujos "protetores" eram "civis", componentes da elite local. As autoridades provinciais continuavam a delegar aos tais "capitães", "donos" do poder econômico e político locais, a administração dos indígenas situados fora dos limites da catequese missionária. Esses índios, considerados "civilizados" pelas mesmas autoridades, no entanto, devido às relações de parentesco travadas com os aldeados no Itambacuri, constantemente para lá se dirigiam, "desvirtuando", assim, com "maus conselhos", aqueles que a catequese se empenhava em "converter" em trabalhadores "moralizados". Aos indígenas "visitantes" não eram permitidos, legalmente, os "benefícios" concedidos aos aldeados, como a "instrução", o que constituía motivo de ressentimento para os missionários, em seu expresso desejo de responsabilizar-se pela "educação" de todas as crianças indígenas em seus asilos. Continuava frei Serafim o mesmo relatório, falando sobre os tais índios "que se quer hoje", ou seja, os considerados "civilizados" e que não precisavam dos serviços dos missionários.

> Entretanto tais índios andam nus em hordas errantes e correrias muito mais do que os piores ciganos, nada ou bem pouco trabalhando em benefício de um e de outro particular, *entregue a todas as desordens de embriaguez, roubo, prostituição e danças noturnas, sem nenhuma moral e lei, longe de todos os sacramentos da Igreja*: ora, esses coitados, fazem uns nacionais gravíssimos ultraje e injúria a este tão generoso e magnânimo País e muitíssimo prejudicam a infeliz humanidade indígena, *querendo dolosamente sustentar que todos são civilizados*; pois o seu estado talvez pior do dos mais selvagens, [por exemplo] dos *Pogichás, embora nenhum deles tem sido batizado, porque não bebem e nem buscam aguardente, e, se não sabem trabalhar são contudo mais morígeros, e talvez menos acometem nas estradas comerciais e prejudicam menos as roças alheias.* O acerto provam bastante os indígenas da ex-Colônia de Urucu, os quais nunca receberam uma educação religiosa pelo Sacerdote, e não obstante aqueles habitantes protestaram, quando os chamamos, que são gente civilizada e os não deixaram ficar neste Aldeamento: mas agora corre o boato, que já lhes dão muito o que fazer, e que mais eles, que os ditos Pogichás,

[340] Frei Serafim de Gorizia. Relatório do aldeamento do Itambacuri dirigido ao prefeito das missões no Rio de Janeiro. 2 de janeiro de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc. 25. ACRJ.

> salteiam naquela estrada comercial, *pois são um tipo personificados dos índios que quer-se hoje, sejam civilizados e não careçam de missionários*: oxalá! se nos deixassem ao menos os menores[341].

Interessados sobretudo no trabalho dos indígenas "civilizados", os fazendeiros disputavam com os missionários, durante todo o período de duração da missão, a sua "tutela". A situação acabava por tornar-se vantajosa para a articulação dos indígenas, que podiam manipular as intrigas e disputas, evadindo-se ora sob a "proteção" dos padres, ora sob a dos administradores civis. Além disso havia a floresta e os índios "nômades", onde algum sustento podia sempre ser garantido. Em relatório datado de 1879, frei Serafim esclarecia ao diretor geral dos índios sobre a questão.

> O maior entrave que tem impedido melhores resultados de cultura e civilização dos índios provém quase sempre das *seduções de fora*, por uns pervertedores brasileiros, que os chamam ao trabalho de poucos dias em épocas mais úteis a troco de aguardente, ficando eles depois na mata por muito tempo, antes de entrarem outra vez no aldeamento, e quando regressam *voltam depravados e doentes e com muitas aleivosias por conselhos maus que recebem de fora.* Isso acontece porque esta mata virgem lhes fornece muita caça e mais víveres e porque muitas vezes *falta à autoridade local a necessária energia e boa vontade para conosco*, e uma lei mais apropriada e conveniente ao País, que sabiamente ajude os índios[342].

Mediante a situação de competição entre as esferas destinadas a "proteção" dos índios e a necessidade de mantê-los dentro dos limites do aldeamento, evitando as evasões e "seduções de fora", os padres valiam-se de estratégias "sedutoras", como aponta a passagem do relatório elaborado pelo missionário no ano de 1875:

> ... cotidianamente deve-se dar aos indígenas também alguma cousa, mantimento cru para eles mesmos o aprontarem em suas casas, ao contrário, ficam aborrecidos e descontentes e querem voltar para as matas; e pertas fazendas aonde se acham sempre recursos e principalmente a aguardente em abundância[343].

A estratégia dos Botocudo de negociarem com seus administradores o estabelecimento de relações "pacíficas" mediante "pagamento" em "brindes" e

---

[341] Frei Serafim de Gorízio. Relatório do aldeamento central indígena de N. S. dos Anjos. 2 de janeiro de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc. 25. ACRJ.

[342] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento do Itambacuri ao diretor geral dos índios. Setembro de 1879 (*apud* Palazzolo, 1973: 94).

[343] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento do Itambacuri apresentado ao diretor geral dos índios. 6 de Janeiro de 1875. ACRJ.

mercadorias tornara-se, de fato, uma constante ao longo dos oitocentos. Devido à superioridade numérica dos índios nas vizinhanças dos destacamentos militares, os oficiais eram instruídos a fornecer-lhe, por exemplo, alimentação abundante, para que não se "aborrecessem" e ameaçassem a "ordem" e a segurança dos estabelecimentos de fronteira. Mesmo os fazendeiros e colonos se utilizavam das "seduções" como forma de "atrair" e "pacificar" os indígenas.

Não podem ser entendidos exatamente como "presentes" o que se distribuía aos índios para que "desordens" fossem evitadas, quando, ocorrendo mortes entre eles, tornavam-se ingovernáveis, tomados por sua própria "selvageria" e dispostos a rebeldias.

> Quando entre os aborígenes morria alguém, havia sempre pavoroso alvoroço, vinganças estúpidas, brigas e roubos, tudo acrescido do pranto das mulheres, a modo das carpideiras judaicas. *Muito trabalho e muita paciência eram precisos ao pobre missionário para acalmá-los e distraí-los de tamanhas desordens: o que muitas vezes só se conseguia a custa de presentes e dádivas* (Frei Ângelo, 1915: 26-27).

"Brindes" para os índios, de fato, fizeram parte da lógica do indigenismo do II Reinado, sendo distribuídos em todas as Províncias, através das Diretorias Gerais dos Índios. Entendia-se que, através de seu recebimento, a "magnanimidade" do Imperador estava sendo reconhecida. Para os Botocudo, no entanto, antes que "dádivas", os "presentes" eram recebidos enquanto cumprimento de suas "exigências" para que "chegassem à fala" e cessassem as "desordens". Tanto presentear como aceitar os presentes constituíram gestos significativos de cumprimento de um pacto político supostamente baseado na "brandura", preconizado pelos indigenistas de gabinete que, nos sertões da Província, ganharam visibilidade através da Direção dos Índios do Coronel Guido Marlière, passando pelos métodos "filantrópicos" da catequese de Teófilo Otoni.

Essa troca de "civilidade indígena" (leia-se sujeição à tutela do governo Imperial) por "prêmios", constante em toda e qualquer negociação interétnica, fossem ou não os indígenas considerados "civilizados" - pode ser depreendida do relatório de inspeção do diretor geral dos índios no aldeamento do Itambacuri, no ano de 1893. Justificando o

aparente "exagero" nos gastos apresentados na prestação de contas, afirmava então, o diretor geral, que nunca havia gasto "menos de quinhentos mil réis em presentes para os índios, despesa esta que é indispensável devido à grande exigência dos mesmos". "Não posso deixar de procurar atrair a sua simpatia" – continuava o diretor – "o que *só se obtém presenteando-os e, além disto, continuam a exigir diversos objetos e muitas vezes dinheiro para pequenas necessidades*"[344].

O diretor geral dos índios agia, assim, de acordo com o Regulamento das Missões dos tempos imperiais, que em seu parágrafo 10°, prescrevia que competia aos diretores gerais a distribuição para os diretores dos aldeamentos e missionários "mantimentos, roupas, medicamentos, e os [objetos] que forem próprios para atrair a atenção [dos índios], excitar-lhes a curiosidade, e despertar-lhes o desejo do trato social" (*apud* Moreira Neto, 1988: 325).

Este aspecto da "brandura", que a legislação indigenista imperial pretendia imprimir nas relações interétnicas, repercutiu nas relações entre os administradores e os Botocudo: estes, de fato, acabavam por controlar a distribuição dos "brindes", transformada em linguagem para o estabelecimento de relações "pacíficas".

Todavia, em ocasiões de "rebeldias" indígenas, como a "primeira guerra" ocorrida no Itambacuri - entre os Aranã que chegaram para vingar-se do rapto de duas mulheres e os Naknenuk lá estabelecidos -, as "dádivas" oferecidas pelos missionários não foram aceitas, uma vez que este gesto, em território inimigo, significava "rendição". Não havendo, em ocasiões como essas, meios para negociar a "pacificação" através do tácito pacto dos "presentes" - ferramentas, alimentação e droga: a aguardente -, e constatada a supremacia da força indígena, o argumento de métodos "sem brandura" como a "caça" aos índígenas, adotado nos sertões, não era contestado pelo indigenismo "de gabinete", capaz de legitimá-los através das teorias raciológicas.

Em 1882, passados quase 10 anos da fundação da missão, frei Serafim escreveu aos seus superiores da Ordem, sobre a continuidade do estado de violência envolvendo a população indígena, que sua missão tivera por objetivo findar. As imagens sobre os "selvagens" Pojichá, presentes em todo o discurso "ilustrado" dos políticos da

[344] Brigadeiro Antônio Alves Pereira da Silva. Relatório dirigido ao secretário da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, David Campista. 04 de novembro de 1893. SG 25, rolo 04, p. 86.

Província, ressoam no discurso dos missionários, que, àquela altura, em vão solicitavam recursos para "brindar" tão exigentes indígenas, os quais devia-se urgentemente aldear e "pacificar".

> O número de botocudos selvagens, que ainda vivem errantes em grupos na circunferência do Itambacuri, sobe a mais de mil; porém há nesta zona uma horda hedionda de índios embrenhados perto das cabeceiras do rio S. Mateus, que tem sido até hoje nociva, feroz e indomável, a dos selvagens Pojichás em número de 400, os quais estão chegando aqui à catequese, mas resiste à civilização, por serem demasiado escassos e limitados os auxílios pecuniários de que dispõe este Estabelecimento, achando-se inibido de ocorrer às despesas extraordinárias de brinde, alimentação, vestuário, ferramenta e mais misteres com gente bravia e tão perigosa, voraz e exigente, falta de paciência e incapaz de refletir e considerar; razão porque os padres missionários não cansaram de pedir recursos, só no giro de um ano até a presente data, mais de 15 vezes, *vendo-se a toda hora surpreendidos e visitados por eles que, depois de serem obsequiados, retiram-se à floresta, deixando nestas ocasiões de fazer mortes e de atacar as fazendas e os viajantes*; mas se lhes sobrevêm alguma desconfiança, logo se vingam, assassinando quem quer que seja[345].

Essa "pacificação interessada" praticada pelos Botocudo não convencia os colonizadores e administradores que continuavam a temer o risco de sua rebelião, uma vez que, ocultamente, os índios possuíam sua própria forma de organizar-se em torno de seus interesses, sabidamente contrários à invasão daquelas matas e de seus recursos naturais.

Com o tempo, tornava-se dispendioso pagar aos "traiçoeiros" índios o preço pedido por sua sempre provisória "pacificação". Os missionários solicitavam auxílio constantes para que os grupos "hostis" fossem "brindados" solenemente, com toda a pompa que devia compor a imagem de uma Diretoria de Índios em tempos imperiais. Em relatório datado de setembro de 1875, se queixavam que

> além da falta de mantimentos e dos preços ... exorbitantes, aqui custo achar camaradas, e que os vizinhos de nenhuma parte ou lado querem, nem por pronto pagamento coadjuvar em nada ao aldeamento e muito menos os que moram mais longe sem aqui mencionar as muitas falsidades, maus conselhos e traições que desde o exardio até ao presente temos sofrido e acreditamos que ainda devemos no futuro de sofrer, não havendo atenção ao tríplice pedido por nós feito, que a cumpre de autoridade queira e em prática realmente ... a ordem governativa tirando todos os meninos e adultos indígenas fora das casas dos

[345] Frei Serafim de Gorízia, "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais, no Brasil, em 1885". AGO.

> fazendeiros e ... permitir-hes de tê-los em suas ... a qualquer hora podem chamar-se ao trabalho em suas roças a troco de ilusórios objetos e de ... aguardente"[346].

A competição existente entre as esferas que disputavam a administração dos índios incrementava, de fato, o poder de barganha dos próprios indígenas no "negócio" de sua "pacificação": seu trabalho. Por lhe serem apresentadas disponibilidades de "abrigo" em esferas tutelares concorrentes - que incluíam o "perdão" pelos "delitos" cometidos nas jurisdições "inimigas" - uma maleabilidade relativa à "sedução" lhes era garantida: quem melhor os "seduzisse", recebia, como "prêmio", a legitimidade auferida para os diretores parciais de índios por parte do poder público.

O problema do trabalho e do direito indígena à posse da terra

Em setembro de 1882, o senador Cristiano Otoni acusou os missionários do Itambacuri de utilizarem os índios como mão de obra "escrava" na construção das instalações da catequese. O diretor da missão se defendeu da acusação alegando que escravizar indígenas

> É o que praticam uns particulares, seduzindo-os para seu trabalho com aguardente, etc., *apadrinhando desordens e imoralidades que temos pejo de citar, deixando-os depois outra vez embrenhar no mato, em que vivem sempre nus e perigosos com mui pouca exceção*: não falando do mal que fazem tais particulares, pelos maus conselhos que lhes dão, desacreditando a nós e ao estabelecimento, onde os índios recebem todo o auxílio possível e, insensivelmente, transformam-se em cristãos morígeros e úteis ao País[347].

No relatório dirigido aos superiores no início de 1882, em que se defendia das acusações do senador, frei Serafim delineava para as autoridades como o aldeamento se encontrava próspero: a população indígena ingressava em ritmo crescente e alcançava o número de 780, contando os "nacionais" em número de 720 e mestiços 60 - sendo estes últimos já "produtos" do aldeamento, se levarmos em conta que o missionário considerava os "nacionais pobres" recebidos pela missão como "caboclos", ou seja, indígenas já anteriormente "mestiços".

---

[346] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento do Itambacuri apresentado ao diretor geral dos índios. 6 de Janeiro de 1875. ACRJ.

[347] Frei Serafim de Gorízia, ofício dirigido ao diretor geral dos índios, brigadeiro Musqueira. 3 de dezembro de 1882 (*apud* Palazzolo, 1973: 103).

A influência perversa de alguns "nacionais" sobre os índios, que escapava completamente ao controle dos missionários, deixava-nos em situações onde "negociar" tornava-se uma missão impossível. Levados coletivamente pela bebedeira propiciada por "sedutores", evadiam-se grupos de índios para o trabalho nas fazendas próximas. Estes "sedutores" eram os responsáveis, segundo os missionários, por inflamar nos índios desejos de voltarem à sua vida livre, em território onde eles próprios fossem os senhores.

> ... Porque pois não regressem ao aldeamento e se demorem no mato de suas habitações, a fim de serem prestes às chamadas de serviço, para outra circunstância, lhes dizem [os "sedutores" dos índios], entre as mais cousas, repetidas vezes, que *as terras encobertas pelo mesmo mato são propriedades deles, e não as do Aldeamento*, e que são gente criada por eles, nacionais, e mui civilizados, e por isso não carecem dos padres capuchinhos, mandados pelo governo a chamar somente os selvagens do centro da mata como se de lá não fossem oriundos eles e os mais botocudos, e não os tirássemos de lá todos, e portanto não admira, que à vista de tão maus exemplos, conselhos e seduções para a vida ociosa ainda se ache neles muita frouxidão e uma moleza que diria-se moral, não sabendo a causa dela.[348]

Essa passagem é particularmente reveladora de uma das questões cruciais para o entendimento das contradições do sistema catequético do Itambacuri, circunscrita em uma tendência já examinada no indigenismo da Província : o problema do direito indígena à posse da terra. Evidências que a consciência dos índios sobre esse direito podia emergir entre a população aldeada são facilmente localizados na documentação da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas, relativa à segunda metade dos oitocentos. Deste modo, ainda que a propriedade particular não possuísse, em si, qualquer significância no universo sócio-simbólico nativo, o reconhecimento de seus direitos sobre o território passou a fazer sentido para os indígenas inseridos em aldeamentos oficiais, como parte da consciência histórica adquirida naquela situação colonial.

Subgrupos Botocudo e outros, de fato, compareciam à capital reivindicando seus direitos, apresentando suas denúncias, sendo sempre acatados na Diretoria Geral dos Índios em sua imperial postura de magnanimidade paternalista, representada pela necessidade, criada e alimentada na população indígena em geral, de receberem brindes que, simbolicamente, significavam a soberania do Imperador. Aceitar os "brindes" e a

---

[348] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento central indígena N. S. dos Anjos. 2 de janeiro de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc.25. ACRJ.

boa hospitalidade do Governo, através do diretor geral dos índios, nomeado pelo Governo Geral, parecia, na prática, assumir o papel de súditos de Sua Majestade. Os missionários também representavam, nesse campo semântico, a figura de mediadores entre os índios e a política "doce" do Imperador. No entanto, não se instalavam eles em seus "gabinetes", mas no interior "hediondo" das florestas e dos sertões.

A consciência do direito às terras, ainda que "insuflada" pelos "inimigos" dos missionários - que aconselhavam os "influenciáveis" índios com seus "maus conselhos" -, aliada à lógica do xamanismo - considerada "superstição" no discurso dos missionários -, que permaneceu conferindo inteligibilidade às novas experiências vividas pelos índios aldeados, ao mesmo tempo em que motivava suas estratégias políticas - constitui um aspecto crucial para a análise etnográfica dos eventos envolvendo "rebeldias" e situações de "drama" observados na catequese do Itambacuri.

O xamanismo recrudescia, teimosamente, no período das festas litúrgias, onde concorria um "extraordinário" (e talvez, incontrolável) número de participantes. Estendendo as festas além do período previsto pelos missionários, os índios então "seduzidos" passavam a participar das "orgias" patrocinadas pelos "pervertedores" e "gostadores de aguardante" existentes na população regional.

As contradições se estabeleciam, assim, no próprio cerne estrutural do serviço da catequese naquela zona onde a memória e a presença de violências e crimes contra os índios continuava vívida, assim como a prática contínua de depredações, saques e assassinatos cometidos pelos índios "criminosos" parecia não ter fim.

Tais contradições se expressavam em episódios como o abaixo descrito pelo missionário diretor do Itambacuri.

> Por isso acontece, e sucedeu em 1881, a despeito de nossas afirmações verbais, para com uns índios aldeados, que tem sido seguidamente convidados ao serviço do vizinho Norethe e lá ficaram percorrendo aquele mato em que estão sustentando-se com caça, pesca, roubo e as várias espécies de carás silvestres, palmitos e cipós. Eles quando vieram ao Aldeamento em estado de perfeita nudez e selvageria, nada sabiam de Deus e dos deveres do homem, e havia acusações e requerimentos, tanto que seu *líder Capitão Albino fora condenado à cadeia de Ouro Preto*, (cuja mulher Adriana morreu aqui aldeada) e *à de Minas Novas um outro chamado Felipe, o qual de lá saído, outra vez começou alvoroçar no Norethe, tendo consigo os seduzidos por ele, os quais,*

patrocinados por uns brasileiros vivem mui seguros, fazendo as mencionadas arrumações e correrias desde o Norethe até São João da Trindade[349].

Mestiçagens e alianças contra a "ação do maligno"

A impraticabilidade da conversão dos Botocudo, considerados "incorrigíveis" em seu pensamento "supersticioso", se revelando, aos poucos, no discurso dos missionários. Por causa do seu "amor pela vida errante" e "aversão ao trabalho fixo", os diretores do Itambacuri afirmaram que "enquanto houvesse mata haveriam correrias de índios". A civilização dos Botocudo dependia, por isso, do "descortínio" da floresta. A entrada de "brasileiros" tornou-se, assim, estratégica, cabendo aos "caboclos pioneiros", com seu "trabalho mestiço", a responsabilidade pela abertura de novas áreas agricultu ráveis no território da missão.

A estratégia da "mestiçagem" não tardaria a ser formulada como solução "prática" para o "problema" (da existência) dos índios, posto que através dela não apenas desaparecia a raça "apurada" e a potencial ameaça de "traição", porém, sobretudo, servia para desarticular possibilidades de alianças políticas entre os próprios índios, consideradas sempre enquanto virtualidade no imaginário colonizador, como mostra a passagem abaixo, quando, já no início do século XX, os missionários refletiram sobre a experiência de mestiçagem realizada enquanto um dos principais instrumentos da catequese "bem sucedida" dos Botocudo do Mucuri.

> *No meio dos índios tem sempre alguns de gênio forte e turbulento, inclinados também ao vício da embriaguez, que não podem viver sem que agitem e perturbem seus companheiros mais mansos em aparência, que são amigos hoje e amanhã talvez algozes*; por conseguinte é necessário afastá-los um pouco do centro, e pô-los rio abaixo do Itambacuri e *entremeá-los com famílias boas de lavradores brasileiros*, abrigando primeiro no Asilo indígena seus filhos menores: com o que se previnem os acontecimentos funestos de 1893 e os horrorosos morticínios recentemente praticados no Alto Alegre no Estado do Maranhão. Os índios mais velhos vão desaparecendo por morte natural, e os novos vão adquirindo amizades e costumes dos brasileiros, e com eles contraindo vantajosas alianças de casamento[350].

---

[349] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento central indígena N. S. dos Anjos. 2 de janeiro de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc.25. ACRJ.

[350] Ofício dos diretores do Itambacuri ao inspetor da Repartição de Terras e Colonização do Estado de Minas Gerais em Belo Horizonte. Dr. Carlos Prates. 31 de Dezembro de 1901. AGO.

Nesta passagem, condensam-se diversas estratégias e significados das práticas dos missionários, bem como as respostas dos indígenas na situação de aldeamento.

Logo de início, recorre-se ao gênio forte dos líderes – *yikégn* – que não podiam viver sem agitar os companheiros, mansos apenas em aparência, posto que, adormecido neles, moraria o gérmen da rebeldia, pronto para despertar mediante seduções do "maligno", encarnado na figura dos maus – os inimigos da moralidade e da missão, existentes tanto no interior como fora dos limites da catequese. Como proteger a missão e suas terras de uma potencial rebeldia, isto é, da tentativa de sua tomada de posse exatamente por aqueles que visavam a riqueza material ali existente: terras fertilíssimas, aguadas abundantes, mão de obra gratuita, e que se utilizavam dos índios "sem moralidade" para conquistar seu intento?

Desbaratinar a rebeldia em seu gérmen significava tomar atitudes preventivas; afinal, o morticínio efetivado pelos índios contra os missionários capuchinhos e religiosas em Alto Alegre mal acabara de ocorrer, corroborando a tese da impraticabilidade de uma "conversão civilizada" da "raça selvagem". O massacre dos missionários no aldeamento Alto Alegre, Maranhão, onde os capuchinhos haviam construído um colégio que chegou a reunir 83 rapazes índios (em sua maioria Guajajaras) ocorrera no dia 13 de março de 1901. Também as religiosas haviam reunido 40 índias num colégio para as meninas, quando uma epidemia de varíola reduziu o número dos internos pela metade! Os índios, revoltados após as mortes dos seus filhos, mataram, durante a missa matinal, os 4 missionários, 7 irmãs e muitas outras pessoas, retomando as crianças sobreviventes e penetrando de novo na floresta (Cultrera, s/d : 49)

Os mestiços, "indispensáveis" na situação de fronteira, também na missão, prestaram seus serviços especializados. Os "línguas" - conhecedores dos costumes dos nativos -, eram designados e regionalmente reconhecidos enquanto atores responsáveis pelo "serviço" de "caça" aos indígenas das matas. Esse seu trabalho "civilizatório" não deixou de ser usado na missão após o movimento de mais de seis meses organizado pelos índios aldeados para se "apossarem" do estabelecimento, quando uma expedição de combate contra a "guerrilha" indígena foi organizada pelos missionários. Essa expedição – considerada como uma "guerra santa", finalmente, conseguiu dar cabo do movimento, examinado adiante.

A mestiçagem da população indígena se colocava para o indigenismo missionário de então como a solução mais fácil e garantida para o problema social dos índios, principalmente o da dificuldade de sua sujeição às "leis" do mundo "civilizado". Esta solução, por sua vez, encontrou boa recepção entre os legisladores da catequese, responsáveis pela dotação de recursos para sua manutenção. Sobre a existência de indígenas em "posse" de regionais, frei Serafim solicitava frequentemente medidas "enérgicas" (leia-se prisão "correcional"), além de propor e executar, ele mesmo, soluções para os problemas que suscitavam.

> Pouco melhor educação recebem aqueles que se acham em casas dos particulares, salvo alguma exceção; quando que este soberbo lugar em tão excelentes terras, que se estendem para mui longe em todas as direções nesta mata virgem, mormente na do rio Doce ao sul, e a leste na de s. Mateus (serras Aimorés), cabe e abrange quantos indígenas há para aldear, ajuntando-se todos aqui e procurando-lhes de terem sido suficientemente instruídos, *alianças religiosas e morais com famílias nacionais de bons lavradores segundo o que já se pratica com extraordinário proveito se tivesse mais uma módica quota também da Assembléia Provincial*, e se todas as autoridades locais se prestassem deveras, já *espantando de vez em quando os índios que se encontrassem fora do aldeamento sem licença por escrito do missionário diretor e já prendendo algum indígena em vadiação, que absolutamente se deveria proibir, o qual, posto no xadrez fosse punido com um breve jejum para os mais tomarem medo, e saberem que tem lei e autoridade no País (e alguma punição deveria tocar os nacionais em cuja casa ou serviço fosse achado um índio além do território do aldeamento central*): tão leve castigo de fácil aplicação bastaria para o imediato restabelecimento, aqui e em todo lugar, da boa disciplina e moralidade, *e ver-se-ia um muito maior número de indígenas dispersos em várias selvas, breve reunidos e aldeados, e estável e utilmente ocupados, deixando do mau costume de vagabundear; e os menores, pois, recebendo uma sólida e cristã educação, nem sonhariam mais de voltar para o mato; com o que a lavoura prosperaria em lugares incultos, e o comércio não tardaria muito de oferecer excelentes resultados.*[351]

O uso de armamentos pelos os missionários, bem como determinadas táticas expedicionárias de encalce dos Botocudo, advindas da tradição militarista da ocupação regional, ao lado da punição dos índios presos no aldeamento, não constituíam motivo de estranhamento no interior das relações de aldeamento, permanecendo, no entanto, ausentes das discussões que a extensa correspondência analisada apresenta. Essa

[351] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento central indígena N. S. dos Anjos. 2 de janeiro de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc.25. ACRJ.

ausência parece, de fato, ocultar uma censura prévia quanto aos métodos "enérgicos" referidos pelos diretores na "correção" dos índios "rebeldes" e na instauração de uma "ordem sagrada" na colônia.

O desaparecimento dos índios "velhos", assim como dos considerados "malévolos" – os líderes – por morte natural, figura em relatórios posteriores ao levantamento dos índios de 1893 como punição enviada pela ira divina. Índios rebeldes morreram por "morte natural" (acidentes) e "falta de higiene" (quando retornam para as florestas em época de convalescença de suas "febres"). O decréscimo populacional ocorrido entre os índios pós-revolta, assim, a ser interpretado como punição natural/celestial, como pode ser depreendido do relato de frei Serafim

> Oh! Quantas vezes uns mandões vinham de fora ocultamente com o mau alento de persuadir e aconselhar aos chefes da diversas tribos de índios, que são restos da raça dos botocudos e aimorés, e que havíamos ajuntado no Aldeamento por perto de 900, para que nos largassem, afugentassem ou tirassem a vida, e saqueando o mesmo, se embrenhassem nos bosques ou fossem para alguma fazenda; e *os índios nestas ocasiões estragavam as plantações todas, e as agros de cana de açucar, de mandioca e café, que acabavam pois de destroçar e queimar totalmente que foi preciso decidir-se a não fazer mais roças e plantações em comum.* Tais cousas podem facilmente suceder aqui em mato bruto a motivo de grandes distâncias e por falta de boas vias de comunicação, *sendo os silvícolas mudáveis e mui propensos à falsidade; mas os coitados dos chefes pois, morreram quase todos arrependidos sem, mas de modo funesto e desastroso: digitus Dei est hic*[352].

O positivismo e o ateísmo que passaram a dominar a cena política no início do novo regime, promovendo um clima propício para a defesa dos interesses da "catequese leiga" foram também associados pelos missionários à ação do "maligno". A demonização do "inimigo" ateu, no entanto, ocorreu paralelamente com a "desdemonização" da figura do índio "puro", ou seja, aqueles ainda não "seduzidos" por "maus conselhos" de "certos cristãos". O diretor do Itambacuri, de fato, comentou com seu irmão, em uma carta, que "os índios, apesar de suas faltas, uma vez conquistados, são mil vezes melhores do que certos seus contemporâneos cristãos" (*apud* Bester, 1997: 86).

---

[352] "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais no Brasil até o fim do ano de 1887." AGO.

Situações de rebeldia indígena contra os missionários foram, ainda, interpretadas como ação do "demônio que ... se enraivece pelo grande bem espiritual que poderá advir a salvação das almas e a conversão dos pecadores", enviando "esforços para dar cabo da nossa Missão" – o que "Deus não lho [permite]" (Frei Ângelo, 1915: 22).

As violências praticadas pelos índios durante a rebelião de 1893 configuraram-se, ainda, em ressonância com os próprios sentidos de sua etnohistória. Com efeito, a tradição "mineira" de recorrer a sangrentos massacres - perpetuada na região, ainda com o estabelecimento da catequese civilizatória –, assim como a situação de crescente miserabilidade que assolava a população "nacional pobre", imprimiram profundas marcas sociais no período que antecedeu à revolta, merecendo um justo dimensionamento em sua análise.

Chacinas e vinganças

Um dos motivos do estabelecimento da missão na zona do Mucuri foi o recrudescimento das violências praticadas contra os índios pelos colonizadores após a liquidação da Companhia do Mucuri, denunciadas na Diretoria Geral dos Índios, e realizadas, muitas das vezes, como "represálias" aos cometimentos dos indígenas, como "furtos" de rezes, assaltos às plantações, etc.

Os postos militares nada podiam contra os índios "infratores", segundo a reflexão de frei Ângelo de Sassoferrato, porque estes, conhecedores profundos da mata, possuíam meios eficazes de garantir sua soberania. Os missionários porém, desde que observassem rigorosos critérios e advertências que sua prática recomendava, lograriam vencê-los, utilizando-se apenas de métodos "humanitários".

> Quando os soldados acudiam ao ponto em que davam os cruéis assaltos dos silvícolas, estes, consumado o ato, já se haviam metido pelas suas conhecidas brenhas, onde, *sem receio, zombavam de tudo e de todos.* As praças davam tiros a esmo, pela estrada em fora, para espantar, e voltavam aos quartéis, aguardando novo e inútil apelo (Frei Ângelo, 1915: 8-9).

Tendo em vista a política de negociação dos missionários com os indígenas já estabelecidos no lugar do futuro aldeamento, os grupos contrários aos primeiros aliados da missão tenderam a permanecer "isolados" do sistema do aldeamento. A imagem de "intransigência" indígena, no enatanto, não serviu para compor exclusivamente os

estereótipos dos índios "nômades", tornando-se expressa na correspondência dos missionários relativamente àqueles já "civilizados", "estacionáveis" na missão.

Frustrado o projeto original de estabelecer na missão lavouras coletivas, em janeiro de 1875, frei Serafim queixou-se ao diretor dos índios da Província que, por mais que empenhasse em cuidar da produção agrícola para o sustento dos índios aldeados - "isto é, plantações de café, cana, mandioca, batata" - o que conseguia era "pouco para esta gente indígena, acostumada a arrancar logo que principia a dar, e a comer também de noite"[353]. A parcimônia não parecia, mesmo, uma qualidade dos Botocudo "insaciáveis", que pareciam esbanjar os recursos do aldeamento em suas festas noturnas, para desespero dos missionários.

A sinopse elaborada pelos missionários já idosos - frei Ângelo contava então 68 anos e frei Serafim 86, no ano de 1915 - sobre a missão, expressa a imagem do indígena sobre a qual baseou-se a catequese:

> Os selvagens só cuidam em satisfazer suas paixões. Quanto à comida, só se preocupam com a de cada dia; quanto ao vestuário não se incomodam: é-lhes indiferente andar nus, semi-nus ou vestidos. Não tendo apego à família, nada lhes .... Como não concebem a beleza moral da virtude, não se esforçam por adquiri-la. A vingança neles é como uma cousa inata (Frei Ângelo, 1915: 21).

A abertura da missão à entrada de nacionais pobres, crescentemente interessados em abrir propriedades particulares no território da missão, ainda que não prevista no projeto original elaborado pelo diretor geral dos índios - sob evidente influência das missões jesuítas do Paraguai – ocorreu de forma estratégica, perante os impasses vividos pelos missionários na implantação da catequese.

Os frades diretores do Itambacuri contaram com a colaboração de fiéis espalhados por toda a vizinhança, que os acionavam sobre "boatos" relativos aos movimentos dos índios e a política local. Em suas prédicas os padres incentivavam o convívio dos nacionais com os índios, porque "eram também gente como nós, tendo a mesmíssima origem, e criados também por Deus para conhecê-lO, amá-lO, servi-lO, e assim alcançarem a vida eterna", incentivando denúncias sobre a existência de índios sob a

[353] Frei Serafim de Gorízia. Ofício ao diretor geral dos índios, brigadeiro Musqueira. 6 de Janeiro de 1875. ACRJ.

"propriedade" de fazendeiros e sobre a iminência de expedições de extermínio (Frei Ângelo, 1915: 16).

A missão que coube aos frades, de "pacificar" os índios foi também concebida enquanto seu "desarmamento". As alianças matrimoniais promovidas no aldeamento entre índios e nacionais, pode ser, de fato, lida nesta chave, uma vez que seu objetivo prático não constitui tão-somente o "melhoramento da raça" - idealizado pelos diretores gerais dos índios à guisa de discurso científico direcionado para a 'higienização" da nacionalidade – porém o de articulação de alianças políticas que viabilizassem a administração, consolidadas através dos vínculos de parentesco, comprovadamente prezados pelos indígenas.

De fato, foram apenas os índios e índias unidos na missão pelo matrimônio com os nacionais os únicos que lá permaneceram após a revolta - fato utilizado pelos defensores da catequese missionária como exemplo do bom "critério" da mestiçagem adotado no Itambacuri. A aliança com os nacionais, ao desarticular as relações entre os indígenas, assim, parece ter facilitado o "desarmamento" de outras possíveis revoltas.

Os Pojichá e a missão

No Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro se encontra um interessante ofício, escrito pelo semi-analfabeto inspetor de quarteirão do município de São Mateus, na Província do Espírito Santo, nas adjacências do território da missão, em que ele denunciava uma expedição contra os índios que ali se armava, solicitando a presença do missionário "em pessoa", com o fito de impedi-la. Apesar de não estar datado, o ofício seria de 1885, a julgar pelo contexto dos fatos que o sucederam.

> Padre Mestre frei Seraphim Rogalhi o yspicial favor para nus Mandar hum Despaxo para ... Snr. Manoel Jacinto que hoje a 15 do Corente Meis chegou os sete Prasças para Matar os Índios Cada hum dos Soldados com Trinta Cartuxo sem mi Participar. Nenhum dos Morador de Sam Mateus nos leva isto a bem eu fis Toudos ysforços para ele com as Prasças não hirem lá Em Quanto eu não Participava a V. S^{a}. Pesso a V^{a}. Para dar hum geito que ele Fazendo isto para nois fica Bem – hum O fiscio que ele mi Trouxe eu Mando para V. S^{a}. Sou de V. S^{a}. Respeitador e Servo. O inspetor de quarteirão....
>
> PS: Dizejemos nois toudos V S^{a}. em pessoas venha e a que ele he V – homem muito Enguinorante e Pode nous fazer um dano para muitos pelejar delatei a ele até a Manhã.

O ano de 1885 marcou definitivamente a história dos Pojichá, compostos então por seis subgrupos, em virtude de massacres ainda presentes na memória regional. Tais massacres, por sua vez, contribuíram para liberar a entrada dos colonos no território da missão, que acontecia timidamente devido às "resistências" dos índios "nômades", em "correrias", por aquelas matas. A entrada lenta e constante dos migrantes, facilitada pelos massacres realizados contra os Pojichá, por sua vez, era o prenúncio das desgraças que abateriam os 2000 índios "civilizados" do Itambacuri: os surtos epidêmicos que dizimaram a população nativa e o paulatino processo de expropriação territorial ocorrido no interior dos amplos domínios do aldeamento.

Instigados pelo ofício do inspetor de quarteirão de São Mateus, os missionários escreveram ao delegado de Polícia e "esclarecidas autoridades" da cidade de Teófilo Otoni, para denunciar o fato de que "uns moços, moradores em S. Mateus, tinham vontade de atirar sobre os Pojichá", ao mesmo tempo em que empregavam todas as suas forças para atraí-los para o aldeamento, dando fim aos constantes sobressaltos que moviam representações. Os missionários, no entanto, não conseguiam ter atendida sua solicitação dos recursos necessários para "apaziguá-los", nem contavam com a boa vontade dos intérpretes, que não compreendiam bem toda a língua dos Pojichá "e tinham grande medo de perder a vida" (Frei Ângelo, 1915: 33). As negociações com os índios já tinham iniciado, quando o próprio frei Serafim se fez, entre eles, "prisioneiro", no ano de 1884. Após esse primeiro contato, o diretor dirigiu-se às autoridades esclarecendo a "boa disposição" daqueles "ferozes índios" de se retirarem das matas do alto São Mateus para aldearem-se sob sua tutela, no Itambacuri. O fato dos Pojichá, finalmente, chegarem "à civilização" após "quase um século de terrores", era comemorado pelo missionário que, no entanto, percebia a disposição de violência dos colonos, motivada seja 'por interesse pessoal" – sobretudo sobre as terras -, seja pelos "insignificantes prejuízos" sofridos com os "roubos" dos índios. O confronto parecia iminente a ponto do diretor do Itambacuri dirigir-se às "autoridades esclarecidas" de Teófilo Otoni para que coibissem iniciativas da população se armar contra os Pojichá, prevendo 'consequências mui prejudiciais aos habitantes e comércio do Mucuri e a tranquilidade pública"[354].

[354] Ofício de frei Serafim de Gorízia ao diretor geral dos índios. 5 de março de 1885. ACRJ.

Com o fito de impedir o confronto organizado entre a população de São Mateus contra os Pojichá, os missionários abriram uma picada na floresta entre o rio São Mateus e o Itambacuri, evitando que os índios se defrontassem com os habitantes de S. Mateus e atraindo-os para o sítio denominado Santo Antônio, localizado no limite sul do território da missão. Sendo assim, partiram de Itambacuri "uns índios mansos de toda confiança dos Pojichás a fim de os levarem consigo pela dita picada". Os Pojichá que partiram para o Itambacuri se depararam, nas proximidades da casa de um lavrador com uns "moços armados e desejosos de verem alguns índios mortos" que prepararam uma emboscada, assim descrita.

> Dois Pojichás desarmados e sem frechas [foram a casa do lavrador] pedir bananas para eles comerem, e logo o Lizardo [filho do lavrador], levou os dois índios para o perto bananal em que já tinham-se escondido seu irmão Calisto e mais outros moços José Pinto e José Mariano, com armas de fogo para os atraiçoar, mas aos primeiros tiros e ruídos dos dois Pojichá acudiram com frechas os índios do caminho e depois da luta fugiram para a floresta, sem se saber mais nada do êxito e quantos houve de mortos ou feridos[355].

Após esse episódio, os Pojichá, sentindo-se traídos pelos missionários e índios do Itambacuri, vingaram-se assassinando os intérpretes designados pelos diretores do aldeamento para contatá-los, entre eles Joaquim Ramos, irmão do "língua" Félix Ramos. Em 30 de junho de 1885 os diretores da missão noticiaram aos seus superiores que "os ferozes selvagens Pojichás assassinaram no dia 6 de março de 1885 oito pessoas, das mais fiéis que havia na missão do Itambacuri" [356]. O caso seria relatado na Assembléia Geral do Brasil, através do pronunciamento do deputado Carlos Peixoto: "Há muito pouco tempo, segundo informações que tive, esses indígenas atacaram diversos viandantes e o próprio lugar, em que existem os missionários incumbidos de sua catequese, escapando miraculosamente esses dignos capuchinhos."[357]

Não ocorrendo o aldeamento dos Pojichá, como previsto, em outubro do mesmo ano aconteceu o massacre na fazenda Liberdade e outros, que ainda mais os dizimaram. A relação existente entre os assassinatos dos intérpretes da missão, cometidos pelos

---

[355] "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais no Brasil até o fim do ano de 1887." AGO.
[356] "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais no Brasil até o fim do ano de 1887." AGO.
[357] *Diário Oficial do Rio de Janeiro*. 10 de Abril de 1885.

índios, e o posterior massacre dos Pojichá, na fazenda Liberdade, no qual morreram os homens adultos, refugiando-se as mulheres e as crianças entre algum de seus aliados, junto às encostas das serras, os missionários do Itambacuri foi interpretada pelos missionários a partir das Sagradas Escrituras.

> Crimes perpetrados não só contra lei escrita, mas também contra a lei ~~divina~~ natural, para puni-los, Deus não espera sempre o além-túmulo. O gentio, embora insciente do Evangelho, sente todavia o aguilhão e o remorso por haver transgredido a lei da natureza: torna-se, pois, passível de castigo, não atendendo os estímulos da consciência. "Abyssus abyssum invocat" asseguram as escrituras; e mais uma vez, assim foi (Frei Ângelo, 1915: 53).

Os Pojichá finalmente entraram no Itambacuri no ano de 1888, para o extremo temor dos seus habitantes, que pressionaram os missionários para definir o estabelecimento dos recém-chegados na localidade denominada Santo Antônio, situada ao sul do estabelecimento, "sob o pretexto de que ali ficariam mais à vontade para a caça, para a pesca e para a lavoura". Foram construídas no local "muitas cabanas e uma espaçosa casa coberta de telhas" (Frei Ângelo, 1915: 42-43). Corria o ano de 1888, em que os "inimigos" da missão – os fazendeiros e políticos da cidade de Teófilo Otoni – pleiteavam a urgência da emancipação do aldeamento, que contava com uma população indígena de 2500 almas. O aldeamento dos Pojichá garantia aos missionários mais uma de suas vitórias políticas ocorridas a nível das disputas locais, que reverberavam os conflitos observados nacionalmente, que detonaram na queda do regime, no ano seguinte.

A descrição da chegada dos índios no aldeamento por frei Ângelo é revestida de um sentimento triunfalista, além de realçar, assim como em todo o seu relato, o delineamento de uma aura mítica em torno da figura do Missionário, encarnado no padre mestre frei Serafim.

> [Frei Serafim] chama, pois, os índios línguas e mais camaradas, com o necessário para a viagem, e parte demandando as matas de S. Mateus. Depois de fastidiosos trabalhos, consegue reuni-los todos. Organizada a marcha, *o Padre põe-se à frente desse exército de nova espécie* e dá-lhe ordem de seguir para o Itambacuri, onde chegam depois de penosa jornada. *Os habitantes saem para admirar aquele espetáculo novo, mas, ao mesmo tempo, ficam apreensivos e querem deixar a colônia. Era realmente para espanto aquela horda de selvagens, pintados de vermelho, com uma tinta extraída das sementes do*

> *urucum (...que contém umas sementes cor de sangue), na qual sobressaíam mais de 200 homens armados de arco e flecha.* Frei Serafim ordenou que se lhes distribuíssem vestidos em duplicata, que se abatessem muitas rezes e que se lhes desse o melhor passadio possível. Houve pois um grande dispêndio (Frei Ângelo, 1915: 41-42).

A pintura corporal utilizada pelos Pojichá para a ocasião constitui um elemento simbólico proeminente também em outras ocasiões em que os Botocudo mobilizavam-se para a guerra. De fato, poucos anos antes de sua entrada magistral no Itambacuri, os Pojichá portavam a mesma pintura no episódio que antecedeu o massacre na fazenda Liberdade. Os movimentos anteriores ao massacre, descritos segundo a memória de colonos locais, demonstram, além disso, a inclusão da figura do intermediário na teia de relações nas quais os índios estavam inseridos:

> Certa vez fugiu um negro da fazenda Liberdade que, no mato, conseguiu matar uma onça, passando por isso a ser chamado capitão Grande pelos índios. Em situação de prestígio, o negro fujão incitou os índios a invadirem a fazenda Liberdade para matar o capitão Leonardo e roubar suas cinco filhas ... *os índios estavam com os corpos pintados de vermelho – sinal de guerra* – nas proximidades da sede da fazenda ... (*apud* Weyrauch, 1997: 90).

As pinturas e adereços dos Botocudo, fossem ou não feitos deliberadamente para atemorizar o inimigo, de fato atemorizava os europeus adventícios, como observou J. J. von Tschudi em sua visita à Filadélfia, no ano de 1858, quando considerou que "um guerreiro botocudo nu com seus pedaços de madeira pendurados nas orelhas e lábios e um corpo pintado de preto e vermelho e uma face de cor vermelho vivo tem uma *aparência verdadeiramente demoníaca* (Tschudi, 1971 [1866] : 272).

Aldeados e "apaziguados", os ainda numerosos Pojichá, no ano de 1888, e afastados do centro da vida "comercial" do Itambacuri a 30 km ao sul, no sítio chamado Santo Antônio – "pelas graves desordens que certamente sobreviveriam" à sua permanência entre os "civilizados" - apenas suas crianças foram internadas nas escolas. As desordens contra as quais os missionários procuravam prevenir-se, afastando os Pojichá do "centro civilizado" da missão, eram deduzidas a partir do conhecimento já adquirido pelos diretores acerca "do caráter das diversas tribos", certamente relacionado ao xamanismo dos Botocudo, a exemplo do que descreveu o vice-diretor sobre os outros

subgrupos, aldeados no início da missão, quando um "pavoroso alvoroço" eclodia por ocasião da morte de alguém (Frei Ângelo, 1915: 26-27).

Tais desordens, ainda que prováveis, não foram definitivamente prevenidas. Segundo Domingos Pacó, "ficaram os Pojichá por alguns meses no Itambacuri e casaram muitos com os índios já civilizados". Um dia, ao saírem em grupo para suas tradicionais caçadas - cuja frequência na missão os diretores não impediam, para "não aborrecê-los" -, "deram um cerco nos índios civilizados e assassinaram todos, tomando as mulheres, escapulindo desta horrível catástrofe somente um índio com 4 flechadas" (Pacó, 1996 [1918]: 208).

Os "nacionais", entrementes, continuaram a afluir, escorraçados das secas que afligiam o nordeste no fim da década de 1880, principalmente em direção dos territórios situados ao sul do aldeamento, onde se construíra uma capela. A chegada dos migrantes, no entanto, provocava epidemias, como as "do sarampo e febre de mau caráter que ceifou muitas vidas, não só de crianças como também de índios adultos" (Frei Ângelo, 1915: 43). No anos de 1891 frei Serafim relatou aos seus superiores da Ordem o afluxo crescente de migrantes flagelados da seca em direção ao estabelecimento missionário.

> Nos últimos três anos este aldeamento tem-se visto muito enleiado e bastante embaraçado com os esfaimados indígenas, e ainda mais com nacionais, que afluíam dos sertões a matar aqui a fome, causada pela terrível e desastrosa seca que houve, chegando uns a tal desespero de se nutrirem de frutas, raízes, cascas selvagens, nocivas e venenosas, e até de carne humana, definhando nos caminhos quando iam procurar sustento, ou morrendo em suas casas sem que pudessem prestar socorro uns aos outros dos que compunham a família, *ficando pois os cadáveres insepultos, para os devorarem feras e urubus*. Nosso hospício viu-se todos os dias sitiado pelos infelizes, *verdadeiros espectros ambulantes*, que buscavam remédio e socorro à alma e ao corpo, e levaram-no ao desalento e total apuro de recursos até a presente data[358].

Sobre as epidemias, estas ceifavam vidas tanto de índios quanto dos "nacionais": em apenas um dia o número de óbitos atingiu a 18, entre os dois povos. Conta-se que a febre palustre fazia tombar inclusive os macacos da floresta. O clima de desespero na missão fugia completamente ao controle de seus administradores, como se pode apreender dos escritos de frei Ângelo:

---

[358] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento indígena, dirigido ao ministro geral da Ordem. Agosto de 1891. AGO

> ... na nossa missão do Itambacuri tornaram-se frequentes certas desordens, que não podíamos consentir. Os índios, principalmente, entregavam-se à embriaguez; entre os índios já civilizados e os nômade Pojichás, amiudavam-se os casos de poligamia. Muitos brasileiros, não-índios, estavam dominados pela ambição e cobiça e nutriam o diabólico desejo de ver acabada a missão do Itambacuri, dando, segundo seus intentos, maus conselhos aos índios.
>
> A tudo isso acrescia o descontentamento geral por causa da epidemia reinante. Devíamos, pois, arcar com a revolta, *com a guerra em que ao sangue de muitos se misturaria também o nosso* (Frei Ângelo, 1915: 44-45).

Introduzidas a doença e a morte em larga escala - ao lado dos outros fatores políticos nacionais que a concorrência entre os projetos catequéticos, vivenciados localmente, traduzia -, uma rebelião para a retomada da catequese seria, desvelada e cuidadosamente, planejada pelos índios "civilizados", eclodindo no ano de 1893. E contra ela os missionários, apoiados pelo governo do Estado de Minas, deflagraram uma verdadeira guerra.

O diretor da missão, que não poupava esforços em procurar, junto às autoridades competentes, saídas políticas para os crescentes problemas sociais que a afligiam, exprimiu em 1890 a natureza das relações contraditórias que lhe cabia administrar.

> Entristece e sumamente aflige o atual estado de causas, e já não temos ânimo de ver o aperto, em que se acha esta zona do Norte de Minas Gerais pela seca de três anos à esta parte, a qual levou a desolação e a morte ao seio de famílias, mesmo abastadas.
>
> A Intendência Municipal de Filadélfia aos 27 de agosto do corrente ano relatou isso tudo aos Ministério do Interior da República Federal no Rio de Janeiro como segue: "Este município de Filadélfia por sua fertilidade resistiu nos dous primeiros anos ao flagelo, que arruinou os vizinhos municípios, porém, continuando a invasão de retirantes, que aos centos quotidianamente, acossados pela fome, vêm melhor nele se refugiar, infalivelmente neste ano caber-lhe-ia sorte dos outros...
>
> ... O aldeamento de índios do Itambacuri, neste município, é o El Dorado buscado pelos retirantes, que já ocupam totalmente, ficando os habitantes daquele lugar, neste ano, ameaçados de carestia de víveres, por serem as colheitas insuficientes para o abastecimento de tanta gente. ..".
>
> À esta calamidade associa-se como que uma outra, nesta terrível quadra, a *chegada do temível Pogichá* à frente dos seu povo selvagem e feroz, ajudando a devorar os escassos e custosos víveres, de que o mesmo dispõe em sua grande parcimônia, depois de lhe baldarem, em 1890, todas as plantações intentadas 3 a 4 vezes no curso de 8 meses.
>
> Contudo a Divina Providência proporcionou-nos algum lenimento pelo fato de eles chegarem à civilização e se congraçarem com a já existente população indígena e nacional do Itambacuri, ouvindo com uma docilidade admirável a voz

do Missionário; e não menos irei-nos surpreender a dar algum consolo e impulso à Catequese[359].

Demonstrando-se ansiosos em relação às dúvidas existentes no clero sobre a separação entre o Estado e a Igreja, e mostrando-se favoráveis à *"conclusão de uma perfeita paz entre a República Federal e nossa Santa Igreja"*, os missionários relatavam os "progressos" prometidos por sua obra de civilização indígena, que acreditavam "concorrer para a felicidade e o desenvolvimento material e espiritual da grande Nação Brasileira[360], citando, para isso, um artigo publicado em prol da Catequese, após o aldeamento das *"hordas de índios bravios e ferozes que enchiam de terror estas paragens"*, que segue transcrito.

> *A tribo dos famosos Pogichás em número superior a 300 renderam-se afinal à civilização, devido aos esforços dos incansáveis catequistas Frei Serafim de Gorizia e Frei Ângelo de Sassoferrato.* A crônica desses selvagens é uma história de crimes atrozes, em que não se sabe o que se deve admirar, se o ódio, se a perversidade. Suas vítimas, na estrada daqui para a Estação dos Aimorés, contam-se às dezenas. O instinto sanguinário e a paixão da vingança que os caracteriza, levam-nos a muitas vezes não só a matar os infelizes, que lhes caíam embaixo das setas, como a perfurar-lhes os cadáveres e fazê-los em pedaços. É pois mais uma pedra preciosa, que se acrescenta à auréola que já cinge a fronte daqueles dous filhos de S. Francisco. ... Os benefícios prestados à civilização por aqueles dous apóstolos da fé são por todos aqui reconhecidos. Centenares de indígenas, que vagueavam pelas florestas, em completa selvageria, acham-se hoje localizados, possuindo plantações regulares, habituados já ao trabalho, quer agrícola, quer de artes e ofícios, feitos assim novos agentes da prosperidade nacional. Graças à inquebrantável energia e constância daqueles dous heróis da fé: as florestas que, há pouco margearam o ribeirão do Itambacuri, acham-se hoje cobertas de habitações e transformadas em vastas plantações de cereais; o que muito tem concorrido para salvar esta Freguesia (da cidade de Teófilo Otoni no município de Filadélfia) da crise, por que tem passado com a afluência de emigrantes do sertão. *O cruzamento de raças entre os indígenas e a população civilizada tem ali (no Itambacuri) produzido ótimos resultados, e de todos os meios de catequese parece-nos este o mais profícuo.*[361] "

A todos os fatores apontados pelo diretor da missão para retratar a situação do Itambacuri durante o período de transição de regime político, é necessário acrescentar-se

---

[359] Frei Serafim de Gorizia, carta ao ministro geral da Ordem dos capuchinhos, frei Bernardo de Andematt. 20 de Outubro de 1890.
[360] Frei Serafim de Gorizia, carta ao ministro geral da Ordem dos capuchinhos, frei Bernardo de Andematt. 20 de Outubro de 1890.
[361] *O Brazil: diário político, comercial, científico, literário e noticioso*, N. 121. 27 de agosto de 1890.

a naturalização da violência nas relações interétnicas, cuja principal marca era a da impunidade dos assassinatos cometidos contra os índios.

Os interesses dos políticos locais sobre as terras da missão, bem como sobre a mão de obra dos índios, passível de "sedução" e escravização, puderam organizar-se na ocasião propícia de enfraquecimento da autoridade dos missionários no novo regime republicano. Organizados regionalmente, os interesses econômicos das elites locais, por sua vez, seriam capazes de pressionar o poder estatal no sentido de indispô-lo contra a catequese missionária como solução para o problema indígena. A eficácia da articulação dos políticos/fazendeiros em Minas, cujos interesses se dispunham em contradição à política indigenista imperial, baseada na catequese missionária, pode ser constatada na própria extinção dos demais aldeamentos centrais – do Poaia e do Etueto -, que sucumbiram após efêmeras existências, ainda no período imperial. Os missionários do Itambacuri, ao contrário, resistiram às retaliações sofridas à nivel dos proventos recebidos do governo, sob pressão de políticos representantes dos interesses das elites regionais. Sobre isso, dizia frei Serafim no ano de 1887 que,

> O que mais tem enleiado e embaraçado a catequese e civilização completa destes bravios todas as vezes que vinham aqui assuntar foi a falta de quota fixa e a constante incerteza de haver alguma, e se a havia, era insuficiente e tal a demora do pagamento, que decorriam muitos meses antes de efetuar-se; pois *concorreu muito a prejudicá-la a desestimação sempre apregoada contra os missionários diretores por malévolos, que lhes soliam mil enredos e traições no intuito de os afungentar a eles e os índios com vista de seu particular lucro e interesse, iludindo e enganando o Governo*[362].

Assim que o aldeamento passou a gozar de progresso econômico, principalmente após o franqueamento de suas terras para os "caboclos pioneiros", que se introduziram na vida social e econômica como chaves para a sobrevivência da missão, os "inimigos" da missão – influentes políticos existentes na Comarca de Teófilo Otoni - passaram a planejar a emancipação da Colônia Indígena, visando conter o crescimento da autonomia política de Itambacuri – que não pagava impostos aos cofres públicos locais - e da

[362] "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais no Brasil até o fim do ano de 1887." AGO.

autoridade carismática de frei Serafim junto à massa de desvalidos que se iam, massivamente, acomodando nas terras por ele administrada[363].

A revolta indígena, certamente não por acaso, teve lugar naquela zona pioneira onde o exercício do poder através da violência física inscreveu-se durante todo o período de ocupação, não se restringindo às relações interétnicas. Assassinatos por motivos políticos continuaram a ocorrer ainda por muito tempo, principalmente na primeira metade do século XX. A proximidade dos terrenos contestados, na divisa entre Minas Gerais e Espírito Santo, acarretou sérios conflitos políticos que redundaram frequentemente em assassinatos, cuja memória se encontra ainda bem nítida.

Em plena fase de transição para a república, os significados da revolta dos índios do Itambacuri são capazes de traduzir os conflitos experimentados pelos atores, seja no interior do aldeamento, seja em suas relações com as forças políticas externas. Enquanto as repercussões locais da revolta acarretaram a reestruturação integral da catequese, no contexto do indigenismo nacional ela ocasionou o acirramento das disputas políticas em torno do futuro da administração indígena.

Nesse sentido, de mero fato contingente, essa revolta transformou-se em metáfora que, instigadora de interpretações, propiciou expressões de seus significados equívocos, que contribuíram para formalizar disputas sobre os projetos e métodos de administração indígena, naquele cenário efervescente de instauração da república e laicização do Estado.

Revolta e repressão: triunfo da civilização?

> Muito perto do... portão e no alto de um barranco estavam índios escondidos que arremessaram, ao mesmo tempo, duas flechas. Frei Serafim recebeu uma no ante-braço esquerdo, a qual, varando-o, penetrou em direitura do coração que só não foi atingido por ter esguelhado em consequência do movimento vibratório proveniente de ter sido atravessado primeiro o ante braço. A que feriu Frei Ângelo era para ser arrojada com tanta força que o arco se partiu e ela chegou fraca e a ponta, tocando o osso, resvalou.
>
> Frei Ângelo, 1915: 46-47

[363] A ata de uma reunião da Intendência de Teófilo Otoni em 5 de janeiro de 1894 contendo discursos inflamados dos vereadores Benjamim Cunha e Epaminondas Otoni atesta este fato. ACCI.

Um dos primeiros registros sobre a revolta dos índios é datado de 10 de junho de 1893. Trata-se de correspondência enviada pelo diretor da 3ª. Circunscrição dos Índios da Província e juiz de paz em exercício, coronel Antônio Onofre, ao diretor geral dos Índios, na qual mostrava-se visivelmente impactado pelas "cenas verdadeiramente horrorosas" testemunhadas no aldeamento do Itambacuri, que "até bem pouco foi o ponto mais próspero do norte de Minas": sublevando-se contra os missionários, os índios haviam cometido assassinatos, utilizando-se das armas de fogo fornecidas pelos sacerdotes; flechado pessoas que iam trabalhar nas lavouras; queimado "todas as casas de roça e com estas todos os depósitos de mantimentos pertencentes aos nacionais ali estabelecidos"; matado todos os animais domésticos que encontravam e destruído as pontes.

Os missionários, por sua vez, após flechados, refugiaram-se, não sem luta, no convento. Tentando fechar a porta, o missionário diretor, gravemente ferido, travou um longo combate corpo a corpo com os líderes da revolta, que tentavam impedi-lo de refugiar-se. Finalmente, "vendo um pau no chão, [frei Serafim] abaixou-se e o apanhou. Pela abertura da porta deu uma valente porretada na nuca do índio que caiu como morto" (Cultrera, 2000 [1909]: 154).

O reconhecimento de que os frades foram salvos da morte "por uma evidente graça da Divina Providência", juntando-se a outros "milagres" "atestados por pessoas bem cônscias de tê-los obtidos", que aumentaram a fama e o carisma do Itambacuri. Até mesmo o "sábio superior" de Ordem Capuchinha, o ministro geral Andermatt, reconheceu o milagre (Frei Ângelo, 1915: 11).

Em represália à revolta, expedições foram armadas entre a população para "caçar" os índios fugidos na mata, das quais em *algumas* tomou parte "a polícia estadual para garantia da vida e propriedade de indivíduos ameaçados", segundo relatou o engenheiro Pedro Versiani, responsável para apurar denúncias relativas à administração da catequese encaminhadas à Secretaria de Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado, após a revolta.

A ênfase ao fato de que apenas *algumas* das expedições terem sido organizadas pela força pública diz respeito às dificuldades de se levantar, apenas através da documentação oficial, versões sobre a repressão aos indígenas rebelados e sua real

extensão e impacto em relação, por exemplo, à quantidade de vidas perdidas entre os indígenas naquela ocasião. Versões extra-oficiais, no entanto, são abundantes, confundindo sua possível reconstituição.

Na única expedição oficialmente registrada, ocorrida após o flechamento dos missionários, 16 índios foram capturados e recolhidos na cadeia da cidade de Teófilo Otoni pelo coronel Antônio Onofre que solicitou, na ocasião, ao "Governador Geral dos Índios", que os "revoltosos" não fossem soltos nem voltassem ao Itambacuri. Quanto aos demais índios do aldeamento, tivessem ou não tomado parte da revolta, evadiram-se todos para o mato, "destruindo e abandonando as suas propriedades".

Segundo frei Ângelo (1915: 49), "eram quatro os chefes da revolta". Dois deles, encarcerados entre os 16 acima mencionados, "não manifestaram o mínimo sinal de arrependimento, recusaram os consolos espirituais, e morreram na prisão dias depois, sem se saber como".

Em sua visita de inspeção no Itambacuri, tendo passado por Filadélfia, o diretor geral dos índios recolheria antes as meninas indígenas, dispersas pelo coronel Antônio Onofre entre residências da cidade, além de visitar os índios presos, nas piores condições sanitárias imagináveis, em uma cadeia onde epidemias rapidamente grassavam, também os recolheu de volta para o Itambacuri. Segundo contabilizou, em seu relatório escrito no mês de junho de 1893, as mortes de indígenas após a revolta foram reduzidos.

> Constou mais, que morreram somente 3 índios ... tendo sido a epidemia do sarampo que matou os mais, e foi-lhes tão fatal exterminador, que grassando por duas vezes, sobretudo em 1892 e 1893 ceifou mais de 400 vidas indígenas porque não se sujeitam a lei do resguardo. Ai do aldeamento, se os índios alcançaram a vitória! Eles estavam tão certos de *vencer e viver do suor dos nacionais, sem precisão de trabalhar por dous a três anos*: contudo, os avaliadores mais entendidos dão em 50 contos os enormes prejuízos feitos pelo vandalismo indígena, que deixou muitas famílias sem casa, roupa, mantimento, criação e ferramentas.

O objetivo da revolta, de acordo com esse diretor, em ressonância com os missionários, era a tomada de posse do Estabelecimento pelos índios, que, muito pretensiosamente, almejaram viver do trabalho alheio – como se senhores de terras e escravos fossem.

O documento mais completo e detalhado sobre o episódios é um relatório redigido aos 22 de agosto de 1893 pelos missionários e dirigido ao diretor geral dos índios do Estado de Minas Gerais, brigadeiro Antônio Alves Pereira da Silva, que, logo no início acusava, como um dos principais mentores do movimento, o que "quis ser considerado como chefe dos índios do Potão, onde tem padrinhos de batismo" - entenda-se como padrinhos os membros da família Otoni.

Apesar das disputas políticas que envolviam a catequese, os diretores do Itambacuri contaram, na ocasião, com um poderoso aliado político: o governador do Estado de Minas, Afonso Augusto Moreira Pena, que, segundo anotações que o arquivista da Cúria do Rio de Janeiro adicionadas após o relatório dos missionários sobre a revolta, "no seu iluminado patriotismo amparou os missionários dando-lhe apoio moral e material necessário", naquela ocasião.[364]

O diretor geral dos índios, por sua vez, sempre baseado nos detalhados relatórios dos diretores do Itambacuri, adicionou que o índio acusado – Querino Grande -, possuía, como agravante, parentes em Potão - onde habitavam membros da família Otoni. Apesar disso, estava "aldeado desde o começo do aldeamento, onde tem sido preso por diversas vezes pelo seu mau procedimento". Dias antes do acontecimento, de acordo com os missionários, Querino Grande ia "arengando, seduzindo e ajuntando os mais ruins e atrevidos índios do Itambacuri e tirando, por meio deles, todos os outros às suas reuniões noturnas e danças selvagens de há muitas décadas".

Daí, talvez, a eficácia da mobilização: o recrudescimento de práticas rituais indígenas observado no movimento que antecedeu, em meses, a eclosão da revolta, que tornava os índios aldeados, insatisfeitos com a situação de doença e privação que viviam, coesos em atribuir aos missionários a causa de seus malefícios. "Reuniões noturnas" - como as observadas entre os índios "civilizados" durante a preparação da revolta - aconteciam entre os povos Botocudo quando, baseados em uma lógica xamânica, articulavam-se em torno de estratégias políticas com a finalidade de vingar a morte de seus parentes. Essas "danças noturnas" proporcionavam aos índios um sentido em relação as perdas sofridas através das acusações de feitiçaria inimiga, preparando-os,

[364] Ofício do coronel Antônio Onofre – diretor de índios da 3a. circunscrição e juiz de paz em exercício – ao diretor dos índios de Minas, brigadeiro Antônio Alves Pereira da Silva. 10 de junho de 1893. Doc. 19. Pasta I. Gav. 21. ACRJ.

assim, ritualmente, para os ataques – realizados sob uma forma traduzida pelos termos do indigenismo missionários daquela violenta virada de século, enquanto "revolta".

Conforme o relato dos freis Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, os índios se prepararam, então, ritualmente, para a guerra, quando se pintavam com a tinta vermelha do urucum.

> Ao anoitecer do dia 24 de maio de 1893, os índios munidos de seus arcos e frechas, *tingidos de urucu* ...[prepararam-se para] matar a nós ambos e a afugentar os civilizados e apossarem-se ... de tudo: mantimentos, criação, mercadorias, etc... (*apud* Palazzolo, 1954 :253-252)

Mediante a realização de tais "danças", os missionários tomaram suas "enérgicas providências" - que contudo não surtiram o efeito desejado. O diretor geral dos índios, por sua vez, esclarecia o teor das "enérgicas providências" tomadas pelos missionários aos pressentir o perigo da insurreição: tratava-se de "corrigir com prisão os mais exaltados, com o fim de prevenir tão medonha hecatombe".

Além da realização das "danças noturnas", Querino Grande e seus "comparsas", "a pretexto de combinar com os padres derribadas", roubaram ferramentas, panos e roupas do aldeamento. A determinação dos chefes indígenas em cumprir o seu plano, mesmo após a revolta ter sido debelada e os principais acusados presos, impressionou o franciscano frei Samuel Tetteroo (1922), que reconstituiu os dizeres de Querino Grande após ter frustrado seu intento de assassinar o missionário: "eu só sinto é não poder te acabar com os meus braços" (Tetteroo, 1922:33).

No relatório dos missionários sobre a revolta apenas os "índios civilizados" foram apontados como participantes da rebelião. O diretor geral dos índios, no entanto, apurou que também os "nacionais que tinham sido expulsos do aldeamento, já pelo seu péssimo comportamento, já por fazerem parte das reuniões noturnas e sediciosas, continuavam a agitar os ânimos dos índios, a insuflá-los e a seduzi-los a ponto de tornar-se o perigo iminente e inevitável".

O que torna mais significativo o movimento realizado anteriormente à revolta é a forma como passou a reunir e incorporar os índios "que moravam na margem do rio Itambacuri em número grande quase de 1000 numa distância de 30 quilômetros", alocando-os, "entrincheirados", próximo à sede da missão.

Apenas os Pojichá, bastante dizimados pelo sarampo que havia grassado naquele ano, recusaram-se a tomar parte do movimento. Após o flechamento dos missionários, dizendo que os julgavam mortos, "os cabeças dos índios revoltosos" rumaram para sua aldeia, convidando-os para "tomar o aldeamento, pois que ali encontrariam grande quantidade de fazendas para vestuário, bebidas, ferramentas e *muitos gêneros do país, pertencentes aos nacionais*". Os Pojichá, que, segundo o diretor geral dos índios, "sempre foram bem tratados pelos missionários, que os obsequiavam com roupas, ferramentas, espingardas e munição, em ocasião que vinham visitar os filhos no aldeamento", recusaram o convite, refugiando-se no mato.[365]

Manoel Pequeno, célebre carpinteiro responsável pelo "magnífico altar lateral da matriz do aldeamento", morreu no "segundo ataque". Considerado pelos missionários um dos índios mais inteligentes do aldeamento, sempre "excelente", "criterioso e assíduo cumpridor dos seus deveres", Manoel Pequeno, durante a movimentação que precedeu a revolta, se tornou, sob o olhar dos diretores, "perverso, ébrio e canalha a ponto de ter tido a pérfida coragem de ferir mortalmente àquele que criou-o como filho, desde os primeiros dias da sua infância!" A causa dessa transformação foi identificada pelos missionários como a "convivência íntima que ultimamente entretinha com nacionais e índios corrompidos pelos mais hediondos vícios. Esses nacionais, porém, foram antes da revolta expulsos do aldeamento"[366].

A estratégia dos índios era bastante sotisficada: estando os padres mortos, os "700 a 800" indígenas que haviam se entrincheirado em um arraial "logo ao sul", a 5 quilômetros do Estabelecimento começariam o ataque com o objetivo de se "apoderar" do mesmo e retirar as crianças indígenas do internato (haviam 23 crianças indígenas internas, 12 delas Pojichá "que o sarampo [poupara], tendo ceifado muitas vidas no começo do ano corrente [1893], sobretudo dos mesmos Pogichás" . Outros índios, "de confiança" (dos missionários ou dos "revoltosos"?) permaneceram como "espias". Com efeito, após flecharem os missionários, começaram, os índios entrincheirados, a "avançar e investir [sobre] as casas de pobres lavradores, ... destruindo e arrasando tudo

[365] Relatório do diretor geral dos índios do Estado de Minas Gerais, Antônio Alves Pereira, ao secretário da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, David Campista. SG 25, p. 83. APM.
[366] Relatório do diretor geral dos índios do Estado de Minas Gerais, Antônio Alves Pereira, ao secretário da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, David Campista. SG 25, p. 83v. APM.

quanto encontraram". Os nacionais moradores do aldeamento, mediante esse cenário, fugiram todos em direção da floresta.

A rebelião, contudo, não terminou assim.

Após a perseguição da força policial e a prisão dos 16 índios, os quais, "depois de ficarem algum tempo na prisão correcional da cidade de Teófilo Otoni, foram soltos e regressaram todos com suas mulheres e filhos", deram-se novos e ainda mais graves acontecimentos, quando voltaram "os sediciosos das brenhas e [recomeçaram] com mais atrevimento suas hostilidades, fazendo *roubos, estragos e assolamentos pelo espaço de um mês e sete dias*". Foi assim que, no lugar afastado 24 quilômetros do aldeamento, conhecido como "Capela Nova" [hoje cidade de Campanário], tomaram as "melhores casas estratégicas dos nacionais para as suas futuras operações de assaltos e conquistas".

No dia 29 de junho de 1893, festa de São Pedro, chegaram "em socorro do sítio e seus moradores, uns caridosos habitantes da vizinhança, os quais desarranjaram os sediciosos das casas em que haviam se entrincheirado e fortificado, obrigando-os à retirada no perto bosque, donde pois os índios, pondo-se atrás das árvores, despediam nuvens de setas sobre os brasileiros. *Nesta luta supõem-se que morreram mais de 20 indígenas e o frecheiro do missionário diretor* e, ficando ferido diversos nacionais, pouco faltou que não fosse preso e morto o intérprete e seu filho [Félix Ramos e Domingos Pacó], que lhes foram oferecendo a paz e o perdão".

Até aquele dia em que os missionários escreviam seu relato da revolta - 22 de agosto de 1893 - os indígenas "mais ásperos de gênio" ainda reagiam aos "conselhos de apaziguamento" - certamente transmitidos pelos coitados dos "línguas" - "com selvagem motejo ou pronta frecharia".

Relatavam ainda os diretores da missão que, no dia 12 de agosto de 1863, as praças de polícia do quartel de Santo Antônio "dispondo-se a dar café a certo índio que se aproximava com feição súplice, viram-se de repente traídas e cercadas, e uma delas a braços com um indígena salvou-se por milagre".

Alguns dos revoltosos retornaram ao estabelecimento pedindo perdão, segundo o relato dos missionários que julgavam que outros, "menos culpados", "impelidos da fome e do arrependimento", não tardariam a retornar.

A versão de frei Ângelo, porém, faz eco com a memória regional: segundo ela, a revolta foi apenas debelada "quando os missionários se viram na dura necessidade de organizar uma expedição de homens bem armados e bem providos de tudo para combater os índios, emboscados em guerrillhas" (Frei Ângelo, 1915: 49). Talvez o vice-diretor estivesse, ao elaborar a Sinopse da missão, assumindo a organização da expedição realizada na festa de São Pedro, em Igreja Nova, quando "mais de 20 índios", entre os revoltosos, foram mortos em ação então atribuída unicamente à espontaneidade dos moradores. Os detalhes revelados pelo vice-diretor - que assume a autoria da operação que pôs termo às "desordens" - distoam, em muito, da versão oficializada pelos missionários após a revolta.

A expedição organizada no estabelecimento foi confiada a um "língua" "fiel", casado com uma índia "valente", " exímio atirador e manejador do arco e da flecha e *conhecedor perfeito de todos os lugares frequentados pelos selvagens*". A exemplo das expedições de "guerra" realizadas pelos soldados na época das divisões militares do Doce, também nessa expedição, armada pelos missionários, o "língua" e sua escolta vasculharam a mata durante dias, surpreendendo o *quijeme* perseguido ao amanhecer, quando, encontrando os índios desprevenidos, puderam dizimá-los, dando termo à sua "revolta".

Os missionários sucumbiram, assim, à constatada superioridade dos Botocudo reunidos em "guerrilha", passando a adotar para com eles, durante todo o consequente período em que perdurou a missão, uma postura tão "áspera" e "intransigente" quanto à que haviam aprendido com os seus principais instrutores e primeiros aliados, os antigos chefes indígenas.

Há uma versão oral de que os expedicionários, ao voltarem do combate contra o quijeme dos "revoltosos", entregaram um recipiente com suas orelhas ao diretor da missão. Perante essa cena grotesca, frei Serafim choraria copiosamente, pois não pretendera "sufocar" assim a revolta. Frei Ângelo, no entanto, em seus escritos posteriores, justificou não apenas a expedição armada na missão contra a "guerrilha" de índios de tão "perniciosa existência", porém, inclusive, outros massacres cometidos por colonos em represália aos crimes dos Pojichá, outrora censuráveis no discurso dos

missionários. Referindo-se provavelmente ao massacre dos índios na fazenda Liberdade, ocorrido no ano de 1885, frei Ângelo relatou, "perdoando" o etnocídio, que

> Os Pogichás começaram a depredar, roubar e saquear uma grande fazenda que distava 25 quilômetros de Itambacuri e pertencia a um cidadão brasileiro, abastado, jovial e muito caridoso e tinha numerosa família. Todos seus pedidos e ameaças eram desantendidos. Sua família passava passava dias e noites em contínuos sobressaltos. *O fazendeiro, apesar de tão amigo dos índios que desinteressadamente nos auxiliava a aldeá-los e ampará-los, viu-se na dura contingência de defender sua propriedade, tranqüilizar sua família e desforrar tantos agravos*. Um dia entricheirando-se num recinto mais apropriado rompeu fogo sobre os assaltantes matando grande número dos mais valentes e mais destros frecheiros (Frei Ângelo, 1915: 53).

Após a derrota da resistência indígena é que a idéia de sua conversão na missão passa a fazer sentido, pois aos poucos que retornavam, derrotados e "impelidos pela fome" após a revolta, era concedido o perdão, cujo significado remete necessariamente ao "arrependimento", ou reconhecimento individual da culpa de ter desejado permanecer no pecado da "selvageria" - marca indelével de sua existências "perniciosas" e contrárias à "ordem" e ao "progresso" nacional. Corrigir tão arraigado e renitente "vício de origem" seria apenas possível ao se renegar a própria "raça", a própria família, que deveria mesmo, quando necessário, ser combatida, naquela "cruzada santa" que representou a destruição dos Botocudo, em nome da salvação das almas de seus descendentes, que hoje renegam sua origem "selvagem".

Em seu estudo da catequese missionária dos Tagalog, nas Filipinas dos setecentos, V. Rafael considerou a confissão como a "epítome da conversão", posto que, desta forma, a narrativa do "pecado" feita pelo "convertido" torna-se possível apenas no interior de um discurso confessional estruturado pela sintaxe da salvação cristã. Esse mecanismo de conversão baseado em uma espécie de "hierarquia linguística", por sua vez, evidencia a estrutura "politicoreligiosa" na qual a autoridade, em um contexto colonial, se baseia (Rafael, 1992: 70).

De fato, assim como "conversão e colonização" estão situadas dentro do mesmo campo semântico, de acordo com a análise de V. Rafael (1992: 70), que mostra como ambas "tinham como objetivo conclamar as almas caídas dos nativos, subjugando-as de acordo com as leis de Deus e do rei", também no caso da conversão indígena na missão do Itambacuri os "perigos temporais e espirituais" parecem condensar-se na figura do

indígena "mau", "criminoso" - objeto do "maligno" -, que, para ser "convertido" havia que ser corrigido, através de castigos, que, uma vez designados por uma autoridade politicoreligiosa, traziam consigo, ao mesmo tempo, o peso da "pena" e o da penitência.

Glorificando a missão apostólica do Itambacuri, frei Serafim disse no ano de 1894 que

> Porém o que mais importa e consola é uma robusta fé, uma confiança firme, que nos inspira a misericórdia divina, de termos salvado pela catequese, conferindo-se o s. batismo e os mais sacramentos da Igreja, a centenares de índios e não poucos nacionais, que já nos precederam na paz do Senhor, passando eles desta para melhor vida; além de termos firmado a muitos na vida cristã e social.[367]

Repercussões e impactos da revolta

> Na cidade de Teófilo Otoni subiram os preços dos gêneros alimentícios desde o dia 24 de Maio, havendo grande falta de arroz, de farinha de milho e mandioca, de feijão, de toucinho e carne, de açúcar e rapaduras, de galinhas, etc. etc., porque o Itambacuri foi o celeiro, que preservou o dito município da terrível fome em os decorridos anos de seca.
>
> Frei Serafim, agosto de 1893

A complexa situação das relações naquela zona de fronteira econômica, captadora de migrantes e de recursos governamentais, por sua vez disputados por interesses antagônicos de atores diversos, ao lado dos "horrores" e "desolações" que marcaram o final da década de 1880, teve na revolta um emblema.

Reverberando por toda a região, a notícia alastrou-se país afora, muitas vezes exagerada. Os missionários chegaram a ser postumamente homenageados pelos seus superiores no Rio de Janeiro.

> A notícia da rebelião dos aborígenes de Itambacuri foi muito exagerada ao longe: dava tudo por destruído e acabado e que os frades haviam sido trucidados. No nosso Convento do Castelo, no Rio de Janeiro, nossos irmãos celebraram por nossas almas Missas de "Requiem", seguidas de "Libera me" (Frei Ângelo, 1915: 50).

---

[367] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento indígena. 26 de outubro de 1894. AGO.

Os métodos da catequese do Itambacuri, a partir de então, tornaram-se severamente questionados pela opinião pública, levando os missionários a se manifestarem publicamente, o que contabilizou, inclusive, forças políticas em seu apoio.

Servindo para os positivistas enquanto paradigma da "nocividade" do projeto catequista, a revolta indígena veiculada na imprensa como demonstração das falhas da catequese religiosa, bem como da necessidade da reformulação da política indigenista oficial. O engenheiro positivista José Mariano de Oliveira, interessado em elaborar novo projeto indigenista para a nascente República, teceu, em coluna publicada no jornal *O Tempo,* comentários sobre a revolta de Itambacuri, na qual afirmava que "os frades de Itambacuri nunca se chegaram aos índios..." e que estes, legítimos possuidores do solo, não deveriam ser molestados (*apud* Palazzolo, 1954:273).

A eclosão da revolta acarretou surpresa devido a imagem de prosperidade conquistada pelo Itambacuri, sob a direção "enérgica" de dois "pobres" missionários, generosos e receptivos, propagandeada no país e no mundo. Perante os olhos da Igreja, a revolta, inclusive, tornava sua obra apostólica ainda mais meritória.

No Arquivo da Propaganda Fide, pertencente ao Vaticano, se encontra um documento detalhado sobre a revolta. Trata-se de uma carta do secretário geral da Ordem capuchinha para as missões ao monsenhor encarregado da Secretaria da Propaganda, redigida aos 18 de agosto de 1893. Sentindo-se no "dever" de explicar a revolta na missão, agraciada com o Diploma de Benemerência durante as comemorações do 4o. centenário do descobrimento da América em Gênova, ele adotou uma linha política de defesa da missão e dos missionários. Sua versão, no entanto, interpreta o flechamento quase como um "acidente" ocorrido com os missionários ao "acalmar" os índios "agitados" pelos malfeitores e inimigos da missão.

> Desde o princípio da missão (1873) certos liberais estabelecidos na vizinhança desejavam especular sobre os braços dos pobres selvagens e empregar-lhes para o cultivo da terra para sua vantagem, como escravos. E como o único obstáculo a este seu intento eram os dois rudes missionários, puseram-se a destruí-los divulgando todo gênero de calúnias a seu respeito: mas como os missionários não eram destruídos, ... reiteradas vezes instigavam os selvagens a assassinar os missionários, a destruir a missão e a retirarem-se de perto deles, seduzindo-lhes frequentemente com presentes e promessas. Finalmente muitos selvagens se insurgiram, tanto índios quanto civis, e

> incendiaram as casas. Os missionários correram para acalmá-los e assim foram gravemente feridos.
>
> O padre Serafim teve o braço esquerdo atravessado por uma flecha que, encontrando o osso, foi impedida de lhe traspassar as vísceras. Assim, por uma proteção especial de Deus, a 30 de maio estava fora de perigo.[368].

Evocando como explicação da sobrevivência dos missionários ao ataque dos índios uma "proteção especial de Deus" , o secretário geral para as missões acaba por evidenciar como, no âmbito eclesiástico, a imagem dos frades feridos pelos índios seria utilizada para glorificar a missão, ameaçada por inimigos "ateus", dentro de uma lógica que os concebe enquanto instrumentos do "Maligno". As disputas políticas observáveis no campo do indigenismo durante a transição para a república tornam-se, desta forma, traduzidas para o âmbito propriamente teológico.

O deslizamento de significados entre os perigos de ordem "temporal" e o "espiritual" parecem, de fato, operantes na lógica missionária, responsável por respaldar seu senso "ético" expressível nos termos de uma suposta moralidade "civilizatória".

Quanto à reação do Governo do Estado, as notícias sobre a revolta não parecem ter causado espanto, tanto que imediatamente foi ativado um aparato de segurança para o restabelecimento da ordem no Itambacuri. Por intermédio dos diretores dos índios, forças policiais do Estado atuariam no aldeamento, de uma maneira bastante repressiva. Eis a imagem projetada do Itambacuri para as autoridades estaduais e nacionais, segundo Luís da Câmara Cascudo:

> Todas as amarguras caíram como chuvas de lágrimas sobre esse Itambacuri longínquo: Rebeldia de indígenas, incêndios, perseguições de interesses frustrados, semeadura de ódios, mentiras espalhadas como neblinas, fáceis de vencer mas teimosas em permanecer anoitecendo o céu, assassinatos de auxiliares, publicações caluniosas, infâmias bem construídas. Os dois frades foram atravessando toda essa lama ardente. E Itambacuri foi nascendo, subindo pela torre da Igreja, estendendo-se nas ruas, nos tapetes, nos plantios, na edificação branca, fixando a população[369].

---

[368] Ofício dirigido ao Mosenhor Agostino Ciasca Arrivo di Laressa, Secretário da Sagrada Congregação de Propaganda, pelo Secretário Geral para as missões, Frei Antonio da Breschio, OFM Cap. 18 de agosto de 1893. Doc. 151/ 76-77. Roma. APF.

[369] Luís da Câmara Cascudo, 1943. *Acta Diurna*, Natal, 13-3-43 (*apud* Palazzolo, 1956: 270).

Em seu "rigoroso exame e investigação" do estado do aldeamento, o diretor geral dos índios forneceu uma relação detalhada de sua visita ao secretário da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado de Minas Gerais. O patriótico dever a que se dedicava em "tão árdua missão" a ele confiada – o de dirigir o serviço de catequese em Minas - possuía "o glorioso fim ...[de] chamar à civilização milhares de brasileiros que em vez de concorrer com os seus serviços para o engrandecimento deste país vivem em estado selvagem, vagando através das extensas e desconhecidas florestas que cobrem grande parte do nosso solo".

Respondendo ao inspetor de terras e colonização do Estado de Minas Gerais, que lhe encaminhara uma denúncia contra a catequese missionária do Itambacuri juntamente com uma Representação dos moradores comerciantes e lavradores daquele aldeamento a favor da continuidade dos frades capuchinhos, o engenheiro Pedro José Versiani esclarecia, em dezembro de 1893, o teor dos conflitos envolvidos na revolta dos índios.

O argumento do denunciante, segundo o engenheiro, consistia no fato dos frades estarem procurando "prolongar a existência dos indígenas" do Itambacuri, considerados imersos em total estado de ignorância, posto que constituíam "indivíduos indolentes e possuidores duma língua paupérrima". Para manter seus "preguiçosos" tutelados e manter a catequese dos índios, os frades mandavam "construir casas para o abrigo dos mesmos, abrindo (com o auxílio de nacionais) lavouras de milho, feijão, arroz, etc., para sustentá-los, fornecendo-lhes roupas, ferramentas, remédios e dando-lhes conselhos higiênicos e morais".

A denúncia apontava ainda a existência de apenas "uns trinta e tantos" indígenas no Itambacuri, enquanto o número apurado pelo engenheiro através do sargento responsável pela força policial instalada no povoado superava, então, os duzentos.

Havia mais: os frades eram acusados de utilizar-se "sem estipêndio", do trabalho de "grande quantidade de nosso povo ignorante" por eles atraídos, na construção de igrejas e, principalmente, de estradas e, o que é pior, *organizando "expedições contra os índios"*[370], visando exterminá-los.

---

[370] Ofício do Dr. Pedro José Versiani ao Inspetor de Terras e Colonização do Estado de Minas Gerais. 10 de outubro de 1893. Gav. 20. Pasta I. Doc. 21. ACRJ.

Respondendo as denúncias e defendendo os missionários, o engenheiro argumentou que "a circunstância de ter atraído povo a Itambacuri", censurada pelos denunciantes, constituía, ao contrário "prova a favor do homem inteligente e enérgico que conseguiu transformar aquele lugar inóspito em celeiro de Filadélfia, como todos aqui reconhecem".

O engenheiro contrapunha as acusações que, segundo ele, ao invés de deporem contra os frades serviam, antes, como argumento em prol de sua obra "civilizatória". "Homens vingativos e sedentos de sangue" – pois é assim que seu próprio defensor os caracterizava para defendê-los – os indígenas, ao entregarem-se aos "excessos alcóolicos", lembrando-se dos "pais e irmãos traiçoeira e cruelmente assassinados", tendiam a transformarem-se em "motivo de inquietação" para a população regional, se não fosse a catequese dos frades, que, segundo seu parecer, precisava não apenas a receber contínuo apoio, mas ampliar-se para atender ainda os "Puruntuns que viajam 4 léguas à procura de cachaça e praticam os excessos[371], como tive ocasião de presenciar na estação do Urucu?"

Apesar dos índios do Itambacuri receberem instrução no aldeamento, por qual motivo continuavam, então, a usar sua "língua paupérrima" – segundo acusavam os denunciantes? Para o engenheiro, havia que ser considerada a dificuldade inerente a todos os estrangeiros, cujos exemplos regionais não eram poucos "que levam 10, 20 anos para conseguirem esse *desideratum*". Por que então logo os índios "de inteligência acanhada e inculta" haviam de abandonar sua língua com maior rapidez?

A discussão sobre a língua, por sua vez, remete para a importante questão da formação da nacionalidade, tema que importava às autoridades naquele início da República. Precisavam todos, imigrantes e índios, comungar de uma mesma nacionalidade emergente.

Sendo assim, ainda que a instrução primária fosse ministrada no aldeamento por um professor "mestiço criado e educado" pelos missionários; esse não era o principal método utilizado na catequese, segundo o engenheiro. "*A educação do trabalho*" recebida pelos indígenas, esta sim, era "atestada pelos melhoramentos públicos executados sob a direção dos frades". Citando uma longa lista de obras construídas pelos

[371] A frase "e bebem até caírem ao chão" estava riscada sob a anterior.

diretores com a mão de obra indígena, ele concluía que, "nos dias lutosos que atravessa o Brasil", o melhor seria acatar a Representação feita pelas moradores do Itambacuri, já que lá representam "um elemento de Ordem e Progresso". Em relação à constância do afluxo de índios e nacionais em direção ao aldeamento, diriam os diretores que

> Daí vem, que os cabeças de cada família indígena por um nada e fútil protesto, embora já tenham morada fixa e alguma benfeitoria no lugar, estão prestes e prontos em se meter e internar outra vez pelos matos, custe-lhes o que custar, principalmente quando acedem aos conselhos de malévolos, como sucedeu aqui no ano de 1893 *por ocasião da revolta dos 2000 índios botocudos, compostos de tribos feras e malfazejas, que pois, não atendendo aos conselhos e preceitos higiênicos em suas doenças, reduziram-se a número menor*; entretanto consegui esta missão, que no Mucuri são bem raras as agressões deles, tão frequentes no tempo passado.
>
> Todos os anos atraem-se à Catequese de Itambacuri alguns novos silvícolas, vindos do Alto Mucuri e do Norte de Minas; e poucos dias há que chegaram uns e se esperam mais outros[372].

A explicação para o desaparecimento dos índios revoltosos fornecida no relato acima aparece como uma constante em todos os documentos e obras consultadas sobre a revolta. Segundo ela, os índios, doentes de febres e sem "higiene", teriam sucumbido, por si sós – quiçá com o auxílio da Providência - naquela mata espessa. O objetivo da missão, no entanto, havia sido cumprido: os índios não mais existiam para ameaçar o "desenvolvimento" - e isso era o que realmente importava: a "civilização" triunfara!

Um artigo assinado por um morador de Santa Cruz da Chapada e intitulado "Frei Serafim de Gorízia", datado de julho de 1894 para o jornal da cidade de Diamantina, legitima a versão dos missionários sobre a revolta:

> Quando parecia que ao venerando Sacerdote restava agora saborear os frutos das árvores regadas com o suor de mil sacrifícios; quando a todos afigurava que esse homem extraordinário ia descansar junto ao padrão de sua glória, que era esse rebanho de bárbaros convertidos em homens civilizados, eis que surge nestes, em cujos cérebros pairava ainda a superstição, a maldita suspeita e, de parceria com esta, a ambição, e tentam, numa noite fatal, pôr termo às vidas de Frei Serafim e de seu digno companheiro de missão, Frei Ângelo de Sassoferrato – sob o falso pretexto de que esses seus protetores, para tornarem-se senhores absolutos de suas selvas, tinham invocado do Céu o terrível flagelo do sarampo, que pela falta de dieta dos pacientes, vitimava dia a dia os seus companheiros...

---

[372] Ofício dos diretores do Itambacuri ao Inspetor da Repartição de Terras e Colonização do Estado de Minas Gerais em Belo Horizonte. Dr. Carlos Prates. 31 de Dezembro de 1901. AGO.

> Tanta paciência, tão edificante resignação, só se podem encontrar naqueles homens que, ao receberem a ... do martírio, exclamam: "Morte, és o viver!"[373]

Mesmo após o advento da República e a consequente redefinição das competências da política indigenista oficial, os missionários continuaram a captar recursos para as obras públicas bem reputadas no âmbito do governo estadual devido à sua utilidade na abertura e mesmo definição das fronteiras estaduais; para o escoamento dos produtos agrícolas que prosperavam crescentemente; e para a instrução da população. O desenvolvimento econômico naquela região atingiu, assim, a sua fase áurea, durante as primeiras décadas do século XX. Os índios e seus descendentes, no entanto, responsáveis pela abertura das estradas e franqueamento das matas, quando sobreviveram às adversidades das precárias condições de trabalho e exclusão social, mantiveram-se, em sua maior parte, de acordo com a natureza das relações de produção em que se inseriam, nos mais extremados níveis de pobreza que ainda hoje caracteriza a população mestiça regional.

Conflitos reformulados entre Igreja e Estado

As contradições vividas nas relações entre índios, missionários e intérpretes, na situação do aldeamento, aparecem por vezes nas descrições dos frades em relatórios aos superiores. Dentre as formas mais comuns de resposta indígena ao projeto civilizacional se destacam, por exemplo, a recusa ao uso de roupas e à exigência da monogamia, bem como o constante retorno dos índios para a vida das florestas. Em 1902, revelando uma postura de total confronto com a 'selvageria" dos índios, diriam os missionários ao político e amigo Carlos Prates, em relação à prática de "crimes" pelos indígenas, que ocorreria por serem os mesmos "naturalmente" impelidos ao pecado e não por necessidade.

> Só assim podem se precatar dos vícios inerentes à natureza humana, a qual revela-se tão fraca no homem civilizado, quanto mais no índio embrutecido no mato, que por isso custa-lhe levantar-se do nível de depravação selvagem, visto como suas necessidades não passam além da comida, voluptuosidade e descanso indolente, para o que está visando e dirigindo todos os seus atos físicos e morais.

---

[373] *Jornal Nº. 140* – Ano IV – 1893. Cidade Diamantina, Domingo, 6 de agosto de 1893.

> É pois claro que os índios adultos não se sujeitam senão com muito custo, ao trabalho aturado, pelo mal costume que desde a infância têm de caçar, pescar e tomar para si o alheio, acometendo viajantes, casas de campo, criação, roças verdes, etc., por um impulso natural, mais do que por necessidade, sendo custoso ver índios acossados da fome, em floresta rica de caça[374].

A convivência de contradições no âmbito interno do aldeamento, traduzíveis nos termos de "pecado" e o "perdão", seria negociável na prática dos missionários, que concediam aos índios mais velhos – "incorrigíveis - certos "direitos", como o da liberdade de trânsito – sem a qual se "aborreceriam" ou "adoeceriam" os índios criados nas matas.

Não podendo, no entanto, a direção do aldeamento, ceder a todas as "insaciáveis" exigências indígenas, e, portanto, quando a negociação tornava-se impossível: passando os índios a não aceitarem os "presentes", procedia-se a "correção" exemplar, afirmadora da autoridade do governo, atuante através das práticas "enérgicas" de frei Serafim de Gorízia. Em um exame detido da infra-estrutura do aldeamento, pode-se perceber a centralidade da "casa de correção", utilizada para punição dos índios mais "exaltados".

No Capítulo V foi analisado como o conflito entre as esferas jurisdicionais de tutela seria manipulado politicamente pelos índios, que tinham sempre presente a possibilidade estratégica de se evadirem para outra jurisidição tutelar onde poderiam conquistar alguma "proteção", devido às disputas políticas relativas à administração dos índios.

Outra leitura da natureza das contradições que envolveram a catequese missionária pode ainda ser feita através das relações conflituosas estabelecidas entre a direção do aldeamento – a partir da instância estatal – e os políticos regionais, em constante disputa sobre competências e autoridades.

Para Stane Bester, a "dignidade humana" dos índios no aldeamento era ameaçada por dois motivos: primeiro, pelos combates travados entre si próprios ou contra os brancos, em atitude de defesa da "sua vida, terra e razão de existir"[375]. Já o segundo e principal motivo apontado pelo autor eram os interesses materiais e avareza dos imigrantes vizinhos, que atraíam os índios para desfrutarem de seu trabalho, corrompendo-os com

---

[374] Carta de Frei Serafim de Gorízia ao engelheiro Carlos Prates. 21 de janeiro de 1902. AGO.

[375] Por esse motivo, o diretor geral dos índios, por ocasião do ano de 1875, confiaria a Frei Serafim o poder de perdoar "delitos indígenas", como assassinatos e assaltos ou mesmo tomar as medidas necessárias (leia-se "prisão" e "correção") para atender a exigência dos brancos e estabilizar o aldeamento.

álcool. Estes eram "inimigos" que conduziam campanhas para "difamar" a missão, lugar para onde os índios podiam sempre retornar (Bester 1994:110-111).

Com efeito, de acordo com o modelo de ocupação das terras pela fronteira agrícola em Minas, desde o período das divisões militares, colonos disputaram historicamente com a população indígena a ocupação das terras dos aldeamentos. O diretor de índios coronel Guido Marlière, por exemplo, que denunciava exaustivamenete episódios de usurpação das terras dos indígenas, entre tantos outros crimes praticados em larga escala pelos colonos e pelos próprios funcionários do governo – seria acusado de malversação de fundos e de "complacência com os índios". Em 1870, sentindo-se impotente na Direção do serviço da catequese, o diretor geral dos índios apelaria ao presidente da Província, perante a impunidade garantida aos colonos que perpetravam crimes contra os índios

> Porventura até hoje esta Diretoria pode conseguir que se levassem aos tribunais os autores dos massacres de indígenas, em S. Miguel do Jequitinhonha, os do Ribeirão das Lages e de outros lugares?[376]

De fato, frei Serafim possuía inimizades ferrenhas entre os políticos da Comarca de Teófilo Otoni, que se sentiam ameaçados perante a autonomia da catequese, pelo carisma do missionário diretor e pela sua capacidade de desobediência civil. Faz sentido julgar que a catequese dos capuchinhos, concebida e gestada durante o império, fosse voltada para orientações anti-republicanas, apesar dessa tendência não se encontrar expressa na documentação específica de Itambacuri, onde os missionários, de fato, chegaram a queixar-se da "secularização", enquanto um "princípio pernicioso".

O episódio da expulsão do recenseador enviado pelas autoridades de Filadélfia à Itambacuri repercutiu em reuniões na Câmara de Teófilo Otoni: o problema da resistência dos missionários em adequarem-se à lógica política regional gerou discursos e discussões. Consta na Ata da Câmara Municipal de Teófilo Otoni o discurso dos vereadores Benjamim da Cunha e Epaminondas Otoni, em defesa de uma firme atuação em prol da emancipação de Itambacuri. Segundo consta na referida Ata, o objetivo desta medida seria o de "emancipar o aldeamento e livrá-lo da ditadura dos seus atuais

[376] Relatório do diretor geral dos índios, Antônio Luiz de Magalhães Musqueira, apenso à fala do presidente da Província, José Maria Corrêa de Sá e Benevides. 1870. wwwcrl-jukebox.uchigago.edu.

diretores que proíbem a intervenção das autoridades e desta câmara no referido aldeamento, impedindo a arrecadação de impostos"[377].

O discurso do vereador Benjamim da Cunha, compunha uma imagem de frei Serafim como de homem audacioso e desobediente perante as autoridades civis, "declarando que a audácia de frei Serafim de Gorízia chegou ao ponto de enxotar do aldeamento o sr. Agostinho Raymundo das Neves, encarregado de fazer o recenseamento da população daquele lugar."

Seguindo com a palavra o vereador Epaminondas Otoni - também favorável ao projeto de emancipação do aldeamento - que tentou demonstrar sua conveniência mais do que necessária, dizendo que

> ... muitos outros fatos atestam o absolutismo de Frei Serafim de Gorízia, as quais sóem demonstrar a conveniência de se acatar com seu predomínio sobre aquela população, que seria sujeita à mais severa ditadura cujo absolutismo chega ao ponto de encarcerar pobres homens, sem os preceitos legais, e expulsar do aldeamento os que não sujeitam a sua vontade suprema.

Quais os significados podem ser depreendidos da oposição manifesta por políticos locais à missão capuchinha de Itambacuri? Além de meros interesses especulativos, tal como apontados em 1888 pelo diretor de índios por ocasião da solicitação feita pela Câmara de Vereadores de Teófilo Otoni, sob o comando do imigrante alemão naturalizado Próspero Barata, tais conflitos parecem remeter, em um âmbito estrutural mais ampliado, para as contradições e disputas então existentes entre a Igreja e o Estado, situados sob os projetos políticos de formação da nacionalidade emergente.

O bispo de Diamantina, D. Joaquim Silvério de Souza, em 1902, por ocasião de sua visita pastoral em Itambacuri e Teófilo Otoni relatou, por exemplo, o batismo de imigrantes alemães adultos, convertidos ao catolicismo. Outras famílias, sírio-libanesas, também seriam "convertidas" no Mucuri – condição imperativa para a transformação dos imigrantes em "nacionais" de acordo com um projeto de nação "civilizada" mediada pela autoridade da Igreja, que a legislação imperial de catequese, sob o Regulamento de 1845, representava.

---

[377] Ata da reunião da Intendência de Teófilo Otoni. 5 de janeiro de 1894. ACCI.

Além de casos "anômalos" de imigrantes não convertidos, apontados pelo bispo, seriam citados outros, nacionais, como exemplo de "rebeldia" às regras do catolicismo. O deputado estadual Epaminondas Otoni, não sendo casado, assumia, no entanto, "vários filhos (4 ou 6) sem nunca os ter batizado". Porém, com isso, e com o poder do Estado, os líderes da Igreja precisavam pactuar: "apesar de sua vida desregrada", ao olhar do bispo, o deputado seria um "homem de bom trato e até obsequioso com os padres e o Bispo[378]".

Extinto o Padroado com o advento da República, a situação da Igreja Católica tornava-se delicada perante o Estado. O decreto de separação da Igreja e do Estado, de 7 de janeiro de 1890, de autoria de Rui Barbosa, frustava quaisquer tentativas de subvenção de cultos católicos através de recursos públicos. Certamente os desentendimentos e mobilizações sociais que sucederam aos demais decretos interpretados pelos clero como ameaça de "ateísmo legal", geraram conflitos e atitudes hostis, que a crise da missão capuchinha do Itambacuri, impactada pela revolta indígena, não podia deixar de representar (Wernet, 1991).

Após a revolta indígena e o advento da república a situação dos frades missionários seria ainda mais questionada pelas autoridades locais - o que poderia representar uma perspectiva pessimista para o futuro da missão de Itambacuri. Não foi isso, no entanto, o que ocorreria.

Torna-se evidente, através do relato das visitas pastorais de D. Joaquim Silvério dos Santos, a superioridade de Itambacuri em relação à Teófilo Otoni, em termos de mobilização populacional: lá foram crismadas cinco mil e vinte e cinco pessoas, além de casamentos e batismos realizados na ocasião. "Para as necessidades diocesanas" o bispo recebera, naquela visita, o valor de "quatrocentos e vinte mil réis", além dos "vinte e cinco objetos de oiro recebidos". Estimou-se que eram realizados na paróquia de Teófilo Otoni cerca de mil batizados por ano e 300 casamentos. Durante esta visita pastoral seriam ouvidas mil cento e quarenta confissões, sem contar as dos "reclusos na péssima cadeia da cidade", cujo melhoramento o bispo solicitou, por escrito, através de carta dirigida ao vice-presidente do Estado, então em exercício. Itambacuri, visitada 20 dias após Teófilo Otoni, causou melhor impressão ao bispo, que, logo ao chegar, percebera

[378] D. Joaquim Silvério de Souza. Livro de visita pastoral (1902-1907). Cx. 49. AEAD.

que "os cavalheiros que saíram ao nosso encontro a três quartos de légua e até a uma légua de distância excederam em número, a nosso juízo, que nos encontraram em cada uma das recepções precedentes"[379]. A avaliação do êxito da catequese de Itambacuri, ocorrida no âmbito institucional da nação, bem como da própria Ordem religiosa parece resultante da extensão da atividade missionária, avaliada em termos de quantidade de sacramentos, encarada como extensão da "moralidade" em uma população onde a existência de "amancebados" e de crianças por batizar – apontada em toda a visita pastoral realizada por D. Joaquim – eram sinônimo de escândalo e "incivilidade", dentro, obviamente, de um certo projeto de nação, certamente hegemônico porém em crescente questionamento. A estratégia de incorporação dos lavadores nacionais pobres (mestiços) na expansão da missão, neste sentido, ia de encontro às expectativas institucionais tanto governamentais quanto catequéticas.

Itambacuri ocupava, então, uma posição estratégica para a expansão das frentes pioneiras, representando potencialmente um local capaz de acomodar novos contingentes populacionais. O governo do Estado de Minas Gerais, reconhecendo no local sua importância econômica, apoiaria os missionários, fazendo com que frei Serafim de Gorízia permanecesse à frente da colônia indígena de Itambacuri: os missionários tornaram-se, após o advento da República e da rebelião dos índios, vinculados ao governo do Estado de Minas Gerais, através da Inspetoria de Terras e Colonização. Aos 27 outubro de 1894, o secretário de Estado Francisco Sá nomeou frei Serafim diretor efetivo daquele aldeamento, legitimando-o frente às forças políticas contrárias existentes no município de Teófilo Otoni e consolidando seu papel de colaborador com os interesses do governo estadual na expansão daquela promissora fronteira agrícola e extrativista. Para o posto de inspetor para a terra e a colonização foi nomeado, na mesma época, o Dr. Carlos Prates, cuja aliança com os missionários de Itambacuri significou investimentos em projetos de desenvolvimento na região – principalmente no que diz respeito à aplicação de recursos para construção de estradas e escolas. A missão revestia-se, assim, de características muito diferentes da época de "pioneirismo" de sua fundação.

Após a rebelião de 1893, a colônia indígena sofreu uma completa reestruturação. Grande parte dos índios, perseguida por reforços armados, morreria em fuga. Outros

[379] D. Joaquim Silvério de Souza. Livro de visita pastoral (1902-1907). Cx. 49. AEAD.

tantos adentraram novamente nas matas e nunca mais retornaram. Sobretudo a imagem do indígena, no interior das relações interculturais do aldeamento, seria desvalorizada a ponto de nem mesmo a língua poder ser pronunciada pelos que permaneceram, fiéis e convertidos. Até hoje os habitantes locais se envergonham da ascendência indígena, alegando que os índios tentaram matar os venerados padres. O próprio frei Serafim relatou ao bispo por ocasião de sua visita de 1902 que "tinha alguma coisa apontada para um Dicionário e Gramática sobre a língua indígena", porém "após o flechamento rasgou tudo"[380].

O impacto da revolta se fez sentir sobretudo na composição demográfica da população indígena. Em agosto de 1893, 3 meses após a rebelião, excluindo as baixas havidas com fuga de índios e epidemias, contavam-se em Itambacuri um total de 642 índios e mestiços (210 "puros" para 432 "mestiços"), sendo 96 considerados "índios puros menores de 10 anos", para um total de 233 crianças consideradas mestiças.

Escrevendo para o jornal "A União" em abril de 1913, Felício dos Santos traçava o seguinte quadro para a população de Itambacuri:

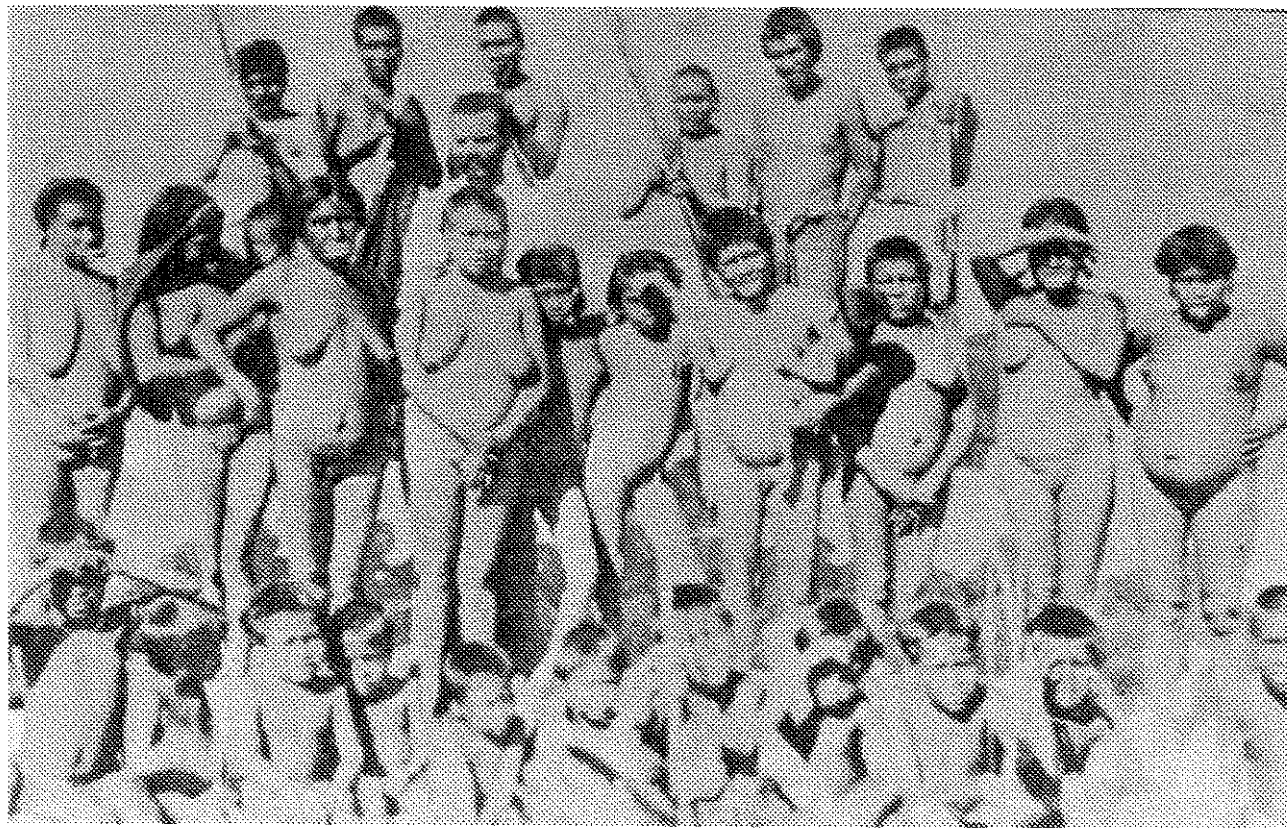
> Com ótimo critério insiste Frei Serafim no sistema de mestiçagem do elemento indígena com os nacionais. Único meio de conservar essa raça como fator de população e riqueza nacional. Mostra ele como, apesar de todos os cuidados, tem se reduzido a população puramente indígena, ao passo que a raça cruzada cresce admiravelmente.
>
> A feroz tribo Pojichá, que era tão numerosa e dividida em 5 núcleos, está reduzida a 50 indivíduos em 11 famílias.
>
> São 946 os índios puros e mestiços, dos quais 466 na colônia.
>
> Famílias na colônia, 128.
>
> *Índios puros*: maiores de 12 anos, 72 homens e 51 mulheres; menores, 21 homens e 18 mulheres.
>
> Mestiços: maiores, 61 homens e 81 mulheres; menores, 67 homens e 75 mulheres.
>
> Dos Pojichás há: maiores, 13 homens e 15 mulheres; menores, 13 homens e 9 mulheres. (*apud* Palazzolo, 1973: 274)

Torna-se evidente nesta passagem que o decréscimo populacional indígena seria tomado como índice de uma catequese missionária bem sucedida, no que diz respeito à sua finalidade "civilizatória": política (de "higiene social") e econômica (formação de

[380] D. Joaquim Silvério de Souza. Livro de visita pastoral (1902-1907). Cx. 49. AEAD.

um contingente "útil" para o trabalho). O crescimento potencial da "raça cruzada" por sua vez, seria também concebida enquanto signo de progresso para a "riqueza nacional".

Uma releitura dos objetivos missionários realizada por frei Serafim após a rebelião revela o sentido de suas intensas atividades na fundação de Itambacuri: o sonho da fundação e a criação da cidade parece ter sempre sido, muito além do atendimento específico à população indígena, o de realizar, na prática, o triunfo contra os desafios vividos no plano da sua própria espiritualidade, que pode ser traduzido em sua atuação para a transformação da natureza das matas e do selvagem, além da derrota das forças inimigas da missão. Todavia, foi o estímulo à mestiçagem entre índios e nacionais nas escolas e nos casamentos promovidos no aldeamento que particularizaria a catequese enquanto política pública exemplar no período imperial. Ainda que prescrita na legislação indigenista desde o diretório pombalino, a ideologia da mestiçagem parece coerente com o passado multicultural e "mestiço" do próprio frei Serafim na cidade de Gorízia, ora pertencente à Itália, ora à Áustria, ora Eslovênia.



Botocudos do Norte do Rio Doce. Índios Crenaks. (oferecida em 24/5/1912).
NCS. 7(8) 1363. APCBH

Um novo projeto missionário (não implantado) de catequese para os Botocudo

Quanto à infra-estrutura da Colônia Indígena e as relações contraditórias engendradas na situação de aldeamento, a leitura realizada em 1914 por frei Vicente de Licodia, sucessor de frei Serafim de Gorízia na diretoria da Colônia, serve para esclarecer os métodos adotados pelos missionários no sentido de sua neutralização.

Na ocasião da implantação, por parte do governo, de um novo aldeamento Indígena para os Krenak em área vizinha, no município de Resplendor, frei Vicente de Licodia argumentava sobre a conveniência de ali implantar o mesmo modelo de catequese adotado pelos capuchinhos em Itambacuri.

A carta foi enviada à Diretoria de Agricultura, Comércio, Terras e Colonização, órgão ao qual frei Vicente estava vinculado enquanto mestre de cultura do Aprendizado Agrícola, fundado na Colônia Indígena de Itambacuri a 17 de fevereiro de 1911.

A carta iniciava demonstrando que o modelo de colonização indígena adotado em Itambacuri, cujo mérito fora reconhecido pelo governo estadual, deveria ser expandido. Frei Vicente enumera os "progressos" da Colônia, que contava com educandários, raros no período, e a metamorfose paulatina pela qual passaram os índios transformados em "nacionais":

> Os meios que os fundadores de Itambacuri empregaram foram: vias de comunicação tornando a colônia acessível a todos, construção de casas, prédios escolares, etc. A colonização deve ser mista, isto é, de índios e civilizados. As relações bem fiscalizadas dos índios com civilizados facilitam a catequese dos índios acelerando o progresso material e moral dos mesmos e tornam menos oneroso para o governo o desenvolvimento da Colônia pois com a venda de lotes aos civilizados o governo tem uma renda certa para o custeio da Colônia.

A partir daí os "segredos" da catequese indígena bem sucedida seriam revelados, através da distribuição espacial das instituições necessárias para a instalação de uma missão entre os Botocudo até então irredutíveis, nas matas do Rio Doce: os Krenak. É possível inferir da infra-estrutura da nova colônia idealizada por frei Vicente de Licodia, que o caráter repressivo tenha se tornado, de fato, a tônica da catequese missionária na conversão (ou "correção"?) dos índios, após a revolta dos índios. Segundo o plano de frei Vicente - que já havia visitado os Krenak por duas vezes -, em sua tentativa de convencimento das autoridades estaduais quanto à necessidade da continuidade de uma

catequese missionária para os índios, as "providências oportunas" para a fundação da colônia seriam

> ... uma estrada que ligue provisoriamente a sede da nova colônia com a colônia de Itambacuri, mais ou menos 25 léguas e que poderá se fazer com 5 contos. Uma casa para a Diretoria uma para recolher os meninos indígenas e uma para as indígenas.
>
> Uma escola para o sexo masculino e outra para o sexo feminino, um mercado, uma casa de correção, etc.
>
> Para a construção desses prédios é necessária uma verba de 20 contos.
>
> É indispensável um campo prático para o ensino agrícola com as máquinas mais necessárias.
>
> É necessário ainda um intérprete para os índios e este poderá servir ao mesmo tempo de instrutor de agricultura prática.

O diretor do Aprendizado Agrícola para índios e nacionais, em carta dirigida ao Sr. Álvaro da Silveira, do Departamento de Terras e Colonização, de março de 1914, insistia na defesa do mesmo modelo de catequese capuchinha adotado em Itambacuri para pautar a direção da colônia indígena projetada pelo governo para os Krenak e Pojichá.[381]

Esta carta esclarece o posicionamento oficial sobre a questão indígena, servindo ainda para pontuar as diretrizes da política indigenista baseada na Catequese e Civilização bem como as alianças políticas que viabilizaram seu êxito. Diz frei Vicente:

> Essa nova colônia poderá oferecer muitas vantagens ao Estado se for organizada nos moldes desta colônia de Itambacuri, isto é, tratar da civilização dos índios e de colonização dos nacionais no mesmo tempo.
>
> As vantagens são: menos dispêndios aos cofres do Estado, mais rápida a civilização dos índios, mais rápida a colonização duma grande zona de quase 50 léguas de mata, com grande desenvolvimento agrícola, pois por enquanto só por lá tratam de exportação de madeiras e um impulso à estrada de ferro Vitória a Diamantina, na zona mineira. ...
>
> Os Crenacs, apesar de estar debaixo da proteção do Governo Federal há mais de 4 anos ainda se conservam no mesmo estado selvagem e vivem nus nas matas.
>
> As outras duas pequenas [aldeias] da margem direita vivem no meio dos civilizados porém sem nenhuma instrução entregam-se ao vício da bebida, só trabalham para obter meios para beber e vivem na miséria.
>
> O número atualmente conhecido, pois julgo que haverá outros que ainda não apareceram mas de cuja existência se encontram vestígios é de cerca de 200.

---

[381] Estes últimos, no entanto, não chegaram a ser "protegidos" pelo Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais - criado em 1911 e que veio suceder o Serviço de Catequese e Civilização dos Índios.

Em seu longo relato sobre *a evolução das vias de comunicação terrestre* em Itambacuri, no período compreendido entre 1873/1998, o historiador itambacurense, Serafim Ângelo da Silva Pereira evidencia as bases econômicas e políticas fundantes do modelo de "catequese e civilização" levado a cabo pelos capuchinhos.

Enquanto funcionários do governo, dele os missionários percebiam seu sustento, renovável através da avaliação da inspeção regular que o aldeamento sofria. A inspeção era voltada para o uso das verbas dos cofres públicos no "progresso" do aldeamento e na civilização e cristianização dos índios. Para solicitar mais verbas, mais obras eram projetadas. Sob um traçado "desenvolvimentista", a sobrevivência do aldeamento seria garantida.

A abertura de estradas foi uma das principais atividades econômicas do aldeamento. O interesse do governo e dos políticos em financiá-la era óbvio: demarcação e registros de propriedades caminhavam ao longo das estradas. Muitos pioneiros assim enriqueceram, aumentando a distância social que relegava aos índios cada vez mais à condição de excluídos. Como podia perceber Domingos Pacó, então

> A natureza do índio é muito contrária à do nacional, somente pensam ao que está presente e à vista, nada de interesse e ambição a ter para o futuro ou para seus descendentes vindouros (Pacó, 1996[1918]: 204).

O relato de Zeferina Pojichá também ilustra o destino das terras do aldeamento, recebidas pelos índios

> Ficou nós sem pai, sem mãe, mas ele deixou o terreno, que o frei Serafim deu ele, mãe vendeu o terreno barato, deixou os terreno tudo prá lá, eu também casei, desci aqui prá baixo prá Santo Antônio, não pude ficar lá não...[382]

Pode-se supor que a mão de obra dos índios e "caboclos pioneiros" fosse abundante naquele período marcado por doenças, secas e fome entre a população desvalida. Talvez por comportar um contingente de "pobres" – índios e nacionais – projetos industriais dirigidos para a utilização da mão de obra dos moradores do

[382] Depoimento gravado em Itambacuri em 1972. ACCI.

Itambacui – inclusive de crianças – tomaria conta dos debates políticas, merecendo destaque no noticiário local e estadual[383].

[383] Em outubro de 1897 veiculava na imprensa de Teófilo Otoni uma reportagem sobre o Itambacuri, que demonstra os interesses políticos e econômicos que para lá crescentemente seriam dirigido (anexo 9, p.576).

Capítulo VIII

Da catequese missionária à conversão nacional

> Com o devido acatamento começo a dizer-vos que ordinariamente *é muito custoso regenerar os índios adultos criados no estado brutal na imundície, inação e vagueação dentro de matos incultos*, onde eles, improvisando ao anoitecer ranchos cobertos de folha quaisquer e de ramos de árvores, dormem homens, mulheres e cães numa sórdida promiscuidade: contudo o Pobre Missionário confiado no auxílio divino e armado de grande paciência e abnegação, os vai habituando ao trabalho útil e os tornando bons pais de família.
>
> Mas é preciso que se lhes tomem seus pequenos filhos antes do estrago de costumes e do gosto à vida selvagem e nômade, como tem-se constantemente praticado nesta Colônia Indígena, *mimoseando com presentes os pais, a fim de os entregarem ao missionário para a sua civilização*, educação e instrução primária, ficando este obrigado de os alimentar, vestir e tratar, e de lhes dar livros de escola e também instrumentos de lavoura e ofícios para as horas vagas. Só assim podem se precatar dos *vícios inerentes à natureza humana, a qual revela-se tão fraca no homem civilizado, quanto mais no índio embrutecido no mato*, que por isso custa-lhe levantar-se do nível de depravação selvagem, visto como suas necessidades não passam além da comida, voluptuosidade e descanso indolente, para o que está visando e dirigindo todos os seus atos físicos e morais.
>
> Frei Ângelo de Sassoferrato, 1915

Para iniciar o exame dos métodos utilizados na catequese capuchinha de Itambacuri – propósito deste capítulo - e evidenciar suas especificidades históricas, faz-se oportuna uma análise comparativa que remeta a outras experiências de catequese indígena no período, tenham sido, ou não, missionárias.

O reconhecimento ímpar conquistado pela catequese do Itambacuri entre os demais aldeamentos da Província e do Império foi devido à promoção da mestiçagem concebida, por um lado - de acordo com o regulamento imperial para as missões -, enquanto produtora de uma "raça" mista e industriosa, enquanto, por outro lado, seria praticada como estratégia administrativa para a desarticulação da soberania dos Botocudo sobre os territórios de mata que cabiam aos aldeamentos centrais "desinfestar", de acordo com a lei mineira nº. 1921 de 1872.

Do mesmo modo que os demais "estrangeiros", os imigrantes ingressos naquela zona pioneira, os povos Botocudo foram gradativamente transformados em "nacionais", tendo em vista uma concepção de nacionalidade que exigia o abandono da língua materna e da adoção do código civil brasileiro, identificado, ele próprio, com as regras e sacramentos do catolicismo, os quais couberam aos missionários massivamente ministrar.

A ocupação do território da missão

A exemplo do ocorrido no Jequitinhonha e no Doce, também no vasto território do Itambacuri ocorreu uma forma de ocupação na qual seriam "indispensáveis" os caboclos, uma vez que estes atores, meio indígenas, eram exímios na tarefa de "descortino" das matas, imprescindível à "civilização" e, portanto, ao "desarmamento" da soberania dos Botocudo sobre o território "nacional" – sua pacificação -, almejado pelo trabalho missionário de conversão.

O baixo e o médio Jequitinhonha, após o período de ocupação militar, foi povoado por índios, mestiços e mulatos que praticavam uma agricultura de subsistência, criavam porcos e algum gado e que se dirigiam aos arraiais apenas nos domingos e dias santos (Ribeiro, 1993: 33). O mesmo padrão ocorreu no Itambacuri, com a entrada dos "caboclos pioneiros"; a diferença mais significativa entre as situações constituía na administração dos recursos e da política, realizada na catequese exclusivamente pelos missionários, de acordo com as instruções do governo provincial e geral.

Havendo subvenção para a instalação e funcionamento da missão, pode-se supor que a isenção de tarifas e impostos, estendida aos moradores não indígenas de Itambacuri, atraísse o estabelecimento dos "nacionais pobres" que passaram a afluir para os territórios do Itambacuri em grande número na década de 1880, após uma década de estabelecimento da missão. A existência de terras livres para a abertura de posses e de equipamentos públicos para o processamento dos grãos constituem motivos suficientes para a atração e chegada das levas de migrantes, vindas do norte da Província e também da Bahia, já no início da república, quando ocorreram secas avassaladoras. O trabalho "social" na construção de obras públicas dirigidas pelos missionários, realizado pelos caboclos, retirantes e índios aldeados pode ser, inclusive, concebido como uma

"contribuição voluntária", ainda que não computável na contabilidade do aldeamento, destinada aos administradores da catequese pelos novos povoadores, em retribuição à infra-estrutura anteriormente estabelecida, destinada ao aldeamento dos indígenas. No entanto, a própria presença contínua de sacerdotes no território, pode ser considerada, em si, um dos principais fatores da aglutinação populacional ali ocorrida, a exemplo do observado para todo o território de Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX (Mata, 2002). Na lógica do povoamento do território mineiro - extensível à ocupação daquelas "medonhas" florestas que conformaram o aldeamento central Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri - "civilização" e "espaço sagrado" estiveram sempre associados.

Aldeamentos capuchinhos e miscigenação

Entusiasta defensora dos ideais republicanos, a professora Leolinda Daltro tomou parte da fundação da Associação de Proteção aos Silvícolas do Brasil, ocorrida no ano de 1909, no Rio de Janeiro, para proclamar os direitos daqueles considerados "excelentes homens, naturais donos espoliados deste belo País", cujo "sangue nobre", correndo em suas veias, lhe despertava "a alma clamando por Justiça" (Daltro, 1920: 548).

Os inflamados discursos de Leolinda Daltro não encontraram adeptos, no entanto, entre os "homens públicos", muito menos entre os moralistas "cristãos" - que a faziam passar por "visionária e maníaca" -, devido ao teor das denúncias contra a catequese missionária encaminhadas por ela, que testemunhara os resultados desastrosos de sua prática em demoradas estadias pelos sertões do Araguaia e Tocantins. Suas denúncias diziam respeito sobretudo à condição social do indígena e ao seu estatuto legal perante a nascente república[384].

Sob as críticas que desferia, bem como em suas próprias assunções sobre o indígena e a catequese, acabam por revelar-se, todavia, imagens do indígena e da nacionalidade em formação, presentes nas disputas ocorridas no campo do indigenismo do início do século XX.

---

[384]Daltro, Leolinda. "Memória apresentada pela professora catedrática de instrução primária, Leolinda de Figueiredo Daltro, sócia fundadora da 'Associação de Proteção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil', congressista aderente ao 1°. Congresso de Geografia dos Estados Unidos do Brasil, como resultado de suas observações nos sertões de Goiás e Mato Grosso sobre a Catequese dos Índios" *apud* Daltro (1920).

Perseguida pelos capuchinhos no Araguaia, condenava sua catequese direcionada à "ação de fantasiar as classes rústicas dos mestiços do sertão", limitando-se a "atrair a população ignorante" sob as povoações exclusivamente cristãs que organizava, jamais estabelecendo, no entanto, aldeamentos dirigidos para os indígenas.

Apesar das "somas fabulosas" despendidas pelo governo a título de catequese indígena, os capuchinhos jamais haveriam visitado as aldeias, limitando-se a fundar vilas de população "analfabeta e supersticiosa", onde a criminalidade imperava, segundo a professora que defendia a idéia de que, "melhor [seria] que essa gente [indígena] continuasse a viver independente e separada, em contato apenas com a Natureza, donde resultaria, sem dúvida, a *feliz ignorância da missa e do confessionário*, do vício e da corrupção encapados de religiosidade hipócrita..." (Daltro, 1920: 552).

A característica mais censurável da catequese dos capuchinhos constituía, a seu ver, a "campanha que [faziam] esses *expatriados estrangeiros* ao regime da República", ameaçadoras da "paz e do progresso".

A lógica da oposição à catequese missionária circula, assim, no mesmo campo daquela da oposição ao antigo regime – mesmo em períodos anteriores à proclamação da república, como o exame das relações políticas envolvendo a administração indígena no Mucuri revela: a catequese dos capuchinhos reproduzia, de fato, em seu interior, as mesmas relações hierárquicas e paternalistas que simbolizavam o poder imperial e que deveriam ser banidas em um regime "moderno".

Quais seriam as características "raciais" deste indígena exaltado sob o discurso nacionalista e republicano de Leolinda Daltro? Certamente muito diferentes daqueles miscigenados nos aldeamentos dos capuchinhos, onde reinaria a "degradação" da "espécie" - ao contrário do que planejavam os dirigentes da política indigenista sob o regime imperial, ao apregoarem o "cruzamento das raças" como ótimo "critério" adotado pela catequese capuchinha nos aldeamentos regidos pelo Regulamento 426 de 1845.

O índio "puro" da professora Leolinda possuía, como nenhuma outra "raça", um elevado grau de "facilidade de assimilação", "inteligência, sagacidade e viveza", testemunhados em sua prática didática nas aldeias do Araguaia e do Tocantins. Sobre essa prática, a professora fazia sua prédica - a de estabelecer no país a catequese leiga enquanto política oficial de estado.

O conflito das concepções sobre a nacionalidade em jogo - apesar de estarem ambas vinculadas à idéia de "raça" enquanto fundamento da "civilização" e do "progresso" -, mais do que referido à idéia da formação de uma nacionalidade miscigenada, diz respeito à exaltação de uma brasilidade nativa enquanto afirmação de civilidade republicana, em contraponto à importação monarquista dos símbolos de civilidade européia, cujo ápice seria a propagação e promoção da imigração.

A positividade que o estatuto da "raça cruzada" adquirira no final dos tempos imperiais baseou-se, sobretudo, na necessidade de composição de um contigente de mão-de-obra útil para lavoura em reposição da utilização da do escravo africano. Ao mesmo tempo em que a catequese prestava o serviço de prover os tais braços fortes e "aclimatados"– imprescindível para o desenvolvimento industrial da nação -, justificava a falta de instrução do indígena sob o discurso de sua incapacidade intelectual, associada à sua inata e potencial rebeldia, debelável apenas pela miscigenação.

Não era, no entanto, sob a imagem de seres "brutos", "imundos", "vivendo em sórdida promiscuidade", como retratada na epígrafe, que a professora basearia seu trabalho e suas idéias sobre a catequese dos indígenas dos sertões; antes sob aquela de seres "altivos", cujo "amor à liberdade" seria, inclusive, inscrita na "tendência republicana" de seus descendentes – entre os quais ela própria - ainda que o "cruzamento" com outras "raças" estrangeiras tivesse também ocorrido.

A importância estratégica da questão indígena na lógica subjacente à ação política dos positivistas – decisiva na transição para o regime republicano – residia em sua preocupação em criar uma formação pátria que indicasse aspirações relacionadas à evolução "científica" da Humanidade. Segundo esta lógica, o atraso cultural das "hordas fetichistas" seria suplantada pela "natural" sedução do indígena para a "indústria moderna" e pela sua também "natural" proletarização - perspectiva que revela a influência do darwinismo social imperante no cenário científico europeu que, no entanto, ao incidir sobre a reflexão sobre o "problema" racial na construção de uma nação "positiva" causou, na intelectualidade brasileira, um certo "mal estar" (cf. Leite, 1989).

As incoerências existentes sob o discurso da "formação brasileira" através da mestiçagem, residiam no fato de então se considerar os europeus enquanto representantes de uma "raça superior", a qual, no entanto, devia contribuir para a construção de uma

"raça" ou "nação" brasileira apenas através de sua miscigenação com a população negra e mestiça, capaz de "abrasileirá-los" (Seyferth, 1991: 179).

Discorrendo, por sua vez, amplamente sobre a "incompatibilidade entre a doutrinação leiga e a verdadeira catequese", Luiz C. de Castro, consoante os missionários, concordava que "a transformação do Império em República" havia desferido um profundo golpe no "mundo moral e no correlativo estado social" do país. Desautorizando as idéias da professora Leolinda Daltro, "mesmo dentro da esfera abstrata ou da esfera puramente platônica" – uma vez que o que apregoou a professora não seria sequer considerado pelos próprios positivistas que criaram o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, em 1911 –, L. C. de Castro exibia um conhecimento "etnográfico" sobre o qual a "verdadeira catequese" - católica – deveria orientar-se, ou seja, reduzindo, gradativamente, no indígena, "as lentas acumulações hereditárias, os variados efeitos das influências ancestrais", através da transformação de sua "raça natural aborígene, de homogênea que é, à raça artificial e histórica – à raça heterogênea a que se deva chegar" (Castro, s/d: 31).

Os Botocudo aldeados no rio Doce pelo Serviço de Proteção ao Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1911, também constituíram objetos de polêmicas relativas ao modelo de administração indígena, expressas na disputa para o cargo de chefe do Posto Indígena Guido Marlière (PIGM).

Ao apurar denúncias relativas ao estado de espoliação vivido pelos Krenak no ano de 1956, o jornalista Wilson Albuquerque fez uma série de reportagens sobre esse povo, nas quais levantou todo o percurso histórico da administração do órgão indigenista, fornecendo especial visibilidade às irregularidades por ele praticadas[385]. O histórico da instalação do PIGM foi oralmente levantado pelo repórter, de acordo com as informações fornecidas pelo padre André Colli, então com 84 anos de idade, responsável pela assististência aos indígenas anteriormente à chegada do SPILTN, quando diversos

[385] "A 16 Km da civilização, levados à miséria pelos brancos, os índios são obrigados a pedir esmolas e roubar, para viver". *Folha de Minas*. 03/04/1956, p. 12. Texto de Wilson Albuquerque. As outras 5 reportagens seriam publicadas no mesmo jornal, nos dias subsequentes. Os títulos das outras matérias, reveladoras de seu teor, são: "Contraste chocante: alimentação bárbara para os Krenak e vitaminas para os cães"; "O saque ao Posto Guido Marlière: administradores maus e venais pareciam ser escolhidos a dedo para liquidar o aldeamento de Krenac"; "Enjoados, os índios contemplam a terra que lhes foi tomada – agora sob a mira da tuberculose os remanescetntes do aldeamento Krenac, devastado pelos "civilizados";

subgrupos Botocudo se encontravam dispersos em diferentes localidades próximas ao rio Doce.



Uma das visitas aos Botocudos em 1910, levando roupas e comestíveis por ordem do governo. Travessia do rio Doce. Padre André Colli.
(Legenda original de José V. da Fonseca, participante da expedição).
Arquivo da família de José V. da Fonseca

O padre André Colli seria, inicialmente, designado chefe do PIGM, por estar então desempenhando atividades de assistência à população indígena. Ao ser afastado da função e substituído por inspetores do SPILTN, o sacerdote se encaminhou, munido de uma carta de apresentação do próprio presidente da República, Wenceslau Braz, à sede do SPILTN no Rio de Janeiro, encontrando-se com o coronel Rondon que, na ocasião, justificou sua demissão: "Reverendíssimo, queira nos desculpar, mas nós dispensamos o

"O prefeito de Resplendor rompeu seu silêncio: nunca existiu SPI no rio Doce: o que sempre houve foi perseguição"; "Vasta e rica terra de índios caiu em poder dos "civilizados".

vosso serviço. O SPI já está farto de gastar dinheiro com padres para ensinar Ave Marias e Pai Nossos aos indígenas".

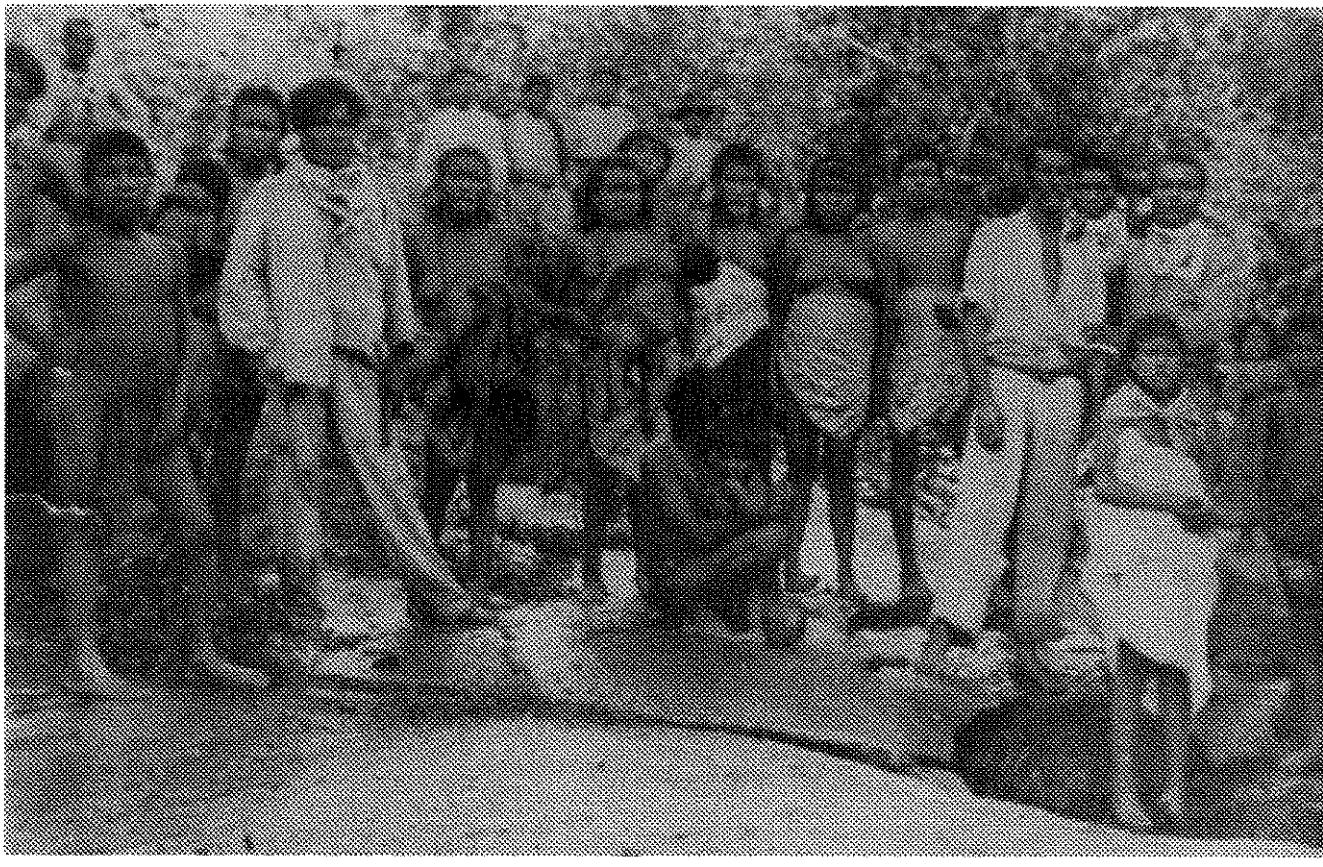
A prática informal de promoção de "mestiçagem" nas áreas indígenas demarcadas em Minas no início do século XX ocorreu de forma acentuada, ao lado das chacinas de líderes que impunham resistência à invasão das terras dos postos indígenas. Em 1914 haviam 200 índios no Posto Indígena de Pancas, também instalado pelo SPILTN, que distribuía às famílias que se "destacassem" em termos de produtividade agrícola, lotes de terras, casas de moradia e animais de criação – o que, indiretamente, estimulava a migração de "nacionais pobres" para o interior do aldeamento[386]. Em relação ao PIGM, a própria Diretoria do SPILTN, no ano de 1920, vangloriava-se da "civilização" ali ocorrida com o afluxo dos invasores – em torno de 20 famílias- porque estes, gratuitamente, colonizavam a terra onde, "de 1911 até fins de 1919 não pisavam outros civilizados senão os empregados do Serviço de Proteção".

A diretoria do SPILTN notou que a inspetoria local recomendava aos invasores "quanto ao modo de agradarem aos índios, respeitando as suas famílias e propriedade"[387]. Ressentia-se, no entanto, da política de terras do governo que formava em local próximo uma colônia para numerosos imigrantes alemães, com "boas casas de moradia, boas estradas e outras facilidades que ninguém se lembra de proporcionar aos pobres e heróicos nacionais". O direito dos indígenas, que cabia ao SPILTN "proteger", sequer seria mencionado, no entanto, pelo diretor, em seu discurso ressentido.

No dia 30 de janeiro de 1923 ocorreu um massacre de 9 índios Krenak no PIGM, no qual diversos outros ficaram gravemente feridos, quando foram atraídos os índios pelos nacionais em uma "clássica" emboscada, através do oferecimento de garapa[388]. Este crime é rememorado ainda hoje pelos Krenak como o "massacre do Kuparak", assim como outras situações de perseguição e morte que ocorreram em sua história.

[386] Relatório do Ministro da Agricultura. Ano 1914, pp. 97-99. Museu do Índio.
[387] Relatório anual da Diretoria do SPI. 1920. Museu do Índio. Filme 380.
[388] Relatório Anual da Diretoria do SPI, 1923. Museu do Índio. Filme 380.

Julgados na cidade de Aimorés, os cinco assassinos pronunciados dos índios Krenak foram absolvidos, devido a conivência do corpo de jurados. Os outros cinco assassinos, foragidos, não seriam, então, julgados[389].



O terrível capitão Crenak está assignalado com um + e seus comandados, sendo do lado esquerdo sua cara metade. Não tendo roupas para vesti-los forneci-lhes uns lenços grandes que cingiram as cadeiras. Em 1909.
(Legenda original de José V. da Fonseca, participante da expedição)
Arquivo da família de José V. da Fonseca

[389] Relatório do inspetor de índios Samuel Silveira Lobo, 'sobre os acontecimentos no Posto Indígena Guido Marlière', em resposta ao telegrama n. 290 de 18/07/1923. Filme 166 fotograma 003-009.

A incorporação indígena da escola

O estudo de M. Amoroso sobre o aldeamento capuchinho de São Pedro de Alcântara, no Paraná (1855-1895), visou apreender as formas diferenciadas de contato entre os índios e missionários, bem como seus processos de ressignificação de instituições ocidentais. Os interesses de sua pesquisa sobre a missão voltou-se, assim, para os "processos de adaptação social, política e cultural" dos índios, tendo em vista a nova realidade "economicamente globalizada" na qual estavam inseridos (Amoroso, 1998: 24; 98).

Responsável pelo projeto de implantação das colônias indígenas no Paraná, o Barão de Antonina escrevia, em 1840, que seu plano consistia em "criar entre os índios as necessidades do homem civilizado" de tal maneira que, ao fornecer-lhes com regularidade, ferramentas e vestuário, "a certeza dos bens os obrigasse a fixá-los" (Antonina *apud* Amoroso, 1998: 73). O Regulamento das Colônias Indígenas do Paraná e Mato Grosso (25/04/1857), por sua vez, recomendava aos aldeamentos que fossem identificados pelos índios enquanto fontes de subsistência (Carneiro da Cunha 1992a:241).

A pesquisa do aldeamento capuchinho São Pedro de Alcântara partiu, desta forma, do exame dos "mecanismos de sedução" que a missão cristã lançou mão para atrair e manter aproximados os Kaiowá, Kaingang e Guarani" aldeados por frei Timóteo de Castelnovo (Amoroso, 1998: 70-71). Segundo a autora, "os mecanismos da civilização cristã visavam a mudança de hábitos da população indígena", processando-se "via o paladar", "seduzido" principalmente pela introdução do sal, do fumo e da aguardente (Amoroso, 1998: 71).

No capítulo anterior sobre a revolta indígena foi possível acompanhar a relação de associação existente entre as "seduções" e as "sedições" dos índios aldeados, uma vez a linguagem dos "brindes" do indigenismo imperial seria incorporada na etnopolítica dos povos Botocudo como instrumento para a expressão de seu poder de negociação, muito contrariamente ao que pretendia o indigenismo imperial, ou seja, trocar a "pacificação" dos índios por presentes, que representavam a magnanimidade do Imperador para com seus novos súditos.

Tendo em vista os processos de ressignificação de instituições ocidentais pelos índios, o estudo de M. Amoroso focalizou as formas diferenciadas de contato no interior do aldeamento, refletidas na territorialidade indígena. A possibilidade de ocorrência, no sistema do Itambacuri, de processo semelhante, porém relativo à incorporação da escola – que contava com a presença ativa de professores indígenas - foi sugerida pela autora enquanto hipótese, aqui examinada através do seu cotejamento com os dados pesquisados (Amoroso, 1998a: 22).

Uma vez construída sob um *continuum* de experiências históricas envolvendo grupos Botocudo - no qual a missão do Itambacuri tomou parte pontual, ainda que definitivamente - a presente investigação não se deteve, no entanto, apenas às respostas indígenas à dimensão *missionária* do aldeamento do Itambacuri, uma vez que o projeto responsável pelo seu sustento, configurou-o enquanto empreendimento essencialmente *colonizador*, concebido no interior de uma situação histórica mais abrangente.

Sendo assim, a proposição acerca de uma possível incorporação nativa dos métodos utilizados pela catequese do Itambacuri faz sentido quando cotejadas ao modelo de "civilização" adotado na prática dos capuchinhos Itambacuri enquanto uma experiência de produção de uma sociedade mestiça, semanticamente associada à utopia da construção de sua "nova Canaã" - concebida como um "celeiro" de gêneros e de mão-de-obra sem instrução -, por sua vez elevada à condição de modelo para a solução do duplo problema nacional, a saber: o da existência de "selvagens" em tempos de "progresso" e o da carência de mão-de-obra para a lavoura, dado o fim da escravidão africana.

O acompanhamento etnográfico do processo de sociabilidade instaurado pela catequese do Itambacuri demonstra como os índios considerados "puros" foram demovidos do seu lugar de pessoas integrantes de uma teia sócia-simbólica - representada por sua posição na rede de parentesco nativa, que coube aos missionários desmobilizar, para o lugar de indivíduos isolados, representantes de um passado "remoto", uma vez que apenas aos mestiços caberia o papel participativo de trabalhar para a "civilização", de acordo com a ótica operativa da catequese capuchinha.

A constatação do isolamento dos indígenas considerados "puros" no interior do sistema da catequese do Itambacuri – em contraste com o observado para os atores "mestiços", participantes no bojo da emergente cidade - não indica que a interpretação do processo aqui enfocado esteja pautado sob as mesmas bases, raciológicas, que marcaram as diretrizes do indigenismo da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas.

Os processos de mestiçagem, no entanto, como apontou G. Boccara (2001: 36), não constituem um simples "assunto de estetas", configurando-se no interior de um sistema de forças que exerce pressões para além do simples "prazer" de "misturar as coisas", e relativas, sobretudo, à necessidade de sobrevivência individual ou coletiva dos atores indígenas.

A exclusão do indígena "puro" – no limite, incorrigível - fez parte da lógica colonizadora e civilizatória que pautou a catequese do Itambacuri da mesma forma em que os mestiços gerados no empreendimento missionário seriam incorporados nas camadas inferiores da sociedade naquela zona pioneira, ou seja, a dos trabalhadores rurais despojados de terra.

Observar como determinadas pressões, que moveram o "processo de civilização" e o "processo nacional" a nível mundial, configuraram-se na missão de "salvamento e civilização" levado a cabo pelos missionários do Itambacuri, torna-se, ainda, necessário para a análise da escola indígena e os sentidos da conversão ali operados. De fato, a exemplo do que ocorrera na Europa em séculos anteriores - como demonstrou N. Elias – coube às instituições escolares da missão inculcar uma "moralidade cristã" baseada na racionalidade individual e na auto-coerção, com o reforço, por exemplo, do *senso de pudor*[390].

A missão da catequese do Itambacuri, de fato, além do compromisso oficialmente estabelecido com o projeto de colonização, contribuiu para a formação de uma "raça cruzada", nacional e "moralizada" através inculcação de *habitus*[391], seja

---

[390] Na França do final do século XVIII, neste sentido, os padres salesianos adotaram os *manuais de civilidade pueril e cristã* em suas escolinhas das crianças do povo, para o aprendizado da leitura (Burguière, 2001 [1997]: 117).

[391] Sobre este conceito, esclarece Mauro Almeida que,

> Nos termos de [Tomás de] Aquino: *habitus* são atos primeiros, que estão em potência em relação às operações que engendram. Continuando com essa linha de raciocínio, deveríamos dizer

através da instrução primária, seja pela *conversão* baseada no exame individual da consciência – a confissão - e no *arrependimento.*

Outro aspecto fundamental da conversão indígena no Itambacuri – sobre o qual também se debruçou Elias (1997 [1939]) ao refletir sobre *habitus* e processo de civilização - seria a questão da fala. Naquele contexto nacional de formação de uma "raça" brasileira e mestiça, tornar-se "civilizado" e comungar a "vida social", implicava no abandono imediato da língua nativa, "selvagem". Considerando o grau de "moldagem social" implicado no mecanismo humano da fala, não se pode menosprezar a eficácia dessa medida para a transformação das relações de sociabilidade no interior do aldeamento. A epistemologia nativa, em grande medida baseada nos recursos analógicos fornecidos pela língua Botocudo e matriz de processos criativos de compreensão do outro, uma vez desvalorizada no interior do novo sistema missionário, deixaria de constranger o ordenamento sociológico dos indígenas, que constitui sua contraface. Este processo será examinado logo adiante.

O abandono da língua, por outro lado, contribuiu para a metamorfose da memória social indígena, observada e criticada pelo professor bilingue da missão, em suas memórias redigidas uma década após sua demissão (Pacó, 1996 [1918])[392]. Os movimentos indígenas e suas lideranças, ao serem configurados pelos missionários segundo o emblema detratório da revolta de 1893 - tornariam-se contra-exemplos pedagógicos adotados na catequese para envergonhar os novos ingressantes à vida social "moralizada" - certamente os cônjuges indígenas dos casamentos interétnicos ali promovidos -, aos quais caberia o auto-controle através do *senso de pudor* incutido pela instrução moral, que tornava o passado indígena "imundo", portanto, objeto de repulsa e recalque.

Surpreende ao pesquisador contemporâneo, contudo, a permanência do "temor do indígena" – nos próprios termos da paranóia dos colonizadores do século XIX –

---

que os *habitus* são estruturas operantes (ativas), "atos primeiros", que se interpõem entre a natureza humana (um conjunto de faculdades) e as operações (cadeias de atos), que levam a fins propostos.

... é óbvio que há uma distância grande entre o *habitus* em Aquino e os usos sociológicos dessa noção no século atual. A diferença é essencialmente que o *habitus* indica um universal humano. Já para os autores recentes, *habitus* é um conceito sociológico e diferencial. Já fizemos menção a Weber (*habitus* étnico), a Elias (*habitus* nacional alemão), a Mauss (*habitus* como 'cultura material'), a Bourdieu (*habitus* como qualidade de classe). Poderíamos ampliar a lista, se admitíssemos ao lado de *habitus* (*héxis*) a noção de *ethos* (Almeida, 2000: 12;14).

observável etnograficamente através de processos de etnificação e etnogênese que timidamente vêm ocorrendo lugar em algumas localidades da vasta região de influência histórica da missão do Itambacuri. A vitalidade dos mecanismos histórico-ideológicos de inibição de possíveis "revoltas" - às quais os processos de etnificação da população mestiça associam-se semanticamente – testemunha a virtualidade dos "ataques" indígenas na memória regional, que identifica os atuais movimentos étnicos/sociais como perigosos focos de conflito "civilizatório".



Menina Krenak
Resplendor – MG
Tribo Pacificada em 1911
Acervo da "Coleção Comissão Rondon" pertencente ao Serviço de Proteção aos Índios
Museu do Índio – Rio de Janeiro

[392] Essa discussão foi explorada no terceiro capítulo deste trabalho.

Catequese e missão

> A catequese no sentido mais estreito significa o ensinamento da religião católica. E esta catequese escolástica para jovens ocorria inicialmente aos sábados sob o empenho pessoal de Frei Serafim. Ele se esforçou muito para ensinar aos jovens as canções religiosas, que cantavam logo também os adultos, aprendendo dos jovens. Além das horas da catequese, Frei Serafim dedicou todo momento para ensinar e formar. ...Todo domingo ele ensinava o catecismo aos adultos.
>
> Stane Bester (1994: 53-54)

O exame das experiências das missões capuchinhas no Brasil imperial tem revelado uma concepção de catequese indígena distinta daquela de um modelo pedagógico orientado simplesmente pela "instrução religiosa" (Amoroso, 1998a).

Com efeito, o trabalho de conversão praticado pelos missionários capuchinhos seria orientado por diretrizes administrativas válidas para todos os setores das políticas públicas da nação, então voltadas para a "higienização" e a moralização da vida social, de acordo com os parâmetros científicos vigentes. A necessidade da configuração de uma nacionalidade homogênea era, então, concebida e projetada enquanto "aperfeiçoamento da raça" através de sua "civilização" – noção, por sua vez, cara ao indigenismo coetâneo e que abrangia, simultaneamente, os aspectos físicos e "industriais" supostamente determinantes do comportamento dos diferentes atores sociais presentes nas regiões de fronteira, onde as missões catequéticas eram estrategicamente estabelecidas.

A trajetória da missão do Itambacuri revela a adesão dos frades diretores ao modelo indigenista leigo, tradicionalmente adotado na região para a "pacificação" dos Botocudo, através de sua sedução pela dimensão "material" da "civilização", ainda que o "fascínio supersticioso" pelos símbolos da cristandade, observado no comportamento dos indígenas, também servisse como atrativo para seu estabelecimento nos aldeamentos missionários oficiais.

O lugar que coube aos índios dentro do amplo projeto missionário dirigido por frei Serafim de Gorízia foi delimitado, antes, pela negociação dos equívocos referentes à sua "sedução" do que propriamente pela conversão religiosa processada a partir da instrução catequética, que seria preferencialmente ministrada às crianças do aldeamento.

Os missionários rapidamente aprenderam a lidar com os indígenas através do idioma dialógico nativo da "superstição", embora esta reforçasse seu estigma enquanto pessoas "pouco confiáveis" e manipuláveis, no interior das relações sociais mestiças inauguradas pela missão. Propensos, pelo lógica do xamanismo, mais a "deixar-se *enganar*" do que, propriamente, a deixar-se *educar* e *instruir*, os Botocudo seriam considerados, pelos missionários, inconstantes e suscetíveis a serem seduzidos pelas intrigas dos seus inimigos. O lugar destinado aos índios "puros", arraigados à selva e seus "encantamentos" - e, por isso, potencialmente rebeldes - seria o lugar do isolamento neutralizador e o da segregação.

> Bem poucos sabem a grande abnegação e os sacrifícios do pobre missionário capuchinho para tirá-lo da brenha e do *deplorável estado de embrutecimento, a que são os índios aferrados desde sua infância pela propensão à ociosidade e a caça que lhes fornece muita carne, além de inclinarem a embriaguez e serem falsos e mais prontos a deixar-se enganar do que a educar*; por esta razão, tem-se o maior cuidado possível em educar as crianças, a fim de premuni-los a tempo de tais vícios e de acostumá-los ao trabalho útil[393].

Adequando-se às expectativas expressas pelo indigenismo governamental de então - que apregoava a transformação do indígena em "trabalhador útil" para a construção de um país "civilizado" –, a conversão civilizatória oferecida aos índios pelos missionários constituía, ainda, a "correção" operada tanto na natureza "hedionda" da "selva" como na do próprio "silvícola", cuja "raça" deveria ser geneticamente reduzida pelo trabalho civilizador do missionário, através da promoção da mestiçagem. A prática da civilização indígena assentou-se, assim, integralmente, no ideal da formação de uma "raça cruzada", resistente às agruras exigidas pelo desenvolvimento industrial da nação. Quanto a isso, esclarecia Frei Ângelo

> Frei Serafim se convenceu logo de que não se devia formar dos indígenas um povo à parte, separado do nacional civilizado, por que isso prejudicaria o fim que nós, e também o Governo, tínhamos em mira. Por isso abriu logo escolas para ambos os povos misturando-os como se formassem um só. Demais disso, promoveu casamentos entre ambos por considerar ser este *o único meio capaz de assimilar a pura raça indígena*: isto foi reconhecido pelo próprio Governo (Frei Ângelo, 1915: 17).

---

[393] Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento dos índios de Nossa Senhora dos Anjos do Itambacury dirigido ao brigadeiro Domingos de Magalhães Gomes, diretor geral do índios. 3 de janeiro de 1883. SG 21, p. 223-224-224v-225-225v. APM.

O intérprete mestiço, ou "língua", tornou-se essencial em todo o processo de fundação e estabelecimento do aldeamento do Itambacuri, como enfatizou, em sua leitura processual da missão, o professor Domingos Ramos Pacó, fruto, ele próprio, da apologia missionária da mestiçagem.

O êxito do Itambacuri, segundo a interpretação do professor, deveu-se unicamente ao apoio dos chefes indígenas e dos intérpretes, entre os quais seu próprio pai, o "brasileiro" Félix Ramos, genro do importante líder indígena Pahóc e responsável pela mediação linguística e política entre índios e missionários em diversas situações de conflito (Pacó (1996 [1918]).

A importância reconhecida dos agentes indigenistas "práticos" tanto pelos diretores civis de índios quanto pelos próprios missionários na Província de Minas, diz respeito à exigência indígena de negociação de um sentido prático e simbólico para sua sobrevivência nos aldeamentos. Com efeito, os instrumentos dialógicos utilizados para a atração dos Botocudo para a missão, como os rituais católicos e os demais objetos que fascinavam a curiosidade prática/sobrenatural dos indígenas, demonstra como o trânsito da magia - capaz de mobilizar grupos guerreiros de Botocudo ao longo dos oitocentos - também informou o processo de mediação entre os missionários e os índios, caracterizando-se, assim, como um processo de dupla mão. Os agentes interculturais "línguas", ainda que fossem mestiços incorporados à teia de parentesco dos subgrupos Botocudo, uma vez identificados pelos índios como lideranças, foram capazes de conduzir politicamente os equívocos e contradições das relações interétnicas, compatibilizando os mundos em convivência mestiça e misturando pensamento mágico e consciência história na prática cotidiana da conversão civilizatória.

Em períodos anteriores à fundação do Itambacuri, práticas dialógicas e "mestiças", entre a população indígena e os colonos do Mucuri, foram relatadas por observadores como o alemão barão J. J. von Tschudi, que "estranhou" a incorporação indígena do batismo, analisando-a desde sua perspectiva protestante e fundamentalista.

> Um número grande de botocudos no Mucuri é batizado ou seja, eles foram borrifados com água benta por um padre católico mas não têm a menor noção da religião cristã. Frequentemente as índias trazem suas crianças para serem batizadas em Filadélfia para receberem lá também um presente de batizado (Tschudi, 1971 [1866]: 267).

Porque incorporados o batismo e outros ritos cristãos pelos Botocudo, à sua própria maneira "selvagem", a "conversão" praticada pela catequese missionária seria duramente criticada pelo o barão J. J. von Tschudi[394]. A articulação e a compatibilização entre cosmologias indígena e missionária, no entanto, foi observada nos mais distintos contextos etnográficos entre povos indígenas "catequizados", como os Guarani que passaram pela experiência da catequese capuchinha em meados do Século XIX (Nimuendajú; Schaden *apud* Amoroso, 1998).

O interesse dos povos indígenas pelos símbolos religiosos das missões tem levado a etnologia a identificar no pensamento ameríndio uma "abertura para o outro", fundante do dualismo que caracteriza sua organização sócio-cosmológica e anterior à colonização. Segundo esta perspectiva, a escatologia constituiria um domínio privilegiado para a observação das possíveis articulações entre a visão de mundo indígena e a alógena, que levariam às transformações estruturais.

Com efeito, elementos dialógicos presentes na escatologia Botocudo – associadas ao seu xamanismo guerreiro – foram capazes de abrir-se para incorporar os processos históricos vividos nos aldeamentos, ao longo dos oitocentos. Através da linguagem do xamanismo, capaz de incorporar o Outro e a história, as experiências dramáticas dos Botocudo nas missões capuchinhas seriam assimiladas, interpretadas e combatidas pelos indígenas.

Evidências a respeito da utilização de possibilidades dialógicas previstas na epistemologia nativa para a compreensão da alteridade apresentam-se fartamente na observação da relação nunca anódina dos Botocudo com os símbolos e ritos cristãos, diversamente incorporados mesmo entre os subgrupos que recusaram aldear-se, como foram os Pojichá. Eficazes enquanto instrumentos de "exorcismo" na prática dos sacerdotes, os recursos simbólicos absorvidos da cultura missionária pelos indígenas seriam adotados para "desencantar"[395] os perigos representados em sua própria concepção sobrenatural dos eventos sócio-cosmológicos.

---

[394] Esta discussão se encontra desenvolvida nos capítulos III e IV, pp. 146-147; 211-212.

[395] O poder de "desencantar" – afastando os seres míticos que povoam o universo Botocudo – é atribuído aos padres e aos símbolos da cristandade pelos Krenak, de acordo com etnografias de Baeta & Mattos (1994) - sobre a relação dos Krenak com os abrigos rupestres situados nas proximidades de seu território -, I. M. Mattos (1996) – sobre identidade e memória indígena - e A. Baeta (1998) - sobre os sítios arqueológicos do vale do rio Doce.

Ainda que o modelo dualista não se apresente como característica sócio-organizacional dos Botocudo como outros povos filiados ao mesmo tronco linguístico-cultural Macro-Jê, a previsibilidade da incorporação do Outro pode ser depreendida de sua organização guerreira e histórica, movida pela necessidade de neutralização da magia inimiga e sua possível pilhagem para o incremento do poder sobrenatural do líder-xamã, com seus consequentes benefícios sobre a proteção física/espiritual de sua parentela.

A incorporação de mulheres e crianças raptadas nas incursões guerreiras, por sua vez, introduziam possibilidades de rearranjos políticos entre os subgrupos Botocudo em disputa, caracterizados pela provisoriedade e mutabilidade de suas configurações históricas.

A "identidade virtual e mínima" – para me valer de uma expressão cara ao estruturalismo levi-straussiano - acionada pelos Botocudo sobretudo em ocasiões guerreiras e fundada na plausibilidade teórica de trânsito da "força mágica" (*yikégn*), conferiu sentido às experiências dos indígenas que atualizavam-na, enquanto princípio, na in-formação dos diversos movimentos de reconfiguração político/identitária examinados nas situações históricas de aldeamento.

Recursos analógicos fornecidos pela língua e epistemologia nativa seriam ali também amplamente utilizados para a compreensão indígena da alteridade, enquanto experiência histórica, revelando-se na capacidade criativa dos Botocudo de designarem os processos sob seus próprios conceitos linguísticos/culturais. De fato, a criação constante de novas palavras, assim como o sistema de nomeação pessoal em língua indígena, exaustivamente aludidos pelos observadores, demonstram a capacidade indígena de operacionalizar estrategicamente seu modelo linguístico analógico, em diferentes situações de contato cultural[396] (Marlière, 1825; Renault, 1836; Manizer, 1919; Mattos, 1996).

---

[396] Apenas nesta tese a tendência da estratégia indígena de lançar mão dos recursos analógicos fornecidos pela língua botocuda pode ser conferida em todas as epígrafes do primeiro capítulo (Marlière, Renault e Chico Bugre); no processo de nomeação de Teófilo Otoni (*Pojirum*=mão branca, incorporado como parente dos Potón através da analogia *potón* e [p]otoni); da nomeação do novo professor brasileiro na missão do Itambacuri (*Tangrins* =músico); na nomeação pejorativa dos subgrupos Botocudo mestiços (*mavón*=mestiço de cor escura); da nomeação do líder *Pokrane* (=aleijado do pé). Inúmeros outros exemplos relativos à nomeação pessoal podem ser conferidos na etnografia de Manizer (1919) e, contemporaneamente, na de Mattos (1996).

O acompanhamento etnográfico do mecanismo fundante da etnopolítica Botocudo - a identificação de líderes "fortes sobrenaturalmente" -, ao longo dos oitocentos, revela, ainda, a tendência à incorporação de indivíduos alógenos, agentes mediadores e mestiços, enquanto líderes capazes de orientar estratégias simbólico-políticas de sobrevivência para os subgrupos Botocudo no mundo "civilizado" em expansão. A análise das freqüentes "revoltas" ocorridas nos aldeamentos demonstra como a lógica da transitividade da magia, operada no universo guerreiro-xamânico dos Botocudo, estendia-se, de fato, para a compreensão da alteridade, tanto de um ponto de vista epistemológico como sociológico.

Virtualmente operantes na con-formação dos mundos simbólicos e sociais, os perigos e ameaças existentes na escatologia Botocudo manifestavam-se socialmente enquanto forças constrangedoras e eficazes para a ordenação de seu universo sócio-cosmológico. A incorporação dos símbolos cristãos como estratégia para "desencantar" os perigos previstos em sua própria escatologia, no entanto, acabaria por favorecer o afrouxamento dos laços conformadores das relações de parentesco que sustentavam a organização social e política dos Botocudo.

O depoimento da índia Zeferina Pojichá - gravado no ano de 1972 na periferia de Itambacuri, onde habitava com uma nora que, participante da cena, ridicularizava a performance da indígena, então bastante idosa - deixa entrever como a *água benta*, por exemplo, era considerada pelos Botocudo aldeados como instrumento simbólico para a neutralização do "capeta" escondido na escola indígena[397]. Outros exemplos de "desencanto", mais dramáticos, se referem à memória dos ancestrais de Zeferina Pojichá - considerados "maus" pelos missionários. Sua avó, segundo explicava a velha Pojichá, por exemplo, havia sido assassinada pelo avô que desejava tomar outra esposa. Assim como a morte de sua avó, foram descritas em seu relato, como eventos exemplares sobre os perigos que a "vida selvagem" representava para a própria sobrevivência física dos indígenas, as mortes de importantes lideranças Pojichá em acidentes trágicos - interpretadas, por sua vez, pelos missionários, como castigo divino -, de tal forma que a "conversão" praticada no Itambacuri - inclusive através da exigência do casamento monogâmico - pudesse ser compreendida enquanto um advento desejável, ao eliminar a

[397] Evento analisado no capítulo VI, p. 356.

ameaça virtual da violência física/simbólica, eficaz para o constrangimento ritual da ordem, bem como para a restauração do sentido cosmológico tanto a nível individual como coletivo, entre os indígenas.

Estabelecimentos de ensino

> Há ... dous edifícios destinados para escola de instrução primária e o asilo dos órfãos indígenas de um e outro sexo; pois o da cadeia ou prisão correcional; mais outro na praça de comércio, que serve de rancho e abrigo para índios e nacionais; e finalmente o da moagem da cana de açúcar com moenda a cilindro de ferro, cuja roda com seu eixo, trabalhando já 18 anos, carece de ser toda construída de novo. Tem também uma pequena casa para agasalhar oficiais mecânicos indígenas, há portanto nove edifícios públicos, sendo oito de sólida construção. Os nacionais tem 42 engenhos movidos a bois.
>
> As escolas funcionaram com desvelo e regularidade, não havendo falhas e férias, senão na ocasião de solenidades, e na do referido levantamento, depois do qual começou de novo o ensino, fosse embora frequentado por menor número de alunos, que já vai crescendo dia por dia.
>
> Frei Serafim de Gorízia, 1893[398]

A pesquisa sobre a trajetória do ensino escolar no Itambacuri demonstra sua constituição enquanto instrumento para a promoção de "mistura" e "dissolução" da rede de sociabilidade indígena.

Em primeiro lugar, é preciso considerar o papel das crianças indígenas - conhecidas historicamente pelo vocábulo botocudo *kruk*, regionalmente adaptado como curucas - nas relações interétnicas configuradas na região desde os primórdios da ocupação daqueles sertões.

As crianças indígenas constituíram historicamente no Jequitinhonha, Doce e Mucuri, objetos de cobiça por parte de traficantes, fazendeiros, viajantes. Todos os viajantes naturalistas estrangeiros que percorreram a região, invariavelmente, levaram consigo um *kruk* no retorno de sua comitiva. Teófilo Otoni e Victor Renault relataram a morte precoce dos seus *kruks* levados para as cidades. Também Saint-Hilaire deteve-se no "problema" das crianças indígenas traficadas no Jequitinhonha e seu destino trágico.

---

[398] Relatório ao Diretor Geral dos Índios. 22 de agosto de 1893. AGO.

Um dos aldeamentos indígenas fundado por Guido Marlière em 1823 em *Barra do Cuieté*, local situado no atual município de Conselheiro Pena, na margem direita do rio Doce, chegou mesmo a ser conhecido por integrar exclusivamente jovens e crianças Botocudo: consta que seu subdiretor, o sargento José Rodrigues de Medeiros, "preferia aldear crianças por julgá-las mais permeáveis à civilização". As crianças indígenas lá "aprendiam" a "navegar, fiar, cultivar algodão e gêneros alimentícios". Seus parentes, adultos, por sua vez, apareceriam apenas "para comer as colheitas obtidas com o esforço das crianças, num eloquente testemunho de rebeldia contra as formas de trabalho organizado". Ao contrário dos demais aldeamentos inspecionados pelo tenente Felipe Cunha de Castro no Jequitinhonha no ano de 1832, aquele aldeamento indígena apresentava algum adiantamento, como se dizia em linguagem da época. O "milagre" foi atribuído à estratégia do referido sargento de "civilizar" apenas as crianças indígenas. "Este sargento tem jeito e paciência" – relatava o inspetor ao presidente da Província – "para este fim conseguiu obter algumas índias criadas por ele de pequenas que já fiam sofrivelmente para se vestirem e o ajudam na colheita dos algodões e roças, tem também alguns índios de dez a doze anos já bem versados na arte de navegar. Há alguns soldados da 6ª. Divisão desta Nação mas *foram apanhados em pequenos* e se têm saído bem não só na navegação como também na agricultura". Quanto aos adultos, continuavam "ríspidos e valentes", caçando, pescando, negociando em cera "da terra", mel "de pau" e poaia[399] "e nada de trabalhar, fazem guerras umas tribos a outras, sem que se possa vedar um tal costume" (Castro, 1913 [1832]: 86; 87).

Em correspondência ao presidente da Província, o diretor dos índios do Mucuri, Augusto Otoni, relatou, no ano de 1861, os esforços da Companhia do Mucuri para conter o tráfico de curucas:

> Outra providência escrupulosa e geralmente cumprida é a proibição de tomar aos índios os filhos para os conservar em mal disfarçada escravidão, ou para os remeter para longes terras, ora como mercadoria de comércio, ora como presente de festas que se costuma fazer aos potentados. Cuido poder asseverar a V. Ex^cia^ que, do meu distrito e durante minha direção

[399] Trata-se das raízes da *Cephäelis ipecacuanha*. "Em épocas certas" – esclarecia o botânico G. W. Freireyss – "[os portugueses que fazem bons negócios com o comércio dessa droga] reúnem para este fim a maior porção possível de índios e atravessam com eles as matas. Nestas excursões levam sempre mantimentos e especialmente aguardente que vantajosamente vendem em troca das provisões de ipecacuanha que os índios fizeram, por um pequeno cálice de aguardente – uma mercadoria cuja venda aos índios é proibida – recebem por vezes ¼ de libra da valiosa raiz" (Freireyss, 1901: 245).

> ainda não saiu um indiosinho (kuruka) (*apud* Emmerich e Montserrat, 1975, nota 7, pp. 49-50).

A tendência de utilizar as crianças indígenas tanto como trabalhadores potenciais (escravos), como instrumento estratégico para a definitiva conquista dos Botocudo, não deixaria de se inscrever no modelo de catequese missionária, no qual seria adaptado. Os padres, enquanto tutores dos índios nos aldeamentos centrais, continuaram a dispor de suas vidas, reorganizando as relações das crianças entregues aos educandários nos termos dos arranjos matrimoniais elaborados com a finalidade expressa de fundar uma cidade mestiça e uma população próspera.

A persistência do comércio de kruks - ainda que dissimulado pelas teias de parentesco ficctício, do tipo "compadrio", estabelecido entre os índios e a população regional – pode ser notada ainda durante o período de funcionamento das missões capuchinhas em Minas, concorrendo para o esvaziamento da escola dos aldeamentos centrais, considerando as constantes denúncias que os diretores encaminhavam à Diretoria Geral dos Índios, além das referências expressos em depoimentos orais por descendentes de indígenas aldeados em Itambacuri.

Em 1873, após algumas semanas da fundação da missão, frei Serafim escreveu ao diretor geral dos índios que cerca de 70 jovens já frequentavam a escola (Ceglar, 1983: 345). Pouco tempo depois, a escola recebia também alunos não-índios, de acordo com a estratégia do diretor do Itambacuri de promover a sociabilidade dos indígenas no seios das relações com a população regional. Segundo a sinopse da missão elaborada pelo vice-diretor do Itambacuri, consistia o ensino nas escolas "na instrução primária, no catecismo, trabalhos manuais e da lavoura". Pouco tempo depois de fundadas, encontravam-se as escolas repletas de "meninos e meninas das duas raças", segundo o vice-diretor (Frei Ângelo, 1915: 17-18).

Durante os cinco primeiros anos seria o sargento Torquato de Souza Bicalho o professor contratado para a missão. Em 1881 passou a funcionar a escola somente para as meninas e moças, dirigida por Romualda Órfão de Meira - talvez indígena ou mestiça -, contratada especialmente pela Diretora Geral dos Índios da Província pela sua experiência de lecionar aos indígenas a Província do Mato Grosso. Domingos Pacó, por sua vez, filho de Umbelina Pohoc e do intérprete Félix Ramos da Cruz, tornara-se o

professor bilíngue no ano de 1882, lecionando durante os 19 anos conseguintes, quando seria demitido pelos missionários, que contrataram, em 1901, um professor branco, o músico Emanuel Pereira, casado com índia, que recebera dos índios a alcunha *Tangrins*[400]

Algumas providências foram adotadas pelos missionários durante a revolta de 1893, algumas delas a conselho dos políticos responsáveis pela aprovação das dotações públicas destinadas à colônia indígena, como a distribuição das meninas indígenas da escola entre os moradores da cidade de Teófilo Otoni, uma vez que temia-se o retorno dos os índios revoltosos, refugiados nas matas após o flechamento dos missionários, para "raptá-las" da catequese (Frei Serafim *apud* Palazzolo, 1973: 191).

A demissão do professor Pacó, que se considerava índio (Pacó, 1996 [1918]: 201), "pela manifesta negligência no cumprimento dos deveres" e "contínuas imprudências, aliás frequentes os de sua raça (Palazzolo, 1973 [1954]: 220)" - entenda-se por alcoolismo, como sustenta a memória oral - , por sua vez, revela o destino da educação dos indígenas do aldeamento.

Pode-se inferir que a demissão do professor bilingüe tenha se imposto sob um novo conjunto de regras relativas à administração escolar dos índios adotado nos primórdios da República pelos diretores da então colônia indígena do Itambacrui, se considerarmos o relatório elaborado pelo engenheiro Pedro José Versiani, sobre a situação da colônia indígena em dezembro de 1893, dirigido ao inspetor de terras e colonização do Estado de Minas Gerais. O parecer do engenheiro, favorável à continuidade da catequese[401], continha recomendações expressas para o funcionamento da escola do Itambacuri, como a organização de uma banda de música, para a qual deveria ser enviado pelo governo "um professor habilitado e os instrumentos precisos". A música, segundo avaliava o engenheiro, poderia "exercer grande influência sobre os

[400] *Tangrins* e sua esposa indígena são os pais do capuchinho frei Serafim Pereira, importante arquivista da Ordem capuchinha, autor de uma obra sobre a história das catequeses e dos missionários capuchinhos no leste do Brasil e informante desta pesquisa (Pereira, 1998).

[401] É importante destacar que o referido engenheiro, responsável pela construção de estradas na região, não poderia estar isento em sua avaliação. Empreendedores de obras diversas naquela zona pioneira, os engenheiros, com frequência, beneficiariam-se com legalização de posses ao longo das estradas.

indígenas, abrandando-lhes os costumes", por despertar "os sentimentos nobres e elevados da alma humana"[402].

Em sua memória sobre a fundação de Itambacuri, o professor indígena demitido conseguiu, veladamente, tecer uma crítica ao modelo catequético adotado na missão e o destino dos seus índios, ao mostrar como, com o decorrer do tempo, de atores principais, seriam os intérpretes alijados de suas funções dentro da Colônia e desconsiderados enquanto atores específicos.

Com efeito, no início, o modelo de ensino adotado na missão contou com ampla participação dos indígenas, que, uma vez alfabetizados, transformaram-se em professores e monitores em sala de aula, como foi o caso da professora Delfina Bacán Aranã, sucessora de Romualda após seu falecimento por tuberculose. Delfina, por sua vez, também designara suas discípulas indígenas como ajudantes no ensino.

Esse modelo sofreu um golpe mortal - descrito pelo professor indígena demitido da mesma forma que a professora índia Delfina Aranã - com a construção do Aprendizado Agrícola e do asilo para as indígenas "órfãs" administrado pelas missionárias italianas, enviadas ao Itambacuri através de incrementos fornecidos pela política educacional do novo governo.

Durante os poucos anos em que a presença indígena na Escola Santa Clara foi computada diferenciadamente, a presença oficial de índios na colônia indígena do Itambacuri deixava de ser reconhecida oficialmente, passando os índios a serem registrados de forma homogeneizada enquanto "nacional", de acordo com a espécie de sentimento que a escola deveria incutir nos alunos. Paralelamente à sua incorporação nos documentos enquanto "nacionais", os sobrenomes étnicos dos índios aldeados foram também abandonados.

---

[402] Ofício do Dr. Pedro José Versiani ao Inspetor de Terras e Colonização do Estado de Minas Gerais. 10 de outubro de 1893. Gav. 20. Pasta I. Doc. 21. APRJ.

Funcionamento da Escola

> A missão do Brasil vai de bem a melhor. Florestas virgens. Selvagens que nunca tinham visto freiras: dificuldades, mas verneradas como visões do céu. O cardeal do Rio muito benevolente e admirado, sendo *as primeiras italianas e as primeiras franciscanas que se dedicam aos indígenas, raça africana, com o temor de uma surpresa brutal.*
>
> A colônia de Itambacuri é toda indígena e no Rio disseram que são as primeiras franciscanas que entram em terra indígena da América do Sul.
>
> Nenhuma religiosa jamais penetrou aquelas selvas; e o pobre povo caminha dia e noite para chegar ao convento, e entrando as pessoas se ajoelham e beijam a terra. (Irmã Bernardina[403] *apud* Rodrigues, 1998:163)

O relatório da inspeção técnica do ensino de janeiro de 1907 fornece os detalhes do funcionamento da escola em Itambacuri: à época, havia separação entre os sexos, instaurada em 1881: os meninos encontravam-se a cargo do professor Manoel Pereira Tangrins, brasileiro que substituiu o professor bilíngue mestiço.

A professora de misteriosa origem, Romualda Órfão de Meira, mencionada como indígena em algumas referências, lecionou durante 18 anos para as jovens indígenas e nacionais do aldeamento, após os quais veio a falecer, tuberculosa, na missão, tendo sido substituída pela "filha das selvas" Delfina Bacan de Aranã.

No relatório dos diretores do aldeamento, em 1893, consta que Itambacuri possuía, então, 1228 menores de 10 anos em uma população de 2112 pessoas.

A partir de 1889, Delfina Bacan de Aranã passou a lecionar na escola para meninas, prosseguindo até 1907, quando chegaram as irmãs clarissas para assumir a educação das "órfãs" indígenas no Colégio Santa Clara. Delfina tornou-se uma dessas índias "puras" do aldeamento ainda presentes na memória oral do Itambacuri, enquanto figura solitária, vagando isolada pelas ruas, sem família nem residência fixa[404].

---

[403] Diário de Itambacuri, caderno n.1 de 27.05.1907 a 31.12.1908. Arquivo Colégio Santa Clara.

[404] A foto da professora Delfina Bacán d'Aranã foi cedida pelo historiador da cidade, Serafim Ângelo da Silva Pereira, como sendo a de uma "representante indígena" que vagava sem rumo definido pela cidade e que às vezes servia como passadeira de roupas na residência de seus pais. Após ter consultado o livro de Ludvik Ceglar, que contém outra foto da professora indígena, da mesma série, é que pude, então, identificá-la na fotografia cedida pelo historiador.



Delfina Bacán d'Aranã
Arquivo Serafim Ângelo Pereira
Itambacuri – MG

A Escola de Agricultura seria, entrementes, criada para os meninos indígenas e nacionais, órfãos ou desvalidos, também em regime de internato.

A categorização da criança indígena, indistintamente concebida como "órfã" nos educandários da colônia indígena – como nos demais educandários religiosos no período – instiga a investigação. No caso das meninas indígenas que tiveram seus dados de parentesco cadastrados no livro de matrículas do Colégio Santa Clara, pode ser verificado, de fato, que grande parte realmente não possuía pelo menos um dos pais (pai ou mãe). Este fato, associado à alta incidência de casamentos de índios classificados como de "viúvos" (ou viúvas) parece indicar um alto índice de mortalidade indígena àquela época na Colônia.

No livro de batismo depositado na paróquia de Itambacuri constam os matrimônios contraídos em toda a época de funcionamento da catequese: os casamentos "mistos" foram diferenciados daqueles realizados apenas entre "índios". Em 1883, por exemplo, seriam realizados 41 casamentos, assim etnicamente classificados:

2 entre "indígena-nacional";

1 "misturado";

6 entre "índios" - computando entre estes 6 nubentes já viúvos -;

32 casamentos de "nacionais".

Em 1884 seriam 53 casamentos, assim classificados:

3 entre "mestiços";

2 "nacional-indígena";

2 "índio-mestiço";

11 indígenas – computando entre estes 7 nubentes já viúvos -;

35 casamentos de "nacionais".

Os casamentos religiosamente celebrados, naquele período, eram válidos igualmente como registro civil, o que, provavelmente, motivava casais "nacionais" de outras localidades a se deslocarem para Itambacuri para ter sua união registrada.



Índios Aimoré
Posto do Pancas

Lata 33, no. 33 – II. AIHGB.
Foto digitalizada por M. Morel

Além da revolta indígena de 1893, que fez muitas vítimas, diversas ondas epidêmicas assolaram as aldeias após a entrada dos "caboclos pioneiros". Sarampo, gripe espanhola, febre palustre (malária), febre amarela, além da bexiga (varíola), dizimavam a população indígena na virada do século. Altas taxas de mortalidade indígenas entre os índios então aldeados podem ser atribuídas à verminose: no médio Jequitinhonha, a mortalidade ocorrida entre os Maxakali "que comiam terra" foi observada por Saint-Hilaire. No início do século XX, a verminose seria igualmente endêmica, a julgar pelos abdomens distendidos das crianças fotografadas no aldeamento do Pancas, do SPILTN.

Além disso, era concebido pelos educadores que apenas nas crianças distantes do exemplo de seus pais, poderiam ser inculcados novos valores e ideais presentes no modelo catequético: no limite, o pensamento dos missionários considerava os já adultos, incorrigíveis. As crianças internas cresceram, com isso, sem poder estabelecer laços de sociabilidade com os demais índios, também cada vez mais dispersos e isolados na Colônia, em meio aos nacionais.

Dentro desta concepção de "asilo para índios", outras congregações missionárias, tais como a dos Salesianos, desenvolviam seu modelo de catequese. O regime dos internatos salesianos, adotado na Missão dos Tachos, entre os Bororo, no início do século, também era destinado às crianças que não deveriam manter contato com suas famílias (Castilho, 2000:104).

Em relatório de 1910 sobre os serviços de colonização no município de Teófilo Otoni, Carlos Prestes apresentava ao secretário da Agricultura às "bugrinhas" – era esta a alcunha conferida às meninas indígenas do internato do Asilo Santa Clara -:

> Logo que chegamos à portaria do colégio fomos recebidos pelas irmãs e pelas meninas órfãs e índias mestiças de índias ali internadas, em número de 22, com as idades de 7 a 17 anos.
>
> Destacou-se dentre estas, que se achavam em forma, uma da tribo dos Pojichás, que fez uma breve saudação aos visitantes, terminando-a com vivas entusiásticos. Em seguida fomos introduzidos na sala de visitas, onde as meninas cantaram o hino da República e outros, lendo a de nome Maria de Sales Nion, com grande desembaraço e ênfase, um belo discurso saudando o diretor da agricultura.[405]

[405] Relatório do Dr. Carlos Prestes sobre os serviços de colonização no município de Teófilo Otoni, apresentado ao Secretário da Agricultura em 1910 (*apud* Palazzolo, 1973: 270).

O trecho do relatório, ao lado da fotografia das meninas indígenas internas no orfanato e do apelido pelo qual eram conhecidas na cidade, formam uma imagem de total desamparo, comparável com a imagem dos "carneiros" – alcunha recebida pelos meninos do Seminário São Joaquim, no Rio de Janeiro, que , segundo retratou Gilberto Freyre, eram "calados, olhos tristes, sem vontade, eram mesmo uns carneiros. E o trajo ainda lhes dava mais o ar de carneiros: uma batina com uma cruz vermelha no peito, um cinto de cadarço preto (Freyre, 1938: 106).

Para situar a problemática do ensino para os filhos dos indígenas internos nas escolas do Itambacuri torna-se necessário transcender a situação local e a prática religiosa da Ordem capuchinha, buscando o aporte de estudos sobre outras experiências similares. Por outro lado, apenas ao focalizar a experiência local, pode se ter a dimensão das "visões do céu" - expressão que sintetiza o sentido da missão religiosa. das missionárias clarissas como motivação para sua catequese -, ou seja, a dimensão ideológica e subjetiva da salvação presente no discurso pedagógico das missionárias.



Asilo de Indígenas e Órfãs
Colégio Santa Clara – década de 1910. ACSC

A importância do Colégio Santa Clara – desde o início funcionando como internatos para indígenas (órfãs) e para as filhas dos fazendeiros e comerciantes da região de Teófilo Otoni - só pode ser dimensionada se inserida na inspiração pedagógica do período, de exaltação à nascente república.

No período imperial as escolas primárias cobriam apenas 2% da clientela escolar, atingindo 4% em 1902. O analfabetismo atribuído a 85,21% da população no Império, cairia para 74,59% em 1902. O sistema educacional no período imperial dirigia-se à uma reduzidíssima faixa populacional constituída apenas pela classe privilegiada (Afrânio Peixoto *apud* Santos, 2000: 46).

A partir do último quartel do século XIX até meados do século XX, o modelo de internato ocuparia um absoluto destaque, especialmente entre os membros da elite em São Paulo, onde vigoravam métodos de castigos corporais como a varada, a palmatória, o puxão de orelhas, sem contar as torturas psicológicas fod castigos mediante avexamento público.

Tipos de internato para índios, conhecidos como "recolhimentos", existiram já no período colonial - como os da Bahia e de São Vicente -, servindo estrategicamente para a proteção contra ataques dos índios. Em Itambacuri o recolhimento das crianças indígenas também cumpriu esse papel estratégico, principalmente no período de fundação da missão, quando os missionários encontravam-se menos protegidos. No caso da Revolta indígena de Itambacuri, as crianças internas parecem mesmo ter sido utilizadas como "escudo": os índios revoltados, se reouvessem suas crianças, deixariam os missionários muito mais vulneráveis[406].

Recolhimentos como o de Nossa Senhora da Glória, criado em 1802, recebiam também filhos de mestiços, órfãos, além dos filhos das famílias mais importantes (Santos, 2000: 85). Gilberto Freyre retratou a vida nestas instituições:

> Era a opressão da pedagogia sádica, exercendo-se sobre o órfão, sobre o aluno, sobre o enjeitado, sobre o aluno com o pai vivo mas alijado do mestre, no esforço de oprimir a criança. Todos – o pai e o mestre – inimigos do menino e querendo-o homem o mais breve possível. O

[406] Em outra ocasião, em 1884, os Pojichá que acompanhavam Frei Serafim para a missão sofreram uma cilada e fugiram para não serem mortos, da fazenda onde foram abrigados durante a noite. Na fuga, esqueceram uma criança, que Frei Serafim utilizou como "escudo" quando foi ao encalço dos índios, pois, os conhecendo bem, sabia que estes jamais poriam em risco a vida da criança, embora quisessem se vingar do padre, que julgavam responsável pela cilada.

> próprio menino, inimigo de si mesmo e querendo ser homem antes do tempo (Freire *apud* Santos, 2000: 86).

A inculcação de *habitus* "civilizado" nos educandários para os indígenas e nacionais no Itambacuri seguiam a mesma pedagogia sádica descrita por G. Freire, ou seja, através da opressão sobre a criança nascida em condições "erradas". Não parecem estranhas, na medida em que situados nesse clima "sádico", as fisionomias das bugrinhas fotografadas no asilo, assim como a imagem relembrada por Zeferina Pojichá da existência de um "capeta" na escola das bugrinhas, que, ainda que exorcizável por frei Serafim, permanecia enquanto ameaça no universo infantil das crianças da catequese.



Asilo de Indígenas e Órfãs
Colégio Santa Clara – década de 1910
(detalhe)
ACSC

O Aprendizado Agrícola

Paralelamente ao Asilo para Indígenas e Órfãs Santa Clara, foi criado o Colégio Agrícola para os meninos da colônia indígena do Itambacuri. O sistema de aldeamento central, planejado inicialmente para a administração da catequese missionária, sofrera intensas transformações perante as instabilidades políticas que marcaram a passagem do século. A direção do aldeamento, inicialmente hesitante em se adaptar às intervenções do governo republicano - tendo em vista às hostilidades históricas ocorridas em todo o período de instalação e consolidação da missão, como os partidários locais da catequese leiga -, conseguiu adaptar-se rapidamente à nova realidade estabelecendo vínculos de alianças com autoridades estaduais, que viabilizaram recursos para a catequese, relocada para repartições do serviço público do Estado de Minas Gerais, destinados às políticas de educação e de colonização. Assim, os missionários concentraram-se nos dois educandários – para meninos e meninas, separadamente – seu empenho, de acordo com a nova condição institucional da missão sob o regime republicano, que vinculava seu destino aos incentivos destinados às políticas públicas do governo estadual.

Quanto ao pensamento e à construção de imagens sobre o indígena - principalmente àquela do Botocudo, construída sob o clima de guerra de conquista -, o empenho missionário/civilizatório requis sua neutralização através da dissociação do "selvagem" da "hedionda selva", semanticamente oposta ao "centro sagrado", promissor de "progresso", que constituía o estabelecimento missionário.

O trabalho agrícola tornou-se uma chave preciosa para essa pretendida metamorfose da "selva" em civilização. A desnaturalização da relação do indígena com a floresta - que, em sua abundância, favorecia a "vida errante", à qual os Botocudo se aferravam, propiciando contínuas oportunidades para a evasão – seria crucial para a *conversão* (que, no caso do internato indígena, segundo a memória social em Itambacuri, bem rimou com *coerção*).

O capuchinho e escritor frei Samuel Cultrera, que foi "missionar" no Itambacuri no ano de 1905, não se adaptando, no entanto, ao "clima" do local, descreveu os momentos "encantadores" percorridos na mata. Segundo o missionário, também aos índios interessava a "admiração das belezas da selva":

> Para que trabalhar se é tão bom abandonar-se à lassidão e entregar-se à admiração das belezas da selva e às amenidades do clima tropical? Demasiado ignorante para desejar um gênero de vida superior àquele que conhece e para tratar do seu desenvolvimento moral, não sonha além da satisfação de suas necessidades imediatas que a natureza generosamente lhe oferece, na forma de frutas diversas e abundantes (Cultrera, 2000 [1909]: 84).

Em um de seus passeios pela mata, viu-se o franciscano completamente perdido, após ter dispensado a companhia do jovem indígena designado pelo diretor para acompanhá-lo. Encontrou-lhe, após algumas horas de espera, o jovem indígena, que partira ao seu encalço seguindo os rastros que o missionário deixara na selva. Temeroso de ser repreendido pelo diretor do Itambacuri, pediu então ao frade que perdera-se que "não dissesse nada ao Padre Mestre", pois seria "castigado se ele [soubesse] que o [deixara] sozinho na mata". O siciliano, agradecido ao índio cuja companhia havia insistentemente dispensado, comentou que, de fato, "ninguém [ficaria] sabendo desse acontecimento na Missão" (Cultrera, 2000 [1909]: 181).

Seria, assim, a própria "conversão" do meio ambiente "inóspito" à "civilização", levada a cabo através de queimadas, de trabalho coletivo e da construção de obras públicas, para os quais tornou-se "indispensável" a mão de obra mestiça e qualificada para a transformação material e simbólica dos mundos da fronteira fornecida pelos "línguas" e "caboclos" - eficazes para a "conversão" do indígena, na medida em que o separava de suas florestas, que, assim, podiam abrir-se à colonização "civilizatória" que coincidiu com a apropriação do território pelos imigrantes e fazendeiros influentes na política estadual.

As imensas florestas seriam qualificadas pelos missionários, ao longo de toda a correspondência mantida com seus superiores, enquanto lugar "medonho", "hediondo" e "bruto", que seu trabalho visava transformar em "centro de civilização e de salvação"[407]. Esta concepção dos missionários - que justamente visavam ali instaurar um "espaço sagrado", cristão, para a salvação dos "infelizes" indígenas - vem de encontro ao próprio imaginário arraigado na população mineira dos séculos XVIII e XIX, que associava a possibilidade da existência de uma "vida social" ao fundamento sagrado de um local aonde, sob a "proteção" de um santo, erigia-se uma capela e construía-se um

[407] Frei Serafim de Gorizia ao ministro geral da Ordem dos Capuchinhos. 23 de Novembro de 1889. AGO.

cemitério – que garantisse aos corpos seu descanso eterno. Assim, índios sem batismo jamais poderiam partilhar da extrema "civilidade" que o sepultamento em um cemitério cristão representava.

A floresta, assim como os sertões – "onde não havia terras aonde um cristão pensasse ir" (Rosa, 1983: 143) -, seria concebida, de acordo com a lógica que opunha o espaço sagrado cristão ao sertão sem salvação, fundante do protourbanismo em Minas Gerais, enquanto a própria antítese da conversão, devendo ser destruída no trabalho de civilização mestiça para que a nova ordem divina pudesse aflorar.

Frei Ângelo utilizou a analogia da transformação da "floresta hedionda" em "lugar de trabalho e salvação" na catequese dos jovens índios: dizia-lhes então que para converter a consciência (e o coração) seria necessário arrancar-se de lá a erva daninha do pecado, mantendo, porém, o constante cuidado da capina, através das orações e da boa conduta, para que a floresta do mal não voltasse a imperar.

> Vejam esta floresta, - dizia-lhes [Frei Ângelo aos catecúmenos], - é pequena porque nasceu das raízes e dos troncos da floresta virgem, que antes foi queimada. Nós facilmente as cortamos com a foice. Mas se nós não o fizermos hoje, no ano que vem já serão troncos que darão muito mais trabalho. Assim, vamos limpar a terra, cuidando de tirar as ervas selváticas e vamos plantar uma boa semente... Este campo pode ser comparado à consciência do cristão que quando está cheia de pecado parece uma terra coberta de capoeira. Se a sua consciência está há muito tempo suja, parece a mata virgem, impenetrável, densa, de onde se projeta uma sombra tenebrosa e onde as árvores com seus ramos mantêm o solo nas trevas, coberto de espinheiros e ervas selváticas... Desta maneira, *deve-se proceder com nossa alma do mesmo modo com que fazemos com as matas, com as plantações. Nós devemos nos armar com a foice da boa-vontade e abater a árvore do pecado que suja tudo.* .. Se não cultivamos nossa alma, ela procederá como a floresta, que depois de ser limpa e queimada, não sendo cuidada, volta ao estado primitivo. ... Quando, depois, começa a aparecer alguma erva-daninha que é o pecado, é preciso estirpá-la, e aplicar o remédio seguro que nos é dado pela fé no Senhor e na Confissão. Recordem-se meus filhos, que o pecado produz pecados e faz do cristão um escravo do demônio. (Cultrera, 2000 [1907]: 59).

A prédica, em toda sua continuidade, que indica os castigos que o pecador deve se submeter para ser "convertido", no sentido de "corrigido", parece uma analogia paradigmática da conversão indígena realizada no Itambacuri. O exemplo do índio João Antônio, que não estava presente entre os demais jovens indígenas na ocasião relatada por frei Samuele Cultrera, em 1907, por encontrar-se, desde o dia anterior, retido na

prisão ordenada pelo diretor, em virtude de ter ficado "bêbado e violento, e [atentado] contra a vida de seu pacato vizinho", seria utilizado para mostrar como um cristão corre constante risco de recair em pecado. Por ter se afastado, o índio preso, "dos Sacramentos e do amor à família", a "árvore do pecado" havia germinado em sua consciência (Cultrera, 2000 [1907]: 61).

Aqui, mais uma vez, a "conversão" dos índios aparece intrinsecamente associada ao sacramento da Confissão, que implica na submissão da consciência indígena – sua "cultura", compartilhada coletivamente, que os tornava "atrevidos" - à moral cristã e ao "perdão" individualizante ao indígena pecador cuja consciência obrigatoriamente apresentasse sinais de culpa e arrependimento, ou seja, sua "humildade", a qual, elevada à potência de uma coletividade – a dos Botocudo enquanto "raça" - implicava em sua total "humilhação", bem como de toda a sua "raça" e descendência.

As Irmãs Clarissas Franciscanas Missionárias do Santíssimo Sacramento[408]

> Peça à Imaculada formar missionárias conforme o espírito dos mártires, e não acontecendo o martírio de sangue, levem por toda parte o martírio do amor. [409]

> 1893 foi um ano marcante na vida do capuchinho [Serafim de Gorízia]: flechado à traição, nas vizinhanças de sua residência, por índios revoltosos que moravam no aldeamento, viu sua obra de vinte anos ameaçada de total destruição. Nesse mesmo ano, Irmã Serafina de Forli teve fechado, por decreto municipal, o estabelecimento de ensino que dirigia há 20 anos, e que significava para ela sua vocação apostólica. Daí por diante acontecimentos providenciais a encaminharam até a fundação de um instituto religioso dedicado ao trabalho missionário em regiões longínquas e perigosas, de preferência. (Rodrigues, 1998: 152-153)

A fundação do colégio Santa Clara em um amplo prédio edificado pelos próprios índios ocorreu um período no qual a prática sistemática da mestiçagem na catequese havia se consolidado, na então colônia indígena do Itambacuri (1907). Ainda assim,

[408] Os escritos de Madre Serafina, fundadora da Ordem das Clarissas Franciscanas Missionárias do Santíssimo Sacramento, estão arquivados na Casa Generalícia em Roma. (Via Vicenza 33). Apenas em cartas endereçadas às religiosas, contam-se aproximadamente 1500, além dos documentos diversos ali depositados.

surpreendentemente, novas levas de "índios do mato", nus, continuavam afluindo para a colônia, cujas crianças seriam adotadas pelos missionários e missionárias comprometidos com o projeto cristão de "salvar suas almas" das "trevas do paganismo". Enquanto os indígenas adultos evadiam-se frequentemente para o "mato" em suas expedições de caça e coleta, suas crianças entregues aos internatos católicos eram inibidas pelos educadores de retomarem os arraigados hábitos de sua "raça", através da inculcação da moralidade civilizatória.

Aos 26 de abril de 1910, por exemplo, chegaram ao Itambacuri 31 índios Pojichá, todos nus. Após terem sido recebidos pelos missionários, que os batizaram e casaram, e pelas freiras, que se ocuparam da confecção de suas roupas, retornaram para o "mato", 3 dias depois, deixando um "bambinetto" de 12 anos para os capuchinhos e uma "povera bambina" de cinco anos com as missionárias clarissas.[410]

Para situar as imagens sobre os indígenas e a missão apresentadas nos relatos das irmãs clarissas franciscanas[411] torna-se necessária, além de uma descrrição da rotina institucional da escola e da relação das missionárias com as "bugrinhas" do internato, uma contextualização ideológica e histórica do carisma fundacional de sua ordem missionária. Para isso, serão recuperadas as mensagem de sua fundadora, Madre Serafina, contidas em seus próprios escritos, tal como transcritos e organizados realizada por Carmem Rodrigues (1998).

Madre Serafina e a congregação missionária

As ordens religiosas femininas não se aventuravam, historicamente, às missões, restringindo-se apenas à vida de clausura. Apenas a partir de meados dos oitocentos - quando a tendência para a expansão missionária inscrever-se-ia na Igreja enquanto um todo - um redirecionamento da prática religiosa feminina passa a ser observado.

---

[409] Madre Serafina ao Bispo de Diamantina (11.11.1906) *apud* Rodrigues, 1998.

[410] Crônicas das Irmãs Clarissas Franciscanas de Itambacuri. Colégio Santa Clara. De acordo com o relatório do inspetor do Departamento de Terras e Colonização do Estado de Minas Gerais, Dr. Carlos Prates, em 1910, os Pojichás tinham como estratégia política não deixarem as crianças na missão, para que seu povo não se extinguisse.

[411] Foram para isso pesquisados os cadernos contendo suas Crônicas e o Livro de Matrículas do internato. ACSC.

Este movimento histórico de expansão missionária, por sua vez, refletia o imperialismo colonial que, ao retalhar as "nações pagãs" em fatias, destinava a cada parte do mundo colonizado pelas potências européias, o trabalho "civilizatório" de Ordens missionárias especificadas, comprometidas com o poder econômico-político civilizador, dificultando, inclusive, a prática de outros religiosos em determinadas áreas. Exatamente esta tendência seria observada na legislação indigenista imperial brasileira, que designava exclusivamente aos capuchinhos italianos o trabalho de catequese indígena em todo o território nacional.

Os missionários assim partiam da Europa imbuídos, além das promessas de Cristo, também de um "espírito de aventura". Contudo, uma vez inseridos em contextos locais não favoráveis ao "estilo de vida de piedade seguido na Europa", ao invés de civilizarem o ambiente não-cristão, acabavam rendendo-se às suas "fortes tentações", segundo observou a missionária Carmem Rodrigues (1998:127).

No caso examinado, do carisma fundacional da Ordem missionária das clarissas franciscanas do santíssimo sacramento, a inspiração vocacional da fundadora revela-se em todos seus escritos que associam a ida às missões à vocação para o martírio: "Desde o uso da razão foi em mim congênita a vocação ao estado religioso de vida ativa, e propriamente para as missões", refletiu a missionária no ano de 1905, doze anos após fundada sua Ordem (Rodrigues, 1998: 121).

No mesmo ano em que foi fundada a catequese do Itambacuri, ingressou a fundadora no Convento das Franciscanas, onde as religiosas levavam uma vida de clausura e penitência que mantinham-na distante da realização de seu ideal missionário. No entanto, a distância entre o trabalho almejado de missão entre os "abandonados" e as condições históricas para sua realização – impostas na recusa veemente das congregações femininas em assumi-lo - levariam madre Serafina a perguntar-se: "será uma tentação minha?[412].

Segundo C. Rodrigues, a fundadora "tinha consciência de que o Senhor a chamava para trabalhar também em outros lugares. Um colégio apenas era 'muito triste' para o seu coração" (Rodrigues, 1998:122). Vinte anos após seu ingresso na vida conventual, seu desejo de lançar-se às missões encontraria correspondência e apoio. Fechado o estabelecimento de ensino que dirigia, em 1893, a religiosa daria início ao

[412] Madre Serafina a uma baronesa de Trieste (10.4.1905), *apud* Rodrigues, 1998: 121.

trabalho missionário, fundando, inicialmente, o Instituto das Clarissas Franciscanas, nome que pretendia englobar os dois aspectos da vida religiosa almejado pela fundadora, o da contemplação e o da ação.

O novo Instituto, recebendo então aprovação eclesial, expandiu-se rapidamente, ramificando-se através de diversas casas abertas na Itália. Apenas em 1901 teria início a saída das religiosas para terras de missão. A missão de Itambacuri - a terceira fora da Itália (as duas primeiras eram na Índia) - teve início em maio de 1907, através da intervenção do bispo de Diamantina, que logo abriria outras três casas para as missionárias, todas na diocese de Diamantina. No ano da morte de madre Serafina, 1917, existiam, fora as 40 casas na Itália, uma casa na Índia e as demais no Brasil, na diocese de Diamantina, em número de quatro.

Um dos critérios para a abertura das casas era o de local: segundo madre Serafina, este deveria ser *o mais abandonado*, onde a presença das irmãs fosse realmente útil. Outro era o de *ajudar os mais necessitados*, fosse cuidando de órfãos, atendendo aos doentes, ou "catequizando índios e pagãos" nas missões, sempre com o objetivo de *expandir o Reino de Cristo*, "salvando almas".

A escolha das religiosas selecionadas para as missões obedecia a alguns critérios básicos, como o bom estado de saúde. A vocação também devia ser observada, uma vez que as religiosas deviam manifestar espontaneamente sua opção para o serviço nas missões. Madre Serafina pessoalmente as preparava e as acompanhava ao embarque: "as missionárias são a minha glória e a minha consolação. Prefiro uma missão a cem casas italianas; mas desejaria todas missionárias santas e mártires; se não, que adiantaria seu heróico sacrifício tão admirado de todos?" - refletia, em 1911, a fundadora da congregação missionária feminina.[413]

Em suas memórias, madre Serafina relatou os sentimentos contraditórios, de alegria e dor, que lhe acometeram, em 1901, no momento da partida das missionárias em sua primeira viagem para as Índias: "Mas por que tanta dor?" – debatia-se – "Não é uma glória ir às missões?! Não vão por escolha? E não deveriam ao contrário alegrar-se e agradecer a Jesus? Faz-se isto e se sente nos primeiros tempos a dor... O espírito abraça o

[413] Madre Serafina a Rr. Angela Bandini (6.3.1911), *apud* Rodrigues, 1998.

heroísmo! O coração sente abandonar os caros! "Vão, vão, filhas queridas, Jesus as espera onde as chamou... os seus passos são dirigidos somente por Ele![414]

"Visões do Céu": a chegada das Irmãs clarissas e o impacto do orfanato

Irmã Bernardina chegou ao Itambacuri liderando as outras três missionárias clarissas franciscanas na implantação de sua missão. Partiram em maio de 1907 de Gênova, no navio Úmbria, da Navegação Geral Italiana. Responsável pelo registro das Crônicas, irmã Bernardina anotava, com uma freqüência quase diária, os fatos mais impactantes vividos na nova situação.

Em uma tarde do mês de abril, poucos dias após a partida em Gênova, o Úmbria parava em Tenerife onde as missionárias veriam, pela primeira vez, os negros africanos, que também, admirados, as encaravam: "a vegetação é já diversa daquela da nossa Itália... bananeiras... hibiscos... azaléas... Todos nos olhavam admirados"[415], registrava então, a missionária, suas primeiras impressões de estranhamento.

Desembarcando no Rio de Janeiro dia 15 de junho de 1907, as missionárias prosseguiram uma semana depois para ao rio Doce, em um pequeno vapor que aportaria na cidade de São Mateus, no Espírito Santo. Este sistema de navegação, por sua vez, acoplado à rede ferroviária serviria para receber sucessivas levas de imigrantes italianos que colonizaram o vale do rio Doce, entre o Espírito Santo e Minas Gerais.

As impressões descritas pela irmã Bernardina expressam muito bem suas expectativas, medos e ansiedades com relação à sua nova função naquela terra desconhecida.

> Impossível descrever as impressões desta viagem no rio. É em meio a florestas densas, sombrias, tristes, sabe-se que nas margens existem os temíveis crocodilos e no interior da floresta as lontras, e muito longe os selvagens – raramente se avista alguma cabana no meio de pequeno espaço de terra da qual retiraram as árvores mais altas... Impressão bem triste e se pode dizer de terror: à noite, no silêncio, baixinho, o rumor da hélice e o pio agudo dos pássaros... em uma terra selvagem. Todos permaneceram mudos a contemplar, pensativos. Quantas criaturas existem (nessas regiões) sem pastor, sem cultura religiosa, sem o conhecimento de Deus.

---

[414] Memorias 1887-1916 (10/01/1903) *apud* Rodrigues, 1998: 131

[415] Caderno de crônicas de nº.1 (27.05.1907 a 31.12.1908). Convento das Irmãs Clarissas Franciscanas Missionárias do Santíssimo Sacramento. Belo Horizonte, *apud* Rodrigues, 1998: 158.

> ...Descemos do vaporzinho para ir à igreja paroquial onde Frei José celebrou a Santa Missa e nós recebemos os Mistérios... Naquele lugar ninguém havia jamais visto freiras e todos nos olhavam maravilhados. Apesar de terem o sacerdote, têm pouca religião. Que igreja mal cuidada! Fomos tomar café na casa do pároco. Ali chegou uma velha negra semi-vestida, é ainda uma daquelas do tráfico de escravos africanos – foi roubada enquanto criança – *é religiosa, católica, mas de uma religião supersticiosa, ignorante*; ela se agachou e nos olhava estupefata contando-nos uma história numa língua bárbara e perguntou-nos se éramos homens ou mulheres[416].

O fantasma da ignorância da superstição encontra-se associado à imagem dos negros e selvagens no pensamento da missionária, como pode ser depreendido da passagem acima, de forma a valorizar e justificar o sacrifício de sua missão.

Sobre a festa em comemoração à Nossa Senhora dos Navegantes, realizada na cidade de Caravelas, no dia 28 de junho, em virtude da qual o vapor ficaria retido por dois, o estranhamento manifestado na descrição da missionária reflete também o mesmo teor de desdém pelo "outro", embutido na concepção missionária naquela época:

> ...festa que não consiste senão em barulho, sem nada verdadeiramente religioso, embora façam a procissão. Ninguém se confessou e participamos da Santa Missa do pároco. Curiosa e ridícula a procissão deles, na água e em terra. Nós a contemplamos de nossa embarcação. Umas dez barcas e canoas em filas, unidas e embandeiradas, em último lugar aquela onde estava o padre com o pálio do crucifixo e o clérigo com o turíbulo. As embarcações faziam o giro na água, enquanto o povo fazia na margem com diversos andores (nichinhos), em cada um deles um santo: S. Benedito (preto), Sto. Antônio, o Crucifixo, N. S ª dos Navegantes, todos enfeitados de papel de diversas cores – *eram ridículos e nada mais*. Uma banda por terra e uma outra na água, numa barca. E assim festejaram N. S ª dos Navegantes levando em procissão um Crucifixo no dia de S. Pedro e S.Paulo![417]

Ao desembarcarem em Ponta de Areia - estação terminal do trem "que ligava Minas ao porto, ao mar" - as missionárias pernoitaram no Hotel Ítalo-Americano, considerado um "tugúrio".

> Curioso este trem! É alimentado a lenha e pára de vez em quando para apanhar lenha e água, embora não existam estações. Trafega sempre em meio a montes e florestas virgens; aqui nas vizinhanças existem verdadeiros selvagens. Por isto o trem não viaja senão das 6 da manhã às 4 da tarde – à noite não se move porque nunca é seguro em meio a estas florestas. De vez em quando há alguma pequena

---

[416] Caderno de crônicas de n°.1 (27.05.1907 a 31.12.1908) *apud* Rodrigues, 1998: 159.
[417] Caderno de crônicas de n°.1 (27.05.1907 a 31.12.1908) *apud* Rodrigues, 1998: 159.

> estação com alguma cabana. Todos os homens que a gente vê estão armados de espada e isto impressiona. [418]

Imagens atemorizadoras sobre a região indomável e suas feras estão presentes em todos os relatos sobre a "conquista" daquela zona "infestada" de Botocudo, refletindo ali o que Taussig (1983) considerou, na região do Alto Putumayo, como "paranóia colonial", ou seja, um medo generalizado de uma "rebelião indígena", que caracteriza a "cultura do terror" imperante no local. No rio Doce, no período, a realidade do "temor de uma surpresa brutal" acompanhava a quantos desejassem penetrar naquelas selvas marcadas por séculos de violência dos brancos contra os índios, aliáveis aos escravos negros, cuja rebeldia constantemente se pressentia.

Após a longa viagem, finalmente chegavam as missionárias ao Itambacuri, onde sentiram-se apartadas de sua pátria, e onde faleceu a irmã Bernardina apenas um ano após sua chegada.

> Depois de mais de um mês de viagem, ei-nos por fim na nossa morada... quão distantes de nossa pátria, da nossa casa mãe, de todas as pessoas queridas... quão distantes! Parece-nos um sonho!... Esta variedade de pessoas... estes lugares tão diferentes, estes costumes... tudo tão diferente, desconhecido, e ao invés de distrair-nos gera um sentimento de confusão e espanto, levando-nos com mais força o pensamento para bem longe... bem distante. Mas não, não... É verdade que uma lágrima brotou dos nossos olhos vendo de longe Itambacuri e escutando o rumos deste povo em festa... é verdade... mas esta lágrima foi contida. Jesus nos quis aqui, nos fez superar felizmente uma viagem longa, perigosa... este povo espera com confiança nosso trabalho... Pois bem, estamos felizes de ter sacrificado tudo por amor de Jesus, pelo bem destas almas... Sim... fiat sempre.[419]

Uma vez estabelecidas no colégio Santa Clara, passaram a dedicar-se às atividades com as "pobres" (nos dois sentidos: o de despossuídas e o de "coitadas") meninas indígenas. Por ocasião da chegada de um grupo de Pojichá, que entregaram uma menina de cinco anos ao orfanato, penetrarando novamente na espesssa mata, anotaria a irmã Bernardina em seu caderno de crônicas: "pobres criaturas. Oh! Se pudéssemos tê-las todas, mas é muito difícil, mesmo assim agradecemos ao Senhor. Uma alma esperamos que seja salva; e uma alma não é pouca coisa para Jesus!"[420]

---

[418] Se temia ataque dos índios (nota da autora)
[419] Caderno de crônicas de n°.1 (27.05.1907 a 31.12.1908) *apud* Rodrigues, 1998: 161.
[420] Crônica das Irmãs Clarissas de Itambacuri. 29 de abril de 1910. ACSC.

O Asilo para Órfãs Santa Clara

O movimento do internato de meninas indígenas pode ser observado a partir dos dados constantes de dois Livros de Matrículas: o primeiro que engloba o período compreendido entre 1908 e 1927 e o segundo que corresponde ao período 1928-1954. As Crônicas registradas pelas missionárias também descrevem alguns aspectos do movimento das indígenas no colégio Santa Clara.

Em 1908 haviam 14 indígenas internas, registradas com sobrenomes étnicos, tais como: Aranã, Pojichá, Potém, Niompó, Urucu, Pocnam. Estes sobrenomes, por sua vez, as caracterizam de acordo com referências à sua origem, fosse uma localidade (Urucu), o nome de um líder conhecido (Niompó, Pocnam) ou mesmo de uma etnia (Aranã, Pojichá). Desse total, 11 meninas possuíam pais já falecidos, cuja profissão declarada era a de lavrador.

Em relação às meninas não-indígenas, também matriculadas como internas no colégio Santa Clara, em 1908, foram distintas das meninas indígenas segundo o critério da "nacionalidade": ao contrário destas, aquelas eram consideradas "nacionais" – o que nem sempre ocorria, no entanto, com seus pais, em grande parte imigrantes estrangeiros.

As alunas nacionais internas, como aparecem discriminadas, foram então matriculadas naquele "orfanato" em número de 13 e possuíam pais vivos com profissões diversificadas como ourives, sapateiro, negociante ou fazendeiro.

Ao se comparar o rendimento escolar entre as meninas assim categorizadas etnicamente, vê-se que as indígenas recebiam sempre notas mais baixas (em um total de 10, alcançavam as notas 6, 7, 8, no máximo).

Havia ainda as alunas nacionais externas, a maioria residente em Itambacuri, matriculadas em número de 32.

No ano seguinte, portanto, 1909, o número de indígenas internas aumentaria para 16, enquanto a matrícula de nacionais internas cairia para sete. Em compensação, as alunas externas nacionais somariam 42 matrículas.

Entre o total das alunas indígenas internas, nove haviam sido matriculadas em 1907; cinco em 1908 e duas em 1909.

Em 1910, mais 10 meninas indígenas seriam matriculadas, o que, ao lado de apenas uma baixa – a de uma menina matriculada em 1907 – elevou o número de alunas

indígenas para 25. Entre estas, 14 tinham pais falecidos. Em relação ao quesito "naturalidade", essas crianças seriam registradas enquanto "Índio", mantendo ainda o padrão do sobrenome étnico. Quanto às meninas nacionais, permaneceram internas apenas cinco, duas das quais realmente "órfãs" de algum dos pais. Somavam-se já em número de 56 as matrículas de alunas nacionais externas no colégio Santa Clara.

Em 1911, mais 16 meninas indígenas seriam matriculadas, perfazendo um total de 38 indígenas comportadas pelo internato, entre as quais 16 eram órfãs de algum dos pais. Este número se manteria, com ligeira tendência à queda, nos anos posteriores: em 1916, o total de internas indígenas computava o número de 16, sem que nenhuma nova matrícula de indígenas fosse efetuada; no ano seguinte mais sete meninas indígenas dos subgrupo Pojichá e Aranã foram matriculadas.

Em 1918 foram efetuadas mais 11 novas matrículas de meninas indígenas – 7 das quais eram órfãs de um dos pais -, porém o total de internas indígenas, mesmo assim, não passou de dezenove.

Em 1919 haviam 25 índias internas, porém 8 delas possuíam um pai "brasileiro". Em 1920, das 21 índias internas, 5 possuíam pai "brasileiros", categorizados em profissão relacionada à "agricultura".

Em 1922 as indígenas não foram mais registradas com sobrenomes étnicos, nem diferenciadas das nacionais, e, ao que tudo indica, passando a freqüentar o mesmo espaço. Havia então 20 alunas consideradas índias para um total de 48 nacionais.

Das 15 alunas consideradas "indígenas" que freqüentavam o colégio em 1926, 6 tinham o pai brasileiro.

No período seguinte, de 1928 a 1954, a diferenciação entre "brasileiros" e "índios" deixa de ser registrada no Lívro de Matrícula; para se inferir a indianidade das alunas, então, torna-se necessário acompanhar a continuidade da matrícula ou o sobrenome étnico por algumas ainda portado.

Em 1930, das 50 alunas matriculadas, apenas 3 possuíam sobrenome étnico: 1 *Pojichá* e 2 *Soupé*. Em 1947, das 87 alunas e 8 alunos inscritos, apenas se pode reconhecer pelo nome Maria das Dores Soupé enquanto representante indígena.

Estes dados apontam inexoravelmente para a tendência da política indigenista nacional de então: tratou-se de transformar aqueles indivíduos diferencialmente

categorizados enquanto "indígenas" - opostos aos "nacionais" - em "brasileiros", profissionalmente classificados como "lavradores". Os internatos católicos para os índios em Itambacuri serviram, então, de acordo com o nacionalismo veemente apregoado durante as primeiras décadas do século XX, para incutir um espírito civil e católico naquelas crianças de origens tão diversas, desde índios, negros, até turcos, muçulmanos, alemães, austríacos, italianos e portugueses, que continuaram a aportar naquela região, principalmente no período entre Guerras.

O afrouxamento dos laços de sociabilidade indígena e o alijamento dos índios da catequese.

Os frades capuchinhos, em fase de missão oficial no Brasil, na qual se inserirem nas missões enquanto funcionários do governo, mediante o diagnóstico de sua suposta "incapacidade mental", construíram, segundo observou M. Amoroso (1998a), uma "pedagogia da imitação e do exemplo edificante" voltada para as populações indígenas aldeadas (Amoroso, 1998a: 104-105). Já que não podiam raciocinar, ao menos poderiam imitar o tipo de comportamento que se lhes queria inculcar.

No sistema analisado pela autora, a catequese não realizava-se através da instrução escolar, ocorrendo informalmente a partir da "apropriação didático-pedagógica da presença de não-índios nos aldeamentos: os índios aprenderiam convivendo com a gente católica e trabalhadora do Brasil". A adoção deste método obrigava os índios a conviver não apenas com a população nacional como ainda com "etnias justapostas indiscriminadamente (que expunha os índios às guerras inter-tribais e contágio)" (Amoroso, 1998a: 105).

No caso de Itambacuri, há semelhanças e divergências em relação a esse modelo.

1) Quanto à justaposição de etnias, esta mostrou-se absolutamente inviável no período de fundação e estabelecimento da catequese. Mesmo os grupos Botocudo rivais – que compartilhavam a língua e, não raro, relações de afinidade, ainda que mediadas pelo rapto de esposas – só puderam ser reunidos após a consolidação da infra-estrutura e do projeto de mestiçagem, quando, portanto, as "rebeldias" podiam ser melhor controladas. Os missionários, na fase inicial, optaram por adaptarem-se à política nativa - os

Botocudo já estabelecidos, afinal, podiam guiar o processo de atração dos demais grupos dispersos nas matas;

2) Quanto ao método da imitação do "exemplo" este, sim, seria apregoado pela catequese. Os missionários observaram sobre o aprendizado indígena que, ao invés de predispostos ao aprendizado de disciplinas abstratas, como a matemática, os índios aparentaram mais facilidade para o aprendizado de línguas estrangeiras e para a música. Mesmo a prática de redação em língua portuguesa seria realizada com sucesso pelos índios[421]. Infelizmente, a facilidade indígena para a imitação não seria suficientemente explorada, porque pouco tinham de "edificantes" os novos hábitos introduzidos com o fito de assentá-los no "comércio"[422] . O álcool seria adotado, em toda a história do contato dos índios na região, como sedativo capaz de minar sua resistência fisicamente, docilizando seus corpos fortes e ameaçadores.

Qual seria o destino destes índios educados nos orfanatos? Através do recurso da memória oral alguns momentos de sua trajetória podem ser reconstituídos.

A rejeição aos costumes dos antepassados dos moradores da antiga missão ainda se encontra profundamente marcada no imaginário local. O modo de ser indígena tornar-se-ia crescentemente, durante o processo de "civilização", motivo de zombaria e desprezo.

Na década de 1940, a igreja construída pelos índios foi demolida. Além disso, todos os documentos sobre a missão que permaneceram em Itambacuri seriam incediados por um frade encarregado de "limpar" o recinto onde se encontravam.

Em 1949 tiveram início as atividades de formação para os jovens frades, que, ao contrário dos fundadores da missão, não mais possuíam o espírito de andar entre os índios, limitando-se ao regime de clausura.

---

[421] Segundo o ex-diretor do Colégio Estadual de Itambacuri, que recebeu diversos indígenas procedentes do Aprendizado Agrícola, os índios demonstravam ser criativos em suas composições em língua portuguesa, além de apreciarem o aprendizado do francês. Não poderia ser, esta constatação, de generalizável para todos os contextos de catequese como o do Itambacuri, se considerarmos, com Lévi-Strauss, o raciocínio abstrato , baseado em premissas distintas do pensamento concreto, que parte da experiência sensível?

[422] Termo ainda hoje usado pelos sertanejos da região para se referirem aos pequenos povoados.

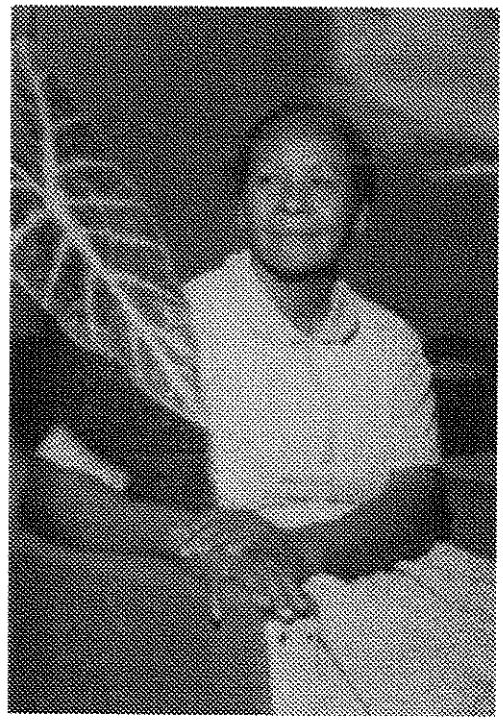
Na igreja, o canto das mulheres indígenas – ex-bugrinhas – daria lugar aos cantos gregorianos dos jovens frades, educados nos padrões das grandes capitais.

As cinco cozinheiras do convento dos capuchinhos – também ex-bugrinhas – limitavam seus movimentos nas dependências de serviço e do seu quarto de dormir, vivendo como freiras. Morreram solteironas, assim como os demais de que se tem memória, sempre sós, a perambular nas ruas, sem poderem mais se comunicar em língua indígena.



Asilo de Indígenas e Órfãs.
Colégio Santa Clara, década de 1910 (detalhe). ACSC.

Algumas bugrinhas tiveram outra sorte: eram anunciadas na missa para casamento. Conta-se que frei Serafim premiava o novo casal mestiço, assim formado, com um lote rural. Outras permaneceram todas as suas vidas no Colégio, servindo as irmãs, como a porteira Sebastiana, Aranã.



Sebastiana Aranã
(década 1990)
ACSC – Itambacuri

Porém a história que mais parece ilustrar o processo de desvínculo dos índios com a memória de seus antepassados é o caso de Antônio, garoto que cresceu sob a estreita disciplina do Aprendizado Agrícola.

Chegou a freqüentar o Colégio Estadual, e, como os demais índios daquela instituição, era muito bem comportado possuindo porém um semblante de tristeza. Ficava a maior parte do tempo calado, com seu canivete, cortando madeira. Não gostava de disciplinas muito abstratas, como a matemática, porém adorava o francês e por isso foi apelidado "Antoine le bon elève". Morreu moço, com 20 e poucos anos, de tristeza. Pagou um pesado preço por tornar-se um "civilizado", sem laços de identidade com o passado de seu povo.

Parte III

Etnogênese e História Indígena: possíveis conexões

Capítulo IX

O Nome "Índio": patronímico étnico como suporte simbólico de memória e emergência indígena

> É bem isto, efetivamente, que nos deixam entrever as mudanças de nome: a maneira pela qual o patronímico faz ligadura na identidade, para si e para os outros, para o melhor e para o pior, protegendo ou aprisionando, num signo que pode tornar-se sinal, estigma ou assinalamento. ... Receber um nome é achar-se humanamente acolhido na ordem instituída das gerações, mas é igualmente se achar classificado, sobreclassificado ou desclassificado, às vezes. Sob a empresa de hierarquias sociais ou das paixões nacionais, a vaidade pessoal ou a vingança coletiva fazem patronímico, através do índice de origem, do indicador de um valor ou d'uma natureza. O apelo [nome próprio] torna-se então um veredito, ele desqualifica toda alteridade, aquela que é interior aos indivíduos, sempre plurais, diversos e outros que seus nomes, como aquela que os diferencia e que se acha, desde então, erigida em fronteira.
>
> Nicole Lapierre[423]

Este capítulo aborda a emergência étnica de uma família extensa na região do vale do Jequitinhonha a partir da intensificação – incidente tanto sobre o plano pessoal como o social – de significados para o patronímico Índio, também utilizado regionalmente como um designativo étnico na identificação de seus portadores. Trata-se de acompanhar analiticamente um processo através do qual os nomes constituem veículos simbólicos que possibilitam aos atores a elaboração criativa de traduções das forças presentes no campo das relações interétnicas para as categorias da auto-identificação indígena.

Para conduzir a investigação, abordagens teóricas diversas foram utilizadas de modo complementar, de acordo com a metodologia característica da onomástica - que se dedica ao estudo dos nomes próprios, partindo do pressuposto epistemológico da existência de um estreito vínculo entre o nome e a Pessoa. A hipótese, tanto psicanalítica quanto antropológica, do "fetichismo do nome", foi levada para um campo social onde as

[423] Lapierre *apud* Porge, Erik, 1998

relações interétnicas são travadas, historicamente, de forma conflituosa, no interior de uma "luta de classificações" que se apresenta em movimento de reconfiguração de forças, a partir da instalação de uma aldeia Pankararu na área rural do município de Araçuaí – MG, viabilizada pela pastoral indigenista da Diocese local.

Vertentes teóricas e interdisciplinaridade no estudo dos nomes

O filão simbólico do conjunto dos termos de apelação – sejam nomes próprios, apelidos, patronímicos, etc. – tem demonstrado sua fecundidade na abordagem de temáticas cruciais para a Antropologia, como a das identidades de indivíduos e grupos.

De fato, o estudo dos nomes abre "janelas" entre as ciências sociais e as disciplinas afins, como a lingüística, a história, o estudo das relações de gênero ou a psicanálise[424]. É bom lembrar que essas disciplinas, por sua vez, há muito vêm contribuindo com a antropologia em um contínuo diálogo suscitado por temas que exigem abordagens interdisciplinares. A própria investigação da noção de Pessoa, considerada um "fenômeno social total", intimamente articulado à problemática levantada pelo estudo dos nomes, exige uma abordagem capaz de englobar suas diversificadas dimensões que compreendem desde seus aspectos corporais aos seus aspectos psíquicos e sociais.

A escola sociológica francesa – em seu programa baseado na suposição da determinação social das categorias de pensamento – veio demarcar o campo de estudo do significado dos nomes na designação "das posições especiais do indivíduo em seu grupo". Mauss (1979), em seu ensaio sobre "A Alma, o Nome e a Pessoa" – no qual aponta Leenhardt como precursor da investigação do tema sob abordagem sociológica –, demonstra, de acordo com essa perspectiva, a importância analítica da confusão existente entre o nome e a pessoa em diversas sociedades, ilustrando com registros etnográficos de sociedades distintas como o nome pode determinar toda a vida do indivíduo, definindo sua posição em seu clã, em sua família e na sociedade.

---

[424] Ver Lopes da Silva (1984: 237).

O campo antropológico de estudo dos nomes pessoais e de família, nos últimos vinte anos, tem sido preferencialmente abordado no interior das discussões sobre a Pessoa; a tendência, porém, de vincular-se teoricamente a discussões diversificadas – como, por exemplo, a abordagens sobre etnicidade – começa a se fazer notar, o que faz com que a onomástica se caracterize atualmente como um campo "propício à compreensão de dinâmicas e processos sociais e identitários negociados em contextos específicos" (Lopes da Silva, 1998).

Este capítulo se destina a abordar questões relativas ao processo identitário de um grupo familiar a partir da utilização da onomástica na interpretação do seu patronímico étnico, em suas dimensões histórica, social e simbólica. As questões apresentadas e desenvolvidas, a partir da discussão sobre os significados sociais e simbólicos do patronímico "Índio" tanto para os indivíduos isoladamente quanto para o grupo familiar que o porta, se colocam, então, no campo da constituição das identidades que os nomes revelam e conformam.

Os nomes são considerados aqui em sua dimensão de representação simbólica – na medida em que dizem respeito à gênese social da percepção da Pessoa – e, ainda, em sua dimensão processual e empírica – uma vez que seus portadores os manipulam criativamente em virtude dos valores identitários que eles veiculam e que, na prática, tornam-se negociáveis de acordo com os significados estabelecidos relacionalmente.

Ambos os aspectos – representação e processo – estão envolvidos na produção de identidades e encontram nos nomes meios que tornam possível sua realização.

A continuada reflexão sobre a questão da identidade tem demonstrado sua premência no âmbito dos estudos antropológicos, ainda que sejam destacados, nas críticas e discussões sobre o conceito, antagonismos que opõem os diferentes pontos de vista para a sua apreensão – seja quando observado à luz de um enfoque histórico, processual, ou sob o olhar da etnologia americanista (Vilaça, 2001).

A análise de Manuela Carneiro da Cunha (1985) sobre o fenômeno, por sua vez, demonstra como a identidade se constitui primordialmente enquanto "estratégia de diferenças" referenciada no presente, na interação sistêmica entre grupos, e não em remotas tradições. A autora evidencia, ainda, seu duplo aspecto de *contrastividade* e *virtualidade,* que inviabiliza sua apreensão sob uma perspectiva "substancialista", à qual

fatalmente escapariam as constantes recomposições e "reinvenções" que tanto a caracterizam enquanto processo.

O modo como a identidade é aqui abordada pretende englobar o fenômeno em seu dinamismo, enfocando as imagens relacionadas à indianidade – que se ajustam ao patronímico "Índio" tomado como veículo simbólico –, negociadas por indivíduos com elas identificados em seus diferentes contextos de interação.

As identidades "reinventadas" só podem, de fato, "pegar", tornando-se coletivas, quando "descobertas" dentro das pautas reconhecíveis do sistema de conhecimento nativo (Sanchis,1998), em um movimento simultâneo no qual atuam forças exógenas - atuantes no sentido de fora para dentro - as quais, por sua vez, interceptam as forças endógenas - que atuam no sentido contrário, de dentro para fora.

O processo de etnogênese aqui descrito, a partir da manipulação dos significados do nome familiar "Índio", conforma-se de maneira a articular as circunstâncias históricas aos fatores propriamente simbólicos, que determinam seu "fetiche" e seu estigma.

Os estudos sobre o nome tem se polarizado em torno de duas vertentes teóricas: uma "substancialista" – assim considerada por enfatizar a idéia da existência de um vínculo mágico entre o nome e seu portador, que vigora nas mais diversas sociedades humanas[425] – e outra relacional, posto que enfoca os nomes como categorias de classificação em um determinado código, apreensível apenas pela sua posição relativa às outras categorias.

Se, por um lado, o caso da família Índio oferece rendimento a uma abordagem de viés "substancialista", em decorrência do fetiche – esse vínculo mágico entre o nome e seu portador – que se acrescenta à subjetividade daqueles nomeados, que, por causa desse nome, se sentem, de fato, "indígenas", por outro lado, não pode ser compreendido senão no interior de uma situação interétnica, que o qualifica – juntamente com os que partilham o mesmo designativo étnico – enquanto alteridade, de acordo com uma lógica que atribui ao ser índio valores relacionais.

---

[425] De acordo com as hipóteses psicanalíticas, sociologizadas por Bernard Vernier (1989), que buscou sua demonstração através de análises estatísticas e biográficas sobre escolhas afetivas baseadas no nome, "O nome, o sobrenome, as letras que são pronunciadas mais fortemente, funcionam como signos que são decodificados pelo inconsciente e interpretados em uma lógica substancialista, como informações sobre a própria natureza do portador assim identificado" .

O exercício de articular a dimensão "substancialista" à "relacional" – no caso do patronímico "Índio" – , apesar de aparentemente baseado no paradoxo de um "fetichismo em movimento", justifica-se na medida em que está orientado no sentido de superar oposições rígidas – esforço que crescentemente se impõe a uma reflexão antropológica desafiada pelas fronteiras (Lopes da Silva, 2001: 23). A articulação dinâmica entre diferentes abordagens parece, de fato, interessar a uma antropologia dos nomes pessoais que visa "captar a dimensão processual e criadora das práticas onomásticas e seu impacto sobre a constante redefinição do universo sociocultural onde têm vigência" (Lopes da Silva, 1998).

Ambas as vertentes para o estudo dos nomes – ou seja, a "substancialista" e a "relacional" não parecem ser, de fato, excludentes. Bernard Vernier (1989), a partir do estudo das relações de afinidades construídas sobre a sustentação simbólica dos nomes próprios – inicialmente na ilha grega de Karphatos e posteriormente entre as "boas" famílias do norte da França – observou como o pensamento substancialista pode estar articulado ao pensamento relacional: uma relação de afinidade entre indivíduos – como ele estatisticamente demonstra – pode ocorrer quando, submetidos por exemplo a práticas escolares de chamada ou classificação que utiliza ordem alfabética, eles têm a "sorte" de seus nomes portarem, as mesmas iniciais[426]. Não parece ser absurdo, seguindo a direção apontada pelo autor, pensar de forma semelhante em relação à identificação entre pessoas com o mesmo sobrenome, pois um vínculo "mágico" parece atuante na delineação de uma etnicidade que, ao assim definir-se, passa a ser carregada de valores de caráter estigmatizante, provenientes de uma situação relacional, interétnica.

O nome "Índio" que esses indivíduos carregam – seja como patronímico que compõe a sua "assinatura", seja como qualidade indígena inerente à sua Pessoa – pode caracterizar, de acordo com os contextos interétnicos em que se inserem, significados diversos para a ação política, de assujeitamento ou resistência. Em todos os casos, um *signo do destino* parece estar inscrito no nome.

---

[426] "E de fato, não se pode excluir totalmente que o pensamento substancialista seja ao mesmo tempo um pensamento relacional, posto implicitamente que as diferenças de natureza entre dois indivíduos têm algo a ver, mesmo que seja em fração ínfima, com a distância que separa as iniciais dos seus nomes dentro do alfabeto". (Vernier, 1989: 06)

Bernard Vernier (1989:04), em sua análise das escolhas matrimoniais na ilha grega de Karpathos, demonstrou, estatisticamente, a alta incidência de "escolha de objetos incestuosos tendo como suporte os nomes" [como por exemplo, a freqüência de cônjuges com o mesmo nome ou cujos nomes têm a mesma inicial do nome da mãe(pai) ou da irmã(o)], o que comprovaria a hipótese da existência de "fetiche" ou "substancialismo" do nome nas famílias estudadas. Para ele, "o substancialismo do nome está também presente naqueles que vêem um signo do destino em seu nome".

De acordo com a interpretação psicanalítica de Erik Porge (1998:16), o patronímico, bem como o prenome, implica sempre em uma determinação externa, antecessora do sujeito: "o nome próprio" – diz Porge – "divide o sujeito, pois quando o sujeito quer agarrar sua identidade através do seu nome próprio, ele aí encontra uma determinação exterior que o ultrapassa e que faz obstáculo à auto-apreensão de sua identidade. ... É o que se traduz por *nomen omen*, o nome fixa o destino".

A importância do nome na definição da subjetividade tem sido investigada e demonstrada em pesquisas que buscam articular hipóteses da psicanálise e da sociologia. Bernard Vernier (1989:12), em sua pesquisa realizada na França e na Grécia, concluiu que "a ordem de nascimento sendo igual, as escolhas [afetivas] ditas narcísicas são ligeiramente mais altas quando ego tem o mesmo nome de seu pai de mesmo sexo." Daí adviria sua constatação de que o processo identificatório desenvolvido na criança pela nomeação constitui um dos mecanismos mais escondidos de *habitus* [427].

Ao analisar as práticas de nomeação entre os macaenses de origem européia, João de Pina-Cabral e Nelson Lourenço (1993) exploraram, por sua vez, a relação entre identidade pessoal e identidade étnica no contexto de transformação da rede de diferenciação étnica decorrente das mudanças no sistema político-administrativo de Macau. Para isso, lançaram mão da noção de estigma tal como trabalhada por Goffman, ou seja, como "a situação do indivíduo que é desqualificado de aceitação social total" (Goffman *apud* Pina-Cabral & Lourenço 1993:12). Para estes autores, "de fato, nomes e

[427] "Em si mesmo, o costume de dar ao recém-nascido o nome de um parente faz desenvolver na criança um processo identificatório. Trata-se de um dos mecanismos mais comuns da reprodução do *habitus* e indiretamente da ordem social das sociedades concernidas" (Vernier, 1989:03).

práticas de nomeação são uma das maneiras mais importantes através das quais tais processos de identificação social são efetuadas".

Em estudo sobre a manipulação de identidade através do nome entre os macaenses eurasianos, estes autores – partindo de uma perspectiva que vê a cultura como "um processo dialético unificado de produção coletiva e subjetiva" (Sangren *apud* Pina-Cabral & Lourenço, 1993: 02) – se propuseram a descrever o contexto emocional e experimental propício para tais mudanças, que levaram à rejeição do próprio patronímico.

> Este problema de mudança de sobrenome tem profundas raízes na história Macaense. Desde 1841, o governo da dinastia Qing proibiu todos os sujeitos chineses de conversão ao catolicismo. Isto significa que, até então, todos os chineses convertidos tinham que abdicar de suas identidades étnicas chinesas: eles cortavam suas trancinhas (então simbolizando o fim de sua aliança com os Qing), vestiam roupas ocidentais, adotavam um nome português e eram tomados pela comunidade portuguesa – apesar da discriminação subsequente que sofriam por parte desta comunidade também depender do papel que desempenhavam na vida da cidade. Esta opção, no entanto, envolvia um estigma profundo. Aos olhos da moralidade confuciana chinesa, esta pessoa tinha cometido os mais graves dos pecados contra a piedade filial. (Pina Cabral & Lourenço, 1993: 26-27)

Na situação descrita e analisada pelos autores, o recurso da interdisciplinaridade seria largamente utilizado, uma vez que a compreensão do processo histórico constitui um dos principais instrumentos da análise propriamente antropológica de manipulação étnica através da estratégia de mudança do nome. Já a categoria analítica "estigma" permite apreender a pressão emocional que gera um contexto adequado para tais mudanças, o que nos remete a outra fronteira disciplinar: a configuração de uma identidade pessoal "deteriorada", que o estigma supõe, constitui, por excelência, um objeto de estudo da psicologia, notadamente aquela que se dedica às origens sociais de distúrbios emocionais.

No caso dos Índios – como são conhecidos os indivíduos da família aqui enfocada quando evocados em conjunto –, o estigma social experimentado por alguns de seus portadores se manifesta em determinados contextos extrafamiliares, a partir de sua identificação como "bichos-do-mato". Esse estigma, posteriormente, inscreve-se no espaço intrafamiliar, expressando-se na recusa da transmissão do patronímico para as futuras gerações, o que os faz burlar a regra e adotar o sobrenome de outrem.

A interpretação dos significados de ser (da família) Índio, na situação histórica enfocada aponta para a memória social relativa à origem da família. Segundo exegeses de integrantes da família, uma situação de *mudança de nome* parece caracterizar-se no momento do surgimento do patronímico. O primeiro Índio, chamado Manoel, oriundo das matas do Itambacuri, seria adquirido ainda menino por um poderoso "coronel" da região, juntamente com uma menina indígena, com quem mais tarde se casaria, concebendo três filhos[428]. Um deles, Pedro Índio, conhecido também como *Sangê*, transformou-se no patriarca da família cuja trajetória do nome pesquisamos.

Estudos sobre os nomes familiares têm demonstrado, ainda, como estes constituem ferramentas para a apreensão de "crenças, religiões e tradições", uma vez que "representam um ponto de convergência de fenômenos biológicos, culturais e históricos envolvidos na gênese e na mudança das populações" (Azevedo, 1980:360).

Na memória do grupo familiar, a imagem de Mané Índio, carregada de atributos de coragem, é representada como alguém que desafiou o processo de escravização. Seus atos de força e rebeldia foram relatados e reforçados na memória social de seus familiares. O patronímico parece, assim, representar mais um dos atos de afirmação de sua diferença, na medida em que os demais indígenas, que também viveram o mesmo processo de "desarraigamento", não chegariam a deixar inscrito o nome de sua origem étnica na descendência, como Mané Índio. Esta, em todos os casos, constitui a versão de seus netos e bisnetos que, como o ancestral, sentem novamente a necessidade de optarem por inscrever, ou não, esse símbolo-étnico-patronímico "Índio" em sua descendência, como sinal de resistência e memória[429].

---

[428] Esta versão conjectura que o casal de crianças indígenas trazido de Itambacuri seriam, na verdade, irmãos. Porém, em versão colhida posteriormente, o menino Manoel Índio teria vindo sozinho de Itambacuri, unido-se em matrimônio com uma mulher negra. A dispersão das crianças indígenas entre os "nacionais", em todos os casos, foi uma prática amplamente utilizada pelo indigenismo "civilizacional" no período, o que torna surpreendente não a "emergência" étnica deste grupo, mas a exclusividade deste caso.

[429] Ao pesquisar os patronímicos indígenas em documentos do antigo aldeamento central Nossa Senhora dos Anjos de Itambacuri, deparei-me – dentro da gama amplamente diversificada de sobrenomes de origem étnica (Potén, Potão, Aranã, dentre outros) – com o registro de matrícula da menina Idalina Índia de Souza, do grupo étnico botocudo conhecido como Aranã, cujo pai, então falecido (1918), constava com o nome de Manoel Índio de Souza, o que desencadeou na família Índio um processo de auto-descoberta relativa a seu etnômio histórico, tal como relatado no capítulo IV, p. 200, nota 118.

A tendência ao desaparecimento dos referidos sobrenomes étnicos (supostamente em função do estigma social que lhes são associado) pode ser percebida ainda no período de funcionamento do Aldeamento de Itambacuri. Uma das raras exceções parece ter sido o nome Índio. A lógica da

A abordagem do problema levantado – ou seja, o dos significados sociais e simbólicos do patronímico "Índio" como elementos integrantes da identidade pessoal e coletiva de seus portadores –, segundo a vertente "substancialista" torna possível o diálogo com a psicanálise – a qual, por sua vez, vem enfatizar a preeminência do pai na constituição da realidade psíquica. A vertente "substancialista" destaca, assim, a existência de um princípio do fetichismo do nome, ou seja, de um laço indissolúvel entre o nome e a pessoa que o carrega. A presença de um estreito laço entre um nome e seu portador pode ser, de fato, verificada em diversas sociedades onde o nome participa da forma íntima da Pessoa, ou seja, ele (o nome) vale por ela (a Pessoa). Para Bernard Vernier (1989:03), nessas sociedades, "nomear é evocar, tomar posse .... Agir sobre o nome é agir sobre seu portador". Este princípio, no entanto, de acordo com a argumentação por ele desenvolvida, é generalizável para qualquer sociedade.

O conceito freudiano de Nome-do-Pai – que não coincide com o de patronímico, mas que inevitavelmente lhe concerne – é, por sua vez, utilizado na psicanálise em alusão à religiosidade e à fé[430] nele implicadas. De acordo com Jacques Lacan (1971) "O pai é um termo da interpretação analítica. A ele se refere alguma coisa" (*apud* Porge, 1998: 8). A partir daí, Erik Porge (1998: 09) conclui que "se o pai não é senão referencial, os nomes para designá-lo são os nomes de relação ao pai. ...O Nome-do-Pai não é o nome próprio do pai, ainda que não seja sem concernir-lhe. Ele é o nome próprio ao pai como nome, nomeado e também nomeante, e o nome do conjunto dos nomes do pai".

O Nome-do-Pai constitui, segundo a leitura psicanalítica, um conjunto de referências que possibilita a entrada do sujeito no mundo do simbólico, na medida em que o remete à Lei. Para Lacan (1979: 173), o Nome-do-Pai representa, desde os tempos "primordiais", o suporte da função simbólica que identifica o sujeito à *figura da lei*, a qual, em última instância, instaura a ordem humana por meio da interdição do incesto (ou da castração simbólica, no nível psicanalítico). "A lei primordial" – diz Lacan – "é pois

---

miscigenação que envolveu o indigenismo capuchinho parece ser a mesma que implicou o desaparecimento da língua e dos sobrenomes étnicos botocudos.

[430] "O pai é um nome cujo referente não é garantido por uma verdade de experiência, ele é garantido pela fé na nominação deste nome. ... A incerteza estrutural sobre a paternidade torna incontornável sua abordagem pela fé na palavra que nomeia o pai. Daí o termo Nome-do-Pai." (Porge, 1998: 8)

aquela que, regulando a aliança, sobrepõe o reino da cultura ao reino da natureza entregue à lei do acasalamento".[431]

Mané Índio, ao nomear sua descendência com a história de sua origem, promoveu, desde um ponto de vista psicanalítico, uma mudança de nome que "pode mesmo ter o efeito de reintegrar o sujeito em sua história e sua filiação" (Porge, 1998:10). Casos como esse, geralmente decorrentes de perseguição do Estado ou genocídio, levaram Erik Porge (1998: 10) a concluir que "os laços que existem entre nome próprio do pai e Nome-do-Pai não querem dizer ... que não se deve mudar de nome, sob pena de trazer danos à eficácia do Nome-do-Pai". Ao contrário – como no caso analisado do armênio Jean Clusat, que mudou seu nome voluntariamente ao migrar para a França após ter sido expropriado do seu patronímico por causa da perseguição dos Turcos –, o novo nome pode representar "um verdadeiro signo de emancipação, uma liberação que finalmente tornava possível a transmissão, até aí bloqueada pelo pavor" (Lapierre *apud* Porge, 1998: 12).

Tendo em vista a discussão realizada, este capítulo enfoca a relação entre a memória social indígena e o patronímico do grupo étnico, visando instigar algumas questões no campo do estudo dos nomes e da etnicidade em antropologia e apontar algumas de possibilidades de articulação entre perspectivas distintas. A interdisciplinaridade aqui almejada se explica: a origem étnica e a memória social às quais esse sobrenome reporta têm levado seus portadores a atribuir-lhe valores e significados que dizem respeito tanto à sua identidade pessoal quanto social.

Bernard Vernier (1989) procurou adequar métodos da sociologia e da psicanálise à onomástica, apontando a necessidade, presente nas ciências sociais, de produzir estudos

---

[431] Não é objetivo desse estudo discorrer sobre a inspiração levi-straussiana subjacente à concepção de um "inconsciente estruturado como linguagem", elaborada por Jacques Lacan. Nem há espaço, aqui, para o resgate de uma antiga discussão entre antropologia e psicanálise sobre a possibilidade de um universal humano, como o postulado pelo "complexo de Édipo", tal como concebido por Freud. Discussões como estas se encontram bem desenvolvidas na abordagem comparativa sobre o "Édipo Africano" feita por Ortigues e Ortigues (1989), na qual os autores esclarecem como "o incesto *materno* do qual fala metaforicamente a psicanálise é algo muito mais elementar do que a diversidade das instituições familiares... Em todo lugar o problema é o mesmo, qualquer que seja a maneira de resolvê-lo: *consiste no fato de que a diferenciação sexual entre menino e menina inscreve na vida emocional uma construção simbólica das relações pessoais, e que a análise desta construção faz aparecer uma base afetiva da ética fundada na relação do ser humano com sua origem.* (Ortigues e Ortigues, 1989: 282-283 – ênfases originais)

sobre os nomes que possibilite o diálogo com teorias da psicanálise. Como instrumentos metodológicos para essa abordagem interdisciplinar, o autor sugeriu os recursos da biografia e da estatística. Em relação ao método biográfico, no entanto, ponderou que as demonstrações das hipóteses psicanalíticas não podem conformar-se à linguagem e ao rigor característicos das análises de cunho sociológico. A principal limitação de sua própria investigação residiu, segundo sua leitura, nessa incompatibilidade de linguagem: de fato, no estudo de cunho psicanalítico e sociológico de B. Vernier, as generalizações restringiram-se aos resultados estatísticos da pesquisa, permanecendo os estudos de caso e biografias apenas enquanto apêndices que ilustram curiosamente as tendências apontadas estatisticamente.

A intensa pregnância de significações do patronímico enfocado, seja para a subjetividade ou para a situação histórica sob análise, impeliu a utilização da categoria psicanalítica de Nome-do-Pai na interpretação das informações orais e etnográficas colhidas em pesquisa de campo.

O risco de transpor fronteiras que exigem estreitos limites, assumido nesta opção, relaciona-se à própria natureza híbrida do objeto enfocado na análise. A exploração de fenômenos identitários a partir de perspectivas interdisciplinares tem se revelado, no entanto, necessária e fecunda.

O nome "Índio" constitui uma realidade multifacetada. Como adjetivo do prenome, qualifica seus portadores como "bichos-do-mato", estigmatizando-os, portanto. Como substantivo, torna o próprio nomeado símbolo da figura do índio, por ele incorporado. A substantivação do sobrenome – seu fetichismo – é experimentada pelo nomeado de tal forma que se reflete no gênero: as mulheres tendem a excluir o "signo do Índio" – associado aos valores de senso comum sobre a masculinidade, como coragem, força e potencial de rebeldia – de sua 'assi(g)natura" através de estratégias como casamento ou pela não nomeação de suas filhas com o patronímico. Ou, de uma outra forma, apesar de assinarem o sobrenome sem flexão de gênero, como usualmente se faz, são designadas oralmente como "Índia", termo que, em situações extra-familiares, necessariamente acompanha o prenome, para precisar a identificação, o que também serve para qualificar aqueles sujeitos etnicamente.

É bom lembrar que a tradição de oralidade que caracteriza a região, cujo índice de analfabetismo é extremamente elevado, tem atuado para que o nome pessoal não coincida sempre com o nome registrado (a "assinatura"). Interessante, nesse sentido, é o caso de uma "correção" ortográfica realizada por uma das filhas de Pedro Sangê em seu registro civil. Ela teria "puxado o rabinho" da última letra do sobrenome, transformando-se a si mesma, literalmente, em "'Índia", de acordo com o termo de apelação através do qual era conhecida na prática. Este novo "patronímico" (transformado em "matronímico") passou a ser adotado no nome de suas filhas.

Apesar do nome impregnar-se de valores e afetos de forma a ser concebido mesmo em seu caráter de "coisa" – uma vez que remonta à figura "selvagem" do avô, aprisionado nas matas de Itambacuri, a quem a memória étnica/familiar atribui qualificativos de força e magia que se agregam, como um fetiche, ao nome de sua descendência – , a etnicidade que ele sustenta aponta para a necessidade de abordar essa atribuição de significados estigmatizantes que, por sua vez, podem ser apreendidos tão-somente de uma perspectiva relacional, a partir de uma relação de oposição, de polarização. Ora, o "bicho-do-mato" existe enquanto contraponto do cidadão moderno, habitante das cidades, integrado à civilidade e ao "progresso"; é nesse contraponto que as identidades pessoais dos portadores do sobrenome oscilam ambiguamente – entre, de um lado, uma forma de memória social baseada no valor do Nome do Pai (Índio) e, de outro lado, uma forma de estigma – , o que leva alguns dos nomeados a eliminar o sobrenome, tão carregado de significados, das gerações subseqüentes, enquanto outros tendem a mantê-lo, valorizando, ao mesmo tempo, o ser "índio"como uma espécie de etnicidade.

A abordagem relacional do significado do patronímico torna-se necessária na medida em que, como afirmaram Pina-Cabral & Lourenço (1994:120), "a identidade étnica funciona como estigma em todo contexto no qual se é forçado a interagir ativamente com pessoas de outro grupo étnico".

Família Índio e família Caboco: semelhanças e diferenças

Para melhor situar a problemática discutida, é interessante localizarmos e historicizarmos os acontecimentos que envolvem esses "Índios", comparando-os aos "Cabocos" - categoria étnica que se transformou em uma espécie de 'patronímico-apelido" dos representantes de outra família, relacionada à primeira, aqui enfocada. Com 'patronímico-apelido" quero dizer que o designativo étnico – também fletido de acordo com o gênero – acompanha o nome de cada um dos indivíduos da família, valendo como seu sobrenome em uma população de tradição exclusivamente oral.

O nome 'Caboco" traz em si uma memória étnica, porém de uma situação de "disfarce" da condição indígena. Por isso não carrega, como o nome "Índio", o peso dos mesmos qualificativos, uma vez que pressupõe um maior grau de 'domesticação" ou mesmo "escravidão". Talvez esse não esteja, mesmo, tão concernido à função psicanalítica de Nome-do-Pai[432], posto que, reduzido à sua oralidade, não chegou a se transformar em registro, ou 'assi(g)natura". Prova disso é que o cognome familiar extinguiu-se nas gerações mais novas, não mais identificadas com o designativo étnico, termo de apelação restringido à geração dos pais, tios e avós.

Tendo em vista também o alto grau de arbitrariedade envolvido no registro de determinados sobrenomes nos cartórios da região – que denuncia um exagerado poder de determinação destes sobre o registro dos nomeados – torna-se curioso observar o registro do patronímico "Índio" em detrimento do cognome familiar 'Caboco". Talvez este seja ainda mais desqualificante que o nome "Índio", e sua pronúncia, por isso mesmo, se restringe ao contexto rural, que lhe dá sentido, posto que esse grupo familiar é historicamente identificado como mão-de-obra desqualificada das grandes fazendas da região.

É importante também esclarecer que a maior parte tanto dos Índios quanto dos Cabocos de origem rural só foram devidamente registrados após se tornarem adultos, quando lhes foi exigido, por motivos diversificados, alguma espécie de documentação. Casos há em que o próprio indivíduo a ser registrado não pode fazê-lo remetendo à sua

[432] Segundo a psicanálise, ao Nome-do-Pai são atribuídas funções-chave no psiquismo como "a procriação, a interdição do incesto, a relação do significante à lei, a função do nomear..." (Porge, 1998: 14)

filiação paterna, restando-lhes apenas a confirmação do nome da mãe – o que aponta novamente para a função de significante-mestre do Nome-do-Pai, que se recobre, no inconsciente psíquico, de valores e afetos por se originar da fé: *pater semper incertus est.* (Porge, 1998: 8).

Ambos os nomes, no entanto, se referem à realidade de um passado de escravidão indígena, presente na memória desse povo. Parte da família dos Cabocos, assim como da dos Índios, contatadas na pesquisa, vive na fazenda Alagadiço, local de encontro de suas histórias e antiga propriedade do célebre Coronel Murta, que possuía, entre seus escravos, índios "comprados" de uma rede de tráfico de crianças que caracterizou a colonização daquela região (Mattos, 1996).

Tanto no caso da primeira família quanto no da segunda é obrigatório se referir à pessoa por meio de seu designativo étnico após o primeiro nome. Todos os oito irmãos de Luzia Caboca, por exemplo, são conhecidos com o apelido "Caboco" acrescido ao prenome, assim como seus pais. O mesmo ocorre com os Índios: a pronúncia do sobrenome se impõe imediatamente após o nome e, em muitos casos, substitui o próprio prenome.

A família dos Cabocos, não por acaso, mesclou-se à família Índio em uma sólida relação de aliança, fato que diz sobre estigma: Cabocos e Índios não parecem, assim, descriminarem-se através de atribuições de identidades "deterioradas".

A partir do núcleo familiar composto por Emiliana (caboca), Jóvi Índio e seus sete filhos, moradores da fazenda Alagadiço, podemos penetrar inicialmente no universo da análise onomástica aqui almejada, na medida em que evidencia as formas utilizadas na nomeação.

Nesse caso, todos os filhos têm o nome "Índio" na assinatura, como gostam de frisar. Emiliana afirma ter transformado seu sobrenome por livre escolha, adotando o "Índio" (como fez, afinal, com o próprio marido "Índio", o qual, sendo enteado da irmã, era cuidado pela futura esposa quando bebê).

O marido – filho do primeiro casamento de Pedro Índio Sangê, e neto, portanto, de Mané Índio, capturado nas matas do Itambacuri – "assina" Joverdil Índio de Souza; ela, no entanto, diz ter preterido o sobrenome Souza – patronímico da mãe de "Jóvi", apesar de tê-lo curiosamente deslocado da posição habitual – por considerar "lindo" o

nome "Índio". Esse fato, relatado na presença de sua sobrinha e cunhada Terezinha Índia (ou Tereza Índio Araújo, de acordo com sua "assinatura"), foi prontamente por esta interpretado: Emiliana estaria identificada desde criança com esse nome por ter sido "criada no meio dos Índios", o que a fez "tomar amor por eles", segundo a Índia.

O significado de Caboco como estigma, tendo tornado-se anacrônico no contexto da configuração interétnica atual[433], retoma, no entanto, outros significados a partir da instalação de uma aldeia indígena na antiga fazenda Alagadiço, que cria um novo contexto interétnico que tende a valorizar as tradições e a indianidade, como veremos a seguir.

Essa revalorização étnica tende, contudo, a atingir mais aos Índios que aos Cabocos, posto que, entre estes, a geração mais nova não mais se identifica como cabocla, ou seja, de origem indígena. Os jovens Índios, no entanto, demonstram vívido interesse pelo movimento indígena inaugurado na região.

Contexto histórico-situacional e utilização do nome "Índio"

Algumas tendências sobre o uso do patronímico "Índio" foram observadas no universo pesquisado em três situações distintas: na fazenda Alagadiço, no município de Araçuaí (MG); no "Campo", município de Cornel Murta (MG) e em Barreiro, região industrial da capital mineira.

a) A fazenda Alagadiço

A fazenda Alagadiço foi uma das propriedades da família Murta – poderosa econômica e politicamente na região. Sua área é de aproximadamente 1.800 alqueires. Herdou-a uma das filhas do Coronel Inácio Murta que, não deixando descendentes, doou-a à Igreja Católica, em 1944. Jóvi Índio chegou a trabalhar em suas terras, tendo vindo para a região por causa do relacionamento com os Cabocos – afins do Índios – que ali se encontravam. Ele próprio foi criado em uma fazenda nas imediações, após a morte da

[433] Este grupo familiar deveria ter, ainda na geração de Luzia Caboca, um status social relacionado à sua condição de indígena, tomado, na região, por um tipo de gente a ser domesticada, submetida a trabalhos pesados, escravizada.

mãe no parto de sua irmã, conhecida simplesmente por Caboquinha, de quem não se sabe notícias. O outro irmão também dispersou-se do grupo, tendo posteriormente falecido.

As histórias do cativeiro que cercam a fazenda Alagadiço ainda hoje atemorizam seus moradores. As almas que ali circulam não dão paz a quem por ventura resolver passar uma noite em sua sede, hoje abandonada. Conta-se que na colocação da cumeeira – uma tora de madeira muito pesada – três índios teriam morrido. As torturas dos cativos somam-se à memória dos costumes, danças e músicas dos "cativeiros".

Seu Jóvi Índio ressente-se de ter convivido pouco com o pai, Pedro Sangê, memorável entre sua descendência por dominar a leitura e a escrita – conhecimentos muito valorizados por sua raridade entre aquela população. Os seus dez irmãos do segundo casamento do pai com a irmã de sua esposa (caboca) parecem ter tido mais oportunidades de usufruir de seu convívio, em um sítio muito isolado, onde até hoje vive grande parte dos Índios da família. A localidade, conhecida como "Campo", no município mineiro de Coronel Murta, região do Médio Vale do Jequitinhonha, faz parte de um latifúndio da família Campos, hoje moradora da capital mineira.

No início da década de 1990, o Bispo de Araçuaí decidiu promover uma "reforma" nas terras da fazenda Alagadiço, após algumas tentativas frustradas de ocupação. Ela chegou a funcionar como patronato, casa de retiros e casa de freiras, mas nunca chegou a ser produtiva.

A "reforma agrária" efetuada consistiu em titular lotes de terra para as famílias de trabalhadores que lá habitavam. O bispo, porém, foi mais adiante ao idealizar ali uma aldeia para os índios Pankararu que habitavam o Posto Indígena fazenda Guarani, cuja etnia majoritária é Pataxó. A criação de uma reserva ecológica está também em andamento no local.

Os Pankararu ali se instalaram, em 60 hectares de terra, em junho de 1994, juntamente com suas esposas de outras etnias de áreas indígenas de Minas Gerais, Pataxó e Krenak, casadas com dois irmãos Pankararu. Um projeto de beneficiamento da aldeia foi financiado pela ONG espanhola Manos Unidas com o apoio do CEDEFES (Centro de Documentação Elói Ferreira da Silva). A chegada das cinco famílias Pankararu tem provocado uma curiosa reação por parte dos membros da família Índio que moram na

mesma antiga fazenda, instigando-os à reflexão acerca de sua própria condição de "alteridade".

Travando relações próximas com os Pankararu, eles também os designam como a si mesmos: com o nome próprio acrescido do nome Índio, como se fosse um adjetivo, ou um sobrenome. Se consideramos que a perspectiva onomástica "substancialista" (Vernier, 1989) mostra como a colocação de vários indivíduos dentro de uma mesma categoria linguística tende a criar entre eles um laço – sobre o qual se basearia o substancialismo do pensamento popular –, podemos entender como os Índios percebem os índios como a si próprios, chegando a afirmar que nunca tiveram dúvidas em relação à sua própria identidade indígena. Essa certeza a respeito de sua origem e identidade étnica, por sua vez, advém, em grande parte, da fé no patronímico, superacrescentado de sentimentos, memórias e afetos relativos à sua alteridade, inscrita no próprio Nome-do-Pai.

Os Pankararu, por seu turno, também reconhecem os vestígios da presença indígena histórica na região. De fato, essa não se reduz à existência pretérita de índios escravizados isoladamente. No século XVIII se tem notícia, nesse local, de um grande aldeamento conhecido como Lorena dos Tocoyós, onde os Tocoyós, de língua Maxacali, teriam vivido submetidos à autoridade militar dos coronéis-fazendeiros, transformando-se lentamente em canoeiros e trabalhadores rurais da região (Brandão, 1913).

As reações impulsivas de um filho de Jóvi e Emiliana foram atribuídas pelo pai às qualidades indígenas das quais ele seria portador. Famoso por conhecer e receitar plantas medicinais para todos os tipos de males, esse jovem Índio tem pleiteado os mesmos direitos conquistados pelos Pankararu em relação aos benefícios do projeto financiado pelas Manos Unidas. Seus cabelos compridos e seu ofício de curador denunciam sua auto-percepção enquanto Índio – ou seja, a afirmação de sua diferença, o que remete novamente à ambivalência e ao fetichismo inerentes à condição de Índio.

Apesar de não haver uniformidade na aparência indígena de todos os irmãos, a "assinatura" agrada a todos os que moram no Alagadiço. Os irmãos que foram para São Paulo, apesar de também serem cognomeados "Índios" nos seus respectivos empregos, devido aos traços fisionômicos, preferiram não transmitir o nome para as novas gerações.

b) Os Índios do "Campo"

O "Campo" sintetiza o "ideal étnico" dos outros Índios dispersos pela zona rural e urbana de Araçuaí, Belo Horizonte e São Paulo: lá se vive em choupanas de palha e se partilha certos rituais, alguns aprendidos através de Pedro Sangê, a quem são atribuídos muitos conhecimentos, artes e ofícios.

Dizer que grande parte dos Índios da família lá habitam se justifica: lá todos mantiveram o patronímico em seus registros, inclusive as crianças, o que é significativamente relevante para a perspectiva interpretativa aqui desenvolvida. Lá, o estigma de portar no nome uma alteridade não ameaça os nomeados. O contexto em que interagem socialmente não exerce pressão no sentido de redefinirem sua identidade, como ocorre com mais freqüência no meio urbano.

Ao "campo" (na realidade, fazenda Campo Queimado, onde habitam os Índios historicamente, como agregados), só se chega à cavalo. Para não se perder é preciso perguntar onde moram os índios, e o local será indicado. Lá se planta, se cria animais de pequeno porte e se caça, porém a água é pouca e a seca tem castigado drasticamente a região. Os Índios consomem o que podem produzir e vivem seu modo de vida sem depender da cidade. Os gêneros que precisam "importar" da cidade, como o querosene das lamparinas, sal, etc., são adquiridos aos sábados, dia de feira, onde se pode adquirir mercadorias por meio de troca.

Um costume que os Índios do "Campo" compartilham com os demais é o uso da bebida denominada "chamego" em suas reuniões festivas. Ela é feita a partir de uma planta corante, conhecida como "quiabinho", garapa de cana e cachaça, como teria ensinado Pedro Sangê. Nas cidades usam sucos de fruta artificiais em pó para colorir e adoçar a bebida. Todos parecem apreciar e mesmo as crianças são incentivadas a experimentar.

c) Os Índios da região do Barreiro, Belo Horizonte.

Além de patronímico, o nome "Índio" acaba por adquirir, em situações extra-familiares, características próprias a um apelido estigmatizante. Dessa forma, aqueles integrantes da família que foram habitar nas periferias de Belo Horizonte e São Paulo acabam sendo chamados simplesmente de "Índio", principalmente nos casos quando,

aliada ao nome, a aparência física também concorre para denunciar a ascendência indígena próxima.

A família pesquisada em um bairro industrial de Belo Horizonte descende do "Seu" Jumá, apelido de Pedro Inácio Índio, o filho mais velho de Pedro Sangê, em seu segundo casamento. A esposa do Seu Jumá é filha de uma "cativeira" da fazenda Alagadiço, que, como todos em sua condição, inclusive os índios também considerados "cativeiros", dormiam "apeados" (acorrentados pelos pés) para não fugirem durante a noite. Outras práticas de torturas contra os "cativeiros" são relatadas, porém as estratégias de burlá-las realizadas por Mané Índio são especialmente valorizadas na memória, como forma de marcar a diferença étnica.

Dos catorze filhos desse casal, apenas a metade foi registrada com o patronímico, devido em parte à arbitrariedade dos cartórios. Eles saíram do "Campo" diretamente para a região industrial da capital mineira, onde nasceu o último filho.

O nome sempre foi motivo de "zoada" na escola: a jovem entrevistada conta que era chamada de "Índio Canibal" ou "Índio Caipora" pelos colegas. Outras vezes as pessoas tendiam a "corrigir" o estranho sobrenome, escrevendo-o "Inácio", que se assemelha à grafia de "Índio" na escrita à mão, para aliviar o peso da diferença experimentada por seus portadores.

Seu Jumá, que trabalha como vigilante noturno, apresenta em seus traços físicos o seu estigma étnico. Aprecia, como o pai, o fato de ser e parecer um Índio: conta-se que seu pai, que tinha vários apelidos, mantinha comprido os cabelos pretos, para a curiosidade das pessoas da região. Contava que sua gente não se assemelhava aos índios "bonitos" da Amazônia, com os cabelos muito lisos.

A descendência masculina de Pedro Jumá parece manter a apreciação em torno da aparência indígena do pai e do avô. Seu filho, apresentado como "baiano" na obra em que trabalhava (a região de Minas de onde vem é, de fato, fronteiriça com o Estado da Bahia) foi considerado pelo patrão como "bugre" devido à sua aparência. Essa atribuição étnica vem constituir mais um elemento que concorre, nesses indivíduos, para a incorporação da figura do índio na elaboração da identidade, já baseada no valor simbólico expresso no patronímico.

Apesar do estigma étnico, a imagem do pai, orgulhoso de sua ascendência, parece se impor sobre a "degeneração" anunciada pelo nome. De fato, a identificação entre os homens da família ao "objeto" do patronímico pode indicar, ainda, uma partilha de estigma que propicia a superação de uma auto-imagem negativa através da ligação com o pai. Para Vernier (1989:05), "dar a qualquer um o nome de uma pessoa ... é um dos meios mais utilizados socialmente para aproximá-los e criar entre eles um laço fundamental. Trata-se de práticas simbólicas das quais se espera efeitos reais."

Mesmo assinando "Índio", as mulheres da família são conhecidas pelo sobrenome Índia, o que parece gerar um certo incômodo em suas identidades de gênero. Uma das filhas de Pedro Sangê, resolveu, por isso, "consertar" seu sobrenome e o das filhas, transformando-o de uma vez para Índia – fato que de novo aponta para o fetichismo desse sobrenome, pois portá-lo significa impregnar a pessoa com as qualidades sonhadas. Vestir o nome Índio é vestir a imagem de "outro". É ser diferente. Alguns suportam esse estigma, outros não. Um estigma carregado de masculinidade, que torna mais difícil a sua assunção/transmissão por parte das mulheres da família.

A filha de Seu Jumá, por exemplo, gosta de se "fantasiar" de indígena em casa, simplesmente para sentir-se mais de acordo com seu nome (sangue?). Já o seu marido e primo cruzado, no entanto, se ressente de não trazer o nome "Índio" em sua assinatura: sua mãe, Terezinha Índia, temendo a associação do nome com a figura de "bicho-do-mato", preferiu não passar o nome para a descendência. Com isso, afirma sentir-se não tão indígena como a prima-esposa, que foi nomeada com o patronímico "Índio".

Ter o nome "Índio" e ser indígena – aquele primeiro pai, originário das matas de Itambacuri, temido e mítico – é uma associação quase inevitável para os homens da família, fato que, por sua vez, remete ao princípio do fetichismo do nome, pois se ele significa a existência de um "laço indissolúvel entre o nome e a pessoa", as qualidades atribuídas ao nome acabam também por impregnar a pessoa que o porta.

Talvez pelo fato de a origem do nome ser atribuída à própria bravura do índio Manoel que, num esforço de resistência, teria intencionalmente transmitido sua memória a seus descendentes, em forma de sobrenome. Através dessa interpretação, os homens nomeados Índios parecem se orgulhar mais de carregarem os atributos de força e desejo

de resistência nele implicados. Por isso, se diz que aquele que não transmite o patronímico para seus filhos "é contra o Índio", como garante seu Jóvi.

Desdobramentos

Este capítulo buscou pontuar perspectivas interdisciplinares complementares para a apreensão do problema da identificação pessoal e étnica propiciada pela partilha de um patronímico que veicula simbolicamente uma memória familiar e indígena.

A presença do "fetichismo do nome" nas subjetividades pôde ser etnograficamente observada em ressonância com os significados e atributos relacionais dispostos pela gramática interétnica, nos diferentes contextos em que os Índios têm que se haver com a alteridade e o estigma expressos pelo o nome, vinculado à imagens historicamente elaboradas. Neste sentido, a contribuição da psicanálise mostrou-se fecunda por apoiar grande parte das interpretações dos relatos sobre os significados do Nome (-do) "Índio" (- Pai).

A tarefa de reconstituir, no entanto, o caminho de dupla mão através do qual os nomes passam a transportar novos significados implica, decerto, em considerar a produção social de sentido – neste caso, as traduções do patronímico inseridas em um novo contexto de configuração das forças em jogo nas disputas de poder local – uma modalidade da "luta de classificações" (Bourdieu, 1989). Para tal, o cotejamento do fenômeno de etnificação analisado com os correspondentes conflitos materiais e simbólicos entre os interessados em um determinado modo de classificação faz-se também necessário. Um aprofundamento da análise do processo nesta direção talvez indicasse aspectos teóricos sobre a natureza da linguagem simbólica e política através da qual a emergência destes novos atores indígenas se articula.

A pesquisa sobre o movimento de etnificação observado entre os Aranã contemporâneos tem demonstrado, ainda, a pregnância da investigação sobre a ressignificação da memória social através do método genealógico. A análise da genealogia levantada e interpretada pelos atores, tanto do ponto de vista da etnohistória considerada enquanto história indígena, como do ponto de vista da etnohistória considerada como identidade (Sider, 1994), com efeito, é capaz de revelar meandros do processo de elaboração de configurações étnicas a partir dos contextos coloniais de

"mistura", localizando-os no tempo e no espaço. Aqui se nos depara, no entanto, o limite do presente capítulo.



Jóvi Índio e Emiliana Caboca
Fazenda Alagadiço
1999 (*in memoriam*)

Capítulo X

À guisa de conclusão: explorações sobre a fronteira e a atividade do mediador

> O sentido não existe. Ele insiste e subsiste, colocando-se na fronteira entre as proposições e as coisas.
>
> Tânia Fonseca, 1999

Em pleno raiar de novo milênio, a antropologia se encontra pregnante de questionamentos oriundos do contexto mundializado onde se inscrevem suas pesquisas de campo. Contudo, a própria formulação dos problemas da pesquisa parece constituir - mais do que a identificação empírica de "objetos" - a principal dificuldade enfrentada pelos antropológos contemporâneos, o que se deve, principalmente, ao desgaste sofrido pelos conceitos antropológicos, em constante confronto com as críticas de correntes desconstrutivistas - como a do feminismo, do pós-modernismo, do anti-colonialismo. A carência de instrumentos de análise, através dos quais os problemas podem ser elaborados, tem, por sua vez, provocado o surgimento de novas categorias e conceitos-chave, na tentativa de evitar as armadilhas aonde esses "objetos" – construídos a partir de fenômenos empíricos e das representações que os captam - possam recair.

Paralelamente a esse movimento teórico de recriação de conceitos - que tem provocado na antropologia uma tendência à diversificação -, é possível observar a generalização, à nível planetário, de fenômenos de "intensificação cultural" (Sahlins, 1997), que, por sua vez, tem correspondido à entrada de novos sujeitos políticos, marcados pela diversidade étnica, alterando a configuração das forças dos jogos de poder, em diversas instâncias de abrangência.

Este acionamento de *estratégias identitárias* adquire suas especificidades, no interior de um jogo global onde a legitimação da existência de alteridades locais emerge em um contexto exterior que lhe impõe as regras e os códigos, através dos quais são estabelecidos os critérios que condicionam as negociações e o reconhecimento. No entanto, para que seja sustentada, a elaboração das novas identidades precisa estar "enraizada", isto é, embasada nas pautas re-conhecíveis da tradição - o que aponta para

um movimento que demonstra como a "hibridação discursiva" se impõe, nesse jogo, como condição estrutural para a expressão de alteridades (Albert, 1995).

Assim, o sentido da emergência de estratégias identitárias é estabelecido em uma dinâmica histórica que propicia a auto-objetivação indígena, realizada reflexivamente nos moldes das categorias dominantes, as quais são, por sua vez, reapropriadas de forma a "intensificar" a diferença (Albert, 1995a).

Este processo de reelaboração identitária, a partir de uma hibridação dos discursos indígena e ocidental, no entanto, apesar de "estruturalmente condicionado", não ocorre de forma homogênea e regular: pelo contrário, negociações, disputas e conflitos por legitimidade e representação também se apresentam ao nível das relações internas do grupo local, onde se inscrevem, ainda que reelaboradas, as contradições vivenciadas na relação com o contexto externo.

Se a produção social de sentido e a construção simbólica dos universos humanos - consideradas pelas lentes da antropologia um dos principais motores da ação humana - se colocam ainda, pois, no coração mesmo da investigação antropológica (Ellen, 1996), as perguntas que, aqui, parecem pertinentes são referentes às reelaborações identitárias e hibridações discursivas que caracterizam aspectos do trânsito entre culturas. Ao deslocar o foco do olhar do "sistema cultural" para seus espaços intersticiais - onde acontecimento e estrutura se articulam e se fecundam, gerando novos sentidos – esta formulação procura tornar apreensíveis aqueles eventos ocorridos nas "franjas" da cultura, ao encará-los, mesmo, como objetos preferenciais e não residuais da reflexão teórica em uma antropologia marcada pela perspectiva histórica.

Em contextos de intenso relacionamento local com o mundo exterior, caberia indagar, portanto, sobre: quais os fatores, especificamente, que favorecem - ou não - o florescimento de identidades; como são, na prática, constituídos esses rearranjos identitários e quais são os agentes envolvidos no seu reconhecimento; quais as condições que garantem eficácia e legitimidade ao estabelecimento de conexões entre códigos diversos, capazes de introduzir originalmente rearranjos simbólicos e políticos; o que autoriza determinados atores a operarem como mediadores entre dois mundos e qual é, de fato, o peso de seu papel na construção de discursos etnopolíticos.

Mesmo que pautada pela observação de fenômenos atuais, a situação que ora desafia o pensamento antropológico não se restringe, no entanto, aos contextos contemporâneos. Ao contrário, a pesquisa histórica tem demonstrado exaustivamente como processos de expansão e relacionamento intercultural têm sido responsáveis, através das novas conexões que estabelece, por enriquecimentos e florescimentos culturais e humanos. (Lévi-Strauss, 1987; Gruzinski & Queija, 1997). Inúmeros estudos históricos têm tornado visível a via de dupla mão por onde caminha o processo de colonização, onde também o "colonialismo é colonizado" (Viveiros de Castro, 1999).

A discussão aqui proposta, ainda que guiada por tais questionamentos de natureza teórica, constitui-se a partir do cruzamento de observações etnográficas içados de contextos históricos diversos, nos quais a ação dos mediadores sociais assume um caráter significativo. Arriscando-se, portanto, através da comparação, a traçar apenas um esboço genérico - quando as cores dos fenômenos de recomposição identitária só se apresentam, em toda sua nitidez, no interior dos contextos específicos dentro dos quais emergem -, a presente investigação visa refletir ensaísticamente sobre os sentidos e as atividades do mediador, ainda que a diversidade das abordagens deste objeto impeça tecer considerações de caráter sistemático ou conclusivo.

Deste modo, a exploração dos diferentes significados da atividade dos mediadores, realizada sob uma ótica interdisciplinar, perpassa situações históricas e perspectivas teóricas, na medida mesmo em que a própria expressão da "alteridade", na intertextualidade das relações interétnicas, elabora-se através da mistura entre os sentidos, endógenos, e a gramática colonial, exógena.

Estranhamento e construção de mundos

> ...todas as fronteiras podem ser mais *passagens* do que barreiras.
>
> Caterina Koltai (2000:5 – ênfase da autora)

O estabelecimento de fronteiras sociais – o etnocentrismo - é considerado, tanto do ponto de vista da antropologia quanto da psicanálise, como fenômeno constituinte do

humano: ambas as áreas de conhecimento demonstram exaustivamente como a subjetividade - seja individual ou coletiva - se funda na relação com o Outro.

Caterina Koltai (2000), ao buscar compreender os mecanismos do racismo, elege a figura do estrangeiro como chave para a sua análise, cujo olhar transita entre as fronteiras da política e da psicanálise. Figura essencial nos escritos freudianos sobre o inconsciente, o estrangeiro representa um alvo universal de hostilizações que revelaria, por sua vez, a "ferida narcísica" humana que reside no fato do reconhecimento de que o homem não é sequer dono da própria alma[434]. Assim, a rejeição ao estrangeiro corresponderia à denegação do recalque característico do sujeito dividido[435].

A negação do estrangeiro constitui, ainda, segundo Lacan, o próprio fundamento da sociedade humana - concebida sobre os elos conformadores da fraternidade – apenas pode fazer sentido quando contraposta ao "resto ... de que é preciso saber a função e o porquê" (Lacan,1968 *apud* Koltai, 2000:98).

Por outro lado, o contínuo movimento que impele a "singularização" e o enriquecimento dos mundos simbólicos - como as culturas e as línguas - fundamenta-se, universalmente, em princípios aparentemente antagônicos, a saber: de um lado, a procura pela "miscigenação" com o Outro, estranho; de outro, a tendência ao afastamento dos "parentes" vinculados por relações de proximidade linguístico-culturais (Lévi-Strauss, 1987).

A combinação das diferenças marca, de fato, toda a história das formações sociais da humanidade, enquanto o isolamento cultural – contrário aos princípios genéticos da construção simbólica dos mundos - poderia levá-las à paralisia. A própria emergência da civilização ocidental só pode ser concebida, neste sentido, a partir das múltiplas combinações culturais através das quais se configurou – e se configura (Lévi-Strauss, 1987: 331-332)

---

[434] "Em 'Uma dificuldade da psicanálise' [1917] ... Freud fala das três feridas narcísiscas impostas à humanidade: a de Copérnico, no século XVI, ao provar que a Terra não é o centro do Sistema Solar; a de Darwin, ligando o homem ao reino animal; e a dele próprio, Freud, ao provar que o homem não é dono nem mesmo de sua própria alma"(Koltai, 2000: 84).

[435] "Nada de estrangeiro entrou em ti. É uma parte de tua própria vida psíquica que se furtou ao teu conhecimento e à tua vontade. É por isso, aliás, que te sentes tão fraco para te defenderes; combates com uma parte de tuas forças contra a outra parte delas; não podes mobilizar todas as tuas forças, como contra um inimigo externo (Freud *apud* Koltai, 200:187)"

Desta forma, o princípio que impele à invenção e à diversidade – existente no bojo de cada cultura, uma vez inaugurado entre os que partilham o mesmo código, tende a almejar o estranho, que alimenta o incessante processo de enriquecimento e reelaboração que caracteriza a dinâmica cultural. Nesta direção podemos situa-se a perspectiva antropológica que interpreta toda atividade cultural como pertencente ao domínio da mistura, ou da "mestiçagem", como se diz hoje. Joanna Overing esclarece, desta forma que "there is no such thing as a 'pure type' or 'pure system'. We might say that there is no such thing as 'a culture'. 'Culture' should not be a noun, but a verb – 'to culture', or 'culturing'. It is an activity .... For most people around the world, culturing is an endless and ever on-going, overt activity, which ill fits the social scientist's (or museum curator's) categories (Overing, 1997:03).

O campo da invenção, da introdução de inovações - típico da modernidade, mas não restrito a ela, posto que característico do humano - parece, de fato, situar-se entre as fronteiras, situando-se, assim, na ordem do *acontecimento.*

De acordo com uma perspectiva sociológica que valoriza as *intensidades* – que interessa a uma análise dos processos de "intensificação étnica", ou "etnificação", aqui examinados - as criações, que introduzem transformação, podem ser concebidas enquanto resultados de agitações em um campo de *virtualidades* que compreende "forças irresistíveis", como as do desejo, em sua potência de reinvenção da história.

Para além de uma análise das regularidades e formas configuradoras do campo sócio-simbólico, abordar o fenômeno da expansão das (re)invenções (traduções) e a "mestiçagem" dos mundos, observado nas fronteiras, requer um exercício de "cartografar" o fluxo das forças que compõem os mundos em (re)configuração, as quais, se de um lado, atuam para a elaboração criativa de formas, por outro lado podem resultar em total devastação do Outro.

O processo de "civilização" das "selvas" do Mucuri e do Doce, durante o conturbado período de transição que caracterizou a segunda metade dos oitocentos, ao mobilizar indivíduos e grupos, atuou para a valorização dos mediadores (ainda que de maneira transitória e superável), seja entre os povos indígenas – por introduzirem possibilidades criativas para a interpretação da experiência do Outro e do impacto da história - seja para os próprios "conquistadores" - que se valeram de seu trabalho

imprescindível e altamente "especializado" de promover a "mestiçagem" entre os tempos (da tradição e da modernidade) e mobilizar o trabalho indispensável dos índios e caboclos.

Características e processos das atividades entre fronteiras

> ... as pessoas móveis são tendencialmente passíveis a serem adscritas em um grupo enquanto se "movimentam", transportando consigo, na direção dos outros, objetos, palavras, estórias, idéias... O senso comum sugere privilegiar a mobilidade destes indivíduos em associação aos seus papéis, reais e figurativos, de *transporteurs*. Neste nível, a sua ação é de tipo substancialmente material (Moro, 1997:152).

Seria possível propor a apreensão dos mediadores através de uma tipificação sociológica dos modos diferentes através dos quais se situam nas relações interétnicas, dada a variedade de lugares - como o de lideranças indígenas, funcionários de agências indigenistas, missionários, soldados, professores - que têm sido ocupados por atores capazes de traduzir e transportar significados por entre códigos em contato.

Com efeito, o recurso de tipificar, à maneira weberiana, os mediadores em sua diversidade, talvez propiciasse uma maior aproximação deste sujeito imprescindível para a colonização. No entanto, ao considerá-los em papéis cristalizados, os fluxos desencadeados pela sua ação criativa – que interessam desde uma perspectiva processual - podem perder seu caráter de "inovação".

Raffaele Moro abrangeu em sua análise um universo bastante amplo de mediadores, recortados segundo o critério de possuírem em comum o fato de constituírem, em si próprios, os veículos móveis através dos quais palavras, histórias e idéias, além dos próprio objetos materiais, seriam transportadas, privilegiando os "*arrieros*, mercadores e *buhoneros*, vigilantes, vagos, pregadores e eremitas itinerantes, religiosos em fuga dos conventos, homens da fronteira, *bandeirantes*, *truchements*, escravos fugitivos, pintores e artistas, imigrantes, soldados. ... (Moro, 1997:152).

Como substrato dos diferentes tipos de relações de mediação, R. Moro identificou o paradigma do *indivíduo móvel* X *grupo sedentário*. A necessidade do segundo de avaliar a estranha presença do mediador dotado de mobilidade, atribuindo-lhe

significados e poderes, positivos ou negativos – como as demais contigências incidentes sobre um determinado grupo social – contribuem, inicialmente, para o estabelecimento da relação de mediação. O *indivíduo móvel* constituiria, assim, "o núcleo originário" do *passeur culturel*, que, necessariamente, passaria, como aquele, do "estranhamento" universalmente devotado à figura do estrangeiro.

> ... defronte ao estranho-estrangeiro não se fica indiferente, mesmo que seja avaliado de modo muito positivo (ao limite divinizado) ou muito negativo (o inimigo, o portador de doenças), em todo caso a ele vem atribuído um poder. É este poder que permite que um único indivíduo (ou um pequeno grupo) estrangeiro possa tornar-se influente modificando assim a realidade cotidiana, o aqui e agora de um grupo estabilizado, de uma maioria. Neste sentido o estranho-estrangeiro constitui talvez o *passeur culturel* no primeiro estágio. Abaixo do mercador, do vago, do religioso itinerante e dos outros representantes da população flutuante encontramos de qualquer modo os rastros da figura do estrangeiro, talvez até o seu núcleo originário (o indivíduo móvel oposto ao sedentário) (Moro, 1997:158)

Por outro lado, enquanto evento, a presença impactante do mediador exige reajustes simbólicos, políticos e sociais. O poder de "contágio" evocado pela sua figura - devido as transformações que sua presença potencialmente opera – também necessita ser encarado em um exame da "especialidade" de seu "trabalho mestiço" nas fronteiras.

Antes do que uma categoria sociológica especificável por uma determinada profissão, ou ocupação, os mediadores seriam, segundo J. Boissevain (1974), "empreendedores", na medida em que, ao operarem um canal de estabelecimento de vínculos que reivindica legitimidade, acabam por manipular socialmente o grupo. Segundo esta acepção, um tradutor, por exemplo, poderia não ser um mediador: o que distinguiria, de fato, os dois, seria a habilidade deste último de *convencer* o grupo a respeito de sua versão dos fatos, apenas possível na medida em que a tendência do grupo em aceitá-la como legítima possam ser por ele previstas.

No Mucuri, o critério que delimitou a diferença entre o tradutor ("língua") e a do empreendedor, foi o do próprio parentesco. Com efeito, observa-se que apenas os intérpretes incorporados à organização sócio-política através do parentesco, exerceram, de fato, papéis de influência na mobilização dos grupos indígenas.

Com a diferença, analiticamente estabelecida, entre a figura do tradutor e a do mediador – concebido como *empreendedor* – podem ser evidenciadas certas contextos

propícios para a emergência e afirmação de identidades. Ao introduzir possibilidades de nomear os novos acontecimentos e situações, o mediador atua, de fato, para transformá-los, como demonstrou J. M. Arruti: se nomear é dar visibilidade à *coisa* – no caso de sua análise, às identidades emergentes -, uma vez visível, seria, a *coisa*, situada no interior da gramática local de poder, passando a desempenhar o lugar de sujeito reconhecível. Desta maneira,

> No processo ... de nomeação de um grupo, produzem-se uma série de mudanças que atingem aquelas comunidades, tanto na sua relação com os que as rodeiam ..., quanto nas relações entre seus próprios atores .... (Arruti, 1997:23)

Se, ao traduzir, o mediador também "inventa" nomes-coisas que podem legitimar-se, encontrando lugar no jogo das forças que compõem o campo do conhecimento e das práticas sócio-simbólicas, neste processo também podem ser conferidos sentidos aos acontecimentos e aos mundos em transformação.

O filósofo Nelson Goodman, em seu *Ways of Worldmaking,* ao versar sobre a construção de "mundos", lança bases para uma possível antropologia da tradução: ora, se o pensamento - e o conhecimento por ele produzido – resulta sempre da criatividade de atores em seu processo de composição e decomposição de mundos, a tradução – que também implica na relação entre mundos – pode, assim, ser vista como uma atividade criativa de re-composição. Para parafrasear Joanna Overing (1994), pois, o tradutor, tal como o xamã, poderia ser também considerado um "construtor de mundos".

Através de sua magia, que o leva a transitar para outros lugares e tempos, de onde adquire conhecimento sobre os perigos e, portanto, também sobre as melhores formas de combatê-los, o xamã torna-se um "construtor de mundos" (Overing, 1994: 96). Para a autora, ainda,

> ...denominar um curador bem-sucedido .. era reconhecer que tanto o diagnóstico quanto a cura eram atos criativos e, como tais, ocorrências únicas. Os Piaroa concordariam com Goodman em interpretar a aquisição de conhecimento, e o poder daí advindo, como atos de construção de mundo (Overing,1994: 108).

Não por acaso se pode observar o florescimento do xamanismo nos mais diferentes contextos históricos nos quais os povos foram capturados pelo sistema mundial, tais como no México colonial, estudado por S. Gruzinski (1988), assim como

em todo o continente amazônico, como apontou a análise de M. Carneiro da Cunha (1999).

No Mucuri, do mesmo modo, segundo os eventos analisados ao longo dos capítulos desta tese, seria a linguagem do xamanismo adotada para articular o diálogo entre os mundos, bem como para traduzir, nos termos do pensamento nativo, uma "consciência histórica", capaz de conferir sentido ao mundo impactado pela abertura da fronteira extrativista e agrícola naquela região de floresta atlântica. E foram os xamãs, cujo carisma coincidia com o da liderança política, assim como os intérpretes incorporados à teia de parentesco indígena, os responsáveis pela tradução mediadora entre ambos os modelos de historicidade – um "supersticioso", outro "civilizado" - em convivência na situação colonial examinada.

Sem dúvida, há que se relativizar o processo de legitimação, sempre conflituoso, dos novos sentidos que se estabelecem socialmente através da presença do mediador: assim como a própria idéia da existência de um "mundo", a homogeneidade social também pode ser ilusória, uma vez que o consenso é produzido através do vínculo entre as relações de força e as relações simbólicas, responsáveis pela definição do espaço social, como esclarece Bourdieu:

> As relações de força, as mais brutais, são ao mesmo tempo relações simbólicas e os atos de submissão, de obediência, são atos cognitivos que, enquanto tais, colocam em ação estruturas cognitivas, formas e categorias de percepção, princípios de visão e de divisão: os agentes sociais constróem o mundo social através de estruturas cognitivas ...suscetíveis de serem aplicadas a todas as coisas do mundo e, em particular, às estruturas sociais (Bourdieu, 1994:124).

A criação conjunta de um novo lugar para o "trabalho mestiço" do mediador reforça o estabelecimento de estratégias que vão de encontro aos interesses envolvidos pelas forças em jogo.

Nas "selvas" do Mucuri e do Doce, o trabalho do "língua habilidoso" constituiu um instrumento eficaz para a *con-versão* dos "botocudos nômades", ao ser capaz de *convencê-los* a instalaram-se no "centro de civilização e salvação" dirigida pelos missionários capuchinhos a serviço do indigenismo imperial. Manipulando os sentidos equívocos da situação colonial, a habilidade dos línguas consistia em "apaziguar",

promovendo a *"civilização momentânea"* celebrizada pelo professor bilíngue Domingos Pacó (1996 [1918]: 207-208).

A "fidelidade", ou não, da versão do tradutor sobre o Outro, não lhe confere um maior reconhecimento. No entanto, a importância do mediador em situações coloniais (de dominação) evidencia as "dificuldades de sua inserção em um sistema com dois pólos hierárquicos" (Glukman *apud* Velho & Kuschnir, 1996: 100).

As transformações observadas por Faulhaber & Almeida entre os Ticuna relacionam-se especialmente à criação de *habitus*[436] entre mediadores indígenas que, devido à proeminência adquirida pela visibilidade na relação com a sociedade envolvente, passaram a configurar uma espécie de "elite indígena" pelo contato privilegiado com as entidades e agências indigenistas, políticos e outros.

Os membros desta elite – ainda que qualificados pelos líderes tradicionais enquanto "falsas lideranças" e "caboclos" - passaram a demandar, captar e controlar a distribuição dos recursos agenciados através de sua atividade mediadora geradora de um efeito "desraigamento" na ordem tradicional," de acordo com a chave bourdiana adotada pelos autores (Faulhaber & Almeida, 1998).

O peso do papel dos mediadores contribuiu, no caso analisado pelos autores, para a alteração do equilíbrio de forças presentes nas disputas faccionais, pré-existentes no modelo etno-político nativo. O acirramento das diferenças entre as facções e a emergência de elites indígenas – os mediadores Ticuna e sua rede de parentela -, mobilizadas em torno de projetos de ascensão pessoal, configura-se em ressonância com os interesses das próprias elites políticas-econômicas regionais, interessadas no enfraquecimento da representação da coletividade, em torno da conquista de sua autonomia.

Os mediadores indígenas, de visibilidade privilegiada perante o Outro, colaboraram, por sua vez, no contexto etnográfico examinado, com as "elites regionais", ao reterem os benefícios negociados em sua própria esfera. O gérmen do "desraigamento", contaminando a elite indígena através da incorporação de práticas clientelistas do órgão indigenista oficial e da política regional, uma vez introduzido no

[436] Os autores se utilizam do conceito de *habitus* de acordo com a perspectiva bourdiana adotada para interpretar a situação etnográfica.

sistema nativo de representação, força um desequilíbrio politicamente tendente aos interesses contrários a existência dos Ticuna, enquanto coletividade.

Sistema semelhante seria observado também em relação aos Xavante, mediante significativas mudanças introduzidas na forma de atuação das lideranças durante o processo de reocupação do seu território, na década de 1970 - que coincidiu com o estabelecimento do órgão indigenista governamental ao lado das atividades missionárias já praticadas pelos salesianos. Além das funções de chefia tradicionalmente atribuídas às lideranças, passaram a ser valorizadas habilidades adquiridas na situação de aldeamento como falar o português com fluência, saber ler e escrever, ainda que forma rudimentar, e estabelecer redes de apoio além dos limites das aldeias. Segundo C. Menezes, "a imagem ideal dos novos líderes passou a ser a do indivíduo bem relacionado, viajado e experiente". Identificado a partir de um *habitus* adquirido na relação política externa, o sistema político que compreendia o líder e mediador Xavante - o qual continuou a depender da sustentação política de sua base faccional - também serviria para os missionários, que dele se beneficiava a partir de uma convergência de interesses: a missão salesiana estenderia seu "dispositivo de vigilância" através dos líderes/intermediários, utilizando-se dos agentes indígenas treinados pelos missionários para desempenhar atividades técnicas, capazes de conformar uma "rede clientelista" (Menezes, 1999: 334-5).

Estas lideranças, desta forma "mestiças", não podem, contudo, ser consideradas apenas enquanto intermediários dos administradores das políticas indigenistas, uma vez que seu prestígio e influência, apesar de rearfirmados pelas alianças, não advém do suposto papel de mensageiro que poderiam estar representando, mas sobretudo do seu esforço de negociar e adequar os programas indigenistas aos significados e interesses coletivos.

A abordagem desta situação onde estrutura e história se imbricam, assim como a de outras situações que caracterizam o campo das "emergências étnicas", demanda esforços de compatibilização entre perspectivas da história e da etnologia, uma vez que "se se isolassem uma da outra e se absolutizassem", ambas as vertentes interpretativas perderiam sua "validade" heurística (Sanchis, 1998:7).

Agente e agency*: universalismo e particularismo na abordagem dos mediadores*

> Quando descobrimos que há diversas culturas ao invés de apenas uma e consequentemente na hora em que reconhecemos o fim de um tipo de monopólio cultural, seja ele ilusório ou real, somos ameaçados com a destruição de nossa própria descoberta, subitamente torna-se possível que só existam outros, que nós próprios somos um 'outro' entre outros.
>
> Ricouer *apud* Giddens, 1991:07

Certos conceitos envolvidos na discussão do papel do mediador, enquanto agente-transformador de mundos sociais e simbólicos, merecem uma pequena digressão.

Nas situações "abertura" de fronteiras, quando o trabalho do mediador adquire especial visibilidade, seu papel de *indivíduo*, deslocado do lugar da *pessoa*, parece proeminente. Mesmo no interior do universo social indígena, onde o caráter da *pessoalidade* proeminente, se diferenciam os xamãs, mediadores por excelência, enquanto indivíduos.

Por outro lado, a questão "lancinante" da identidade – seja do ponto de vista individual ou coletivo (Sanchis, 1998) - tende a escapar a uma expressão fluente, na medida em que "atores sociais" movem-se entre vários sistemas de referências. No próprio indivíduo que transita entre mundos parece encontrar-se "o verdadeiro fenômeno coletivo: pululamento de opiniões e de gostos diversos, às vezes contraditórios... Quem sabe se, de fato, o único 'Sujeito verdadeiro' não está aí?" (Domenach *apud* Sanchis, 1998).

Partindo de um diálogo com a psicanálise, é possível, de início, estabelecer uma distinção entre indivíduo e sujeito: o surgimento do individualismo no ocidente é considerado pela antropologia em relação às condições históricas da modernidade que o forjaram. Nesse sentido, o papel da subjetividade no mundo moderno tem sido amplamente discutida através de visões interdisciplinares.

A. Giddens aponta para a *transformação da subjetividade* ocidental, na fase da modernização considerada reflexiva: a tendência *para "uma volta para dentro, para a subjetividade humana"* seria, segundo ele, resultante da falta de pontos de referência

firmes na vida pública e pessoal, que leva o indivíduo a buscar em seu interior o significado e a estabilidade. A intimidade, deste modo transformada, constituir-se-ia através de uma *"relação intrínseca entre as* tendências globalizantes *da modernidade e* eventos localizados *na vida cotidiana – uma conexão dialética, complicada, entre o "extensional" e o "intensional"*, cujas consequências podem ser vislumbradas na ação social: o sujeito torna-se agente (Giddens, 1991: 126).

A conexão dialética entre intensidade e extensão, por sua vez, diz respeito à generalização da reflexidade enquanto característica da modernidade tardia, a qual, segundo Giddens "consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constituitivamente seu caráter" (Giddens,1991:45-46). O fenômeno da "intensificação étnica", em sua manifestação contemporânea, parece exprimir-se segundo a lógica da reflexividade, uma vez que a afirmação de alteridades propicia aos atores uma (re)organização cognitiva através da qual passam a perceber-se em relação aos outros, através de uma linguagem comum, de mediação.

O pensamento antropológico contemporâneo, ao enfatizar a dinâmica criativa dos sujeitos nas relações sociais, reflete sobre a obsolescência de dicotomias analiticas, como a que opõe o indivíduo à sociedade, dando visibilidade a indivíduos moldando os processos sociais. A noção de sujeito – com todas as suas implicações tomadas da psicologia – parece adequar-se melhor ao movimento observado na própria teoria antropológica. O indivíduo articulado às relações sociais que ele mesmo forja, que a ultrapassagem do par dicotômico torna visível, se encontra assim, por outro lado, forjado pelas suas relações (cf. Strathern, 1998: 66).

A presença do sujeito intencional na teoria antropológica, por sua vez, relaciona-se à recusa da noção de sociedade enquanto sistema transcendental e disciplinar. Abordadas desde uma perspectiva fenomenológica, as redes sociais, conformadas através de interações inter-subjetivas, constituem um composto onde também têm lugar sensações, emoções e valores. O problema desta abordagem, no entanto, reside no fato de não ser capaz de compreender o peso histórico de processos simbólicos e práticas sociais sistemáticas, capazes de conformar as interações inter-subjetivas.

Na tentativa de superar esse dilema, o conceito de *agency* – que, ao mesmo tempo, engloba intenção, vontade, eficácia - tem sido utilizado por antropólogos (Strathern, 1988; Gell, 1998) que, com isso, visam se distanciar do conceito de *agente* como proposto por Giddens, homólogo ao sujeito do pensamento ocidental, o qual, por sua vez, difere dos sujeitos de outras lógicas, não ocidentais, como os melanésios, estudados por M . Strathern (1988).

Por entender que os melanésios não se percebem como sujeitos únicos, mas como pessoas divididas – ou *dividuals* – a abordagem de M . Strathern (1988) afasta-se do sujeito intencional da fenomenologia, dando lugar aos conceitos de *agency* e socialidade.

Como socialidade, um *estado momentâneo na vida social de um grupo*, que propicia sentimentos de bem-estar e o auto-reconhecimento, torna-se concebível no pensamento da autora, relativamente à *agency* (agenciamento) - sobre cujo ritmo cotidiano e regular a socialidade se configura. Diferentemente, no entanto, de organização social, socialidade engloba os impulsos realizados no sentido oposto, da anti-socialidade, que também fazem parte da vida social. (McCallum, 1998:129).

Desta forma, a idéia de *agency* é forjada na tentativa de capturar a maneira própria aos índios de definirem a dinâmica de suas atuações no mundo, as quais por sua vez, relacionam-se ao sentido de suas vidas. Por isso, uma dimensão de extrema relatividade se encontra subjacente à análise de Strathern, criticada por M. Jolly (1992), por tornar abissal a distância entre as in-dividualides ocidental e melanésia.

Posta a discussão sobre os diversos conceitos que envolvem *agency*, sua característica universal seria a de constituir uma *força* capaz de moldar as socialidades e, através delas, os mundos humanos, de acordo com a natureza das relações sociais momentaneamente travadas pelos sujeitos. Do mesmo modo que os (in)divíduos criam, pois, socialidades através de sua *agency*, que direciona as relações sociais, *agencies* só podem ser ativadas de acordo com um sistema de referência já codificado e pre-existente.

Se a noção de *agency* se presta para a captação de processos e concepções nativas que envolvem a prática cotidiana da constituição da socialidade, ela se torna, no entanto, circunscrita a um determinado universo de significados, não podendo comportar a idéia "ocidental" de mediação, enquanto tradução.

O tradutor, no entanto, ao articular os mundos simbólicos por onde transita, veicula, em si próprio, novas possibilidades práticas e simbólicas, capazes de atingir – por "contaminação" - também as forças virtuais capazes de atualizar-se, conformando socialidades.

O aspecto simbolizante da atividade do mediador ressalta em um exame da eficácia das estratégias de mediação social. Se a incessante capacidade da auto-produção humana *(habitus)* pode ser considerada em termos dinâmicos, em contextos altamente interativos - onde os significados das práticas simbólicas são diversos e equívocos – os mediadores devem comportar, em si, capacidades diversificadas de "tradução".

O mediador necessita - para a maior eficácia do desempenho de seu papel de empreendedor social - de adquirir capacidades especiais, além da própria mobilidade, que instaura a relação de mediação. Os próprios mediadores "habilidosos" constituem, recursos diferenciais na disputa de interesses em situação de relações interétnicas.

O potencial de metamorfose simbolizado pelo mediador capaz de alterar de forma drástica a própria representação do *self*, parece configurá-lo enquanto um sujeito de identidade(s) multifacetada(s), característico de um mundo heterogêneo e em constante processo de construção. O conceito de *agency*, por limitar-se à prática simbólica no interior de um universo de socialidade codificado, tal como concebido por Strathern, não pode comportar a idéia da atividade do mediador, aqui analisada, que representa e introduz, no seio das sociedades indígenas, a história ocidental.

Por outro lado, o mediador entre mundos, além de seu papel político advindo da sua ação cotidiana de *bricoleur* – que, ao misturar fragmentos de mundos diferentes, agrega-os para novas finalidades, redefinindo as identidades -, parecem, de fato, simbolicamente importantes para a introdução de condutas, na medida em que, ao tornarem-se coletivamente reconhecidos, um lugar de poder político-religioso passa a lhe ser imputado, através da linguagem do xamanismo.

O papel de mediador simbólico, no entanto, não parece reservado apenas aos indivíduos, mas também por outros objetos de natureza "mágica" aos quais se superacrescentam sentidos. Este seria, por exemplo, o caso das imagens de santos, anjos ou diferentes tipos de espírito, ritualmente celebradas enquanto elementos capazes de encaminhar mensagens do mundo dos homens ao mundo do sagrado, que demonstra, por

sua vez, como, ao se considerar simultaneamente a mediação entre mundos em suas contrafaces simbólica e política, os diversos domínios do natural, do sobrenatural, do público e do privado passam a constituir-se enquanto objetos possíveis de mistura.

Aproximações dos mediadores nos diferentes tempos

> ... se essas novas figuras interétnicas são politicamente necessárias para garantir o reconhecimento social dos índios – e, em consequência, a existência e a permanência de suas coletividades – elas não são, evidentemente, culturalmente suficientes para a apreensão mais ampla das sociedades que anunciam. Em geral produzidas e essencialmente veiculadas (em português) por um "avant-garde" de líderes indígenas, elas resumem ... certamente menos os universos simbólicos dos quais emanam do que lhes servem de vitrines identitárias. ...Assim, a saliência político-mediática destas construções identitárias não deve jamais fazer esquecer a complexidade das lógicas simbólicas donde elas procedem em cada sociedade, nem aquela das mediações políticas necessárias para que elas encontrem aí uma legitimidade (Albert, 1995:23).

Se há algo que aproxima o papel de mediador em diferentes contextos, este parece ser o seu caráter, por excelência, individualizante: de fato, seja exercido por nativos ou adventícios, frequentemente aparecem como característica de sua trajetória de vida as viagens e o domínio de diferentes códigos simbólicos e sociais.

Para M. Carneiro da Cunha , questões relativas à eficácia do processo de tradução encontram-se, implícitas, na própria elaboração cultural, uma vez que "a construção dessas sinapses, dessas relações de evidência e de reforço recíproco [entre códigos diversos], produziria, na sociedade, essa síntese particular que é uma cultura", ainda que não haja garantia de integração sistemática entre pontos de vista discretos, articulados pelo tradutor (Carneiro da Cunha, 1999). Com efeito, o processo humano de percepção e compreensão do mundo não pode ser realizado a não ser de forma comparativa: o sentido é organizado na relação entre os diferentes objetos – sensíveis ou abstratos - , através de analogias e contrastes (Mazzoleni, 1992).

Todavia, se é ainda evidente a importância do papel dos mediadores como catalisadores das interconexões de sentido estabelecidas entre códigos discretos, a sua imagem histórica é apreendida sob diferentes matizes ideológicas. Ao enfocar a análise

dos papel dos mediadores nas situações onde as sínteses e traduções interculturais são produzidas, o vínculo entre a produção social de sentido e a configuração das forças em jogo nas disputas de poder torna-se evidente. Deste modo, a "luta de classificações" travada nas relações materiais e simbólicas entre os que têm interesses em um determinado modo de classificação, se inscreve também na produção de identidades regionais (Bourdieu, 1989).

Seja no âmbito das categorias de conhecimento nativas, nas de senso comum, ou ainda em certos paradigmas "científicos", o mediador é, frequentemente, representado de forma escorregadia e ambivalente: categorias étnicas pesquisadas nas matas do Mucuri nos oitocentos afiguram, por exemplo, o "mestiço" - tanto o "caboclo" como o "bugre" que "comerciam" com os brancos – como indivíduos não merecedores de confiança, devido à sua ambigüidade originária.

Os próprios índios, por sua vez, costumam também se apropriar da imagem regional ambígua do mestiço para atribuí-la aos representantes de facções concorrentes, em suas disputas internas por recursos e representações (Mattos 1996, Arruti 1996, Faulhaber & Almeida, 1998).

O mesmo acontece, ainda que de outra maneira, com a apreensão da figura do mediador, ou intérprete indígena, segundo paradigmas científicos. O paradigma da "aculturação", por exemplo, tem produzido leituras sobre o percurso dos mediadores segundo uma perspectiva nostálgica de um *"'decaimento' a partir de uma condição original (ou de autenticidade original)"* (Cavalcanti, 1999:163). A interpretação de Florestan Fernandes (1946) do "desajuste psicológico" vivido pelo Bororo Tiago Marques Aipobureau, por exemplo, atribui o motivo de sua marginalização aos antagonismos entre o universo indígena e o missionário, entre os quais transitava, em um tipo de análise que, ao deslocar as incompatibilidades do meio social para o universo mental, reduz as incongruências existentes na passagem entre os diferentes códigos nos termos de um desajuste funcional.

A perspectiva da história, por sua vez, ao questionar o efeito de "substantificação" ocorrido na apreensão dos fenômenos sociais através de conceitos estáveis – eles próprios, por sua vez, históricos –, vem instigar um movimento de diluição de fronteiras cristalizadas, trazendo nova luz à pálida figura do "condenado" a mediador. Em relação à

história dos índios no Brasil, afinal, "os múltiplos exemplos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas ..." vêm demonstrar a dinâmica social que está sempre a propiciar a criação de posições políticas dos "diferentes segmentos sociais nativos ... diante da nova ordem que começou a se instaurar com a chegada dos primeiros navegantes portugueses, há quinhentos anos" (Monteiro, 1999: 238).

A imagem da inevitável vitimação dos índios – condenados ao desaparecimento em virtude do contato com o "mundo dos brancos"- vem sendo, assim, desconstruída pelo olhar que busca o seu papel como atores da própria história (Carneiro da Cunha, org., 1992). Neste movimento, a apreensão do mediador indígena na interpretação antropológica também vem se revestir de um novo valor.

Com sua capacidade de orientação no trânsito entre diferentes códigos, o mediador bem sucedido é capaz de influenciar, como líder potencial, o posicionamento estratégico do grupo em relação, principalmente, ao que tange à sua política exterior: ao incidir, pois, sobre espaços intersticiais - na não-estrutura - a ação dos mediadores abre caminho para que criativos processos de ressignificações e rearranjos simbólicos e políticos sejam detonados.

Desta forma, ainda que o caráter das relações estabelecidas entre o grupo mais amplo e os mediadores tendam a ser mais superficiais e fugazes do que as relações internas, mais duradouras e estáveis, as primeiras tornam mais fecundas a produção de sentido, por introduzirem novas possibilidades de articulações que, por sua vez, podem afetar a dinâmica social.

Caracterizado pela eficácia de seu trabalho nas fronteiras, a ação do mediador torna-se simbolicamente significativa e instigadora.

Diversamente do colonizador – incapaz de compreender o colonizado[437], tanto quanto do colonizado – que ora se subjuga ora se fecha em suas fronteiras, o mediador pode representar a possibilidade de estratégias alternativas, através das quais a emergência de alteridades e a sobrevivência da diferença podem ser expressas.

---

[437] "esse ser do colonizado ... não poderá jamais ser o objeto, para o colonizador, de um saber simples e claro. É que o colonizador, efetivamente, imputa ao colonizado traços os mais contraditórios, por exemplo, simultaneamente a prodigalidade e a avareza. Desde logo ele vai situar no nível do colonizado uma imprevisibilidade fundamental. 'Eles são imprevisíveis', 'com eles, nunca se sabe'"(Chemama, 1999: 104).

A contaminação dos mediadores

> Parte do poder de 'contaminação' dos indivíduos móveis, da possibilidade que a presença (a chegada) de uma minoria móvel possa influenciar a realidade de um grupo bem mais vasto, acredito que deva ser avaliada à luz daquilo que se acha na origem do indivíduo, na figura-forma do indivíduo que chega do exterior, do estrangeiro.
> Raffaele Moro, 1997

Trazendo, pois, os mediadores, com sua presença, palavras, histórias, idéias e objetos adventícios de outros contextos, jamais podem passar despercebidos para o grupo, que passa a interpretar os novos fatos à luz dos próprios esquemas cosmológicos, ocasionando, não raramente, em profundos mal-entendidos.

Dotados de mobilidade, embora minoritários, os mediadores parecem investidos do poder de "contaminar" a maioria de um grupo relativamente estável e com mobilidade restrita. Sobre sua ação, porém, potencialmente "desvirginante", frequentemente recaem desconfianças por parte de ambos os domínios por onde transita, devido à liberdade alcançada enquanto indivíduo desvinculados dos compromissos permanentes com a coletividade enquanto um todo.

A interpretação deste fenômeno da 'contaminação', ou seja, da influência dos mediadores - tradutores em movimento entre dois mundos - sobre os grupos indígenas – de mobilidade restrita - corre, no entanto, o risco de recair no equívoco de se considerar os últimos como mero objetos da ação dos primeiros.

Sobre tais mediadores – figuras mal-afamados enquanto "contaminadores" que, de acordo como este exame, de fato o seriam – a responsabilidade da introdução de ideologias, imediatamente apropriadas pelo discurso nativo, é imputada, descaracterizando-o de sua suposta "autenticidade", ou "pureza", original.

Esta visão, por sua vez, considera a posição de sujeito político inviável para os índios, que, estariam, assim, segundo Albert (1995a) "eternamente condenados ao papel de personagens em busca de um autor ou ao de ventríloquos oportunistas" (Albert, 1995a: 3)

Examinemos mais de perto esta questão, à luz da discussão sobre etnopolíticas e identidade, por sua vez relacionada à emergência da etnicidade, a partir da reflexidade indígena: é quando o caráter instrumental e político das imagens sobre "nós" e os "outros" que circulam na rede das relações interétnicas, tornadas especulares, aparecem no discurso dos sujeitos. Desta forma, B. Albert analisou como, na "intertextualidade cultural do contato", as formas retóricas utilizadas pelos "brancos" para construir os "índios" participam de sua própria auto-definição.

> A auto-definição de cada protagonista alimenta-se não só da representação que constrói do outro, mas também da representação que esse outro faz dele: a auto-representação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro (Albert, 1995a).

Se os índios inseridos em situações interétnicas passam a se auto-objetificarem através de categorias históricas como a de "índio" e "território", paralelamente articulam o seu discurso étnico - elaborado mediante a necessidade de responderem às pressões externas - ao seu saber cosmológico, que se volta para a interpretação das contingências relativas ao contato.

Legitimidade e consolidação do trabalho do mediador

> Para a tarefa de conhecer e compreender há toda sorte de adequação para além de – e frequentemente mais poderosas do que – a aquisição de crenças verdadeiras: por exemplo, adequação à autoridade e a modos de organização (Overing, 1994: 91).

A questão da emergência da identidade enquanto instrumento político está relacionada, fundamentalmente, com os mecanismos sociais de criação e afirmação de fronteiras étnicas (Barth, 1969). No caso dos processos de etnogênese do nordeste brasileiro, o surgimento de novos atores políticos mobilizados em torno da "criação" de etnicidades encontra-se intimamente vinculado ao processo de *descoberta dos direitos*, diretamente relacionados à disputa por recursos fundiários.

J. M. Arruti examinou como "aquelas fronteiras ... porosas e atravessadas pela 'mistura' e pelo 'sincretismo'", ganharam "consistência" , através da formalização

produzida pelo rearranjo político interno às comunidades, observando especialmente, no processo de etnogênese, as profundas transformações da "relação com a memória e com as 'tradições'" (Arruti, 1997:27).

Em contextos de profundas transformações na configuração social e política do grupo étnico e de construção de um lugar no jogo político regional – característico dos processos de etnogênese observados no nordeste - o mediador afigura-se como um importante elemento diferencial para a definição dos novos sujeitos políticos "remanescentes" de índios ou quilombolas. Tal definição passa a depender, contudo, não apenas da correlação de forças locais, mas também dos especialistas encarregados de interpretá-los, como o antropólogo e o historiador (Arruti,1997: 30).

O processo de mediação existente no bojo da etnogênese apresenta-se, assim, de modo o condensar duas concepções sobre o estabelecimento de fronteiras étnicas. Definindo-se no interior de um jogo de forças, ao assumirem uma forma identitária dantes "difusa" pelas porosidades e "sincretismos", os novos sujeitos estão, ao mesmo tempo, reelaborando sua história, que articula-se à sua perspectiva de futuro. A "apropriação intelectual" do conhecimento dos especialistas externos torna-se uma "atividade de mediação" capital para a fundação de uma *etnohistória* concebida enquanto *identidade* (Sider, 1994).

A etnicidade, assim, emerge ao definir-se relacionalmente no interior situações coloniais que dispõem valores e identidades. Sua "intensificação", por outro lado, ocorre, de forma endógena, a partir da *etnohistória*, capaz de impulsionar e mobilizar os atores sociais em emergência ao conferir sentido à sua utopia.

Neste sentido, tanto nos contextos contemporâneos de etnogênese examinados, assim como as situação histórica de fronteira em Minas nos oitocentos a observação da proeminência do trabalho do mediador fornece elementos para discussões sobre identidade, etnopolítica e etnohistória.

A implantação de políticas indigenistas impactantes - como foram, no passado, os aldeamentos missionários provinciais em Minas - parecem estabelecer situações de disputa onde o mediador indígena - coletivamente identificado para liderar a sobrevivência de seu grupo de parentela, seja do ponto de vista meramente estratégico, seja enquanto xamã e construtor de mundos - torna-se valorizada. A própria capacidade

de mobilidade do mediador que atua nas fronteiras constitui um recurso capital para o estabelecimento de tais projetos que, historicamente, receberam designações diversas como de "colonização", "civilização" ou, contemporaneamente, de "desenvolvimento".

No caso dos Ticuna, os mecanismos de intervenção instituídos pelo sistema tutelar da política indigenista brasileira seriam "introjetados por membros do grupo étnico Ticuna" que, ainda que autorepresentada enquanto "elite", receberia dos Ticuna que vivem nos igarapés, sem contato direto com os agentes do indigenismo, uma classificação estigmatizadora, a de "caboclo". Configurada desta forma, a "luta de classificações" repercute a condução política do "movimento Ticuna", bem como o gerenciamento dos seus recursos econômicos. Neste interjogo se imbricam os papéis dos dirigentes indígenas, influenciados pela tutela da prática indigenista brasileira "no qual o paternalismo de Estado se sobrepõe ao da patronagem" (Faulhaber & Almeida, 1998: 10).

Os sujeitos políticos "nativos" – através dos proeminentes mediadores - parecem, antes, tender a uma espécie de "adulteração intercultural", do que à defesa de uma improvável "virgindade cultural" (Turner, 1992 *apud* Cavalcanti, 182).

O aspecto simbolizante da ação social, por sua vez, revela-se como chave para a compreensão da eficácia das estratégias de mediação. Se a incessante capacidade da auto-produção humana *(habitus)* - como condição necessária à vida social - pode ser considerada em termos dinâmicos naqueles contextos altamente interativos - onde os significados das práticas simbólicas são diversos e se apresentam em toda sua equivocidade – os mediadores devem comportar capacidades múltiplas de atuação.

A capacidade de mobilidade parece constituir um dos recursos mais valorizados na identificação do mediador enquanto elemento socialmente estratégico para a definição de políticas e de sentidos, implícitos nos processos identitários; esta capacidade, no entanto, só pode ser exercida no interior do jogo de interesses em jogo.

O desempenho do papel de empreendedor social, ao exigir do mediador mobilidade, por sua vez, acaba por desvinculá-lo de funções fixas no cotidiano através da disponibilização de recursos sociais. O fomento desta atividade por parte das elites ocorre, assim, nas diferentes situações coloniais na medida em que os mediadores representam, em si próprios, recursos diferenciais na disputa de interesses estabelecida na desigualdade das relações interétnicas.

Fronteiras em expansão

> A relação entre indivíduos móveis e sedentários pode também ser definida como um encontro entre um (uns) estrangeiro (s) e um grupo autóctone ou como relação entre uma (umas) minoria (s) e uma maioria. No primeiro caso aproximei os indivíduos móveis à figura do estranho-estrangeiro (Moro, 1997 :157).

Não por acaso, ambos os atributos relacionados à figura do mediador – ou seja, sua *capacidade de mobilidade* que, por sua vez, o constituem enquanto *indivíduo,* relativamente descolado de ambos universos entre os quais circula -, apresentam-se também como características do movimento de expansão das fronteiras, típica do continente americano.

A clássica tese de Frederik Jackson Turner sobre o significado da fronteira móvel na composição do povo americano – que tanto influenciou a produção historiográfica nos Estados Unidos -, postula que esta, ao se basear na "liberdade" e no "individualismo" propiciaria, como efeito benéfico, as condições necessárias para a consolidação da democracia naquele país. Outros efeitos, no entanto, nem tão benéficos, advêm também deste modo individualista de ocupar as áreas livres, como, por exemplo, a falta de espírito cívico, o egoísmo e a repulsa à organização social (cf. Lobo 1999).

A existência de áreas livres por onde o povoamento avança – as fronteiras móveis -, seguindo algumas das características apontadas por Turner, não se apresenta, no entanto, como exclusividade da experiência norte-americana, tendo ocorrido em contextos diversos, como demonstra Eulália Lobo (1999).

No Brasil, por exemplo, a idéia de fronteira móvel, em períodos distintos, foi tomada como fator de desenvolvimento e integração nacional, inclusive do ponto de vista das políticas governamentais, como se pode verificar, por exemplo, na célebre "marcha para o oeste" promovida no Estado Novo. A criação do Distrito Federal no planalto central demonstra, ainda, como a utilização da fronteira móvel tem sido usada como estratégia política oficial na construção do Brasil.

A elaboração de projetos para uma nação independente no Brasil, diferentemente da experiência histórica norte-americana, padeceu, no entanto, de um dilema ideológico paradigmático: o de, por um lado, compor a imagem de uma natureza "virgem" e

colossal - e, com ela, o do do indígena "puro" - como fundamento da originalidade nacional, ao mesmo tempo de, por outro lado, pretender trilhar os moldes do liberalismo norte-americano, com toda sua conotação de modernização baseada na "conquista" da "civilização" sobre a "barbárie" (Machado, 1999).

As políticas indigenistas aqui adotadas não poderiam, assim, deixar de espelhar esse dilema: o indígena (e a indígena), equiparado, pois à natureza selvagem – idéia-mãe mesma da nação - seria, como ela, violado(a) neste movimento de expansão que constituiu o Brasil.

Darcy Ribeiro (1968), por sua vez, interpretou os contextos do "contato" interétnico tendo também em vista a idéia das fronteiras em expansão que - segundo sua classificação de acordo com o caráter da ocupação econômica promovida - assumiram historicamente modos distintos de relacionamento com os grupos indígenas: as frentes extrativistas, por exemplo, tenderiam a lidar com o indígena enquanto mão-de-obra para as tarefas mais duras – o que representa, obviamente, sua violenta subordinação e a rápida desintegração social – enquanto que a expansão de frentes pastoris, por sua vez, geraria conflitos sangrentos. Também as frentes agrícolas tenderiam a encarar a presença indígena como um obstáculo para a apropriação das terras "desocupadas", o que tem gerado, até os nossos dias, disputas e preconceitos em torno da figura do índio.

O caráter de violência destacado nos estudos sobre a fronteira no Brasil diferem frontalmente da abordagem sobre o tema na América do Norte (Langfur, 1999). As abordagens de historiadores e sociólogos sobre a natureza da fronteira na América Latina, longe de se basearem em simples denúncia da vitimação dos indígenas, tem possibilitado, ao contrário, críticas que servem para confrontar a visão sobre o tema, celebrizada na abordagem de F. J. Turner, pautada pela noção da existência de um limite real entre "civilização" e "barbárie".

Além dos estudos já clássicos de "fricção interétnica" de Roberto Cardoso de Oliveira e seguidores, destaca-se também, na bibliografia brasileira sobre o assunto, a análise do sociólogo José de Souza Martins (1997) que aponta, nos estudos de questões "de fronteira" na Amazônia contemporânea, aspectos igualmente representativos de violências ocorridas século XIX nas matas do Leste, a saber: o rapto sistemático de

mulheres e crianças indígenas, fator por si só explicativo da progressiva depopulação entre os grupos indígenas de então.

A atualidade da abordagem da fronteira sobre o conhecimento acerca dos povos indígenas pode ser atestada pela presença, no cena do movimento indígena contemporâneo, dos chamados "povos indígenas ressurgidos", que re-significam sua condição histórica e reconstituem suas identidades em torno da reconquista de seu direito à terra, expropriada de seus antepassados na abertura da fronteira.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. Documentos manuscritos

I. Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro

Correspondência e ofícios da Catequese do Itambacuri.
Gaveta 20 (toda), correspondência expedida do Itambacuri para a Diretoria dos Índios de Ouro Preto e para o Comissário Geral das Missões, assinada por Frei Serafim de Gorízia e Frei Ângelo de Sassoferrato; gaveta C (toda), manuscritos; gaveta 15 (Pastas de I a IX), documentos do Governo da Província de Minas Gerais dirigidos ao Diretor do Itambacuri; gaveta 21 (Pasta I: "Teófilo Otoni"), correspondência dirigida a Frei Serafim ou Frei Ângelo.

Frei Ângelo de Sassoferrato "Synopse da Missão cathechética dos selvicolas do Mucury, norte do Estado de Minas Geraes. Esta Missão foi fundada em 1873, pelos Rev.mos Capuchinhos Seraphim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato no centro das matas, distantes 36 kilômetros ao sul da cidade de Theophilo Ottoni (antiga Philadelphia)". 1915, 69 fls. Gav. C, Pasta IV.

II. Arquivo do Convento dos Capuchinhos do Itambacuri

"Registro das visitas pastorais de Dom Joaquim Silvério de Souza entre 1902 e 1907". Cópia facsímile do original existente no Arquivo Metropolitano de Diamantina.

"Discurso de Benjamim da Cunha na Câmara Municipal de Teófilo Otoni contra Frei Serafim. Trechos da ata de reunião de 5 de janeiro de 1894". Pasta: Aprendizado Agrícola.

Carta de Frei Vicente de Licodia ao Ilmo Sr. Álvaro da Silveira (Secretário da Agricultura ?), sobre a criação de um aldeamento para os Krenak (rascunho). 24 de março de 1914. Pasta: Aprendizado Agrícola

"A evolução das vias de comunicação terrestre em Itambacuri (1873-1998)". Serafim Ângelo da Silva Pereira. 45 fls.

III. Arquivo do Colégio Santa Clara – Itambacuri – MG

Livro de Matrículas. Vol. I (1908 e 1927) e Vol II (1928-1954).

Cadernos de Crônicas a partir do ano de 1909.

Obs: O caderno de crônicas de nº.1 (27.05.1907 a 31.12.1908) está depositado no Convento das Irmãs Clarissas Franciscanas Missionárias do Santíssimo Sacramento em Belo Horizonte.

IV. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Diamantina

Livro de visita pastoral de Dom Joaquim Silvério de Souza (1902-1907). Cx. 49.

"Memória histórica e descritiva da freguesia de Nossa Senhora da Graça da Capelinha". D. João Antônio Pimenta (1891), cx. 49.

V. Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte

"O Mucuri e o Nordeste Mineiro no passado e seu desenvolvimento segundo documentos e notícias recolhidas por Frei Olavo Timmers OFM em lembrança do 100 °. aniversário de Teófilo Benedito Ottoni. 1869 – 17 de Outubro de 1969". Teófilo Otoni. Datilografado com emendas manuscritas. 535 fls.

"A Estrada de Ferro Vitória Minas e o Minério de Ferro". Conferência pronunciada por, Demerval J. Pimenta no Instituto de engenharia de São Paulo em 8 de junho de 1950". Datilografado, 43 fls.

Códices da Seção Provincial (1821-1890)

Documentação encadernada:

SP 76 – registro de pareceres e indicações do Conselho do Governo (1830 – 1832);
SP 379 – originais de avisos e portarias do Conselho Militar (1846);
SP 412 – registro de ofícios do Governo aos Comandantes de Forças (1848 – 1849));
SP 508 – originais de ofícios e mais papéis sobre negócios eclesiásticos, eleições e catequese (1854);
SP 540 – registro de ofícios e mais atos do Governo sobre catequese (1854 – 1860);
SP 565 – originais de ofícios e mais papéis dirigidos ao Governo sobre negócios eclesiásticos, catequese, Câmaras, Secretaria e Assembléia (1855);
SP 1379 - originais de ofícios e mais papéis dirigidos ao Governo sobre a indústria, catequese, terras e terrenos diamantinos (1870).

Documentação não encadernada:

Ofício dirigido ao presidente da Província de Minas Gerais, Dr. Francisco Diogo Pereira de Vasconcelos pelo diretor da Companhia do Mucuri, Teófilo Benedito Otoni. 3 de novembro de 1854.

"Relatório e esboço da picada para o Urucu". De Roberto Scholbach para Teófilo Otoni.

Fundo: Presidência da Província
Série: correspondência recebida
Sub-série: obras públicas
Cx. 76. Doc. 6.

Códices da Secretaria de Governo (1863-1894):

SG 04: expediente da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas Gerais (1863-1869);
SG 8: registro de correspondência referente à catequese e demarcação de terras (1872-1875);
SG 9: conta corrente do Aldeamento da Imaculada Conceição do Rio Doce (1872-1877);
SG 12: expediente da Diretoria Geral dos Índios (1873 – 1874);
SG 14: quadro de pessoal empregado na catequese dos índios e matrícula dos empregados da catequese da Província de Minas Gerais (1863-1894);
SG 15: expediente da Diretoria Geral dos Índios (1874-1878);
SG 16: inventário dos bens pertencentes ao aldeamento central do rio Doce (1874);
SG 17: Despesas feitas pelo Rev.^{mo} Diretor Frei Miguel Ângelo Marina de Troina por compras de objetos e gêneros para o Estabelecimento da Imaculada Conceição do Etuet e Indígenas (1874-1879);
SG19: inventário dos bens do Aldeamento Central do Etueto (1878);
SG 20: expediente da Diretoria dos Índios (1878 - 1880);
SG 21: correspondência recebida pela Diretoria Geral dos Índios (1879 - 1884);
SG 22: expediente da Diretoria dos Índios (1886-1887);
SG 24: correspondência recebida pela Diretoria dos Índios (1885 - 1888);
SG25: expediente da Diretoria dos Índios (1887 – 1894).

V. Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro

"Extratos das viagens feitas no deserto que separa as povoações da Província de Minas Gerais e as Povoações do litoral nas Províncias do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Bahia (1812-1836)". Por Manuel José Pires da Silva Pontes. Coleção Marechal Andrea. Lata 194. Pasta 5.

"Do Relatório de Mr. Victor Renault sobre a exploração de que foi encarregado pelo Governo Provincial no Rio Mucuri em o ano de 1836". Por Manuel José Pires da Silva Pontes. Coleção Marechal Andréa. Lata 194 pasta 05.

"Cartas (3) do Diretor dos Aldeamentos do Rio Doce, João Malaquias dos Santos e Azevedo ao Presidente da Província do Espírito Santo, Sr. José Manoel da Silva, sobre os presentes enviados aos índios botocudos e Pokranes por S. M. o Imperador, pacificação dos mesmos, providências tomadas no aldeamento. Envia cópia de ofícios ao Padre Vigário José Roiz Pimenta. Linhares, 1841". Coleção Instituto. Lata 341. Doc. 27.

VI. Arquivo Geral da Ordem Capuchinha, Roma

Istituto Storico dei Frati Cappuccini, Pasta H 85:

Frei Serafim de Gorizia e Frei Ângelo de Sassoferrato. "Noções Históricas de Missões apostólicas dos Capuchinhos na catequese e civilização dos índios da Província de Minas Gerais, no Brasil, em 1885".

Frei Serafim de Gorizia e Frei Ângelo de Sassoferrato. "Noções históricas de missões apostólicas dos capuchinhos na catechese e civilização dos Índios da Província de Minas Geraes no Brasil ate o fim do ano de 1887". 20 fls.

Carta de Frei Serafim ao Secretário Geral. Itambacuri. 20 de outubro de 1890.

Relatório de Frei Serafim e Frei Ângelo ao Padre Bernardo d'Andermatt, Ministro Geral, Itambacury, 4 de janeiro de 1893.

Relatório do Aldeamento Indígena do Itambacuri, 22 de agosto de 1893, dirigido ao Ex^{mo} Snr. Brigadeiro Antônio Alves Pereira da Silva, Diretor Geral dos Índios do Estado de Minas Gerais em Ouro Preto.

Relatório do Diretor dos Índios da 3a. Circunscrição e Juiz de Paz na Cidade de Teófilo Otoni, Snr. Cel. Antônio Onofre, dirigido ao Brigadeiro Snr. Antônio Alves Pereira da Silva, Diretor Geral dos Índios do Estado de Minas Gerais em Ouro Preto, 10 de junho de 1893.

Relatório de Pe. Fedele de Avola ao Ministro Geral. Rio de Janeiro, 01 de novembro de 1893; Resposta, Roma, 12 de dezembro 1893.

Cópia do relatório do Aldeamento Indígena de Itambacuri, 3 de outubro de 1894, 12 fls.

Carta do deputado Epaminondas Otoni a Frei Serafim de Gorizia, Theophilo Ottoni, 11 de fevereiro de 1895.

Cópia da carta de Frei Serafim e Frei Ângelo ao Bispo de Gênova. Itambacuri, 15 de outubro de 1895.

Estatística da Missão de Itambacuri no Ano de 1906 Itambacuri, 15 de novembro de 1906.

Carta de Frei Serafim de Gorizia ao engenheiro Carlos Prates, 21 de janeiro de 1902

Relatório apresentado ao comissário geral da missão do Brasil, padre Fidélis Maria d'Ávola, capuchinho, pelo vice-comissário, frei Jerônimo de Montefiore, missionário apostólico capuchinho.

VII. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro

Lançamento do expediente relativo à catequese e civilização dos índios. 4ª. seção da Secretaria d'Estado dos Negócios do Império em 5 de setembro de 1849. Livro n. 280B. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Secretaria do Estado. 4ª. Seção. Catequese e Civilização. Fundo IA7 4 – 1849.

Relatórios dos presidentes da Província de Minas Gerais. Fundo "Exposições, Falas, Mensagens e Relatórios Provinciais/Estaduais".

VIII. Arquivo da Propaganda Fide, *Roma*

Ofício dirigido ao monsenhor Agostino Ciasca Arrivo di Laressa, secretário da Sagrada Congregação de Propaganda, pelo secretário geral para as missões, frei Antonio de Breschio, OFM Cap. 18 de agosto de 1893. Doc. 151/ 76-77.

IX. Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva, Belo Horizonte

"As Minas Gerais aos olhos de Victor Renault – carta encontrada na França, escrita por Victor Renault ao seu irmão Léon, em 1877, narrando seu contato com a região e os habitantes das Gerais". www.terra.com.br , 21 fls.

Frei Jair Antônio Sylvestre, OFM Cap, 1979. "Botocudos". Jacareípe – ES. Datilografado. 7 fls.

Waldemar Alves Baeta, s/d. 'Botocudos da região grande Este do Estado de Minas Gerais, vale do rio Doce (Questionário Swadesh-Loukotka). Datilografado. 1 fl.

X. Museu do Índio, Rio de Janeiro

Relatório anual da Diretoria do SPI. Ano 1920 e 1923. Filme 380.

Relatório do ministro da Agricultura. Ano 1913 e 1914, pp. 97-99.

Relatório do inspetor de índios Samuel Silveira Lobo, 'sobre os acontecimentos no Posto Indígena Guido Marlière', em resposta ao telegrama n. 290 de 18/07/1923. Filme 166 fotograma 003-009.

2. Bibliografia Citada

ABREU, Sílvio Fróes, 1929. "Os Índios Crenaques (Botocudos do Rio Doce) em 1926". *Revista do Museu Paulista,* tomo XVI, pp. 569-601.

AGIER, Michel, 2001. "Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização". *Mana* 7 (2), pp. 7-33.

AGOSTINI, Ailton José, 2000. 'Jacques Le Goff: por uma nova fronteira entre Antropologia e História". *In* SCHWARCZ, Lilia, K. M. e GOMES, Nilma L. orgs., 2000. *Antropologia e História: debate em região de fronteira.* Belo Horizonte: Autêntica, pp. 33-51.

ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida, 2002. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico.* São Paulo: Ed.Unesp.

ALBERT, Bruce, 1992. "A Fumaça do Metal: história e representações do contato entre os Yanomami". *Anuário Antropológico*/89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 151-189.

ALBERT, Bruce, 1995. "Territorialitè, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien em Amazonie brésilienne". Comunicação ao Colóquio "Le territoire, lien ou frontière? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales", organizado pela Orstom e Universidade de Paris IV. 2 a 4 outubro de 1995.

ALBERT, Bruce, 1995a. "O Ouro Canibal e a queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". *Cadernos* 174. UNB.

ALCHORNE, E, 1902. "IX Navegação do Rio Doce". *RAPM* VII. Belo Horizonte, pp.1019-1022.

ALMEIDA, Ceciliano Abel de, 1959. *O desbravamento das Selvas do Rio Doce (Memórias).* Rio de Janeiro: José Olímpio.

ALMEIDA, Hermenegildo Antônio Barbosa d', 1846. "Viagem às Vilas de Caravelas, Viçosa, Porto Alegre de Mucury e aos rios Mucury e Peruípe". *RIHGB* VIII, pp. 425-452.

ALMEIDA, Mauro W. B, 2000. "Notas sobre *habitus* em Tomás de Aquino: a questão 49". Datilografado. Unicamp.

ALMEIDA, Maria Regina C, 2000. "Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial: novos súditos cristãos do Império português'. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Unicamp.

ALMEIDA, Rita H, 1997. *O Diretório dos Índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII.* Brasília: Ed. UnB.

AMARAL, Dr. Braz, org., 1925. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia do Coronel Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva.* Vol. II. Salvador: Imprensa Oficial.

AMOROSO, Marta Rosa, 1998. "Catequese e Evasão: etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná 1855-1895". Tese de Doutorado. USP.

AMOROSO, Marta Rosa, 1998a. "Mudança de Hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol 13 n. 37.

ANDRADE, Ugo Maia, 2002. "Um Grande Atrator; toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano". *Cadernos de Campo* n. 10, pp. 79-92.

ANÔNIMO, 1893. "Frei Serafim de Gorízia". *Jornal Nº. 140* – Ano IV – 1893. Cidade Diamantina, Domingo, 6 de agosto de 1893.

ANÔNIMO, 1897. "Itambacuri". *Jornal Nova Philadelphia.* Cidade de Teófilo Otoni, 10 de Outubro de 1897.

ANÔNIMO, 1898. "Explorações no atual município de Theophilo Ottoni (1823-1829)". *RAPM* III, pp. 278-288.

ARAÚJO, Frederico L. "Notícia Histórica" *RAPM VIII*, pp. 1063-1074.

ARRUTI, José Maurício A, 1996. "O Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu". Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.

ARRUTI, José Maurício A, 1997. "A Emergência dos 'Remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas". *Mana* 3(2): 7-3.

ATHAYDE, Antônio, 1935 [1882]. "Semântica do vocábulo indígena capichaba". *Revista do Instituto Historico e Geographico do Espírito Santo*, Vitória, 9, pp. 16-22.

ATLAS CHOROGRAPHICO MUNICIPAL, 1926. Belo Horizonte: Imprensa Oficial.

AVÉ-LALLEMANT, Robert, 1961 [1859]. *Viagem pelo Norte do Brasil no ano de 1859*. V. 1. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

AZEVEDO, Eliane, 1980. "The Anthropological and Cultural Meaning of Family Names in Bahia, Brazil". *Current Anthropology*, n. 3, v. 21, pp. 360-363.

BAETA, Alenice M. M, 1998. "A Memória Indígena no Médio Vale do Rio Doce- Arte Rupestre e Identidade Krenak". Dissertação de Mestrado. UFMG.

BAETA, Alenice e MATTOS, Izabel, 1994. "Arte Rupestre, Etno-História e Identidade Indígena no Vale do Rio Doce - MG" *Revista de Arqueologia,* São Paulo, 8(1):303-320,

BAETA, Alenice M, org., 2001. "Prospecção Arqueológica nas Áreas de Abrangência da AHE Aimorés-Vale do Rio Doce-MG". Belo Horizonte: Consórcio Aimorés-CEMIG/CVRD.

BAETA, Alenice M. M. e PAULA, Fabiano Lopes de, 1997. "Diagnóstico Arqueológico nas áreas de Abrangência da UHE Aimorés - Vale do Rio Doce". Belo Horizonte, IESA/CEMIG.

BAINES, Stephen, 2002. "O xamanismo como história: censuras e memórias da pacificação Waimiri-atroari". *In* ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida. 2002. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp.

BALDUS, Herbert, 1944. "Entre os Botocudos do Rio Doce". *Revista do Arquivo Público Municipal de São Paulo* 96, pp. 217-218.

BARROS, Francisco Borges de, 1919. "Confederação dos Índios Guerens – 1568". *Anais do Arquivo Público e Museu do Estado da Bahia* (4-5): Salvador: Imprensa Oficial do Estado, pp. 173-235.

BARROS, João Batista de, 1907. "Mapa fazendo conhecer os Aldeamentos das diferentes tribos de Índios da Província de Minas Gerais, seu Local, População, seu aumento ou decadência, e as causas". *RAPM.* Ano XII. 1907, pp. 497-509.

BARTH, Fredrik, 1987. *Cosmologies in the Making; a generative approach to cultural variation in inner New Guinea.* Cambridge University Press.

BARTH, Fredrik, 2000. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas.* Rio: Contracapa, pp. 107-139.

BERNAND, Carmem e GRUZINSKI, Serge. 1997. *História do Novo Mundo*, São Paulo: Edusp.

BESSA, José R. et alli , orgs. 2000. *Nação e Região: Brasil 500 Anos – experiência e destino*. UERJ.

BESSA, José R., org. 1995. *Os Índios em Arquivos no Rio de Janeiro. Volume I.* UERJ.

BESSA, José R., org. 1996. *Os Índios em Arquivos no Rio de Janeiro. Volume II.* UERJ.

BESSA, José Ribamar e MALHEIROS, Márcia Fernanda, 1997. *Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: UERJ/NAPE/DEPEXT/SR-3.

BESTER, Stane, 1994. "Fra Serafino da Gorizia OFM cap. (1829-1918). Fondatore della Missione a Itambacuri in Brasile". Dissertatio ad Licentiam. Pontificium Athenaeum "Antonianum"Facultas Theologiae. Specializatio in Spiritualitate. Roma.

BIARD, Francisco A, 1945 (1862).*Dois anos no Brasil.* São Paulo: Cia Ed. Nacional.

BOCCARA, Guillaume. 2001. "Mundos Novos en las Fronteras del Nuevo Mundo: relectura de los processos coloniales de etnogênesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización. *E-Review – UMR 8565. Nuevo Mundo, mundos nuevos 2001.*

BOISSEVAIN, Jeremy, 1974. *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions.* New York: St. Martin's Press.

BOURDIEU, Pierre. 1989. *O Poder Simbólico.* Rio de Janeiro. Difel.

BRANDÃO, Jozé da Silva, 1913 [1799]. "Os Índios de Lorena dos Tocoyós". *RAPM* XVII, pp. 431-435.

BRANNER, John C, 1888. "Notes on the Botocúdus and their Ornaments". *Proceedings American Philosophical Society.* November V. XXVI N. 129, pp 2-4. 10 fotos.

BURGUIÈRE, André, 2001 [1997]. "Processo de Civilização e Processo Nacional em Norbert Elias". *In* GARRIGOU, Alan e LACROIX, Bernard, 2001 [1997]. *Norbert Elias: a política e a história.* São Paulo: Ed. Perspectiva.

BURKE, Peter, 1992. *A Escrita da História: novas perspectivas.* São Paulo: Ed. Unesp.

CAMPOS, Francisco da Silva, 1897. "Catequese e Civilização dos Índios da Capitania de Minas Gerais". *RAPM.* Ano II, pp. 685-733.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 2001. "Saber Tradicional". *Folha de São Paulo,* 19 de dezembro de 2001, p. A3.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1999. "Xamanismo e Tradução". *In* NOVAES, Adauto, org., 1999. *A Outra Margem do Ocidente.* São Paulo: Minc-Funarte/Companhia das Letras, pp. 223-235.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1993. "Les Études Gé". *L'Homme,* XXXIII (2-4), pp. 77-93.

CARNEIRO DA CUNHA, 1992. "Política Indigenista no Séc. XIX". *In* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, org., 1992. *História dos Índios no Brasil.* São Paulo. Cia das Letras.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela, 1992a. *Legislação Indigenista no século XIX.* São Paulo: Edusp/Comissão Pró-Índio.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, org., 1992. *História dos Índios no Brasil.* São Paulo. Cia das Letras.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1985. *Negros, Estrangeiros. Os Escravos Libertos e sua Volta à África.* São Paulo: Ed. Brasiliense.

CARRARA, Ângelo A, 1999. "Estruturas Agrárias e Capitalismo; contribuição para o estudo da ocupação do solo e da transformação do trabalho na zona da Mata mineira (séculos XVIII e XIX)". *Série Estudos, 2.* Núcleo de História Econômica e Demográfica. UFOP.

CASTILHO, Maria Augusta, S/d. *Os Índios Bororo e os Salesianos na Missão dos Tachos.* Campo Grande: Ed. UCDB.

CASTRO, Filipe J. da Cunha, 1913 [1832]. "Expedição ao Rio Doce: relatório de viagem de inspeção à 1ª, 5ª, 6ª e 7ª divisão do rio Doce, realizada pelo Comandante Interino do Quartel Geral das Divisões, dirigido ao Presidente da Província das Minas Gerais, em 09/11/1832". *RAPM* XVII, pp. 78-90.

CASTRO, Luiz Christiano. S/d. *A Catechese dos Índios: inefficacia e perigo das Missões leigas; necessidade da catechese religiosa.*

CASTROGIOVANNI, Giuseppe da, OFM Cap, 1910. *Notizie Storiche della Missione Cappuccina di Rio de Janeiro (1650-1910)*. Catania: Tipografia di Giacomo Pastore.

CATHOUD, Arnald, 1936. "Os 'Bacuêns' de Imburana e a destruição das matas do valle do Jequitinhonha". *Boletim do Museu Nacional* XII, pp. 129-133.

CAVALCANTI, Ricardo A. S. 1999. "Presente de Branco, Presente de Grego? Escola e escrita em comunidades indígenas do Brasil Central". Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.

CÉSAR, Dr. José Vicente, SVD. s/d. "Índios de Minas Gerais por Ocasião da Independência". Folheto. Museu do Índio. Rio de Janeiro.

CÉSAR, José Vicente, 1966. "Os Índios das Nascentes do Rio Doce em Minas Gerais". *Anais do CIA* Vol. 3 – pp 63-71. Buenos Aires.

CHABERT, X, 1822. *A brief historical account of the life and adventures of the botocudo chieftain, and family, now exhibiting at n. 23, New Bond Street, together with, a faithful description of the manners and customs of the savage inhabitants of the country they come from.* Londres. Printed by C. Baynes.

CHARTIER, Roger, 1991. "O Mundo como Representação". *Estudos Avançados* 11 (5), pp. 173-191.

CHARTIER, Roger, 1997. "Crítica Textual e História Cultural: o texto e a voz, séculos XVI-XVII". *Leitura: teoria e prática (Revista ALB)* n. 30. São Paulo: Mercado Aberto, pp. 67-75.

CHARTIER, Roger, 2001. "Uma crise da história? A história entre narração e conhecimento". *In* PESAVENTO, Sandra J, org., 2001. *Fronteiras do Milênio.* Porto Alegre. Ed. UFRGS, pp. 115-140.

CHEMAMA, Roland, 1999. "Quando as ordens contrariam-se". *In* SOUZA, Edson Luiz André de, org., 1999. *Psicanálise e Colonização: leituras do sintoma social no Brasil.* Porto Alegre: Ed. Artes e Ofício, pp. 100-110.

CÓDICE Costa Matoso,1999. *Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749, & vários papéis.* Coordenação de Luciano Figueiredo e Mônica Campos. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro.

COLLIER, J. e YANAGISAKO, S., orgs, 1987. *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis.* Stanford University Press.

COLSON, Audrey B. e HEINEN H. Dieter, orgs, 1983-1984. *Themes in political organization: the Caribs and their neighbours. Antropologica* 59-62, pp. 331-348.

COMAROFF, Jean e COMAROFF, John, 1999. *Of Revelation and Revolution: christianity, colonialism, and consciousness in South Africa.* Vol I. The University of Chicago Press.

COSTA, João Severiano M. da, 1884 [1824]. "Regulamento interino para o aldeamento e civilisação dos Indios Botecudos do Rio Doce, da Provincia do Espirito Santo". *RIHGB* VI, pp. 480-483.

CRISTÓFARO da Silva, Thaís, 1983. "Os Índios Krenak e a Memória Linguística". Comunicação apresentada no Simpósio Relevância Científica e Pedagógica da Linguística. Recife. 15 pp.

CRISTÓFARO da Silva, Thaís, 1986. "Descrição Fonética e Análise de Alguns Processos Fonológicos da Língua Krenak". Dissertação de Mestrado em Linguística. UFMG.

CULTRERA, Samuel, 2000 [1909]. *Entre os Selvagens*. Belo Horizonte: BDMG Cultural.

CULTRERA, Samuel, s/d. *Nella terra dei Tupy: racconto di missioni.* Alba: Pia Società san Paolo.

CULTRERA, Samuele, 1938. "P. Serafino Madon, Missionario fra gli Indio", *L'osservatore Romano*, Roma, 30 luglio 1938. N. 175 (23.759), pp. 3.

CULTRERA, Samuele, 1939 "Una Città ribattezzata col nome di um missionario (sobre P. Gaspare Zappulla da Modica)". 30 Março 1939 n. 75 (23.963). *Annali Franciscani*, pp. 4.

CUNHA MATOS, Raimundo J. da, 1979. *Corografia Histórica da Província de Minas Gerais.* Vol. II. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.

D'ORBIGNY, Alcide, 1976 [1836]. *Viagem Pitoresca Através do Brasil.* Belo Horizonte: Itatiaia, pp. 121-126.

DALTRO, Leolinda, 1920. *Da Catechese dos indios no Brasil: notícias e documentos para a Historia.* Rio de Janeiro: Typ. da Escola Orsina da Fonseca.

DANTAS, Antônio Luiz, 1846. "Catechese, e civilisação de índios, e colonisação: discurso do Sr. senador Dantas, publicado no Jornal dos Trabalhadores da Câmara Vitalícia". *In* Moreira Neto, 1988. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850).* Petrópolis: Vozes, pp. 335-8.

DEAN, Warren, 1996. *A Ferro e Fogo: a história e a devastação da mata atlântica brasileira.* São Paulo: Cia das Letras.

DEBRET, Jean Baptiste, 1962 [1954]. *Viagem Pitoresca e Histórica do Brasil.* Vol I. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni, 2000. *A Religião.* São Paulo: Ed. Estação Liberdade.

DIRKS, Nicholas B. 1992. *Colonialism and Culture.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

DOMENACH, J.-M. 1987. *Enquête sur les idées contemporaintes* (2 ed). Paris: Seiul.

DREHER, Martin N, 1998. "Imigração Alemã e Protestantismo em Minas Gerais, ao Longo do Século XIX". *Rehma*, v. 4, n. 16, Juiz de Fora, pp. 65-75.

DUARTE, Regina H., org. 2002. *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri.* Ed. UFMG.

EHRENREICH, Paul, 1892. "Divisão e Distribuição das Tribus do Brasil segundo o estado actual dos nossos conhecimentos". *Revista da Sociedade Geográfica do Rio de Janeiro.* Tomo VIII. 1°. Boletim, pp 3-41.

ELIAS, Norbert, 1994 (1939). *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar.

ELLEN, Roy, 1996. "Human worlds are culturally constructed – Introduction". *In* INGOLD, Tim, ed., 1996. *Key Debates in Anthropology*. Londres: Routledge.

EMMERICH, Charlotte e MONTSERRAT, Ruth. 1975. "Sobre os Aymorés, Kréns e Botocudos. Notas Linguísticas". *Boletim do Museu do Índio: 3.* Antropologia, pp. 5-42.

ESCHEWEGE, Barão Guilherme Luís de, 1899. "Notícias e Reflexões Estadísticas da Província de Minas Gerais". *RAPM* IV, 737-762 pp.

ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von, 1979 (1853). *Pluto Brasiliensis.* São Paulo: Cia Ed. Nacional..

ESTIGARRIBIA, Antônio M.V, 1934. "Trecho de um Relatório Apresentado pelo Inspetor Antonio Estigarribia à Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios no ano de 1912 relativamente aos Índios do Rio Doce". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo* VII, pp. 20-52.

ETIENNE, Ignace, 1909. "Les Boruns", *Anthropos*, Viena, IV, pp. 942-944.

FARAGE, Nádia, 1991. *As Muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a Colonização.* São Paulo: Paz e Terra/Anpocs.

FARAGE, Nádia, 1997. "As Flores da Fala: práticas retóricas entre os Wapishana". Tese de Doutorado em Literatura. IFCHL. USP.

FAULHABER, Priscila e ALMEIDA, Fábio Vaz de, 1998. "Recursos e Representação em Disputa entre os Ticuna/AM/Brasil". Comunicação apresentada na XXI Reunião Brasileira de Antropologia. Vitória, 5-9 de Abril de 1998.

FAUSTO, Carlos, 2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia.* São Paulo: EDUSP.

FERRAZ, Luiz P. do Couto, 1855. "Apontamentos sobre a vida do índio Guido Pokrane e sobre o francez Guido Marlière, offerecido ao Instituto Historico e Geographico do Brasil, pelo socio Exmo. Snr. Conselheiro Luiz Pedreira do Couto Ferraz". *RIHGB* XVIII, pp. 410-417.

FERREIRA, Godofredo, 1934. *Os Bandeirantes Modernos.* Teófilo Otoni.

FERREIRA, Jurandyr Pires, org., 1958. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros.* Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

FIGUEIREDO, José de Lima, 1939. *Índios do Brasil.* São Paulo: Cia Ed. Nacional., pp. 184-218.

FONSECA, Ana Maria M, 1992. "Das Raças à Família: um debate sobre a construção da Nação". Dissertação de Mestrado em História. IFCH. Unicamp.

FONSECA, Tânia M. G, 1999. "Produção de sentidos e violência". *In* SOUZA, Edson Luiz André de, org., 1999. *Psicanálise e Colonização: leituras do sintoma social no Brasil.* Porto Alegre: Ed. Artes e Ofício, pp. 135-142.

FORTES, Meyer, 1953. "The Structure of Unilineal Descent Groups". *American Anthropologist.*

FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. orgs., 2001. *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

FREIREYSS, George Wilhem, 1901. "Viagem a varias tribus de selvagens na capitania de Minas Gerais; permanência entre ellas, descripção de seus usos e costumes" . *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* VI, pp. 236-252.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães, 1980 [1924/1576]. *Tratado da Terra do Brasil – História da Província de Santa Cruz.* Belo Horizonte: Itatiaia.

GARRIGOU, Alan e LACROIX, Bernard, 2001 [1997]. *Norbert Elias: a política e a história*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

GEERTZ, Clifford, 1978. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar

GIDDENS, Anthony. 1991. As Consequências da Moderninade. São Paulo: Ed. Unesp.

GOMES, José Cândido, 1862. *Relatório da Comissão Liquidadora da Companhia do Mucuri,* Rio de Janeiro: Tipografia Nacional.

GOODY, Jack, 1987. 'Foreword". *In* BARTH, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the Making; a generative approach to cultural variation in inner New Guinea.* Cambridge University Press.

GORIZIA, Serafino da e SASSOFERRATO, Angelo da, 1895. "Missione Indigena di S. Maria degli Angeli nell'Itambacury, il 26 ottobre 1894". *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Roma, 11, pp. 114-116.

GORIZIA, Serafino da, 1890. "S. Maria degli Angeli d'Itambacury, 23. Novembre 1889", *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Roma, 6, pp. 84-85.

GOW, Peter, 1996. "River People: Shamanism ans History in Western Amazonia", *In* THOMAS, Nicholas e HUMPHREY, Caroline, orgs, 1996. *Shamanism, History, & the State.* The University of Michigan Press, pp. 90-114.

GRUPIONI, Luís Donisete e LOPES DA SILVA, Aracy, orgs, 1995. *A Temática Indígena na Escola.* Brasília: MEC/MARI/UNESCO.

GRUZINSKI, Serge et QUEIJA, Berta Ares, orgs, 1997. *Entre dos Mundos: fronteras culturales y agentes mediadores.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

GRUZINSKI, Serge, 2001. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Cia das Letras.

GRUZINSKI, Serge, 1988. *La Colonisation de l'Imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol.* Paris: Gallimard.

GUÉRIOS, Mansur, 1944. "Entre os Botocudos do Rio Doce". *Gazeta do Povo.* Curitiba, 18, 20 e 21 de junho.

HAEKEL, Josef. 1954. 'Sur Problematik des Heiligen Pfahles bei den Indianern Brasiliens". *Anais do XXXI CIA.* V. 1, pp 229-243.

HALFELD, H. G. F. e TSCHUDI, J, 1998. *A Província Brasileira de Minas Gerais.* Belo Horizonte: Fund. João Pinheiro.

HANSEN, João Adolfo, 1993. "Sem F, sem L, sem R: Cronistas, Jesuítas & Índio no século XVI". *Cadernos Cedes 30: a conquista da América.* Campinas: Papirus, pp. 45-55.

HARRISON, Simon. 1992. "Ritual as intelectual property". *Man*. New Series. Vol. 27 N. 2, pp. 225-244.

HARTT, Charles Frederik, 1941. *Geologia e Geografia Física do Brasil.* Rio de Janeiro: Cia Ed. Nacional.

HECKENBERGER, Michael, 2001. "Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durèe*, 1000-2000 d. C". *In* FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, orgs, 2001. *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, pp. 21-62.

HEMMING, John, 1987. *Amazon Frontier: the defeat of the Brazilian Indians.* Maxmillan London Limited Ed. Londres.

HILL, Jonathan D, 1994. "Alienated Targets: Military Discourse and the Disempowerment of Indigenous Amazonian Peoples in Venezuela". In *Identities* Vol 1(1), pp. 7-34.

HILL, Jonathan D, org., 1988. *Rethinking History and Myth.* Urbana: University of Illinois Press.

HOBSBAWM, Eric, 1998. "Pós-modernismo na Floresta" in *Sobre História: ensaios.* Ed. Cia das Letras, pp. 207-215.

HUGH-JONES, Stephen. 1996. "Shamans, Prophets, Priests, and Pastor". *In* THOMAS, Nicholas e HUMPHREY, Caroline, orgs, 1996. *Shamanism, History, & the State.* The University of Michigan Press, pp. 32-75.

HUNT, Lynn, 1995. *A Nova História Cultural.* São Paulo: Martins Fontes.

IGLÉSIAS, Francisco, 1985. *Três Séculos de Minas.* Belo Horizonte: Biblioteca Estadual Luiz de Bessa.

IHERING, H. von, 1911."Os Botocudos do Rio Doce", *Revista do Museu Paulista* VIII, pp. 38-51.

INGOLD, Tim, org., 1996. *Key Debates in Anthropology.* London and New York: Routledge

JACOB, Rodolfo, 1911. *Minas Gerais no XX século.* Rio de Janeiro: Gomes, Irmão & C. Impressores.

JOLLY, Margaret, 1992. 'Partible Persons and Multiple Authors". *Book Review Forum. Pacific Studies*

JOSÉ, Oiliam, 1970. "Povoamento e Colonização". *In* César, Guilhermino, org., 1970. *Minas Gerais: terra e povo.* Porto Alegre: Editora Globo, pp 27-41.

JOSÉ, Oiliam, 1965. *Indígenas de Minas Gerais.* Belo Horizonte: Ed. Movimento-Perspectiva.

KEANE, A. H, 1884. "On the Botocudos". *The Journal of the anthropological institute of Great Britain and Ireland.* Vol. XIII, pp. 199-213.

KNOCHE, Walter, 1913. "Algunas Indicaciones sobre los Uti-Krag del Río Doce (Espíritu Santo)". *Revista Chilena de História e Geografia* – V.

KÖNIG, Hans-Joachim, 1998. "Bárbaro o símbolo de la libertad? Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en hepanoamérica". *In* KÖNIG, Hans-Joachim, org., 1998, pp. 13-31.

KÖNIG, Hans-Joachim, org., 1998. *El Indio Como Sujeto y Objeto de la Historia Latinoamericana: pasado y presente.* Frankfurt/Main/Madrid: Universidad Católica de Eichstätt.

LACAN, Jacques, s/d. [1979]. "O Nome do Pai". *In* VARELA, H e LUCAS, R, orgs, s/d. *Antropologia: paisagens, sábios e selvagens.* Porto: Ed. Lisboa, pp. 173-174.

LANGFUR, Hal Lawrence, 1999. "The Forbidden Lands: frontier settlers, slaves, and Indians in Minas Gerais, Brazil, 1760-1830". Tese Ph.D. (inédita), University of Texas-Austin, EUA.

LANGFUR, Hal Lawrence, 2001. 'Sources of Conflict: The Evidence of Indian Resistance in Eastern Minas Gerais, 1760-1808". Paper delivered at the Latin American Studies Association Conference. Washington, D.C., September 6-8, 2001.

LANGFUR, Hal Lawrence, 2002. "Uncertain Refuge: frontier formation and the origins of the Botocudo war in the late colonial Brasil". *Hispanic American Historical Review* 82:2, pp. 215-256.

LARAIA, Roque de Barros, 1985. "Uma Etno-História Tupi". *Revista de Antropologia*, (27/28), 1984/85, pp. 25-32.

LATOUR, Bruno, 1994. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

LE GOFF, Jacques, 1998 [1978]. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes.

LEA, Vanessa, 1994. "Gênero Feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas". *Pagu* (3), pp. 85-116.

LEENHART, John, 1935. "Two Inseparable Capuchin Missionaries", *Seraphic Chronicle*, Nova Iorque, 18, pp. 273-277.

LEFORT, Claude, 1979. *As Formas da História: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, pp. 37-56.

LEITE, Ilka Boaventura, 1996. *Antropologia da Viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

LEITE, J. C. Ferreira, 1989. "Proteção e Incorporação: a questão indígena no pensamento político ortodoxo". *Revista de Antropologia* (30/31/32, 1987/88/89), pp. 255-275.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1987. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1976. *O Pensamento Selvagem*, São Paulo: Companhia Ed. Nacional,.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1998. "Voltas ao Passado", *Mana* 4 (2), pp. 107-117.

LICODIA, Vicente de, 1913. "Itambacuri 1973-1913. 40 anos de vida apostólica." In Jornal *A Família*. Teófilo Otoni, Sábado, 2 de abril de 1913.

LIDORO, José Pereira, 1906. "Ofício ao Diretor Geral dos Índios". *RAPM* XI.

LINDLEY, T, 1969. *Narrativa de uma Viagem ao Brasil*. São Paulo: Cia Ed. Nacional.

LOBO, Eulália Maria L, 1999. "Fronteiras Étnicas na América Latina: fronteiras móveis". *In* NODARI, Eunice et alli, ogs, 1999. *História: Fronteiras – Vol II*. Anpuh/FFLCH – USP.

LOPES DA SILVA, Aracy & FERREIRA, Mariana Kawall, orgs, 2001. *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Ed. Global/Mari/Fapesp.

LOPES DA SILVA, Aracy. 2001. "A Educação Indígena entre Diálogos Interculturais e Multidisciplinares: introdução". *In* LOPES DA SILVA, Aracy & FERREIRA, Mariana Kawall (orgs.). *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Ed. Global/Mari/Fapesp. 2001. p. 44-70.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1998. "Apresentação da problemática abordada pelo curso: A Antropologia dos Nomes Pessoais: Indivíduo, Pessoa, Identidades". Unicamp. *mimeo*.

LOPES DA SILVA, Aracy,1986. *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. FFLCH/USP.

LOPES DA SILVA, Aracy, 1984. "A Antropologia e os Estudos de Nomes Pessoais e Sistemas de Nominação: resenha da produção recente". *Dédalo: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, 23, pp. 235-254.

LOUKOTKA, Chestmir, 1939. "Línguas Indígenas do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 54 ano V pp. 147-174.

LOUKOTKA, Cestmir, 1955. "Les Indiens Botocudo et leur langue". *Lingua Posnaniensis,* T. V. 1955. Nadbitka, pp 112-134.

MACCORMACK, Carol e STRATHERN, Marilyn, orgs, 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge Eng.

MACHADO, José Carlos, 2000. *Senhora da Graça da Capelinha*. Capelinha: J. C.Machado.

MACHADO, Maria Helena P.T., 1999. "O Olhar Imperial Sobre a América". *In* NODARI, Erunice et alli, orgs., *História: Fronteiras – Vol II.* Anpuh/FFLCH – USP.

MANIZER, Henri Henrikhovitch, 1919. "Les Botocudos d'après les observations reculeillies pendant un séjour chez eux en 1915", *Arquivos do Museu Nacional,* Rio de Janeiro.

MANIZER, Henri Henrikhovitch, 1934. "Música e instrumentos de música de algumas tribus do Brasil (1. Cadiuveos – 2. Terenos – 3. Faias – 4. Caingangas – 5. Guaranys – 6. Botocudos) – segundo notas e observações pessoaes, e o material do Museu de Anthropologia e de Ethnographia, annexo à Academia das Sciencias da Russia". *Revista Brasileira de Música* v. 1 (4): 303-327. Rio de Janeiro, pp. 303-327.

MARCATO, Sônia de A, 1979. "A Repressão contra os Botocudos em Minas Gerais". *Boletim do Museu do Índio: 1.* Etno-História. Rio de Janeiro.

MARCATO, Sônia de A, 1980. "Remanescentes Indígenas do Leste Brasileiro". Relatório. FUNAI. 48 pp.

MARLIÈRE, Guido Thomaz, 1825. "Correspondência – Notícias sobre os Botocudos: religião, política". *O Universal* N. 55, 58, 62, 64. Ouro Preto.

MARLIÈRE, Guido Thomaz, 1905. "Ofícios". *RAPM* X, pp. 382-668.

MARLIÈRE, Guido Thomaz, 1906. "Notícias e Documentos sobre a sua vida". *RAPM* XI, pp. 3-603.

MARTINS, José de Souza, 1997. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. Brasília: Hucitec.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp v. e SPIX, Johann Baptist von, 1976 [1823]. *Viagem pelo Brasil.* São Paulo: Melhoramentos-INL

MASCARENHAS, Francisco de Paula, 1898. "Sobre o Rio Doce: memoria dos trabalhos estatisticos e topograficos das margens do Rio Doce, e seus principais confluentes, tirados pelo Alferes Francisco de Paula Mascarenhas, na Viagem que fiz ao Arraial do Cuiete. - Ouro Preto, 1832". *RAPM* III, pp. 53-64.

MATA, Sérgio da, 2002. "Catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais. Séculos XVIII-XIX". Tese de Doutorado em História Ibérica e Latino-Americana, Universität zu Köln.

MATA, Sérgio, 1998. "O sagrado e as formas elementares do espaço urbano mineiro (séculos XVIII-XIX)". *RHEMA* 4 (16), pp. 11-43.

MATTOS, Ilmar Rohloff de, 1987. *O Tempo Saquarema*. Brasília: Hucitec.

MATTOS, Izabel Missagia de, 1998. "'Civilização' e Resistência: a revolta no aldeamento indígena de Itambacuri, 1893". Projeto de Doutoramento. Unicamp/Fapesp.

MATTOS, Izabel Missagia de, 1996. "Borum, Bugre, Kraí: a constituição da identidade e memória étnica Krenak". Disseração de Mestrado. UFMG.

MATTOS, Izabel Missagia de, 1999. "O Sucesso da Revolta? O aldeamento missionário Nossa Senhora dos Anjos – Itambacuri – MG". Projeto de Pesquisa. Cebrap/Fapesp.

MATTOS, Izabel Missagia de, 2000. "O 'Primitivo' e a Modernidade: uma reflexão do ponto de vista de uma antropologia histórica". *Vertentes,* São João del Rei, N. 15, pp. 149-156.

MAUÉS, R. H, 1999. *Uma outra "Invenção" da Amazônia: religião, histórias, identidades.* Belém: Ed. Cejup.

MAUSS, Marcel, 1979 [1929]. "A Alma, o Nome e a Pessoa". *In* CARDOSO DE OLIVEIRA, R, org., *Mauss.* São Paulo: Atica, Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 11/Antropologia, p. 177-180.

MCCALLUM, Cecilia, 1998. "Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária". *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* 13 (38).

MCCALLUM, Cecilia, s/d. "O Conceito de Socialidade na Teoria Antropológica", UFBA, mimeo.

MELLO e SOUZA, Laura de, 1992. "Tensões sociais em Minas na segunda metade do século XVIII". *In* NOVAES, Adauto, org., 1992. *Tempo e História.* São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura/ Companhia das Letras, pp. 311-327.

MELLO e SOUZA, Laura de. 1999. *Norma e Conflito: aspectos da história de Minas no Século XVIII.* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

MELLO, Judith F. de A, 1963. "Índios de Espírito Santo". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo,* 22/24, pp. 49-73.

MELLO, P. Ma. X. de Ataíde, 1898. "Sobre os Botocudos". *RAPM* III, pp. 743-748

MENEZES, Cláudia. "Missionários e guerreiros: o apostolado salesiano entre os Xavante". *In* WRIGHT, Robin M, org., 1999. *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.* Campinas: Ed. Unicamp, pp. 309-341.

MÉTRAUX, Alfred, 1946. "The Botocudo". *In* STEWARD, Julian H, org., *Handbook of South American Indians.* Washington, D.C. Smithsonisan Institution Press. Vol. 5. 1946, pp.531-540.

MICELI, Sérgio, org., 1999. *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-19555).* Ed. Sumaré/ANPOCS: Brasília, pp. 109-223.

MONTEFIORI, Jeronimo de, 1893. "Aldeamento de Itambacuri". *Jornal do Comércio.* Rio de Janeiro, 29 de agosto de 1893

MONTEIRO, John M, 2001. "Entre o Gabinete e o Sertão: projetos civilizatórios, inclusão e exclusão dos Índios no Brasil Imperial", *In* MONTEIRO, John M, 2001. *Tupis, Tapuias e Historiadores,* Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp, pp. 129-168.

MONTEIRO, John M, 1999. "Armas e Armadilhas: história e resistência dos índios". *In* NOVAES, Adauto, org., 1999. *A Outra Margem do Ocidente.* São Paulo: Minc-Funarte/Companhia das Letras, pp. 237- 249.

MONTEIRO, John M, 1996. "As Raças Indígenas no Pensamento Brasileiro durante o Império". *In* MAIO, M.C. e SANTOS, R. V, orgs, 1996. *Raça, Ciência e*

Sociedade no Brasil, Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil/Fiocruz, pp. 15-24.

MONTEIRO, John M, org., 1994. *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros. Acervo das Capitais*. São Paulo, NHII-USP/Fapesp,

MONTEIRO, John M, 1992. "Tupis, Tapuias e a História de São Paulo: revisitando a velha questão Guaianá". *Novos Estudos* N. 34. São Paulo: CEBRAP, pp. 125-135.

MONTERO, Paula. 2001. "Utopias Missionárias na América". *Sexta Feira – Antropologia, Artes, Humanidades*, n. 5.

MONTSERRAT, Ruth. M, 1995. "Línguas Indígenas no Brasil contemporâneo". *In* GRUPIONI, Luís Donisete e LOPES DA SILVA, Aracy, orgs, 1995. *A Temática Indígena na Escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.

MOREIRA NETO, Carlos de A, 1988. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes.

MOREIRA, Vânia M. L, 2001. "Índios do Brasil: marginalização social e exclusão historiográfica". *Diálogos Latinoamericanos 3*. CLAS. Dinamarca, pp. 87-113.

MOREL, Marc,. 2001. "Cinco Imagens e múltiplos Olhares; 'descobertas' entre os índios do Brasil e a fotografia do século XIX". *História, Ciências, Saúde* – Manguinhos, vol. VIII (suplemento), 1039-58.

MOREL, Marco, 2000. "Índios na Vitrine: a 'Exposição Anthropologica' de 1882 no Rio de Janeiro". *In* BESSA, José R. et alli , orgs, 2000. *Nação e Região: Brasil 500 Anos – experiência e destino*. UERJ.

MORENO, Cezar, 2001. *A Colonização e o Povoamento do Baixo Jequitinhonha: a guerra contra os índios*. Belo Horizonte: Canoa das Letras.

MORO, Raffaele, 1997. "Mobilità e 'passeurs culturels': il caso dell'America coloniale spagnola". *In* GRUZINSKI, Serge e QUEIJA, Berta Ares, orgs, 1997. *Entre dos Mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

MOURA, José Pereira F. de, 1897 [1809]. "Botocudos e Aymorés (Dezembro de 1809- Lorena dos Tocoyos)". *RAPM*. Ano II, pp. 28-36.

MOURA, José Pereira F. de, 1897 [1810]. "Em Procura da Lagoa Dourada Neste Nordeste Mineiro". *RAPM*. Ano II, pp31-36.

NIMUENDAJÚ, Curt e GUÉRIOS, Mansur, 1948. "Cartas Etno-Linguísticas". *Revista do Museu Paulista*. Nova Série II, pp. 207-241.

NIMUENDAJÚ, Curt, 1946. "Social Organizations and beliefs of the botocudos of Eastern Brazil". *Southwestern Journal of Anthropology* II – n. 1. Albuquerque, pp. 93-115.

NIMUENDAJÚ, Curt, 1986. "Os Mitos". *In* VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, org., 'Curt Nimuendaju - A Descoberta do Etnólogo Teuto-Brasileiro". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 21/1986C, p. 92.

NOVAES, Adauto, org., 1999. *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Minc-Funarte/Companhia das Letras.

NOVAES, Adauto, org., 1992. *Tempo e História*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura/ Companhia das Letras.

OLIVEIRA Filho, João Pacheco, 1988. *"O Nosso Governo": Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Ed. Marco Zero.

OLIVEIRA Fº, João Pacheco, 1998. "Uma etnologia dos índios misturados". *Mana.* 4 (1).

OLIVEIRA, João Pacheco, 1999. 'O ofício do etnógrafo e a responsabilidade social do cientista". *In* OLIVEIRA, João Pacheco, 1999. *Ensaios em Antropologia Histórica.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

OLIVEIRA, João Pacheco, 1999. *Ensaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

OLIVEIRA, José Joaquim M. de, 1865 [1841]. "Documento sobre a Colonização dos Botocudos do Rio Doce". *RIHGB* VII, pp. 223-227.

ORTIGUES, Marie-Cècile e Edmond, orgs, 1989. *Édipo Africano.* São Paulo: Ed. Escuta. p. 273-301.

ORTIGUES, Marie-Cècile e ORTIGUES, Edmond, 1989. "A Individualidade Humana". *In* ORTIGUES, Marie-Cècile e ORTIGUES, Edmond, orgs, 1989. *Édipo Africano.* São Paulo: Ed. Escuta, pp. 273-301.

OTONI, Teófilo Benedito, 1847. "Condições para a Incorporação de uma Companhia de Comércio e Navegação do Rio Mucuri". Rio de Janeiro, Tipografia de Imp. e Const. de J. Villeneuve e Companhia.

OTONI, Teófilo Benedito, 2002 (1859). "Notícia sobre os Selvagens do Mucuri em uma carta dirigida pelo Sr. Teófilo Benedito Otoni ao Sr. Dr. Joaquim Manuel de Macedo". *In* DUARTE, Regina H., org. 2002. *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri.* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

OTONI, Teófilo Benedito, 2002 (1859a). "A Colonização do Mucuri: memória justificativa, em que se explica o estado atual dos colonos estabelecidos no Mucuri e as causas dos recentes acontecimentos naquela Colônia pelo Diretor da Companhia do Mucuri, Teófilo Benedito Otoni". *In* DUARTE, Regina H., org. 2002. *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri.* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

OVERING, Joanna, 1994. "O Xamã como construtor de mundos": Nelson Goodman na Amazônia". *Idéias,* Campinas, 1(2): 81-118, jul./dez.

OVERING, Joanna, 1995. "O Mito como História: um problema de tempo, realidade e outras Questões". *Mana* 1 (1): 107-140.

OVERING, Joanna, 1997. 'Is an anthropological translation of the 'unhomely' possible, or desiderable?" Amsterdam School for Cultural Analysis, Theory, and Interpretation (ASCA). Symposium "Multiculturality and the Other: Approaches from the Humanities".

OVERING, Joanna. 1984. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought". *In* COLSON, Audrey B. e HEINEN H. Dieter, orgs, *Themes in political organization: the Caribs and their neighbours. Antropologica.* 59-62/1983-1984, pp. 331-348.

PACHECO, Renato José, 1957. "Notas Sobre os Botocudos". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo* 17, pp. 66-71.

PACÓ, Domingos Ramos, 1996 (1918) "Hámbric anhamprán ti mattâ nhiñchopón? 1918" In RIBEIRO, Eduardo, org. 1996. *Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha.* Contagem: Cedefes, pp. 198-211.

PAIVA, Eduardo França e ANASTASIA Carla Maria, orgs, 2002. *O Trabalho Mestiço: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX.* São Paulo. Annablume.

PALAZZOLO, Jacinto de, 1973 (1954). *Nas Selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce. Como surgiu a cidade de Itambacuri, fundada por Frei Serafim de Gorizia, Missionário Capuchinho (1873-1952).* São Paulo: Companhia Editora Nacional.

PALAZZOLO, Jacinto de, 1956. *Crônica dos Capuchinhos do Rio de Janeiro.* Petrópolis: Ed.Vozes.

PARAÍSO, Maria Hilda B, 1992. "Os Botocudos e sua Trajetória Histórica". *In* CARNEIRO DA CUNHA, M., org. 1992. *História dos Índios no Brasil,* Companhia das Letras, São Paulo, pp. 413 – 430.

PARAÍSO, Maria Hilda B, 1998. "O Tempo da dor e do Trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste". Tese de Doutorado em História. FFLCH – USP. 5 vol.

PÁSZTOR, Lajos, org., 1970. *Guida delle fonti per la storia deell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia.* Città del Vaticano. Archivio Vaticano.

PEREIRA, Carlos Olavo da Cunha, 1988. *Nas Terras do Rio Sem Dono.* Rio de Janeiro: Ed. Codecri.

PEREIRA, Leopoldo, 1969. *O Município de Araçuaí.* Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais.

PEREIRA, Serafim A. da S. 1989. *Itambacuri e sua história.* Vol I e II. Belo Horizonte: Imprensa Oficial.

PEREIRA, Serafim J, 1998. *Missionários Capuchinhos: nas antigas Catequeses Indígenas e nas sedes de Rio de Janeiro, Espírito Santo e Leste de Minas (1840-1997*). Petrópolis:Vozes.

PESAVENTO, Sandra J, org., 2001. *Fronteiras do Milênio.* Porto Alegre. Ed. UFRGS.

PIMENTA, D. João Antônio [Arqueófilo], 1959. *Genealogia da Família Figueiredo.* Belo Horizonte. IHGMG, 22 pp.

PIMENTA, Demerval J, 1966. *A mata do Peçanha: sua história e sua gente.* Belo Horizonte.

PIMENTA, Demerval J, 1970. "Evolução do Sistema Viário da Capitania e Província de Minas Gerais". *RIHGB.* Vol. XIV.

PIMENTA, Demerval J, 1974. *Aspectos do Povoamento do Leste de Minas.* Separata da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais XIV,* pp. 369-392.

PINA-CABRAL, João de e LOURENÇO, Nelson, 1994. 'Personal Identity and Ethnic Ambiguity: naming practices among the eurasians of Macao". Mimeo.

PIZARRO, Monsenhor J.S.A, 1909. "Memórias Históricas da Província de Minas Gerais". *RAPM.* XIII, pp. 523-639.

POHL, Emmanuel, 1951(1817-1821). *Viagem no interior do Brasil empreendida nos anos de 1817 a 1821.* Vol. II. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.

POLLY, Alfredo, 1908. *Os Boruns: recordações selvagens.* Rio de Janeiro: Tip. Mendes. 40 pp.

POMPA, Maria Cristina, 2001. "Religião como Tradução: missionários, Tupi e 'Tapuia' no Brasil Colonial". IFCH. Tese de Doutorado. Unicamp.

PORGE, Erik, 1998. *Os Nomes do Pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. Rio de Janeiro: Ed. Cia. de Freud.

PÔRTO, Reinaldo Ottoni, 1928. *Notas Históricas do Município de Teófilo Otoni*. Vol. I. Teófilo Otoni.

PÔRTO, Reinaldo Ottoni, 1946. "A Bandeira de João da Silva 'O Mestre de Campo', o Todos os Santos e os Selvagens do Mucuri". Separata da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais* II, pp. 142-177.

PRATT, Mary Louise, 1999. *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo. Edusc.

PRICE, Richard, 1990. *Alabi's World*. The Hopkins University Press. Baltimore and London.

PRICE, Richard, 1992. "Novas Direções na História Etnográfica". *Estudos Afro-Asiáticos* n. 23, pp. 191-200.

PRIMÉRIO, Fidelis Mota de. 1937. *Os capuchinhos em terras de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX. Apontamentos Históricos*. São Paulo.

QUEIJA, Berta Ares, 1997. "El Papel de Mediadores y la Construcción de um Discurso sobre la Identidad de los Mestizos Peruanos (Siglo XVI)" *In* GRUZINSKI, Serge e QUEIJA, Berta Ares, orgs, 1997. *Entre dos Mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

RAFAEL, Vicente, 1992. "Confession, Conversion, and Reciprocity in Early Tagalog Colonial Society". *In* DIRKS, Nicholas B, 1992. *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, pp. 65-88.

RAMOS, Alcida. 1990. "Ethnology Brazilian Style". Brasília: UnB, *Trabalhos em Ciências Sociais, Série Antropologia 89*.

RENAULT, Lèon, 1903. "Breve Explicação". *RAPM VIII*, pp. 1051-1052.

RENAULT, Pedro Victor, 1903 [1836]. "Vocabulários da Língua dos Botocudos, Nac-Nanucs e Giporocas, habitantes das margens do Rio Mucury e Todos os Santos, tambem identico ao dos Kraik-mús habitantes das margens do Gequitinhonha. *RAPM VIII*, pp. 1095-1117

RENAULT, Pedro Victor, 1903 [1836]. "Relatório da exposição dos rios Mucury e Todos os Santos, feita por ordem do Exmo. Governo de Minas Gerais pelo engenheiro Dr. Pedro Victor Renault, tendente a procurar um ponto para degredo". *RAPM* VIII, pp 1049-1056.

RESENDE, Maria Leônia C, 1998. "Índios Gerais: a etno-história mineira oitocentista: em torno dos Botocudos de Auguste de Saint-Hilaire". Unicamp. Mimeo. 36 pp.

REY, Philippe-Marius, 1880. *Étude Anthropologique sur les Botocudos*. Paris: Octave Doin Ed.

RIBEIRO, Áureo Eduardo, 1998. *O Cavalheiro das Selvas: as aventuras de Teófilo Benedito Ottoni, o Mucuri e o Jequitinhonha do século XIX*. Belo Horizonte: Autêntica.

RIBEIRO, Darcy, 1977. *Os índios e a Civilização*. Petróplis, Vozes.

RIBEIRO, Darcy, 1968. *O Processo Civilizatório: etapas da evolução sociocultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RIBEIRO, Ricardo, 1993. "Campesinato: resistência e mudança: o caso dos atingidos por barragens do Vale do Jequitinhonha". Dissertação de Mestrado. UFMG.

RODRIGUES, Aryon D, 1985. "Relações internas na Família Linguística Tupi-Guarani". *Revista de Antropologia*, (27/28), 1984/85, 32-53 pp.

RODRIGUES, Aryon, 1986. *Línguas Brasileiras - para o conhecimento das línguas indígenas.* São Paulo. Ed. Loyola.

RODRIGUES, Carmem, 1986. *Força na Pequenez. Madre Serafina Ontem e Hoje.* Fundação Mariana Resende Costa. Contagem – MG.

RODRIGUES, Carmem, 1998. *Diário de Madre Serafina entre os pequenos e abandonados.* Belo Horizonte: Telecart.

ROHDEN, Fabíola, 2001. "Antropologia, História e Gênero". Comunicação apresentada no XXV Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, outubro de 2001.

ROSA, João Guimarães, 1976 [1967]. *Grande Sertão: Veredas.* Rio de Janeiro: José Olympio.

ROSA, João Guimarães, 1983. *Sagarana.* Rio de Janeiro: José Olympio.

ROSALDO, Renato, 1980. *Ilongot headhunting 1883-1974.* California, Standford University Press.

RUBINGER, Marcos M, 1993. *Projeto de Pesquisa Maxakali, Grupo Indígena do Nordeste de Minas Gerais.* Mimeo.

RUDOLPH, Bruno, 1909. *Worterbüch der Botokudensprache.* Hamburg. Vol. VIII. 85 p.

SAHLINS, Marshall, 1994. *Ilhas de História,* Zahar, Rio de Janeiro.

SAHLINS, Marshall, 1997. "O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: porque a 'cultura' não é um 'objeto' em via de extinção" (Parte I). *Mana* 3 (1), pp. 41-73.

SAHLINS, Marshall, 1997. "O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: porque a 'cultura' não é um 'objeto' em via de extinção" (Parte II). *Mana* 3 (2), pp. 103-150.

SAHLINS, Marshall, 2000. "Antropologia e História em Marshall Sahlins: 'Introdução' e 'Conclusão' de Historical Metaphors and Mythical Realities". *Cadernos de Campo* n. 9, pp. 135-144.

SAINT-ADOLPHE, J. O. R. Millet de, 1845. *Diccionario Geographico, Historico e Descriptivo, do Imperio do Brazil.* Paris: J. P. Aillaud Ed.

SAINT-HILAIRE, Auguste de, 1974. *Segunda Viagem ao Interior do Brasil.* Ed. Itatiaia. Belo Horizonte.

SAINT-HILAIRE, Auguste de, 1974. *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce.* Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP

SAINT-HILAIRE, Auguste de, 1975 (1830). *Viagens pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais.* Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.

SAMPAIO, Patrícia M, 2001. "Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia, Sertões do Grão-Pará, c. 1755 – c. 1823". Tese de Doutorado. Niterói. UFF.

SANCHIS, Pierre, 1998. "Identidade: algumas notas para um debate". Belo Horizonte. Mimeo.

SANTILLI, Paulo, 1999. "Ritos litúrgicos beneditinos e a celebração catequética entre os Povos Indígenas no Vale do Rio Branco". *In* CARVALHO, Sílvia Maria S. de, 1999. *Rituais Indígenas Brasileiros.* São Paulo: CPA Ed, pp. 130-145.

SANTOS, Afrânio de Melo, 1914. *Guido Tomaz Marlière: apóstolo das selvas mineiras.*

SCHWARCZ, Lilia K, M. 2000a. "Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica". *Cadernos de Campo* n. 9, pp. 125-133.

SCHWARCZ, Lilia K. M, 2001. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil.* 3a. edição. São Paulo: Cia das Letras.

SCHWARCZ, Lilia, K. M. e GOMES, Nilma L. orgs, 2000. *Antropologia e História: debate em região de fronteira.* Belo Horizonte: Autêntica.

SEBESTYÉN, Éva, 1981. "H. H.Manizer Botocudo Folklore Texts" In *Artes Populares* N. 7. Publicationes Instituti Folkloris University de Lorand. Eötvös nominatae. Budapest, pp. 140-163.

SEKY, Lucy, 1992. "Notas para a História dos Botocudos (Borum)". *Boletim do Museu do Índio,* 4.

SENNA, Nelson de, org., 1909. *Annuário Historico-Chorographico de Minas Gerais.* Belo Horizonte: Imprensa Oficial.

SEYFERTH, Giralda, 1991. "Os paradoxos da miscigenação: observações sobre o tema imigração e raça no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos* (20), pp. 165-185.

SEYFERTH, Giralda, 1994. "Identidade étnica, assimilação e cidadania: a imigração alemã e o Estado brasileiro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 26 (9), pp 103-122.

SEYFERTH, Giralda, 1995. "A Invenção da Raça e o Poder Discricionário dos Estereótipos". *Anuário Antropológico 93,* pp. 175-203.

SEYFERTH, Giralda, 1995a. "La inmigracion alemana y la politica brasileña de colonizacion". *Estudios Migratorios Latinoamericanos, 10 (29),* pp. 53-75.

SIDER, Gerald, 1994. "Identity as History: Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastearn United States". *Identities* Vol 1(1), pp. 109- 122.

SILVA, Carlos José, 1898. "Sobre os Botocudos". *RAPM* III, pp. 743-748.

SILVEIRA, Álvaro A. da, 1929. *Narrativas e Memórias.* Belo Horizonte: Imprensa Oficial.

SIMÕES DA SILVA, Antônio Carlos, 1924. "A Tribu dos Indios Crenack". *Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas,* Vol. I, pp 61-84.

SOARES, G. Chaves, 1992. *Os Borum do Watu - Os Índios do Rio Doce,* Contagem, CEDEFES.

SOUSA, Gabriel Soares de, 1971. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587.* São Paulo: Cia Ed. Nacional.

SOUTHEY, Robert, 1862 [1822]. *História do Brasil.* Trad. L.J. de Oliveira Castro. Rio de Janeiro.

SOUZA, Edson Luiz André de, org., 1999. *Psicanálise e Colonização: leituras do sintoma social no Brasil.* Porto Alegre: Ed. Artes e Ofício.

STEAINS, W. J, 1888. "O Vale do Rio Doce". *Revista da Sociedade Geográfica do Rio de Janeiro* IV, pp. 213-226.

STERN, Steve J, org., 1987. *Resistence, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World,* Madison. Univ. Wisconsin Press.

STEWARD, Julian H, org., *Handbook of South American Indians.* Washington, D.C. Smithsonisan Institution Press. Vol. 5. 1946.

STRATHERN, M. 1985, "Necessidade de Pais, necessidade de mães". *Estudos Feministas*, ano 3, n. 2.

SUZANNET, Conde de, 1975. *O Brasil em 1845: semelhanças e diferenças após um século.* Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil.

TAUSSIG, Michel, 1987. "Cultura do terror: espaço da morte na Amazônia". *Religião e Sociedade,* 10, Rio de Janeiro, CEDI

TAUSSIG, Michel, 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura.* Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.

TETTEROO, Samuel, OFM, 1919. *Memória Historica e Geographica do Municipio de Jequitinhonha: ano 1919.* Tip. Teófilo Otoni

TETTEROO, Samuel, OFM, 1922. *O Município de Teófilo Otoni. Notas históricas e corográficas.* Belo Horizonte.

THOMAS, Nicholas e HUMPHREY, Caroline, orgs, 1996. *Shamanism, History, & the State.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

TSCHUDI, Johan Jakob von, 1971 (1866). *Reisen durch Sudämerika,* 5 vols, Vol II, Stuttgart: Brockhaus.

TURNER, Terence, 1993. "Os Kayapó, da cosmologia à história". *In* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, orgs, *Amazônia: etnologia e história Indígena.* São Paulo: NHII-USP/Fapesp.

TURNER,Terence, 1991. "Representing, Resisting, Rethinking historical transformations on Kayapo culture and anthropological consciousness". *In* STOCKING, Jr, George W, org., *Colonial Situations: essays of Ethnographic knowledge. History of Anthropology.* Volume 7. The University of Wisconsin Press.

TURNER,Terence, 1992. "Os Membegokre Kayapó: história e mudança social, de sociedades autônomas para a coexistência interétnica." *In* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, org., 1992. *História dos Índios do Brasil.* São Paulo. Cia das Letras.

TURNER,Terence, 1993. "De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". *In* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, orgs, *Amazônia: etnologia e história Indígena.*São Paulo: NHII-USP/Fapesp

URBAN, Greg, 1992. "A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas". *In* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, org., 1992. *História dos Índios no Brasil.* São Paulo. Cia das Letras, pp. 87-102.

VAINFAS, R e ABREU, M, 2001. "Apresentação". *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF. Dossiê: Religiosidades na história.* Vol 6, n. 11, jul 2001.

VARELA, H e LUCAS, R, org., s/d *Antropologia: paisagens, sábios e selvagens.* Porto: Ed. Lisboa, pp. 173-174

VASCONCELLOS, Diogo P. R, 1994 [1901]. *Breve Descripção Geográfica, Física e Politica da Capitania de Minas Gerais.* Belo Horizonte: Fund. João Pinheiro.

VASCONCELOS, Diogo L. A, 1948. *História Antiga das Minas Gerais.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina, 1996. "Mediação e Metamorfose". *Mana*: 2(1): 97-108.

VERNIER, Bernard, 1979. "Fetichisme du nom, échanges affectives intra-familiaux et affinités électives". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, N. 78, pp. 2-17.

VIDIGAL, Pedro Maciel, 1979. *Os Antepassados* – Vol I. Imprensa Oficial. Belo Horizonte, pp. 27-48.

VILAÇA, Aparecida, 2000. "O que Significa Tornar-se Outro: xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais,* n. 44, v.15,. p. 56-72.

VILAÇA, Aparecida, 1996. "Cristãos sem Fé: alguns aspectos da conversão dos Wari'(Pakaa Nova)". *Mana* 2(1): 09-137

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais.* Rio de Janeiro, Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1992. "O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia.*

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1999. "Etnologia Brasileira". *In* MICELI, Sérgio, org., 1999. *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-19555).* Ed. Sumaré/ANPOCS: Brasília, pp. 109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, org., 1896. "Curt Nimuendaju - A Descoberta do Etnólogo Teuto-Brasileiro". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,* no. 21/1986C., p. 92

WACHTEL, Nathan, 1971. *La vision des Vaincus, les indiens du Pérous devant la conquête espagnole.* Paris, Gallimard.

WERNET, Augustin, 1991. "A Igreja e a República: a separação entre a Igreja e o Estado". São Paulo. Anais da XI Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, pp. 29-34.

WERNET, Augustin, 1991a. "A vinda de Congregações estrangeiras e a europeização do catolicismo no centro sul do Brasil". São Paulo: Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, pp. 43-51.

WEYRAUCH, Cléia S, 1997. *Pioneiros Alemães de Nova Filadélfia: relato de mulheres.* Caxias do Sul: Educs.

WHITE, Richard, 1996. *The Middle Ground: indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815.* Cambridge University Press. 6ª ed.

WRIGHT, Robin M, org., 1999. *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.* Campinas: Ed. Unicamp.

WIED NEUWIED, Maximiliano de, 1958. *Viagem ao Brasil*, Companhia Ed. Nacional, Coleção Brasiliana, São Paulo.

ANEXOS

Anexo I

Mapeamento linguístico dos diversos grupos indígenas das matas do Leste, a partir dos vocabulários registrados por viajantes e naturalistas no século XIX.

(Loukotka, 1939)

Família Machacali (com a intrusão de Zé)

a) línguas puras: 1. Machacali (S. Miguel, Rio Belmonte=Jequitinhyonha)
Wied II 319; Saint-Hilaire I 213; Loukotka, La família linguistica Masakali, na Rev. del Instituto de etnologia t. II 21-47, Tucumán 1931.

2. Capocho (entre Minas Gerais e Porto Seguro)
Martius II 170-172; Loukotka oc.

3. Cumanacho (Minas Novas)
Martius II 170-172; Loukotka oc.

4. Monoxó (Minas Novas)
Saint-Hilaire I 428-429; Loukotka oc.

5. Macuni (Alto dos Bois)
Wied II 323-325; Saint-Hilaire I 47; Martius II 173-176; Loukotka oc.

6. Panhame (Suassui Pequeno)
Martius II 170-172

b) língua mesclada com Coroado:

7. Malali (Suassui Pequeno, Serra Redonda)
Wied II 321-323; Saint-Hilaire I 428-429;
Martius II 207-208; Loukotka oc.

Família Coroado:

a) línguas puras: 1. Coroado (Rio Xipotó, Ubá, Serra da Onça)
2. Puri (Rio do Espírito Santo)

b) língua mesclada com Caingán:

3. Coropó (Rio Pomba)

Família Patachó (com intrusão do Zé e Machacali):

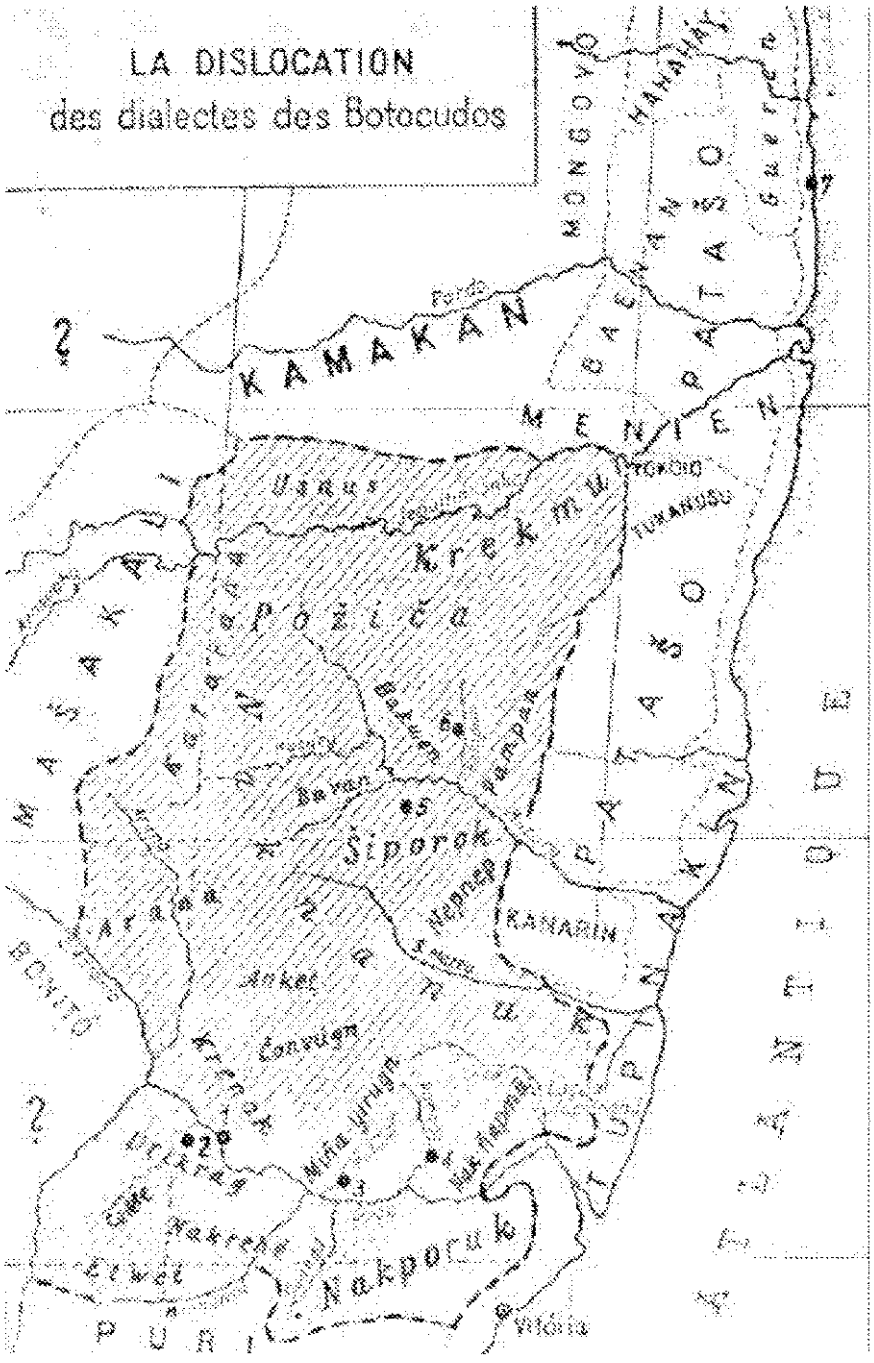
1.Patachó (Rio de Santa Cruz)
Wied II 320-321; Loukotka, A língua dos Patachós, ms.)

Família Botocudo (com a intrusão de Zé):

1. Crecmum (Botocudo, Crenaque, Nacnanuque, Giporoca)
Rio Doce, Mucuri e Rio Preto
Wied II 305-314; Saint-Hilaire I 194-199; Marlière: 1. Idiomas ou línguas dos Índios língua Botocudo (Abelha do Itacolomi, n. 15 II 1825, Ouro Preto, 1825); 2. Vocabulário das tribus dos Botocudos apelidados Krakmun, Pajaurum e Nacnanuck habitantes nas vertentes do Rio Doce e Jequitinhonha (Abelha... num. 29 IV e 27 V 1825, Ouro Preto 1825); 3. Vocabulario port. – botoc. (ms. Original e inedito na Bibl. Nac. No Rio); Jomard, Notícia sobre os Botocudos RIHGBr, IX (107-113), Rio 1847. Francis de Castelnnau, Expedition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, Histoire de voyage t. v, Paris 1852, p. 249-259; Victor Renault; Tschudi; Rudolph.

2. Pochitxa (Todos os Santos)
Álvaro da Silveira, Memorias corograficas II, Belo Horizonte 1922, pp. 529-543.

3. Borum (Peruípe, Olivença) com intrusões do Patachó. (Loukotka, 1939:131)

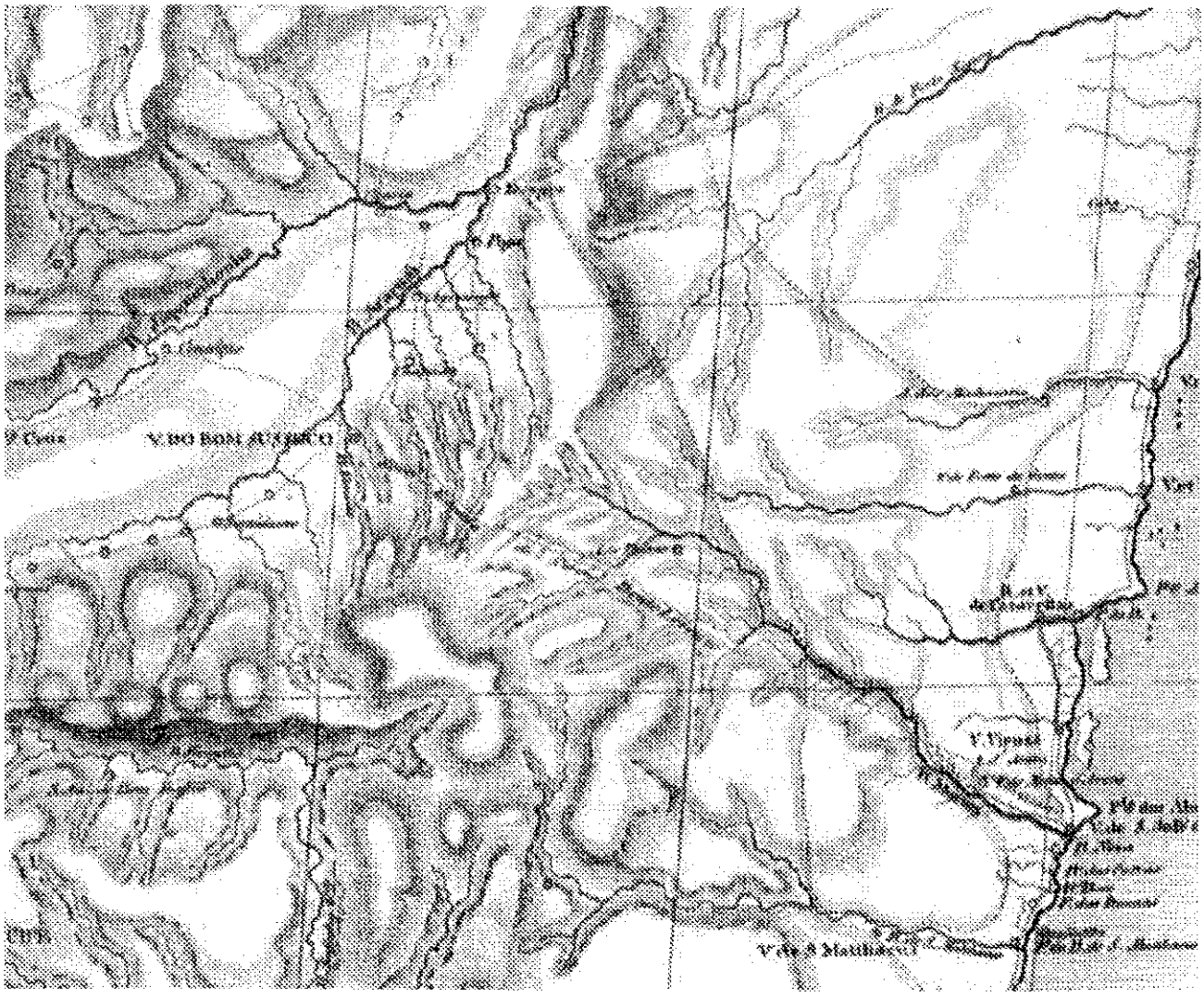


Fonte*:* **Loukotka, Les Indiens Botocudo (1955: 119)**

ANEXO II

Costa Ocidental do Brasil entre os paralelos 13 e 23 sul

(detalhe: aldeia do capitão Tomé)
(Arrow-Smith, 1815-1817)



Fonte: *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817* von Mamilian Prinz zu Wied-Neuwied. Atlas. Reproduzido na revista *Oceanos* no. 24, *O Teatro da Natureza. Maximiliano no Brasil.* Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, outubro/dezembro 1995, p. 41

Anexo III

Relação fornecida pelo capitão-mor João da Silva Santos a respeito da aldeia do Capitão Tomé

A barra deste rio [Mucuri] é uma das melhores que há nesta comarca por ser a sua entrada ... fazer ancorar 5 até 6 embarcações...; sempre se conserva o rio alegre e com largura de tiro de arcabuz, e pouco fundo desde a vila até a dita distância, que só serve para canoas e pequenas barcas que demandem de 4 até 5 palmos de água, finalizando esta distância na primeira cachoeira, que só passam canoas puxadas à mão por uma das mesmas pedras, as quais vão subindo, fazendo seus intervalos de umas a outras como taipabas e puxavam-se 33 pela distância de 10 léguas ao dito rumo de sorte que veio a fixar a Serra do N. com a do S. , como que traspassa uma pela outra, e pelas margens das mesmas serras desentranhado, o dito rio ficando com um ribeirão e até aqui chegaram as canoas, que não poderam mais passar, e porque não se sabiam as serras, foram por minha comissão alguns índios a descobrir pelas margens do dito ribeiro até *a aldeia do Gentio bárbaro*, que até hoje se conservam de paz comigo e acharam caminharem até a dita aldeia 6 léguas ou pouco mais ou menos, cuja situação fica em um plano entre a serra dita e outra que lhe fica a Oeste em distância de meia légua seguindo sempre o mesmo rumo, não fazendo menção das miúdas voltas cortando pela margem da dita aldeia pela parte do N. *na qual se acham todos os víveres da primeira necessidade, como me asseveram os mesmos índios, e antecedentemente um escravo meu, que com o dito gentio foi fugitivo, e lá se conservou ano e meio, e depois mo tornaram a trazer em junho de 1800, e fazendo eu consideração pelo que me noticiou o dito escravo tem o melhor de 2000 pessoas e o mesmo me participa o língua de nome Antonio José*, e que dali a Minas [vila de Minas Novas] gastava 5 dias chegando a uma fazenda de um Sr. Coronel que entre criados, que possuía, nomeava um por nome Domingos Turuçu, que significa grande e gordo, e que de tal fazenda a Vila Rica se ia a cavalo ou em carro, denominando-se sempre o ribeirão com o nome S. Barbara, e eu assim o acredito porque no ano de 1786 em que o dito Gentio me saiu de paz a primeira vez apresentou-me *um que entre eles se fazia cabo por nome Tomé um passaporte firmado pelo Sr. D. Manuel quando governou Vila Rica* e dizia o dito passaporte "Ao Cabo Tomé de Nação do Gentio bárbaro deixarão andar esquadrinhando com a sua patrulha as cabeceiras do Ribeiro S. Bárbara", por onde venho a coligir ser aquele o mesmo ribeiro e o meu dito escravo diz que o mesmo índio é o cabeça da dita aldeia e no ano de 98 veio o dito Tomé à minha fazenda, onde se refez de machados, foices, facas e o mais que lhe foi mister, e voltou para dentro em 27 de dezembro de 1799.

...

A dita aldeia do gentio veio a ficar em altura do polo na latitude 18'', 47 e longitude de 543'', 00

Fonte: Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil. Arquivo de Marinha e Ultramar de Lisboa. Bahia, t. V, pp. 230-272, nn. 27108-27111 e 27113-27114. Volume XXXVII dos Anais da Biblioteca Nacional. (Reproduzido em Pôrto, 1928: 14-15)

ANEXO IV

Dados biográficos de José Pereira Freire de Moura

Fundador do aldeamento dos Tocoiós (1797)

Tinha [o fundador do aldeamento] relações com o Dr. Cláudio Manoel da Costa, ... fez parte da Conjuração Mineira e ficou encarregado do movimento e propaganda no norte de Minas, juntamente com o padre Rolim. Hospedou Tiradentes em Minas Novas, quando este ali esteve, ficando combinado o plano. Fracassando a nobre e patriótica tentativa, *foi o Dr. José Freire de Moura perseguido e só pode escapar refugiando-se nas então desertas matas do Jequitinhonha, estabelecendo residência em Tocoiós, duas léguas acima do Pontal, onde fundou fazenda agrícola e pastoril, aldeou e civilizou uma tribo indígena da raça tapuia que errava naquelas paragens.* Com o corre dos tempos, serenados os ânimos em 1797, o Governador da Capitania, Bernardo José de Lorena, mais tarde Conde de Sarzedas, sucessor do Visconde de Barbacena, ... conhecedor da competência do Dr. José Pereira, seu colega e amigo dos tempos escolares, muito o distinguiu, *nomeando-o Capitão-mor e encarregando-o de aldear e civilizar os indígenas selvagens daquela região.*

Fazendo de Tocoiós, com o nome de Lorena de Tocoiós, a sede da nova Colônia, foram ali construídas casas para o Diretor, o Capelão, quartel do destacamento de soldados, maquinismo para farinha e para descaroçar algodão, engenho de cana, uma capela sob invocação de São Bernardo e um cemitério. Foram sucessivamente capelães da colônia os Padres Jacinto, Estevão e Lidório. Bem dirigida como era, a colônia prosperava, povoando-se os arredores com famílias que se estabeleciam em lotes dados pelo Dr. José Pereira, que iniciou e manteve a navegação em canoas pelo rio Jequitinhonha em 1804, logo depois de ter ali recebido e hospedado o capitão mor de Porto Seguro, João da Silva Santos, que a mandado do Governador da Bahia seguiu o curso do grande rio até Tocoiós, de onde voltou. *Era Tocoiós porto de embarque e desembarque para o comércio de Água Suja, São Domingos, Minas Novas e outros lugares do Norte de Minas.*

Fonte: Pimenta (1939). ***Genealogia da família Figueiredo***

Anexo V

Trechos do Relatório do Dr. Carlos Prates sobre serviços de colonização no município de Teófilo Otoni, apresentado ao Secretário da Agricultura em 1910[1].

Fazia oito anos que aí estivera da penúltima vez.

Durante a viagem, que é de 36 quilômetros, notei, com pesar, que as florestas virgens que se atravessavam depois de 10 ou 12 quilômetros, onde termina a colônia 'São Benedito', já se acham em parte devastadas principalmente pelo fogo. As comiadas dos morros, que antes eram cobertas de matas de árvores colossais e frondosas, já começam, pela queima periódica, a ser reduzidas a *cerrados*, com uma vegetação rasteira em que, às vezes, aparecem gramíneas e samambaias e que, por isto, os moradores do lugar denominam impropriamente *chapadas*...

A impressão geral que me dominou ao entrar no povoaado, foi a de que este estava muito aumentado, talvez no duplo, e com o progresso correspondente, a julgar pelas boas construções bem conservadas e pelas casas de comércio existentes.

O povoado deve ter de 200 a 300 casas bem regulares.

Pelas constantes drenagens que os diretores da colônia têm feito para o esgotamento dos brejos e lagoas existentes nas suas proximidades, já se conseguiu abaixar o nível do lençol de água, de modo que não se tem mais a impressão de ser o lugar insalubre e doentio...

Tendo-me constado em Teófilo Otoni que na colônia e circunvizinhanças já não existiam mais índios, escrevi ao diretor da mesma, comunicando-lhe que, dentro de poucos dias, eu devia ali chegar, que comigo iria o inspetor do Serviço de Proteção aos Índios, Dr. Alberto Portela, e que nos seria muito agradável encontrar na sede da colônia índios mansos, já localizados, e índios selvagens da tribo dos Pojichás.

No dia 24 de novembro ali chegamos e no dia seguinte, de manhã, na casa de residência dos padres, encontramos cerca de 50 índios, quase todos civilizados, das tribos Potón, Nacna-nuc, Poté, etc., sendo que apenas 13 adultos e alguns menores eram ainda selvagens e pertenciam à tribo dos Pojichás. Estes estavam acompanhados do seu capitão, chamado Joaquim, índio já velho, que, como os outros da tribo, não falava o português. Há entre eles um nacional civilizado, Benedito Alves Poten, casado com uma índia e que

nos serviu de intérprete. As crianças eram, em geral, fortes e bonitas, havendo uma mocinha pojichá, de nome Emília, de 15 anos presumíveis, com traços de beleza muito pronunciados.

Segundo verifiquei do livro matrícula da colônia, existem nela, ocupados por famílias, 164 lotes e destes 36 por indígenas.

Nesse mesmo dia, aproveitando a reunião dos índios, o dr. Alberto Portela fez a distribuição dos presentes que levava para os mesmos, e que se constituíam de roupas, chapéus, miçangas, machados, facões, etc. Depois disto tirou diversas fotografias dos índios, das quais apresento algumas com este relatório[2].

Os índios mostravam-se satisfeitos manifestando-se muito camaradas do Dr. Portela, principalmente o capitão Joaquim. Como sinal de amizade davam-nos fortes e repetidos abraços que, dificilmente, se suportavam.

Segundo nos informaram os padres, informações estas confirmadas pelo intérprete Benedito, a tribo dos Pojichás está reduzida a 56 adultos, além dos menores. Esta tribo se conserva ainda muito rebelde à civilização. De vez em quando bugres dela aparecem na colônia, ali demoram poucos dias, recebem presentes e voltam depois voltam depois ao seu *kigeme*, que está nas matas de S. Mateus, à beira do rio do mesmo nome e a cerca de 12 léguas de distância do Itambacuri. Aí frei Vicente de Licodia foi buscar os que vimos.

Todos os índios da tribo, segundo nos consta, nunca vêm juntos à colônia: alguns sempre ficam na aldeia. Deles dificilmente se consegue uma criança para se educar, porque temem o desaparecimento da tribo.

Depois da visita aos frades e aos índios, corremos a igreja, onde vimos boas obras de pedreiro, carpinteiro, etc., executadas por operários indígenas.

---

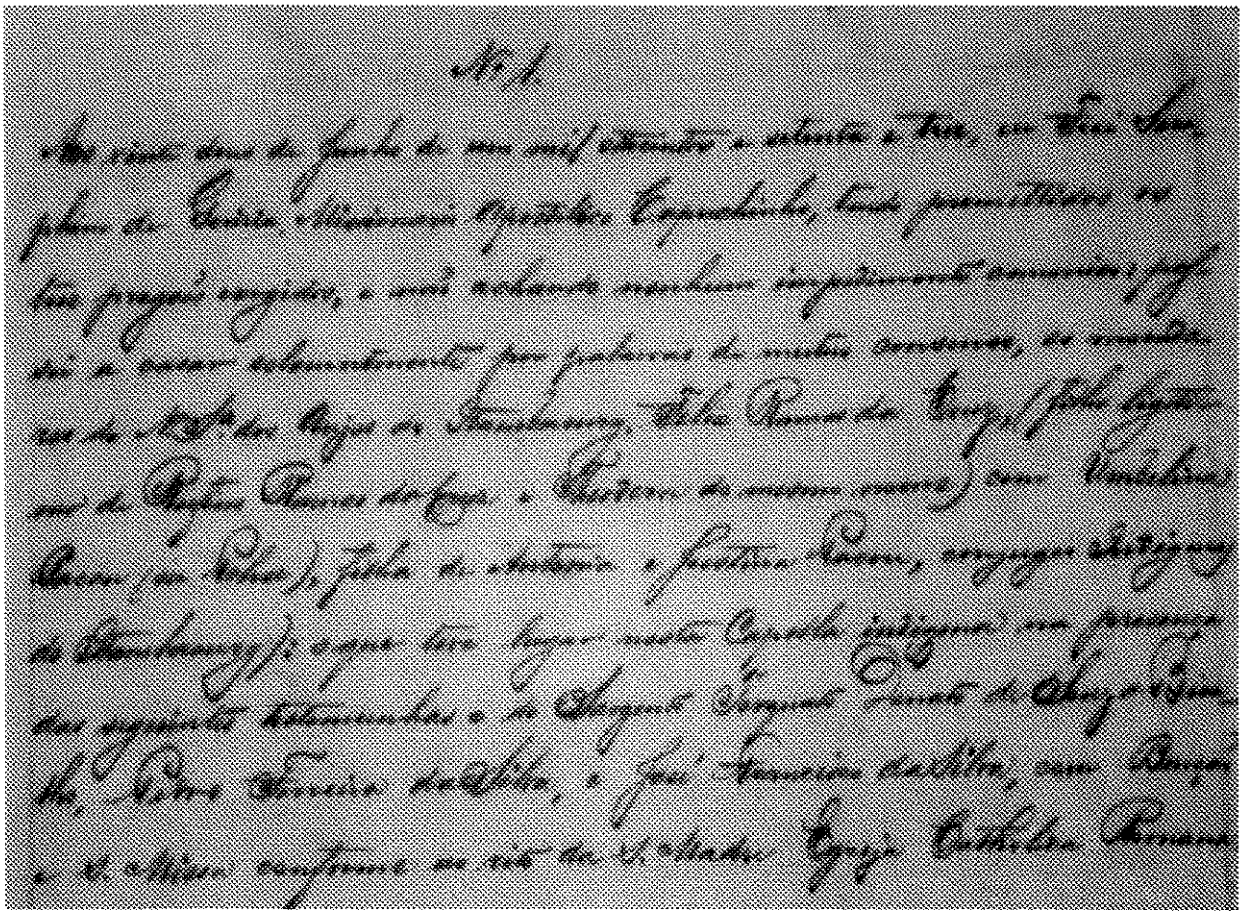
[1] Reproduzido por J Palazzolo, 1973: 269-270.

[2] As duas fotos dos Pojichás reveladas em forma de cartões postais (NCS 8. APCBH), decerto fizeram parte deste relatório, a julgar pelas legendas explicativas feitas pelo Prof. Nelson de Senna que esclarecem:

1. Terem sido a ele oferecidas em 1912 pelo Sr. Alberto Portela;
2. Terem sido feitas durante inspetoria do Serviço de Proteção ao Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (Alberto Portela visitou Itambacuri apenas por esta vez);
3. Embora as duas fotografias tenham sido classificadas por Nelson de Senna como de Pojichás, uma anotação posterior, no verso da fotografia mais abrangente, indica outras denominações de Botocudos ali representadas, como Potén e Nac-nanuc. Apenas o grupo localizado no centro desta foto e fotografado na segunda foto com maior detalhe é o de Pojichás, então habitantes a 12 léguas de Itambacuri, nas cabeceiras do Rio São Mateus.
4. Todos os índios estão usando os chapéus, provavelmente os mesmos oferecidos pelo inspetor, dos quais o relatório faz referência.

Anexo VI

Registro de casamento do intérprete Félix Ramos e Umbelina Pahoc
1o. casamento realizado na missão capuchinha do Itambacuri
22 de junho de 1873



Fonte: Arquivo da Paróquia de Itambacuri

ANEXO VII

Diálogo[3]

M- Maicon (mestiço) ; **K**- Kan jirun [4]- cacique dos Pojichá

M- Pessoal, vem cá! Eu, o primo, quero falar com vocês. Por que o primo pega a flecha? Eu, seu primo, não tenho intenções hostis, os brasileiros são bons[5]. Os primos brasileiros não matam; os primos brasileiros vieram pra ver sua aldeia como seu parente mais próximo. Não seja o cacique hostil aos primos brasileiros.

K- Eu estou o mais bravo, vou buscar as flechas.

M- Eu trago aos primos muitas lágrimas, se vocês buscarem flechas. Os brasileiros vão atirar balas grandes, muito violentas.

K- Eu tenho muitas flechas, mas se o primo quiser falar coisa boa conosco, então não quero jogar as flechas. Aí eu gosto do primo. Por que o primo trouxe tanta gente pra cá?

M- Eu não sou hostil à aldeia, mesmo tendo trazido armas grandes. Entreguem as flechas, deixe o primo as flechas descansando.

K- Eu quero conversar com vocês amigavelmente e não quero atirar as flechas.

M- Eu não quero matar ninguém; eu tenho o primo por bem e não quero que o primo chore.

K- Se os outros não querem nos trazer lágrimas, eu não quero ser hostil, eu quero dar a mão ao primo com muita saudade. Eu gosto muito do primo e tenho grande saudade. Eu gosto muito do primo, gosto muito e não quero ferir o corpo do primo. Eu só vou atirar flechas de passarinho[6].

M- Não atire flechas. Essa gente não é má. O grande capitão é bom. O capitão vai dar conhaque, para os primos beberem; se o primo tem fome, essa gente vai trazer feijão, carne, farinha e arroz.[7] Essa gente pode machucar o primo e quer ver a bela aldeia do primo.

K- Eu não gosto dos brasileiros, eu estou muito bravo. Eles nos são hostis, tu trouxeste essa gente aqui, que nos são hostis. A gente que trouxeste vou matar como hostis a nós. Vou fazer o fogo claro e comer a carne dessa gente. Vou assar a carne dessa gente com bananas verdes. Eu vou matar essa gente. *Outros brasileiros mataram meu pai, eu estou muito bravo.*

Nesse meio tempo, numa outra parte da aldeia, que contava mais de 40 cabanas de palha, outros botocudos perceberam que estavam cercados e pegaram arcos e flechas, e agora até seu cacique percebeu isso e gritou para o traidor:

K- De ti, primo dos índios, de ti, primo, eu não gosto. Tu, falso primo, falaste muito mal conosco. Trouxeste tanta gente aqui para nos matar.

O resto da fala foi dominada pelo estouro das armas. 55 botocudos, homens, mulheres e crianças, rolavam em seu sangue. Apenas 5, em parte gravemente feridos, sobreviveram.

---

[3] In, Rudolph Traduzido do alemão por Rui Rothe-Neves. (NA: nota do autor; NT nota do tradutor)
[4] NT: nome quer dizer "parece amarelado".
[5] NT: a palavra para "brasileiros" é "Krahi" [Krahi seria uma categoria étnica botocuda, de conotação pejorativa, que significa homem, não-índio].
[6] NA: essas têm ponta rombuda
[7] NT: "farinha" está em português.

ANEXO VIII

Extrato das Informações sobre as Circunscrições Indígenas da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas Gerais

1ª. Circunscrição: Barra do Araçuaí até a do Robim. Criada em 3 de setembro de 1871.
Aldeias: Água Branca: 180; Pam-pam ? ; Farrancho. 80 índios, casas arruadas, fábrica de panela de barro; Rubim: 80 índios; Cram: 80 índios; São Francisco: 140 índios/ ilha do pão; São Pedro. 49 índios. Noroeste São Miguel.

2ª. Circunscrição: Barra do Rubim até o Salto Grande, inclusive aldeia dos Giporoks. criada a 8 de agosto de 1864.

3ª. Circunscrição: Compreende todo território desde o ribeirão Quarta-feira até a cachoeira Santa Clara. Criada a 8 de setembro de 1870.
Aldeias: Poté:200; Capitão Biar; Potón:55; Capitão. Potón; Criciúmas; Urucu; Moquesseca; Pampam; Capitão Manoel; Alferes; Panqué; São Cemente; Tamaná; Tairou; Tanhé; Maurma; Maruntum; Monheque; Mavós Maquinhame; Porum; Macoeme.

4ª. Circunscrição (Teófilo Otoni): Criada a 30 de outubro de 1871, jurisdição da barra do ribeirão Quarta-feira até as últimas cachoeiras do Mucuri, de todo o lado esquerdo do rio Urupuca; Compreende a barra do ribeirão quarta-feira para cima até as últimas cachoeiras do Mucuri e todo lado esquerdo.
Aldeias: Ponté – cabeceiras do Mucuri; Pontará, no Inhork, confluente do Urucu, ambas com 400 índios; Nacks Nenuks: com 16 a 20 famílias; Mucunis: ribeirão do mesmo nome com 20 famíllias.

5ª. Circunscrição: Barrra do Urupuca para cima e os terrenos do lado direito deste rio e da margem esquerda do Suaçuí. Criada a 30 de outubro de 1871.
Aldeias: Muitas são conhecidas, mas não tem denominação. Núemro calculado em torno de 500.

6ª. Circunscrição. Todo o município da cidade do Serro. Criada a 23 de setembro de 1870.
Aldeias: Capitão. Chony – 50 índios; Capitão. Batum – 40 índios; José Carneiro – 26 índios; Capitão Major, 22 índios;

7ª. Circunscrição: Município de Ubá e Pomba. Já foi muito povoado de Puri. Nada mais consta. Criada a 6 de outubro de 1854

8ª. Circunscrição: Município São Paulo do Muriaé
Aldeias destroçadas pelos colonos e posseiros que vão se apoderando das terras.
Puris – descendentes dos Tupinambás, "capitais inimigos dos Botocudos".

9ª. Circunscrição: Município de Uberaba. Em toda margem do Rio Grande existem muitos índios. Criada em 16 de novembro de 1850, com jurisdição em todo o município de Uberaba;
Aldeias: S. Francisco de Sales; Prata; Ambas com 118 índios *Giporokes*
Aldeias insalubres/índios as abandonaram indo para Cachoeira – 25 léguas da estação naval Itupurá

10ª. Circunscrição: Todo o vale do Manhuaçu. '... abundam muitas tribos de índios que são perseguidos por guardas nacionais designados recrutas e desertores que procuram em grande número aquele vale para se furtarem ao serviço de guerra contra o Paraguai. Criada em 24 de setembro de 1869, com jurisdição em todo o vale do Manhuaçu;

11ª. Circunscrição (1870). Norte do Rio Doce. Criada em 6 de outubro de 1870, tendo jurisdição na margem esquerda do Rio Doce;
Aldeias: Capitão Batum no Suaçuí Grande: 300 a 400 arcos; Capitão Máximo, cabeceiras do Suaçuí:: 50 a 60 arcos; Capitão Eteuetu – Barra do córrego Grande: 450 a 500 arcos; Paché: entre Correntes e Peçanha: 50 a 60 arcos; Capitão Nak.nenukes, córrego preto da Figueira: 600 arcos; Capitão Manoel Carneiro – desertor do corpo pedestre – morador Figueira: 500 a 600 arcos; Capitão Chique-chique – ribeirão do Capim – 80 a 100 arcos; Capitão Filipe Giporok – cabeceiras do Mucuri: 65 arcos; Capitão Joaquim Giporok – entre Carrancas e Itatiaia: 89 arcos; Capitão Mararram Giporok – ribeirão Urucu: 1200 arcos; Capitão Sargento-branco – naknenuks – braço direito Suaçuí: 1300 arcos; Capitão Potu Naknenukes – divisa Província do Espírito Santo: 1500 arcos; Capitão Amampam Naknenuks, entre Suaçuí Grande e Pequeno: 400 a 500 arcos

12ª. Circunscrição. Margem direita Doce (matas pestilentas). Criada a 24 de setembro de 1862.
Aldeias: Quiroga; Bananal; Jataí; Ibituruna; Cuieté

13ª. Circunscrição: Freguesia do Cuieté. Criada em 11 de novembro de 1871 com jurisdição da freguesia do Cuieté;

14ª. Circunscrição: Uberaba e Vila do Prata

15ª. Circunscrição: Pomba

16ª. Circunscrição: Minas Novas

17ª. Circunscrição: todo o município de Manhuaçu

18ª. Circunscrição: aldeias existentes nas freguesias de Setubinha e Malacacheta e município de Teófilo Otoni

19ª. Circunscrição (1890): Caratinga.

Fonte: SG14: Quadro de Matrícula dos Empregados da Catequese. APM.

ANEXO IX

"Itambacuri"

É esta a denominação da Colônia fundada pelos beneméritos Frades da Ordem Franciscana, freis Serafim de Gorízia e Ângelo Sassoferrato, em 1872.

A princípio só se ocupava o bom diretor, que é o primeiro nomeado, e o seu auxiliar na catequese dos selvagens que povoavam aquela região.

Com a tenacidade evangélica, com a palavra convencendora, puramente cristã, os dois Apóstolos conseguiram, como outro Anchieta, chamar ao grêmio da civilização grnde número de silvícolas ferozes como foram e ainda são os nômades da raça botocuda.

Auxiliados pelo governo provincial outrora e atualmente pelo Estado, elevaram aquele aldeamento, modesto até então, à altura de um povoado superior a 5 mil almas, inclusive 1500 mais ou menos que pertencem à raça silvícola.

Aquela benéfica administração não só cuidou de encaminhar aquela gente ao trabalho rural, como também na educação primária, para cujo fim tem o estabelecimento professores, sendo um deles indígena, criado por frei Serafim.

O povo que ali vive sob o regime severo e ao mesmo tempo humano, composto das raças selvagem e civilizada – formando uma Colônia mista – não incomoda a administração da Justiça criminal deste município.

Do álcool é ali proibido o uso imoderado e nem se o fabrica. Da cana sai a rapadura e o açúcar. Na população encontram-se as artes e o ofício. Elegante igreja orna a povoação, contendo paramentos dignos dela.

Os vencimentos que recebem aqueles benfazejos diretores, são ali consumidos no bem estar do seu povo, passando eles com escassez de meios quase sempre.

A situação topográfica, o solo fértil e apto à todas as culturas; floresta virgem na qual encontram-se madeiras preciosas, abundância dágua, capaz de fazer mover o mais pesado maquinismo, já pelo peso já pela altura; e outros predicados de valor inestimáveis.

A cultura do algodoeiro é de remuneração certa; e a vinha dá-se bem naquele território.

Na quadra difícil por que está passando a lavoura, maximé na parte cafeeira, ainda mesmo que seja passageira, não se deve cruzar os braços à espera só do auxílio que possa

vir da Divina Providência, *como pensava aquele velho ministro* J. Bento; e muito menos dos poderes do Estado, senão pelos meios indiretos.

À semelhança do Egito dos tempos bíblicos, estamos nos sete anos das vacas magras. Aqui não tivermos o adivinho José, que a tempo previnisse em ordem a abastecer os nossos celeiros.

É o caso de ter a palavra a iniciativa particular. Reunão-se os agricultores, os comerciantes, os capitalistas, e organizem uma empresa por meio de ações do valor de 50$00 cada uma, e montem no Itambacuri uma fábrica de tecidos.

Para manter a fábrica, estabeleça-se a cultura do algodoeiro, em cujos terrenos se cultivarão com vantagem os cerais – milho, feijão e até a própria rama de mandioca.

Não há, pois, necessidade de vir de algures a matéria prima.

Iniciada esta indústria mista, virá também a lã, porque a criação lanígera é de uma produção prolixa, sempre que se empregar o método e principalmente no cruzamento da raça.

Mais de espaço a empresa experimentará o cultivo do linho (cânhamo), a juta, para o fabrico dos sacos, com os quais o lavrador despende boas quantias anualmente, ao passo que sendo aqui fabricado o prço será menor e o dinheiro fica no lugar.

Para todos estes trabalhos, não faltarão braços: a mulher, a criança ali se empregarão.

O pessoal indígena da colônia muito concorrerá par o aumento da empresa.

Um núcleo orfanológico, no qual sejam domiciliados tantos menores, que por aí andam na vida errante, ficará a cargo do digno Juiz de Direito que tanto pensa sobre este assunto.

Muitos outros ramos de indústrias podem ser anexados ao principal, sem desvios das atenções, desde que houver uma boa e regular administração.

Na Capital Federal é fácil de encontrar-se um maquinismo de fiação de tecelagem, por preço acomodado.

De motor não há necessidade, pois que a Natureza dotou o Itambacuri com que há de melhor – a água.

Fonte: *Jornal Nova Philadelphia* Teófilo Otoni, 10 de Outubro de 1897. AGO.