

Política indígena na transição para a República no Brasil: uma abordagem histórico-etnográfica

Izabel Missagia de Mattos¹

Introdução

O modelo de administração indígena concebido e implantado no Brasil do século XIX insere-se em um projeto mais amplo de consolidação de uma nação “civilizada” segundo os moldes europeus. Neste período, acompanhando as estatísticas constantes da correspondência das Diretorias Gerais dos Índios das Províncias, podemos observar o “desaparecimento” de uma numerosa população indígena.²

Os mecanismos deste processo de “desaparecimento” podem ser desvelados pelo próprio exame das políticas públicas adotadas oficialmente para lidar com o “problema” que a existência de populações indígenas representava para a “civilização” nacional. Por outro lado, podem ser observadas por meio de uma perspectiva etnográfica, práticas cotidianas dos povos indígenas nos aldeamentos oficiais que revelam os malogros na execução de tais projetos administrativos governamentais. Com efeito, o protagonismo dos indígenas nas situações examinadas contribuiu para a configuração frequente de conflitos que forçariam negociações políticas entre os interesses locais por autonomia e o projeto nacional de constituição de um povo etnicamente homogêneo.

A trajetória pesquisada de povos das Províncias de Minas Gerais e do Maranhão - onde ocorreram fenômenos de “rebeldias” indígenas em aldeamentos missionários - aponta para a necessidade da abordagem situacional desses movimentos, compreendidos no interior de complexos sistemas de relações interétnicas.

O discurso “civilizador” do período imperial (1822-1889) extrapola, portanto, ao “problema” propriamente indígena devido, em parte, à relevância então conferida à escravidão - abolida finalmente apenas em 1888 - e ao “problema racial” representado pela população afro-descendente - pautas necessárias para o planejamento de políticas econômicas em todo o país.

Sendo assim, o exame do movimento de recomposição de identidades e formas societárias indígenas, investigado nos casos dos Botocudos da Província de Minas e nos Tenetehara, do Maranhão encontra-se intimamente relacionado aos aspectos institucionais e ideológicos da política civilizacional adotada no período analisado. Nesse contexto, o incentivo à imigração europeia e à mestiçagem, bem como a redefinição do destino dos territórios “livres” (leia-se indígena) passaram a constituir medidas oficialmente adotadas para solucionar o problema da carência de mão-de-obra na lavoura e na nascente indústria após o fim da escravidão.

Todavia, fatores endógenos influenciaram a configuração das freqüentes mobilizações coletivas dos Botocudos aldeados por missionários capuchinhos da Província de Minas (1873-1893), examinados em estudo anterior (Missagia Mattos 2004), em um esforço de dar visibilidade às lógicas de conhecimento e de organização sócio-política nativas que informaram, a partir de dentro, tais mobilizações (ou “revoltas”, segundo a leitura dos missionários e administradores).

Todavia, ainda que a utilização de instrumental etnológico tenha se revelado adequado para a apreensão dessas estruturas e iluminado aspectos inerentes à etnopolítica indígena, a apreensão das *formas indígenas* em movimento revelou-se pouco produtiva sem o devido equacionamento da incorporação da situação histórica pelos nativos. Neste sentido, as situações examinadas etnograficamente demonstram como os movimentos dos índios constituíram, em boa medida, expressões de “consciência histórica”, concebidos pelos indígenas perante o assédio de segmentos diversos da sociedade nacional sobre seu território.³

Com efeito, a articulação de uma “consciência histórica” no pensamento indígena foi identificada na pesquisa sobre a história dos Botocudos da Província de Minas, através da linguagem do xamanismo, intimamente relacionada às formas e estratégias políticas tradicionais dos povos nativos. O acompanhamento dos episódios relacionados às situações de “rebeldia” das populações aldeadas revela como idioma do xamanismo, compartilhado pelos diversos sub-grupos Botocudos, forneceu-lhes elementos para a interpretação da experiência histórica das situações de aldeamento e orientou-lhes, ao mesmo tempo, em suas estratégias de sobrevivência coletiva.

A investigação visou, ainda, acompanhar etnograficamente os processos de sustentação de formas e estratégias indígenas por meio da identificação de determinadas regularidades que pautaram as relações entre os diversos atores coletivos inseridos em uma rede de relações intersocietárias instauradas pelo indigenismo, especialmente no interior dos aldeamentos oficiais da Província de Minas.

A abordagem utilizada na interpretação das situações pesquisadas parte de um pressuposto da antropologia histórica de que os contextos históricos fornecem elementos importantes para a configuração de teias de significados que compõem a análise dos fenômenos observados. A ampliação das escalas espaciais e temporais na interpretação etnográfica passa a ser concebida, nesse tipo de abordagem, como contribuição efetiva para a iluminação dos fenômenos analisados, sejam eles contemporâneos ou, como no caso aqui discutido, direcionados ao passado. A exposição a seguir refere-se às reflexões sobre movimentos indígenas do século XIX, em suas relações com o Estado brasileiro.

Políticas públicas para os indígenas no Brasil do século XIX

A idéia da construção de uma nação homogênea, enquanto uma unidade étnica, marcou o indigenismo do século XIX, tanto no Brasil como, em geral, na América Latina. Tal concepção européia de nação, que sinalizava singularidade e independência, configurava-se, no entanto, nas antigas colônias, de maneira contraditória com a existência de seus “naturais” - ou seja, dos próprios povos indígenas, enquanto “etnias” diferenciadas (König 1998: 22).

A elite intelectual do período, por sua vez, seria marcada por uma disputa de projetos embasados em mentalidades seja católico-conservadora, liberal ou cientificista. De acordo com o mesmo caráter “civilizador” que marcou a formação dos estados nacionais na Europa (Elias 1995), a ciência –mais especificamente a medicina– tentava, então, traduzir os chamados

“desígnios da natureza” em termos do social, a partir de métodos “racionais” e “objetivos”. O estudo das “raças” humanas, seria pautado pela mesma “classificação disciplinadora” seguindo esta mesma lógica que esquadrinhou, por exemplo, o campo da sexualidade e da reprodução, por diversas especialidades médicas em proliferação que, extrapolando a observação de dados biológicos, acabaram por transformar-se em disciplinas de fundo moral (Comaroff y Comaroff 1999: 115).

A escravidão indígena constituía um dos temas que pautava as preocupações da administração dos indígenas no período imperial (1822-1889), sendo configurada pelos seus ilustrados dirigentes enquanto um problema para a constituição de uma nação que se queria “civilizada”. A exploração do trabalho dos índios e suas repercussões no debate público seriam analisadas de acordo com a importância então conferida à mão-de-obra escrava como fonte de riqueza. Por outro lado, a possibilidade de rebeldia dos indígenas configurava-se como uma ameaça semanticamente associada às estratégias de fugas e quilombos⁴ dos negros escravizados, contribuindo para a promoção de políticas públicas destinadas à promoção da “ordem” nacional nos aldeamentos indígenas.

O pensamento e a ação fundamentalmente reacionários e baseados no pragmatismo político do controle e da manutenção da ordem social, característico do trabalho missionário dos capuchinhos italianos nomeados para o serviço da catequese indígena em todo o Brasil ganham inteligibilidade ao serem cotejados às idéias de um dos pilares do ideário europeu da restauração. Com efeito, após os anos de convulsão revolucionária, os livros de Joseph de Maistre (1753-1821), intelectual católico saboiano e implacável crítico da revolução, serviram de inspiração para as forças sociais interessadas na defesa dos valores tradicionalistas e no restabelecimento da ordem, ao longo de um período que se estendeu por todo o século XIX, atingindo ainda o início do XX. De seus textos, juntamente com os de Louis de Bonald (1754-1840), seriam extraídos os argumentos que serviram para criticar e exorcizar a ameaça que a disposição revolucionária representava para instituições como a Igreja Católica e a Monarquia, que viam no liberalismo e nas especulações filosóficas e científicas a sombra da decadência moral.

Destoando da concepção rosseauiana do “selvagem”, o pensamento maistreano jamais poderia conceber um “antropófago” como uma boa criatura. Considerando, por definição, os humanos enquanto seres decaídos devido ao “pecado original”, para este paradigmático autor tradicionalista, os selvagens constituíam a porção mais degenerada da humanidade: “se a sociedade é tão antiga como o homem,” –dizia de Maistre– “logo o selvagem só é e só pode ser um homem degradado e punido” (De Maistre *apud* Motta 2001: 138). A punição do indígena, assim naturalizada enquanto desígnio divino para seres degradados, encontra-se presente no pensamento dos missionários capuchinhos como um das principais chaves interpretativas dos distúrbios e violências que caracterizaram a administração dos nativos no período.

Para o pensador contra-revolucionário, a idéia de conceder “liberdade” para criaturas essencialmente “más” e “decaídas” parece, de fato, absurda; seu destino deveria ser conduzido através de uma “combinação de coerção (força) e submissão espontânea”, onde sobressai, em um papel de centralidade e sacralidade, a figura do *carrasco*. Para “controlar as tendências destrutivas” inatas aos homens, no entanto, a coerção física, em si, parecia-lhe insuficiente, uma vez que “os apetites naturais dos homens” deveriam ser administrados pelas forças espirituais da religião. A vida religiosa, ao sossegar as almas, teria o poder de evitar a explosão de questionamentos e desordens. O pontificado de Pio IX (1846-1878), consagrando a obra de

seu antecessor Gregório XVI, potencializou a luta entre o catolicismo e a sociedade moderna, contribuindo para identificar nos indígenas princípios de organização que geram perigo e subversão.

Os principais instrumentos da política imperial relacionados ao “governo” dos índios, sob o regime do Padroado⁵ e relacionados à catequese missionária capuchinha, foram os Decretos 285 e 426 de 24 de junho de 1843 e de 24 de julho de 1845, respectivamente.

Enquanto o primeiro Decreto autorizava o governo a contratar especificamente missionários capuchinhos italianos e distribuí-los entre as Províncias em missões indígenas, concedendo-lhes um amplo controle sobre a política indigenista no II Reinado, o segundo, também conhecido como Regulamento das Missões, dispunha sobre o sistema administrativo da política indigenista, centrado na figura dos diretores gerais dos índios. Nomeados diretamente pelo Imperador para atuarem na estrutura administrativa provincial, esses diretores exerciam a função tutelar do Estado na mediação entre os indígenas e a sociedade nacional, juntamente com os diretores parciais e de aldeias. Tal sistema tutelar, extinto com a proclamação da República (1889), apenas seria substituído com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/TN) em 1910. Durante este período de vácuo da legislação indigenista e da ação do poder central sobre as populações indígenas, a administração dos índios ficou sob o encargo (e aos desmandos) das esferas de poder regional e local. Neste período a intensificação da pressão territorial sobre os grupos indígenas se faz notar em diversas regiões do país, notadamente em estados do nordeste, sudeste e sul.

Segundo o artigo 64 da constituição de 1891, o domínio sobre as terras consideradas “devolutas” pela “Lei de Terras” de 1850, ou seja, “aquelas que não [estivessem] sob domínio de particulares, sob qualquer título legítimo, nem aplicadas a nenhum uso público”, passaria para os Estados da federação. Estes, no entanto, em grande parte dos casos, distorciam a concepção original do conceito de terra devoluta, passando a utilizá-lo para caracterizar as terras de ocupação tradicional dos índios, o que possibilitava, por exemplo, sua venda, ou servia para legitimar sua usurpação.

G. Seyferth (1995) mostrou como, a partir de meados do século XIX, “a mestiçagem e seus efeitos [constituíram] 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.

As contradições entre as concepções ilustradas do discurso indigenista e sua prática nos sertões das províncias se encontram presentes durante a 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”.

O pressuposto de inferioridade racial do indígena e do mestiço seria também expresso na distribuição desigual das terras. Os imigrantes estrangeiros, considerados mais aptos para a colonização do país, ocuparam as terras “devolutas” expropriadas dos ocupantes tradicionais, permanecendo os “índios civilizados” à margem do processo de colonização (Seyferth 1995a: 60).

Ao longo do período de crise do regime monárquico brasileiro, a crença na regeneração da humanidade pela ciência, que caracterizou a filosofia de Augusto Comte generalizou-se no Brasil. Neste mesmo período de transição para a República, contabilizaram-se diversas situações de instabilidade políticas e revoltas populares em todo o Brasil. A questão da tutela dos povos indígenas foi focada no centro dos debates que opuseram a Igreja e o Estado.

Por outro lado, observa-se, no mesmo período, a reação da Igreja ao sistema do Padroado, que, ao atrelá-la ao Estado, tornava-a susceptível ao seu controle político-administrativo. Este movimento, denominado Romanização, efetivou-se a partir do pontificado de Pio IX (1846-1878), visando recolocar a Igreja latino-americana mais diretamente ligada ao Papa, fortalecendo-a enquanto instituição.

Ao confrontar as imagens dos missionários sobre os indígenas com o discurso nacionalista e republicano, percebe-se o delineamento de uma nova concepção do nativo: ao invés de “degradação” com que eram retratados pelo pensamento contra-revolucionário, passam a emergir como “excelentes homens, naturais donos espoliados deste belo País”. Denúncias contra a catequese missionária foram encaminhadas à imprensa por opositores do trabalho dos capuchinhos, como Leolinda Daltro (1920), que os considerava *expatriados estrangeiros* que teciam uma verdadeira “campanha” contra o regime da República.

O movimento dos Tenetehara e a missão capuchinha de Alto Alegre, Maranhão

A Missão de Alto Alegre havia sido fundada em 1896, com o objetivo expresso de “civilizar” as “cidadelas da barbárie” existentes naquelas matas de transição entre amazônia e cerrado, conhecida como pré-amazônia brasileira, segundo as palavras do frade capuchinho Bartolameo da Monza, que visitou Alto Alegre após os trágicos acontecimentos de 13 de maio de 1901, quando foram assassinados, durante a missa matinal, os quatro missionários capuchinhos italianos, seis missionárias italianas e uma brasileira, responsáveis pela direção do estabelecimento.

A casa para a *redução* dos indígenas havia sido erigida em uma área de aproximadamente 36 km², que recebeu o nome de São José da Providência, comprada pelos capuchinhos da Província de Milão de um posseiro que havia migrado do Ceará e não cedida pelo governo, como nos tempos imperiais. Estimava-se a existência de 10 mil indígenas habitantes em torno de Alto Alegre, além de outros tantos situados nas proximidades.

Em suas *Notas Históricas*, redigidas em 1908, Frei Bartolameo relatava que, antes de constituir-se enquanto Vila, em 1855, Barra do Corda abrigava “selvagens” no estado de “vida brutal, entregue à dissolução, à crápula, à mais terrível lascívia; fatal prerrogativa da humanidade corrompida que desce abaixo do nível dos brutos privados de razão”. O capuchinho pôde, ainda, observar a relação existente entre os chamados diretores de índios locais e os povos por eles “protegidos”. Segundo suas notas, os diretores não eram “gente de coração”, mas “homens sem temor a Deus e sem consciência” (Merlatti 2001).

A vida na Missão de São José de Alto Alegre assemelhava-se à das feitorias italianas dos séculos XIX e XX, onde também os padres trabalhavam diariamente. As famílias indígenas ou “cristãs” que foram lá se estabelecendo obedeciam a rigorosas regras de conduta, expressas em regulamentos internos.

O trabalho dos índios na missão, no entanto, concorria com o já estabelecido comércio dos Tenetehara com os chamados regatões, negociantes que, percorrendo os rios de barco, se

valiam dos índios para a extração de recursos da floresta e como remeiros. Vale esclarecer que o termo nativo “tenetehara” significa “gente de verdade” e é utilizado para a autodesignação dos Guajajara do Maranhão e os Tembé do Pará, que foram separados em meados do século XIX, em virtude da política de aldeamento imperial. Os Tenetehara conhecidos hoje como Tembé, por exemplo, negociavam com os regatões pelo sistema de aviamento, ou seja, de adiantamento de mercadorias posteriormente pagas com produtos florestais. Engajando-se na extração do óleo de copaíba, diversas famílias extensas se deslocaram para novas áreas ainda não exploradas, na direção do alto Gurupi, onde ocorreu um grave conflito entre indígenas e regionais, em 1861, em virtude dos abusos e extorsões praticados pelos regatões, no qual sete Tenetehara mataram nove regionais (Valadão 2001).

Como represália, a força policial encarregada de apurar o conflito, além de espancar os índios, lhes tomou nove crianças. A Diretoria Geral dos Índios da Província do Grão-Pará reuniu os Tenetehara dispersos na região, agrupando-os em aldeamentos no alto Gurupi, que deram origem a configuração social dos atuais Tembé. Se, para os Tenetehara, a exploração dos regatões poderia parecer nefasta, não o seria também a presença decerto ininteligível dos missionários e missionárias, que vinham de tão longe para impor-lhes seus costumes?

Com efeito, Alto Alegre seria palco de um sangrento massacre dos missionários e de centenas de moradores não-indígenas do estabelecimento. A causa imediata do incidente fora a prisão de Cauré Imana, o Caburé, chefe Guajajara que mantinha contatos com políticos influentes da região. As insatisfações dos indígenas eram relativas, sobretudo, à separação compulsória das crianças de seus pais e dos castigos recebidos por praticarem antigos costumes, como a poligamia. A revolta resultou do esforço conjunto de uma rede povos que se aliaram e que reuniu cerca de 1000 indígenas que bloquearam os principais acessos ao local, cercaram fazendas e dizimaram mais de 200 moradores não-indígenas de Alto Alegre (Cruz 1982).

De acordo com os dados populacionais registrados na Diretoria Geral dos Índios da Maranhão, eram habitantes daquela Província, em 1887, cerca de 25 000 índios, metade dos quais, Tenetehara. No final do século XIX, devido às circunstâncias como a migração em massa de nordestinos fugidos das secas, que ocasionou surtos epidêmicos e conflitos de terra, este número seria reduzido drasticamente. Centenas de indígenas, perseguidos ao longo de toda uma década após a revolta, também seriam dizimados.

O “massacre” em questão pode ser situado na história do indigenismo em um momento extremamente crítico. O regime conhecido como Padroado havia sido extinto por decreto de autoria de Rui Barbosa, de sete de janeiro de 1890, oficializando a separação definitiva entre o Estado brasileiro e a Igreja.

O ideário europeu reacionário/capuchinho, que representava o indígena em seu potencial “revolucionário”, carregado de perigos e ameaças, seria freqüentemente realizado nos aldeamentos, quando os catecúmenos, de fato, se levantavam contra o sistema autoritário dos administradores capuchinhos.

Em 1893, dois mil Botocudos “civilizados” pelos capuchinhos Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferato ao longo de 20 anos, no próspero aldeamento missionário de Itambacuri, Minas Gerais, com o intento de “se apropriarem do estabelecimento”, tentaram assassinar os diretores. Vencidos e muito reduzidos, após seis meses de revoltas, retornaram para o aldeamento, transformado, segundo o regime republicano, em “Colônia Mista” capaz de realizar o projeto de consolidação da nação por meio da mestiçagem.

O Litígio dos Kayapó no Sertão de Minas

As experiências descritas sobre o movimento dos povos indígenas em Minas, aqui descritas em termos de suas relações com as políticas públicas imperiais, não se referem propriamente ao seu estabelecimento em aldeamentos missionários – política adotada após a década de setenta dos oitocentos e examinada minuciosamente em estudo anterior (Missagia Mattos 2002 e 2004). A catequese missionária seria tardiamente implementada na Província, palco de sangrentos embates entre colonizadores e indígenas. Os documentos depositados no Arquivo Público Mineiro, na cidade de Belo Horizonte, no entanto, deixam entrever modos encontrados pelos indígenas de responder ao assédio dos colonizadores.

A constante presença de lideranças indígenas de etnias diversificadas na sede da Província de Minas, em Ouro Preto, ao longo do século XIX, pode ser observada através de um exame da correspondência da Diretoria Geral dos Índios. O registro deste movimento de índios na capital da Província, Ouro Preto –os quais, em grande medida, para lá se dirigiam para denunciar abusos sofridos nos sertões e reivindicar direitos que demonstravam reconhecer–, deve-se, em parte, à necessidade orçamentária daquele ramo do serviço público, vinculado diretamente à Presidência da Província, uma vez que os dispêndios extraordinários realizados para o transporte e a hospedagem dos indígenas precisavam ser devidamente justificados e contabilizados.

Não deixa de causar certa surpresa a constatação da tendência observada entre os povos indígenas, naquele período, de representarem seus próprios interesses nesses longos deslocamentos. No entanto, se remontarmos aos tempos coloniais, sabemos que durante a conquista das fronteiras da mata do Leste manifestações indígenas semelhantes chegaram a ser registradas.

Em 1767, por exemplo, 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”.⁶

Em relatório de 1872, o brigadeiro Musqueira, Diretor Geral dos Índios da Província, 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 tribo Nak-nenuks reduzida a 5 homens e 7 mulheres, inclusive os queixosos!”.⁷ 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”.⁸

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, estabelecidos no Decreto 426 de 1846.

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 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 y 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 y 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 y Malheiros 1997: 73).

Os indígenas, ao movimentarem-se em direção às sedes administrativas 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.

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 percorriam.

O litígio envolvendo terras das aldeias indígenas situadas no “sertão da Farinha Podre”, atual triângulo mineiro, ademais, lança luzes sobre o indigenismo e as políticas indígenas da Província, considerando que as mesmas reações dos administradores observadas neste caso pautaram também a interpretação de outras situações de litígio envolvendo terras indígenas, como as relativas aos aldeamentos missionários, projetado pela mesma gestão da Diretoria dos

Índios da Província.⁹ 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.

O processo contra um dos invasores da aldeia Kayapó 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 construía 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. 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.

A seqüência do processo não pôde 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”.¹⁰

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”,¹¹ que encontrava-se, no entanto, depositado na Secretaria da Presidência.

Identities redefined in contact: the movement of Botocudos (1800-1873)

Atribuir características identitárias indígenas “hostis” ou “comerciáveis” aos povos indígenas parece ter constituído um dos exercícios do conquistador ao expandir as fronteiras dos territórios indevidados das matas do Leste do Brasil, 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 Coroados, postos em oposição aos Puri “bravios”, de forma homóloga ao caso aqui enfocado, dos Botocudos *Naknenuk*, opostos aos *Giporok*: não possuindo, pois, em “suas almas os verdadeiros prazeres do amor da propriedade”, e vivendo, por isso, em estado de “apatia natural”, os Coroados, 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 etnônimo “Puri” quanto “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 - então considerados inimigos “ferozes” -, passaram pelo mesmo processo que os Naknenuk, descritos como menos “canibais” que os Giporok no período aqui enfocado.

A demarcação de fronteiras entre os grupos Botocudos caracterizados sob a classificação (ou etnônimo) 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 se tornaram imunes aos diversos tipos de armadilhas contra eles preparadas. Relatos de massacres contra grupos Naknenuk tornaram-se uma constante naquele cenário de disputa pela terra, após a falência da Companhia de Teófilo Otoni (1851-1861) (Missagia Mattos 2004)

O comissário do governo imperial, José Cândido Gomes [1862] procurou as especificidades da convivência dos Naknenuk com a população adventícia supondo – ao contrário do observado para os Giporok - que “o caráter pacífico [de suas] aldeias” remontasse a períodos anteriores à instalação da Companhia do Mucuri. De acordo com sua análise, os Naknenuk haviam 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].

O comissário imperial chegou a tecer uma memória dos massacres de aldeias de Botocudos realizados pelos imigrantes e constantemente denunciados na Diretoria Geral dos Índios, em Ouro Preto, interpretando-as de acordo com as atribuições étnicas dos indígenas envolvidos. Através de seu levantamento da localização das “tribos” hostis, podemos visualizar a estratégia geopolítica dos Giporok, diferenciada da dos Naknenuk, naquele período.

Vale a pena resgatar as reflexões realizadas por Teófilo Otoni sobre uma “misteriosa” aldeia, hostil à “fala” dos intérpretes, identificada simplesmente como “Urucu”. 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 quatro 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 manterem-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 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 lhes devolvendo 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 “filantrópica” –que incentivava o “comércio” e a não-violência na relação com os índios¹²–, 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 “filantrópica”, de utilizar a linguagem dos “brindes” para o estabelecimento de relações com indígenas, não seria sem conseqüência 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.¹³

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).

O etnônimo Naknenuk foi construído nas relações interétnicas estabelecidas ao longo da ocupação militar que caracterizou a abertura da fronteira das “matas do leste”. Os próprios grupos assim designados sequer pareciam conceber seu próprio sistema de organização sócio-política enquanto “confederação”, uma vez que sua etnopolítica possuía idiomas próprios para expressar-se, como o do xamanismo ou do parentesco, anteriores à abertura da fronteira. A classificação interétnica que deu origem ao etnônimo perderia o sentido, no entanto, em períodos posteriores, quando os critérios de interação passaram a ser reestabelecidos pelo indigenismo provincial.

Durante o período da fundação do aldeamento missionário de 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,

“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, Cujã, Jeruñhim e Nerinhim, que são de Poté, Trindade, Pontarat...

As mais tribos são as seguintes: Hén, Jukjût, Remré, Krermum, Nhãn-Nhãn, Cãmri, 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 mesmo sistema política de aliança, durante o período fundacional da missão, seriam inicialmente atraídos para o estabelecimento missionário, enquanto os demais, identificados como “inimigos”, permaneceriam temerosos e resistentes à atração “civilizatória” fortemente exercida pelos capuchinhos 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.

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

A condução “mestiça” de um grupo indígena por “língua” brasileiro –observadas em outras ocasiões (Missagia Mattos 2002)– 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 Botocudos continuariam a pautar-se pela sua tradição guerreira. Não seria possível aos missionários, por exemplo, congregarem em Itambacuri povos 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 implantação 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.

Considerações Finais

Nos casos examinados acima, seja sobre os Tenetehara da região nordeste do Brasil, seja dos Botocudos e Kayapós que habitavam a Província de Minas no século XIX, uma ampla variedade de temas envolvendo os movimentos dos índios puderam ser observados e analisados.

Partindo de uma ótica contemporânea, podemos constatar que a dinâmica dos Tenetehara produziu em sua história uma cisão que deu origem aos Guajajara do Maranhão e os Tembé do Pará. Diferentemente dos Botocudos aldeados pelos capuchinhos em Minas, os Guajajara conquistaram o direito sobre o território da missão religiosa na qual foram estabelecidos no século XIX. Também a origem dos Tembé foi relacionada à política de aldeamentos imperial, realizada com o intuito de conter os conflitos por terra.

Apesar das evidências no sentido da co-participação de poderosos interesses econômicos e políticos como motrizes do massacre, ainda hoje, no entanto, os próprios Guajajara arcam com a herança maldita de serem considerados os únicos culpados desta história trágica. Esta herança, por sua vez, serve para justificar, os estigmas e maus-tratos por eles vividos nas relações interétnicas.

No caso dos Botocudos que desapareceram em virtude das políticas adotadas no período imperial, percebemos, hoje, um movimento de ressurgimento de sub-grupos diversos, que vêm reivindicando ao Estado brasileiro reconhecimento de seus direitos constitucionais.

FONTES

APM (Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte)

Timmers, Olavo 1969: "O Mucuri e o Nordeste Mineiro no passado e seu desenvolvimento segundo documentos e notícias recolhidas por Frei Olavo Timmers OFM em lembrança do 100º aniversário de Teófilo Benedito Otoni. 1869-17 de Outubro de 1969". Teófilo Otoni. Datilografado com emendas manuscritas. 535 fls.

Códices da Seção Provincial (1821-1890)

Documentação não encadernada:

"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 Etuet (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).

BIBLIOGRAFIA:

- Barata, A. M. 1994: "A maçonaria e a ilustração brasileira". *Manguinhos* I (1): págs. 78-99.
- Bessa, José Ribamar & Márcia Fernanda Malheiros 1997: *Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ/NAPE/DEPEXT/SR-3.
- 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.
- Campos Francisco da Silva 1897: "Catequese e Civilização dos Índios da Capitania de Minas Gerais", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Ano II, págs. 685-733.
- Coelho, Elizabeth M. B 2002: *Territórios em Confronto; a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão*. São Paulo, Hucitec.
- Comaroff, Jean y John Comaroff 1999: *Of Revelation and Revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Estados Unidos, The University of Chicago Press, vol I.
- Cruz, Olimpio 1982: *Caiuré Imana, o cacique rebelde*. Brasília, Thesaurus.
- Duarte Regina Horta (org) 2002: *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- Elías, Norbert 1995: *O Processo Civilizador*. Volume 2: Formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro, Zahar.
- Gomes José Cândido 1862: *Relatório da Comissão Liquidadora da Companhia do Mucuri*, Tipografia Nacional, Rio de Janeiro.
- Holanda, Sergio B. 1985: "Da maçonaria ao positivismo", em *Historia geral da civilização brasileira* (4ª ed.), São Paulo, Difel, t.II, vol. 5, págs. 289-305.
- König, Hans-Joachim 1998: "Bárbaro o símbolo de la libertad? Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en hepanoamérica", em Hans-Joachim König, (coord) 1998. *El Indio Como Sujeto y Objeto de la Historia Latinoamericana: pasado y presente*. Frankfurt/Main/Madrid: Universidad Católica de Eichstätt.
- Merlati, Graziella 2001: *Amor e Martirio em Alto Alegre*. Imperatriz, Ética.
- Missagia Mattos, Izabel 2004: *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*, Bauru, Anpocs/Edusc,.
- Missagia Mattos, Izabel 2002: "*Civilização*" e "*Revolta*": Povos Botocudo e Indigenismo Missionário na Província de Minas, Tese de Doutorado, Unicamp, Campinas.
- Monteiro, John M 2001: "Entre o Gabinete e o Sertão: projetos civilizatórios, inclusão e exclusão dos Índios no Brasil Imperial", em *Tupis, Tapuias e Historiadores*, Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp, págs. 129-168
- Monteiro, John M 2001: *Tupis, Tapuias e Historiadores*, Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp.

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”, em Regina Horta Duarte (coord.) 2002: *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.

Pacó Domingos Ramos 1996 (1918): “Hámbric anhamprán ti mattâ nhiñchopón?”, em Eduardo Ribeiro, (coord.) 1996: *Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*, Cedefes, Contagem, págs. 198-211.

Reis, José & Flávio dos Santos Gomes 1996: *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Ribeiro, Eduardo (coord.) 1996: *Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*, Contagem, Cedefes,.

Seyferth, Giralda 1995: “A Invenção da Raça e o Poder Discricionário dos Estereótipos”. *Anuário Antropológico* 93, págs. 175-203.

Seyferth, Giralda, 1995a: “La inmigracion alemana y la politica brasileña de colonizacion”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 10 (29), págs. 53-75.

Tschudi Johan Jakob von, 1971 (1866): *Reisen durch Südamerika*, 5 vols, Vol II, Stuttgart: Brockhaus.

Valadão, Virginia, 2001: “Tembé: histórico do contato”. Consultada 31 de março no <http://www.socioambiental.org/pib/epi/tembev/hist.shtm>,.

NOTAS

¹ Universidade Católica de Goiás, Brasil. Correo electrónico, belmissagia@gmail.com.

² Os dados coletados referem-se sobretudo às províncias de Minas e do Maranhão, contudo podem ser generalizado para as demais províncias desde o sul ao nordeste brasileiro.

³ Movimentos migratórios em larga escala, bem como a valorização das terras indígenas, foram observadas em ambas as situações examinadas na segunda metade do século XIX, em Minas e no Maranhão. As secas que assolaram o nordeste do país e a presença de escravos libertos constituem fatores importantes para a pressão experimentada pelos indígenas sobre seus territórios. Em Minas, não menos importante, o estabelecimento da Companhia do Mucuri de Teófilo Otoni traria introduziria componentes populacionais estrangeiros e etnicamente diversificados.

⁴ Pela palavra quilombo, de origem africana (quimbundu), ficaram conhecidas as sociedades formadas por escravos fugidos, observadas desde o período colonial no Brasil. Os quilombos eram duramente combativos e há casos de resistências heróica, como o de Palmares, constituído por vários agrupamentos (Cf. Reis, J.J. y Gomes, F. S. 1996.).

⁵ Concedido pelo Papa aos reis de Portugal e consolidado no Brasil ao longo do período imperial, consistia o Padroado em uma espécie de obrigações devidas entre os poderes da Igreja e do Império. Esse acordo permitia ao governo, por exemplo, pagar um tipo de salário (‘côngrua’) aos padres ou construir igrejas. Por outro lado, o Padroado propunha que as nomeações das autoridades eclesiásticas fossem realizadas apenas por indicação do rei, cuja autorização também se fazia necessária para que as próprias ordens do papa pudessem ser executadas.

⁶ Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Brasil, Minas Gerais, Caixa 132, documento 32 (*apud* Carrara 1999: 17).

⁷ 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://www.crl-jukebox.uchicago.edu>.

⁸ “Ofício do diretor geral dos índios, Manoel de Paula Ferreira, ao presidente da Província, Antônio Teixeira de Souza Magalhães. 28 de julho de 1887”. APM,SG, 24, p. 137.

⁹ Para uma análise do indigenismo no período, ver Missagia Mattos 2004.

¹⁰ “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”. APM, SG, 22, pp. 18-19.

¹¹ 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.

¹² 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.

¹³ Este argumento foi desenvolvido na análise sobre as “revoltas” ocorridas nos aldeamentos missionários (Missagia Mattos 2004).