

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

# **Catequese, Civilização e os Indígenas na Província de Minas (Brasil, Século XIX).**

Izabel Missagia Mattos.

Cita:

Izabel Missagia Mattos (2007). *Catequese, Civilização e os Indígenas na Província de Minas (Brasil, Século XIX)*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/152>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/nmd>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# *Catequese, Civilização e os Indígenas na Província de Minas (Brasil, Século XIX)*

Izabel Missagia Mattos<sup>1</sup>

## **Resumo**

A comunicação enfoca um período no qual numerosa população indígena «desapareceu» na Província de Minas Gerais, assim como em todo o Brasil. O exame da história dos índios corresponde à implantação de um modelo «civilizador» de administração indígena e fornece visibilidade aos mecanismos através dos quais este processo de «desaparecimento» foi planejado e efetivado, revelando, por outro lado, no entanto, seus malogros, observáveis nas situações e práticas cotidianas nos aldeamentos.

Episódios como a revolta dos índios considerados «civilizados» na missão de Itambacuri no ano de 1893, após 20 anos de catequese missionária, foram analisados como metáfora das relações de contradição existente entre as forças atuantes para a integração nacionalizadora e as que deflagraram movimentos de divisão, que lutavam para a recuperação da autonomia local.

A possibilidade de articulação entre as perspectivas etnológica e histórica orientou a abordagem teórica; a ação dos atores indígenas foi cotejada às concepções nativas, ainda que a atualização destas tenha assumido formas diversas nas diferentes situações examinadas. Sendo assim, a investigação do fenômeno empírico da dinâmica das identidades indígenas na situação colonial examinada pôde revelar tanto suas diretrizes históricas, fornecidas principalmente pelas práticas indigenistas coetâneas, como sua contraface nativa, a dos próprios processos etnopolíticos.

## **Introdução**

Um modelo «civilizador» de administração indígena foi concebido e implantado o Brasil do século XIX, enquanto uma numerosa população indígena «desaparecia». Se 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 o país, também podem ser observadas práticas cotidianas dos povos indígenas administrados, que revelam os malogros na

execução de tais projetos de «civilização». Com efeito, o protagonismo dos indígenas nas situações de aldeamento produziram freqüentes conflitos que forçaram negociações políticas entre seus interesses por autonomia e os projetos de construção de uma nação etnicamente homogênea.

A trajetória pesquisada de povos das Províncias de Minas Gerais - onde ocorreram fenômenos de «rebeldias» indígenas nos aldeamentos missionários - aponta para a necessidade da abordagem situacional desses movimentos, compreendidos no interior de complexos sistemas de relações interétnicas.

O movimento de recomposição de identidades e formas societárias indígenas, investigado no caso dos Botocudos, aqui analisado, foi relacionado aos aspectos institucionais e ideológicos da política adotada para conter o «problema indígena» no período imperial (1822-1889). O discurso «civilizador» do período, no entanto, extrapolava a questão propriamente indígena devido, em parte, à relevância então conferida à escravidão - abolida finalmente apenas em 1888 - e ao «problema racial» representado pela população afrodescendente, pautas necessárias para o planejamento econômico do país. Deste modo, o incentivo à imigração européia e à mestiçagem, bem como a redefinição do destino dos territórios «livres» (leia-se indígena) vieram constituir-se como medidas para solucionar a carência de mão-de-obra para a lavoura e para a indústria nascente após o fim da escravidão.

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, tendo sido pesquisados, sobretudo, no que diz respeito às lógicas de conhecimento e de organização sócio-política nativas. (MISSAGIA DE MATTOS, 2004). Nos relatos dos viajantes e políticos ilustrados que descreveram selvas e selvagens nas bacias do Mucuri, Jequitinhonha e Doce, situadas na Província de Minas

<sup>1</sup> Professora Adjunta do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Universidade Católica de Goiás, Brasil. Doutora em Ciências Sociais, área: Sociedades Indígenas, pela UNICAMP

Gerais, na segunda metade do século XIX, por exemplo, aparecem dois tipos de «problema indígena» relacionados aos Botocudos: a degradação física e moral dos *Naknenuk* - tidos como «mansos» - e a ferocidade e a antropofagia atribuídas aos *Giporok*.

Ambos os problemas articulam-se à classificação operada pelos colonizadores do Mucuri para os dois «tipos ideais» de Botocudos. A investigação do processo exógeno de identificação étnica revela a atribuição de valores étnicos a partir da constatação de uma maior ou menor abertura daqueles grupos indígenas para o estabelecimento de alianças e «misturas» com os demais atores.

Não obstante compartilhassem uma mesma língua, articulada a um mesmo sistema sócio-cosmológico, os povos denominados *Naknenuk* e *Giporok* foram freqüentemente considerados nas fontes enquanto «confederações» distinguíveis por determinadas características sócio-políticas. Subdivididas em «bandos» – segmentos residenciais oriundos de disputas faccionais internas – conhecidos externamente pelo nome de um de seus líderes e compostos por famílias extensas, as duas «confederações» foram conhecidas, segundo a lógica colonizadora – ou «civilizadora» - de sua disponibilidade para o «comércio», a qual entrou encontrou ressonância no processo etno-político de divisão faccional, tradicional entre os Botocudos. Dessa forma, a classificação identitária observada nas fontes para ambos os «tipos» de Botocudos, ainda que pautada por tais critérios etnopolíticos nativos, seria operacionalizada na situação histórica, de acordo com a natureza do contato estabelecido com os colonos adventícios.

No estudo sobre a organização política dos Botocudos, 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.

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 «rebelião» 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.

## *Os índios e a nação no século XIX*

Os principais instrumentos da política imperial relacionados ao «governo» dos índios no Brasil, 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 (SPILTN) 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. 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.

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. 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 Botocudos das matas do São Mateus e do Doce.

### ***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, inclusive 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 jesuítas, avaliava o diretor geral Manuel 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 cruzeiras 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 salvar o viajante e o lavrador das correrias desses *homens sem imputabilidade?*»<sup>1</sup>

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.

### *A revolta dos índios na missão do Itambacuri, Minas Gerais*

Uma revolta indígena de amplas proporções ocorreu em 1893 no aldeamento missionário do Itambacuri, - estabelecido em 1872 na Província de Minas Gerais - região na qual o exercício do poder através da violência física inscreveu-se durante todo o período de colonização. Por ter ocorrido em meio aos processos de transição para a república, os significados da revolta dos índios do Itambacuri são capazes de exprimir os conflitos experimentados pelos atores, seja no interior do aldeamento, seja em suas relações com as forças políticas externas.

Um dos primeiros registros sobre a revolta dos índios é 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, ao diretor geral dos Índios, na qual mostrava-se visivelmente impactado pelas «cenas verdadeiramente horrosas» 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.

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.

O objetivo da revolta, segundo os administradores, era a tomada de posse do Estabelecimento pelos índios, que, muito pretensiosamente, almejavam viver do trabalho alheio – como se senhores de terras e escravos fossem.

O documento mais completo e detalhado sobre o episódio 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.

A eficácia da mobilização indígena deve-se sobretudo ao recrudescimento de práticas rituais 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 Botocudos 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, 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 Sassoferato, 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».

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.<sup>2</sup>

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 (havia 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 quanto encontraram». Os nacionais moradores do aldeamento,

mediante esse cenário, fugiram todos em direção da floresta.

Após a perseguição da força policial e a prisão dos 16 índios, os quais, «depois de ficarem algum tempo na prisão correccional 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».

A versão da revolta segundo o vice-diretor do estabelecimento, frei Ângelo, porém, faz eco com a memória regional. Para ele, 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 guerrilhas» (Frei Ângelo, 1915: 49). Talvez o missionário, 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 Botocudos reunidos em «guerrilha», passando a adotar para com eles, durante todo o conseqüente período em que perdurou a missão, uma postura tão «áspera» e «intransigente» quanto à que

havia aprendido com os seus principais instrutores e primeiros aliados, os antigos chefes indígenas.

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 suas 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 Botocudos, em nome da salvação das almas de seus descendentes, que hoje renegam sua origem «selvagem».

## Conclusão

Apesar da organização intrínseca ao universo sócio-cosmológico dos Botocudos não poder ser reconstituída a partir do exame das fontes oitocentistas - elaboradas por administradores de índios leigos ou religiosos que o caracterizavam segundo o pensamento reacionário típico do período da restauração européia, enquanto insaciáveis feras antropófagas (Motta, 2002) - os indícios da existência de uma relação direta entre a organização da movimentação histórica dos povos indígenas e a lógica xamanismo guerreiro sugeriram interpretações etnográficas que revelaram estratégias de negociação dos interesses dos indígenas em associação com os interesses dos potentados locais, desenvolvidas na região intermediária e porosa das fronteiras étnicas, onde as lógicas nativas e a história se imbricam.

As alteridades indígenas não receberam, de fato, enquanto tais, espaço de expressão na experiência das missões capuchinhas em Minas. No entanto, os esforços para converter em ordem a dominação gerou, entre os povos indígenas, resistências e lutas para recuperar a autonomia. Mesmo pressionados a se integrarem na ordem nacional, as alteridades indígenas conseguiram imprimir a marca de sua especificidades nas experiências missionárias examinadas, obrigando as autoridades a se adaptarem às condições por elas impostas no negócio tão lucrativo de sua «pacificação».

## Notas

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

## Fontes e bibliografia

### I. Documentos manuscritos

#### I. Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro

FREI ÂNGELO DE SASSOFERRATO «Synopse da Missão catechética 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 quilômetros ao sul da cidade de Theophilo Ottoni (antiga Philadelphia)». 1915 69 fls. Gav. C, Pasta IV.

#### II. 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 Ottoni. 1869 – 17 de Outubro de 1969». Teófilo Ottoni. 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 Ottoni.

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.<sup>mo</sup> Diretor Frei Miguel Ângelo Marina de Troina por compras de objetos e gêneros para o Estabelecimento da Imaculada Conceição do Etuet e Índigenas (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).

*Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*, Cedefes, Contagem, pp. 198-211, 1996 (1918),  
RIBEIRO, Eduardo, org. *Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*, Cedefes, Contagem, 1996.  
SEYFERTH, Giralda. A Invenção da Raça e o Poder Discricionário dos Estereótipos. *Anuário Antropológico* 93, pp. 175-203, 1995.  
SEYFERTH, Giralda. La inmigracion alemana y la politica brasileira de colonizacion. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 10 (29), pp. 53-75, 1995a.

## **Bibliografia**

DUARTE Regina Horta, org. *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*, Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2002.  
ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Volume 2: Formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1995  
GOMES José Cândido. *Relatório da Comissão Liquidadora da Companhia do Mucuri*, Tipografia Nacional, Rio de Janeiro, 1862,  
KÖNIG, Hans-Joachim. «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. *El Indio Como Sujeto y Objeto de la Historia Latinoamericana: pasado y presente*. Frankfurt/Main/Madrid: Universidad Católica de Eichstätt, 1998.  
MISSAGIA DE MATTOS Izabel. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*, Anpocs/Edusc, Bauru, 2004.  
MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. «Civilização» e «Revolta»: Povos Botocudo e Indigenismo Missionário na Província de Minas, Tese de Doutorado, Unicamp, Campinas, 2002.  
MONTEIRO, John M. Entre o Gabinete e o Sertão: projetos civilizatórios, inclusão e exclusão dos Índios no Brasil Imperial. Em: MONTEIRO, John M., 2001. *Tupis, Tapuias e Historiadores*, Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp, pp. 129-168, 2001.  
MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores*, Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp, 2001.  
MOTTA, Rodrigo Patto Sá, 2001. «Paradoxos do Pensamento Contra-Revolucionário: Joseph de Maistre». *Locus: revista de história* 7 (2), pp. 131-150.  
OTONI Teófilo Benedito. Notícia sobre os Selvagens do Mucuri em uma carta dirigida pelo Sr. Teófilo Benedito Otoni ao Sr. Dr. Joaquim Manuel de Macedo. Em: DUARTE Regina Horta, org. *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*, Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2002 (1859).  
PACÓ Domingos Ramos. Hámbriç anhamprán ti mattâ nhiñchopón? 1918. Em: RIBEIRO, Eduardo, org.