

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

***"MANSOS COMO CÁGADOS": A COMPANHIA DO MUCURY E OS  
ÍNDIOS***

**WENDER SILVEIRA FREITAS**

**Fevereiro de 2008**

Universidade Federal da Bahia  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

*"MANSOS COMO CÁGADOS": A COMPANHIA DO MUCURY E OS ÍNDIOS*

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Ciências Sociais da  
Universidade Federal da Bahia como  
requisito parcial para a obtenção do  
título de Mestre em Ciências  
Sociais/Antropologia.

Orientador: EDWIN REESINK

WENDER SILVEIRA FREITAS  
FEVEREIRO DE 2008

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Edwin Reesink (Orientador)

Universidade Federal da Bahia

Professora Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

Universidade Federal da Bahia

Professora Dra. Luisa Elvira Belaunde

University of St Andrews/ Escócia

Salvador, Bahia  
Fevereiro de 2008

## RESUMO

A *Companhia de Navegação e Comércio do vale do Mucury* funcionou na região nordeste de Minas Gerais nos anos de 1850 e proporcionou significativo avanço na colonização desta região, até então conhecida como "matas do leste" e território de índios "hostis". Este trabalho procura explorar parte da documentação disponibilizada pela própria *Companhia do Mucury* e esclarecer algo de sua postura "pacífica" no que se refere às relações com os índios. Para tanto, apresentaremos um esboço do contexto em questão destacando as imagens dos índios do vale do Mucuri no século XIX produzidas por historiadores, antropólogos e viajantes, além de apresentar o debate sobre as formas de *catequese* e *civilização* dos índios nesse século. Num momento posterior destacamos alguns estudos sobre as relações entre a sociedade brasileira e as sociedades indígenas localizadas no Brasil procurando melhor definir o objeto em nossa análise. Em seguida apresentamos a *Companhia do Mucury* e "seus" índios a partir dos documentos produzidos pela *Companhia*, Falas e Relatórios dos presidentes da Província de Minas Gerais e outros textos pertinentes ao tema, destacando as idéias e práticas *indigenistas* que pretendemos atribuir a essa empresa de navegação, comércio e colonização. Concluimos com algumas considerações sobre o lugar dos índios na documentação analisada e sobre a importância da alardeada benevolência no trato dos índios nos projetos mais amplos da *Companhia do Mucury*.

**PALAVRAS-CHAVE:** INDIGENISMO, RIO MUCURI, MINAS GERAIS, SÉCULO XIX, ANTROPOLOGIA.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha gratidão àqueles que me estimularam a concretizar este trabalho e que proporcionaram as "devidas condições" para sua realização.

Na Universidade Federal da Bahia, a receptividade, o estímulo, a paciência, a generosidade e confiança dos Professores Edwin Reesink e Maria Rosário Carvalho foram fundamentais. Participar do grupo de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste (PINEB) e ter a oportunidade de aprender com os Colegas e Professores têm sido uma experiência gratificante. Agradeço a Patrícia Navarro pela disposição em dividir seus conhecimentos sobre os Índios na Bahia, pelas 'histórias de campo' e amizade.

A bolsa concedida pela FAPESB foi fundamental para me estabelecer em Salvador como estudante e me dedicar à pesquisa.

Na Universidade Federal de Minas Gerais os Professores Ruben Caixeta de Queiroz, Léa Perez Freitas e Leonardo Fígoli me iniciaram na Antropologia e mostraram vários caminhos a seguir (e eu nem sei se segui algum...).

Alice Soares Guimarães, Beatriz Filgueiras, Emerson Maciel, Taís Garone, Vinícius Magalhães, Alexandre Farid, Lolinho, Patrícia Bittencourt, Max e Carolina Bastos, Tatiana Frinhani, Germana Arthuzo, Salina Figueiredo, Gilberto Yunes e Daniele Pereira ajudaram de várias maneiras. Obrigado a todos pelo estímulo!

Amélia Cândida dividiu comigo seu refúgio "nas alturas" em todos os momentos em que precisei, sempre com muito carinho e paciência. Sem seu apoio seria mais difícil!

Clara Lourido fez companhia no "exílio voluntário", bebemos bons cafés e falamos de coisas importantes para esta e outras dissertações imaginárias.

Amelinha e Dilbert fizeram companhia mesmo a milhares de quilômetros de distância!

Meus pais e minhas irmãs, sempre respeitosos, pacientes e generosos me deram o mais importante.

*Para Laia*

## ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8	
<b>PARTE 1</b>		
APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA.....	12	
<b>PARTE 2</b>		
O VALE DO MUCURI NO SÉCULO XIX: UM SÓ OU VÁRIOS PROJETOS PARA OS ÍNDIOS? VÁRIOS ÍNDIOS, VÁRIOS AGENTES DA COLONIZAÇÃO, DIVERSAS RELAÇÕES.....	30	
<b>PARTE 3</b>		
<i>EL MARCO TEORICO, OU COMO PENSAR O TRATO DOS ÍNDIOS NO BRASIL</i> .....	55	
<b>PARTE 4</b>		
OS ÍNDIOS NA DOCUMENTAÇÃO DA COMPANHIA DO MUCURI, NAS FALAS E RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DE MINAS GERAIS E OUTROS DOCUMENTOS PERTINENTES AO CONTEXTO.....	72	
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>		
<i>"MANSOS COMO CÁGADOS": A COMPANHIA DO MUCURY E OS ÍNDIOS NO SÉCULO XIX</i> .....	101	
<b>DOCUMENTOS</b>	<b>E</b>	<b>SITES</b>
<b>CONSULTADOS</b> .....		107
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....		111

## INTRODUÇÃO

No ano de 2007 foi comemorado o bicentenário do nascimento de Teófilo Otoni com uma ampla programação na cidade que leva seu nome no estado de Minas Gerais, incluindo debates entre os estudiosos de sua biografia, discursos de políticos locais, apresentações musicais, festival gastronômico, desfiles de moda, lançamento do selo comemorativo desse bicentenário<sup>1</sup>, entre outras atividades. Um evento que deixaria orgulhoso o fundador da antiga Philadelphia (primeiro nome da referida cidade) e desbravador de toda uma região.

A celebração dos 200 anos de nascimento do ilustre político mineiro também propiciou a publicação de alguns documentos da sua Companhia de Comércio e Navegação do vale do Mucuri, bastante oportuna. Tanto pela importância conferida pelos historiadores a essa empresa e seu fundador, quanto por tornar mais acessíveis textos fundamentais sobre o contexto em que atuaram<sup>2</sup>.

Interessante notar que as referências a esse contexto (o vale do rio Mucuri) são, ainda hoje, relativas a certo "subdesenvolvimento" da região. Não é raro ver na imprensa mineira (jornais e redes locais de televisão) comentários sobre a necessidade de levar o progresso a esta região, ainda tão carente. A recente criação, pelo governo do estado de Minas Gerais, da Secretaria de Estado Extraordinária para o Desenvolvimento dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri e do Norte de Minas também indica a persistência desse tema nos discursos oficiais desde, pelo menos, a década de 1830, como pudemos ver nos documentos consultados para a realização deste trabalho.

Boa parte da fama de Teófilo Otoni vem dessa sua iniciativa ousada e pioneira de criar uma empresa de comércio e colonização e do relativo sucesso desse empreendimento,

---

<sup>1</sup> Ver detalhe do folder dessa comemoração à frente.

<sup>2</sup> Cf. Araújo 2007.

que pode ser avaliado pelos eventos que apresentamos acima e pela posição de destaque do município que leva seu nome, centro comercial consolidado do Mucuri. Vários autores destacaram, como veremos, que os planos de Otoni eram ainda mais ousados: não pretendia apenas o comércio, visava também a criação de uma nova província na região incluindo uma parte ao sul do território que hoje pertence ao estado da Bahia e o norte do Espírito Santo. Tudo isso temperado com os ideais liberais que o acompanharam desde sua primeira temporada no Rio de Janeiro e, posteriormente, na sua vida pública como Deputado e Senador, como bem descreve Paulo Chagas (1978), transformando-o em "ministro do povo".

Em poucas palavras, o Teófilo Otoni que chegou ao século XXI merecendo celebrações, tanto da sua vida quanto de seus empreendimentos, é o político e empresário, defensor de ideais liberais, como já dissemos, e das iniciativas privadas (ou particulares) de colonização e exploração comercial de uma região até então *inculta*. Sua Companhia do Mucuri seria o palco para a realização desse enredo liberal.

Contudo, Teófilo Otoni e a Companhia do Mucury interessam ao trabalho que aqui se apresenta por motivos distintos dos acima citados. Na verdade, o interesse por esses *atores* e esse *palco* começou por um aspecto menos abordado, mas não menos marcante, da atuação de Teófilo Otoni e da sua Companhia do Mucury, a saber, suas relações com os índios. Vale notar que na programação das já referidas comemorações do bicentenário de seu nascimento não encontramos nenhum debate ou palestra referentes aos índios no celebrado contexto, assim como a presença indígena na região é considerada "algo do passado", como pudemos perceber em conversa com algumas pessoas nascidas na cidade. De resto, vemos imagens de índios na ilustração do já aludido selo comemorativo dos 200 anos de nascimento de Otoni e em placas de algumas pousadas na estrada que liga a cidade de Teófilo Otoni ao litoral baiano, cuja construção foi dificultada pelos "célebres botocudos" à época de atuação da Companhia do Mucury, como atestam vários documentos consultados.

É preciso ressaltar que este trabalho não é sobre os índios. Nosso interesse está na forma pela qual estes eram *tratados* pelo empreendimento otoniano e nas suas peculiaridades, como veremos.

Este trabalho foi dividido em cinco partes, na forma apresentada abaixo.

Partiremos de uma Apresentação do Objeto, na qual expomos o problema que orienta este trabalho, delimitando nosso campo de estudos e esboçando algumas perguntas sobre a especificidade da Companhia do Mucuri em suas relações com os índios do vale do Mucuri no século XIX.

A segunda parte é dedicada a uma apresentação do vale do Mucuri no século XIX, destacando algumas imagens da região, dos índios e dos colonizadores (em suas relações) que se consolidaram nas obras de historiadores, viajantes, antropólogos e que foram forjadas em vários contextos, "entre o gabinete e o sertão" (Monteiro 2001), e amplamente debatidas.

A terceira parte procura apresentar as contribuições da Antropologia feita no Brasil aos estudos das relações entre a sociedade nacional e os povos indígenas e sobre a importante contribuição "indígena" para a construção de um Brasil moderno. Destacaremos as várias faces desse "sistema interétnico" para melhor definir a que nos interessa aqui: a atuação de agentes da colonização nas famosas *frentes de expansão*, na expressão "clássica" (para alguns já "ultrapassada") de Darcy Ribeiro. O objetivo dessa terceira parte é inventariar ferramentas possivelmente adequadas ao trabalho que tentamos realizar, privilegiando uma bibliografia brasileira sobre este assunto.

Na quarta parte analisaremos a documentação produzida e ou publicada pela Companhia do Mucury, frequentemente assinada por seu diretor-fundador, e outros documentos produzidos por autores externos à Companhia. Pretendemos mostrar, de algum modo, o empreendimento visto "por dentro" e "por fora", incluindo aí referências aos

documentos oficiais, especialmente as Falas e Relatórios dos presidentes da província de Minas Gerais<sup>3</sup>. O viés dessa abordagem é, claramente, o das relações da Companhia e de outros particulares com os povos indígenas do vale do Mucuri em meados dos anos de 1800, procurando melhor definir o modelo de *ação indigenista* posto em prática pela Companhia do Mucuri em suas atividades de comércio, construção civil e colonização e propaganda

A última parte, as Considerações Finais, procura articular as idéias centrais da dita atuação indigenista da Companhia do Mucury ao seu contexto histórico e à continuidade das idéias de "integração" de populações indígenas no Brasil, demonstrando a centralidade da ação dos brancos na vida dos povos indígenas e *vice-versa*<sup>4</sup>.

Por último, mas não menos importante, é o fato de que este não é um trabalho que pretende o adjetivo "histórico". Retomamos o século XIX para o estudo de um caso que nos pareceu um tanto "fora de lugar" nos estudos do indigenismo e sua história no Brasil. Também deixamos de lado outras questões, como a colonização, que surgem quando se estuda o "mosaico" de interesses e etnias que era o vale do Mucuri no período em questão. O que queremos proporcionar é uma imagem mais clara da Companhia do Mucury como um agente indigenista, "limpando" territórios, "amansando" índios e levando "segurança" ao projeto de colonização das matas do Mucuri. Vale lembrar que essa minha história com o Mucury já vai um tanto extensa se considerar que esta dissertação é o desdobramento de um projeto iniciado na graduação, que resultou em um primeiro trabalho onde fiz as primeiras incursões ao Mucuri.

---

<sup>3</sup> Ver lista de documentos consultados.

<sup>4</sup> Se falo da transformação/pacificação dos índios é preciso alertar para a "precariedade" desse processo. O trabalho de Isabel Misságia (2006) sobre a revolta dos índios do aldeamento capuchinho de Itambacuri é esclarecedor das dificuldades da "catequese e civilização dos índios". Nessa "revolta" os índios destruíram o aldeamento, ou seja, a pacificação dos índios do Mucury foi bastante "relativa". Como muito frequentemente ocorre, alias, se lembrarmos da "inconstância da alma" ameríndia, tão bem descrita por Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro.

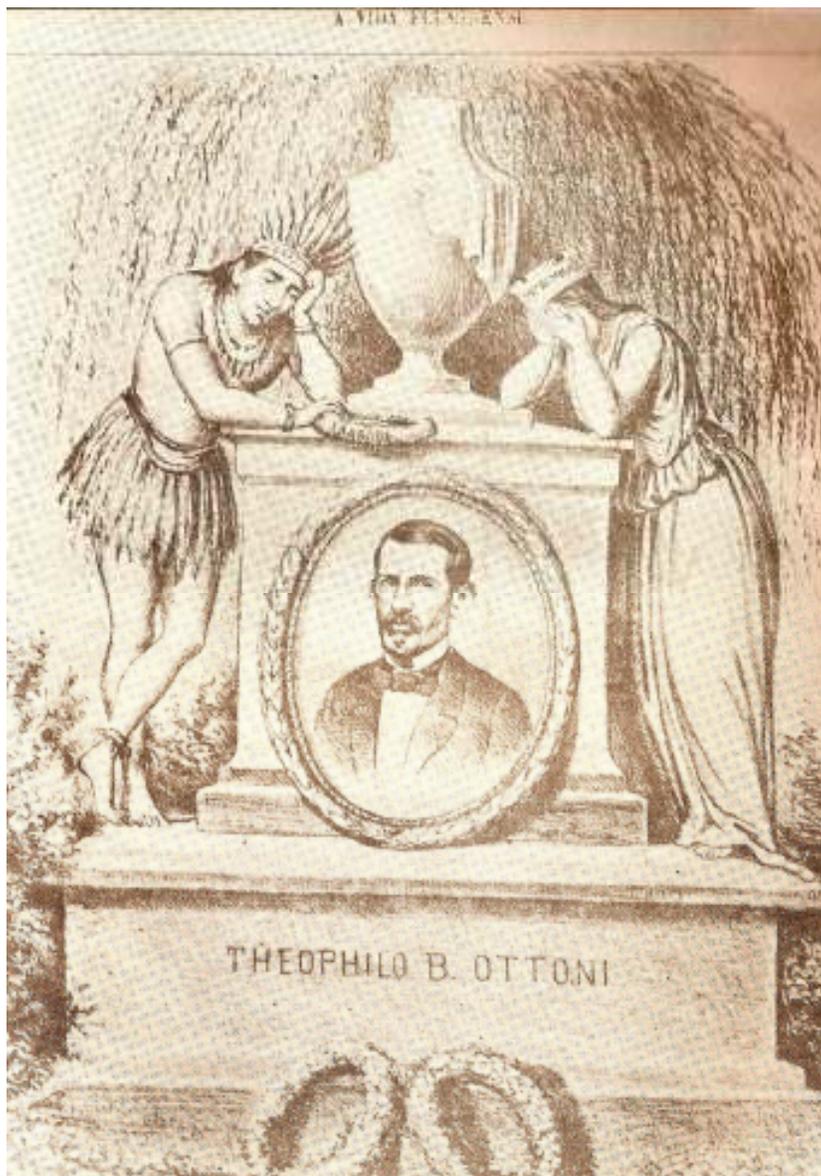
## **PARTE 1**

### **APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA**

*Annuncio-vos com grande contentamento que houve cessação completa das hostilidades, e espero que d'ora em diante reine perpetua paz entre os novos habitantes , e os indígenas do Mucury. Essas cabildas de Índios antropophagos residentes na cordilheira da serra das Esmeraldas, e de que tão medonha pintura fazem todos os historiadores do Brazil, os descendentes dos ferozes Abatiras, e Aymorés estão, segundo a eloqüente phrase de um de seus caciques, tão mansos como os kágados.*

Teófilo Otoni

Relatório aos Acionistas da Companhia do Mucury em 1856



Homenagem póstuma a Teófilo Otoni (Fonte: Chagas 1978)

A proposta deste trabalho é explorar a documentação produzida pela Companhia de Comércio e Navegação do Vale do Mucury, que funcionou em meados do século XIX, destacando as referências aos modos de *tratamento* das populações indígenas. Mais que uma mera empresa de comércio e colonização, a Cia. do Mucury destaca-se no cenário *indigenista* do século XIX ao propor, por meio de seu fundador e diretor, Teófilo Otoni, orientações no sentido de manter contatos 'pacíficos' com os indígenas da região.

Num contexto marcado por guerras de extermínio, escravização e aldeamentos forçados dos índios, o discurso de Teófilo Otoni<sup>5</sup> e a *prática indigenista* atribuída à sua Companhia destacam-se, a princípio, como divergentes do que se entende hoje como o ordinário naquela região durante a primeira metade século XIX.

Partindo da historiografia da região que aponta para um contexto de franca hostilidade e interesse em ocupar as terras *infestadas de selvagens*, encontrar um texto publicado em 1859 (Otoni 2002[1859]) tratando desses *selvagens* e defendendo uma ação *pacífica* frente a eles foi, no mínimo, instigante. Relacionar, posteriormente, esse texto a uma empresa privada permitiu antever o trabalho que aqui apresentamos.

A *Companhia de Comercio e Navegação do vale do Mucury*, sociedade anônima criada pelos irmãos Honório e Teófilo Otoni em 1847<sup>6</sup> foi um empreendimento que veio incrementar e acentuar o processo de colonização da região Nordeste e Leste de Minas Gerais<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Teófilo Benedito Otoni (Nasceu na Vila do Príncipe (atual Serro) em 27 de janeiro de 1807 e faleceu no Rio de Janeiro, 17 de outubro de 1869) foi um jornalista, comerciante, político e empresário brasileiro. Foi deputado provincial por Minas Gerais, deputado geral e senador do Império do Brasil de 1864 a 1869 e fundador do município de Teófilo Otoni (Minas Gerais), localizado a 470 quilômetros de Belo Horizonte. Foi um dos principais líderes da Revolução de 1842 em Minas Gerais. Também foi o fundador da Estrada de Ferro Bahia-Minas, que ligava o norte de Minas ao sul da Bahia. (fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Te%C3%B3filo\\_Benedito\\_Otoni](http://pt.wikipedia.org/wiki/Te%C3%B3filo_Benedito_Otoni)).

<sup>6</sup> A data de criação pela Lei N.º. 332, 03 de abril de 1847 (*Leis Mineiras*. Ouro Preto, 1847) não corresponde ao início das atividades da Cia. do Mucury, que ocorreu em 1851, como veremos.

A implantação dessa *Companhia* insere-se num contexto de favorecimento dos projetos que visassem à colonização permanente da região, que até o final do século XVIII e início do XIX era incipiente. Essa região era considerada “zona tampão” pela Coroa Portuguesa, que procurou mantê-la *selvagem* e desabitada, evitando que a mesma servisse de caminho para o contrabando do ouro extraído na região central da Província (Paraíso 1979).

O período em que a Companhia do Mucury atuou na região estaria marcado, se seguirmos o discurso de Teófilo Otoni e alguns historiadores, por uma mudança no trato das populações indígenas e por significativos avanços no processo de colonização (Marcato 1979, Horta 1998, Mattos 2006). As estratégias de ocupação da região até a primeira metade do século XIX definiam-se em atitudes “hostis” para com os indígenas (*guerra justa* declarada aos Botocudos por Carta Régia em 1808, aldeamentos compulsórios em *quartéis* ou em missões religiosas) e, segundo Carneiro da Cunha (1992), todos os projetos e práticas em relação aos índios no século XIX visavam sua *integração* por quaisquer meios. Entretanto, ainda seguindo o discurso de Otoni, teríamos com a Cia. do Mucury um “plano pacífico de civilização”, ou uma *nova catequese* (Otoni 2002 [1859]) que dá, como pretendemos demonstrar, outros matizes a essa *integração inevitável* que persegue índios, historiadores e antropólogos.

---

<sup>7</sup> Apesar da referência a Minas Gérias, vale notar que a atuação e influência da *Cia. do Mucury* se estendia às províncias da Bahia e Espírito Santo. A isto se soma o projeto de criação de uma nova província que abrangeria parte dessas três (BA, MG, ES) e que, poderia ter em Philadelphia (a cidade que surgiu das atividades na Cia. do Mucury) sua capital. Temos notícia da expressiva atuação do governo da Província da Bahia no sentido de tornar acessível o vale do Jequitinhonha em Horta (2002:20).



Detalhe do folder com a programação dos eventos relacionados ao bicentenário de nascimento do fundador da Companhia do Mucury realizados na cidade de Teófilo Otoni (antiga *Philadelphia*) no segundo semestre de 2007.

É importante destacar o *lugar* dado aos índios nesse processo de colonização. Mesmo antes da ocupação sistemática das “matas do leste” os índios eram vistos como obstáculo a ser superado/solucionado por tal projeto<sup>8</sup>.

Mais uma vez, as figuras de Teófilo Otoni e sua Cia. do Mucury se enquadram nessa problemática por uma postura 'diferenciada' no que se refere aos projetos e soluções apresentados.

Partindo dessa idéia dos índios como obstáculo para a colonização, da caracterização do século XIX como *hostil* aos *selvagens* (Carneiro da Cunha, 1992) e da presença constante de referências *nova catequese dos índios* na

---

<sup>8</sup> Cf. Cambraia e Mendes 1988.

documentação sobre a Cia. do Mucury e Teófilo Otoni<sup>9</sup>, podemos apontar o objeto da pesquisa: o entendimento da utilização de discursos favoráveis a relações *pacíficas* com os índios e divergentes do que é considerado usual no período.

Assim, a ilustração que apresentamos no início desta seção<sup>10</sup> é uma boa referência de um dos pontos do qual se ocupa este trabalho, a saber, o lugar de destaque dado a Teófilo Otoni e à *Cia. do Mucury* na historiografia como um defensor dos *selvagens* e a compreensão dessa postura "pró-índio" no contexto em que se deu.

Como veremos, a *questão indígena* se traduz, no decorrer do século XIX, ora numa política indigenista hostil, ora num vácuo em termos de orientação de política indigenista, ora em um indigenismo 'empírico' e 'pragmático' (Marcato, 1979). É esta última postura frente aos índios que procuramos destacar neste trabalho.

Para tratar da *Companhia de Comércio e Navegação do vale do Mucury* e suas relações com sociedades indígenas que ocupavam essa região temos como principais fontes alguns dos textos deixados pelos seus empreendedores, documentos administrativos da própria *Companhia*, os Relatórios e Falas do Presidente da Província de Minas Gerais<sup>11</sup>; além de trabalhos de historiadores e antropólogos que se ocuparam da temática indígena e da colonização no leste e nordeste de Minas Gerais no século XIX e com a prática e política indigenista no Brasil.

---

<sup>9</sup> Da leitura dos documentos e da biografia de Otoni percebe-se seu lugar central na direção da *Cia. do Mucury* e na elaboração dos relatórios e outras comunicações produzidas.

<sup>10</sup> Onde podemos ver um índio e uma figura feminina chorando a morte de seu *protetor*.

<sup>11</sup> Cf. lista de Documentos consultados.

A "*Falla dirigida à Assembléa Legislativa Provincial de Minas Geraes na sessão ordinária do ano de 1837 pelo Presidente da Província Antônio da Costa Pinto*" é bastante esclarecedora da situação social e econômica no período que antecede a implantação da Companhia do Mucury. Percebemos nesse documento referências ao dito "vazio populacional" na Província de Minas Gerais e a primeira solução proposta é a "emigração de braços úteis, prestantes e afeitos ao trabalho". Um segundo procedimento para o aumento populacional (na verdade, anterior à chegada de imigrantes) seria o da "Catequese, e civilização dos indígenas", título de uma das seções da *Falla de 1837* que transcrevemos a seguir:

"Nossa população receberia um considerável augmento se conseguíssemos arrancar das mattas, e trazer á civilização as hordas Selvagens, que por ellas andão errantes, carecidos das primeiras noções, que impellem os homens á formarem, e sujeitarem-se á uma ordem, e direção regular.

Por Decreto de 6 de Julho de 1832 mandou-se criar nesta Província um Collegio de educação, destinado á instrucção da mocidade indiana. Este projeto seria talvez exequível, e vantajoso, se, depois de algumas experiências, e removidas poderosas dificuldades, se escolhesse o lugar (...) Para este estabelecimento nenhum lugar me parece mais apropriado, como as margens do rio Doce, onde já existe o Corpo das Divisões, creado pela Carta Regia de 13 de maio de 1808 e cujo fim principal é defender os colonos, e proteger suas propriedades das incursões e hostildades dos indígenas. Nesta situação não é possível deixar de reconhecer-se, que, com quanto 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 d'elles, podem cooperar efficazmente para os chamar a vida social. Sendo este o estado das couzas, parece, que alguns Missionários, protegidos pelo Corpo das Divisões, e auxiliados por aquelles soldados, que fallão a lingua dos indígenas, poderião, uzando moderadamente os recursos da religião, e servindo-se de outros meios, que accomodados fossem á capacidade intellectual desses homens errantes, colher os melhores resultados, á exemplo dos Jesuítas, que, por ocasião da descoberta da América, fizeram das hordas de Selvagens associações regulares" (*Falla de 1837*: XXII-XXIII).

Podemos ver pelo exposto acima que a idéia de "catequese" apresentada e defendida pelo presidente da província era um projeto/ação que envolvia vários atores de várias esferas de poder, indo muito além da catequese estritamente religiosa.

No texto desse documento a definição da "catequese" parte do projeto de um colégio "de educação" para a "mocidade indiana"; a localização física proposta para esse empreendimento educacional indígena coincide com a localização de uma das Divisões Militares que foram definidas pela famosa Carta Régia de 13/08/1808 que declarou *guerra justa* aos *indomáveis* índios da região nordeste da Província, as *mattas* ou *sertões do leste*.. Essa definição de "catequese" possui ainda outros elementos que asseguram suas peculiaridades, a saber, o uso de militares *pouco menos bárbaros que os Selvagens* empregando *moderadamente* os recursos da religião em sua missão de "catequizar" e transformar em braços úteis esses índios.

À época dessa "Falla" (1837) a colonização do vale do Mucuri ainda era incipiente. Os planos para a região se limitavam a uma colônia de degredados, muito embora as referências às riquezas naturais da região sejam vistas como uma *pasmosa fertilidade* à espera da *mão do homem industrioso*. Contudo, a presença indígena é destacada no texto e considerada útil ao projeto da colônia de degredados: "com poucos Destacamentos seria fácil conter os degredados, que não poderiam evadir-se, se não pelas mattas ocupadas por Selvagens mui deshumanos" (Idem: XXIII), disse o "bem-humorado" presidente da província.

Segundo Izabel M. de Mattos (2006), o interesse dos Otoni na exploração econômica do vale do Mucuri deveu-se à percepção de que o fluxo

migratório se direcionava para esta região; estimular os pioneiros, especialmente colonos europeus, dando-lhes condições para sua fixação, era o principal objetivo da Companhia do Mucury. (Mattos, 2006:106)

A chegada de imigrantes europeus seria, como podemos ver nos documentos consultados, a "base" do desenvolvimento regional contribuindo para a '*civilização* dos sertões do leste' de Minas Gerais. Da perspectiva da empresa de colonização, era necessário povoar aquelas *matas desertas* e *germanizar* o vale do Mucuri. Veremos à frente que a instalação de colonos alemães no Mucuri tornou-se uma das maiores dificuldades encontradas pela *Cia. do Mucury*, sendo citada como uma das causas do fim de suas atividades<sup>12</sup> [O tema da colonização do vale do Mucuri apresentou-se, enquanto compulsávamos a documentação relativa à Companhia, como mais freqüente que a temática indígena, que nos interessa aqui. Procuramos destacar as informações relativas aos índios para utilizarmos em nossa análise. Todavia, as questões relativas à colonização se farão presentes de alguma maneira, mesmo que implícita].

A utilização de mão-de-obra escrava indígena estava fora dos planos da Companhia do Mucury, sendo o usufruto da terra por colonos brasileiros e estrangeiros e as atividades comerciais que daí se desenvolveriam o foco desse empreendimento. O interesse nas populações indígenas se limitava a suas terras e à utilização de sua mão-de-obra (como alternativa provisória, é preciso destacar)<sup>13</sup>, até a chegada dos *braços úteis* dos imigrantes.

---

<sup>12</sup> Cf. Chagas (1978) e Avé-Lallemant (1961).

<sup>13</sup> Cf. Carneiro da Cunha (1992) e Duarte (2002).

Nesse contexto surge a necessidade de se elaborar estratégias de interação e cuidar da inserção das populações indígenas no processo de expansão da sociedade nacional. Essa necessidade emergente (quando relacionada às populações indígenas) será tratada como *indigenismo* ou *prática indigenista*, provisoriamente nos termos de Antonio Carlos Souza Lima: “o conjunto de idéias e ideais (isto é, aquelas idéias elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos de tratamento das populações nativas” (Souza Lima, 1995: 14-15).

A importância de uma *prática indigenista* adequada à proposta de ocupação *permanente* da região é destacada por Marcato (1979), seguindo o modelo de Darcy Ribeiro para caracterizar o tipo de *contato* que ocorreu na região (no caso, vê-se a passagem de um contato *intermitente* para um *permanente*) provocado por uma *frente de expansão*:

“A empresa de colonização dos Otoni naquele vale demandava, para ter êxito, a pacificação de indígenas considerados até então *hostis* e *arredios* e cujas terras seriam ocupadas por um projeto bastante distinto da ocupação esporádica até então vigente nas margens do rio Doce. É por esse motivo que Teófilo Otoni, de 1847 a 1860, busca praticar um *indigenismo empírico* e ao mesmo tempo *pragmático*, já que a atração e pacificação daqueles Botocudos significariam a tranquilidade da empresa e de seus acionistas. Apercebera-se Otoni que os métodos utilizados até então só levavam ao acirramento das hostilidades entre índios e colonos.” (Marcato, 1978: 17-8).

Cambraia e Mendes (1988) defendem que a questão indígena e a colonização são processos indissociáveis quando se pretende entender a expansão colonial que ocorreu no nordeste de Minas Gerais durante o século XIX. Nas palavras desses autores, empreender a colonização para aquelas matas

significava, antes de tudo, negar este espaço vital [o direto à terra, principalmente], o que, sem dúvida, implicaria um aumento das tensões entre colonizadores e indígenas. (Cambráia e Mendes, 1988:138).

Em um trabalho sobre a política indigenista no século XIX, Manuela Carneiro da Cunha (1992), caracteriza este século como 'heterogêneo' em relação aos regimes políticos (Colônia, Império e República Velha) e quanto à ocupação territorial: áreas de colonização antiga contrastam com frentes de expansão novas. Esta 'heterogeneidade' marca a prática indigenista do período, assim definida e caracterizada pela autora:

"Para caracterizar o século (XIX) como um todo, pode-se dizer que a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras. Nas regiões de povoamento antigo, trata-se mesquinhamente de se apoderar das terras dos aldeamentos. Nas frentes de expansão ou nas rotas fluviais a serem estabelecidas, faz-se largo uso, quando se o consegue, do trabalho indígena, mas são, sem dúvida, a conquista territorial e a segurança dos caminhos e dos colonos os motores do progresso. A mão-de-obra indígena só é ainda fundamental como uma alternativa local e transitória diante de novas oportunidades." (Carneiro da Cunha, 1992:133)

O deslocamento do interesse dos colonizadores para as terras reflete-se num debate sobre a 'humanidade' ou 'animalidade' dos índios (ou sobre a possibilidade de 'civilizá-los') e que política geral (ou indigenista) deveria ser adotada:

"Debate-se a partir do século XVIII e até meados do século XIX, se devem exterminar os índios 'bravos', 'desinfestando' os sertões- solução em geral propícia aos colonos- ou se cumpre civilizá-los e incluí-los na comunidade política- solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra." (Idem:134)

A partir das 'categorias' por meio das quais os índios eram classificados no século XIX, apresentadas por Carneiro da Cunha (1992), podemos 'localizar'

os índios do vale do rio Mucuri, o discurso e a prática indigenista na região durante a atuação da Cia. do Mucuri. Uma primeira classificação dos índios refere-se a sua capacidade de se adaptar aos moldes civilizados:

"Para fins práticos, os índios de subdividem, no século XIX, em 'bravos' e 'domésticos ou mansos', terminologia que não deixa dúvidas quanto à idéia subjacente de animalidade e errância. A 'domesticação' dos índios supunha, como em séculos anteriores, sua sedentarização em aldeamentos, sob o 'suave jugo das leis'. Na categoria de índios bravos, passam a ser incorporados os grupos que vão sendo progressivamente encontrados e guerreados nas fronteiras do Império" (Idem:136).

É importante destacar duas outras categorias de índios, no século XIX, apresentadas por essa autora e que podem ser entendidas como desenvolvimento do debate acima citado. Às categorias 'bravo' e 'manso' junta-se uma outra classificação contrastiva, a saber, os Tupi e os Guarani, de um lado, e os Botocudos, de outro. Estes já 'integrados' à cultura e à identidade brasileira ('mansos'), aqueles ainda vistos como criaturas da natureza, 'bravos' ou 'refratários à civilização'.

"Se essa" ('bravos' e 'mansos') "é a classificação prática e administrativa, há, no entanto duas categorias de índios que se destacam por outros critérios. Há primeiro, os Tupi e os Guarani, já então virtualmente extintos ou supostamente assimilados, que figuram por excelência na auto-imagem que o Brasil faz de si mesmo. É o índio que aparece como emblema da nova nação em todos os monumentos, alegorias e caricaturas. (...) É o índio bom e, convenientemente, é o índio morto. A segunda categoria é o genericamente chamado Botocudo. Esse não só é um índio vivo, mas é aquele contra quem se guerreia por excelência nas primeiras décadas do século: sua reputação é de indomável ferocidade.(...) Coincidência ou não, os Botocudos são Tapuia, contraponto e inimigos dos Tupi na história do início da colônia (Idem:136).

É com essa segunda categoria de índio, os Botocudos do leste de Minas, que Teófilo Otoni e sua Companhia se ‘encontram’ (como problema a ser equacionado e resolvido) no projeto de colonização do vale do Mucuri.

Apesar dos contatos belicosos entre civilizados e os que viriam a ser os Botocudos no século XIX se iniciarem no século XVI e a primeira notícia sobre o aldeamento destes índios ser de 1602, em Ilhéus (Paraíso, 1992), ficaremos restritos ao século XIX, período de ocupação sistemática da região no qual se insere a Companhia do Mucury.

O estereótipo antropófago é recorrente na legislação e em outros documentos que tratam dos índios do nordeste de Minas Gerais, por exemplo, as Cartas Régias de 13 de maio e 2 de dezembro de 1808. Nesses textos, outros adjetivos como 'violentos', 'traíçoeiros', incapazes de civilizar-se, 'preguiçosos', entre outros, foram usados na argumentação em favor da repressão sistemática e da ‘guerra justa ofensiva’ declarada na Carta Régia de maio de 1808.

A repressão contra os Botocudos em Minas Gerais foi reflexo de uma política de ocupação de terras que se definiu a partir da chegada da Corte Portuguesa ao Brasil em 1808.

“Aos nobres falidos e fugidos de Portugal seriam concedidas grandes porções de terras em áreas contíguas ao Rio de Janeiro, de modo que se transformassem em grandes proprietários no Brasil. Na tentativa de deslocar elementos da sociedade nacional para o interior, como que cedendo lugar aos recém-chegados, deu-se início a uma política de colonização baseada em incentivos e concessões generosas de terrenos a todo aquele que se dispusesse a internar-se pelas florestas do Leste. Interessava ao governo, principalmente, o desbravamento, colonização e navegação do rio Doce” (Marcato, 1979: 7).

A política de ocupação do interior baseou-se em dois pontos principais. O primeiro deles, já citado, é a concessão de incentivos e privilégios a quem quisesse se instalar nos vales dos rios da região. O outro pilar dessa política é a garantia de segurança que deveria ser dada aos colonos em relação aos índios ‘bravos’ e ‘hostis’, os Botocudos. Essas garantias de segurança eram, basicamente, os *quartéis* e as colônias militares como a do Urucu, criada para proteger os investimentos da *Cia. do Mucury* de possíveis ataques dos índios. A estrutura física da colônia militar do Urucu já estava prevista na lei 332 que cria a *Cia. do Mucury*, que previa a sua construção *no ponto em que o Governo (provincial), "de acordo com os Directores da Companhia, julgar conveniente, e a conservação alli de uma força policial de trinta praças ao menos, destinada especialmente a proteger os interesses da Companhia contra qualquer ataque dos selvagens"*<sup>14</sup>.

Como destacam Marcato (1979), Paraíso (1992 e 1998), Carneiro da Cunha (1998) e Duarte (2002), a política de colonização executada na área dos Botocudos baseava-se em práticas militares como a construção de *quartéis* e destacamentos para combater os índios, aldeamento forçado e outras medidas que tinham como principal objetivo a ocupação das terras e o uso provisório da mão-de-obra indígena em atividades essenciais para o desenvolvimento da região.

Essa postura *ofensiva* em relação aos Botocudos seria fruto da constatação, por parte dos colonos que até então tinham se aventurado pelo leste de Minas Gerais, de que os ‘métodos brandos’ tentados anteriormente não eram eficazes para proteger dos índios seus investimentos na região. Num

---

<sup>14</sup> Lei Nº. 332, 03 de abril de 1847 (*Leis Mineiras*. Ouro Preto, 1847).

nível mais abstrato, ou num "indigenismo de gabinete"<sup>15</sup>, os debates sobre o *trato dos índios* se dão em outros termos e em outras *esferas*, como veremos.

Citando a Carta Régia de 13 de maio de 1808, que declara *guerra ofensiva contra os botocudos antropófagos*, Marcato (1979) resume alguns pontos importantes sobre a imagem dos índios no processo que estamos analisando:

1. Os Botocudos ‘entravam’ o desenvolvimento regional e a interiorização dos migrantes luso-brasileiros.
2. O modelo de comportamento Botocudo chocava-se frontalmente com o cristão ocidental, constituindo-se um perigo permanente a *rebeldia* desses índios e sua determinação em não se integrar aos esquemas civilizados (Marcato, 1979, p.8).<sup>16</sup>

Além de definir o aparato militar a ser montado no Leste de Minas, a legislação procurou ‘aproximar’ índios e colonos invasores em aldeamentos; aproximação de nenhuma maneira ingênua, sendo voltada para a retirada dos índios das terras que ocupavam e que se mostra coerente com o ideal de formação de um "povo brasileiro" a partir da introdução de colonos europeus que fizessem, por meio de casamentos ‘interétnicos’, desaparecer o fenótipo indígena e os comportamentos a ele associados.

Também buscando garantir um *clima de paz e segurança* aos investimentos na região foram criados aldeamentos compulsórios dos índios que se apresentassem espontaneamente perante as autoridades. Os índios que resistissem à ação dos soldados e fossem capturados em combate seriam

---

<sup>15</sup> Na expressão de John Monteiro 2001.

<sup>16</sup> Essa autora cita trechos da referida Carta Régia que, apesar de relevantes, não serão analisados por ultrapassar os interesses, limites e objetivos deste trabalho.

transformados em escravos por um período de tempo indeterminado (enquanto durasse sua ‘ferocidade’) e as terras que ocupavam seriam transformadas em sesmarias e distribuídas aos colonos e comandantes das Divisões Militares (Paraíso, 1992: 83).

Assim, os Botocudos e outros índios tidos como "antropófagos", "refratários" à vida civilizada e aos *métodos brandos* de civilização, eram o entrave ao desenvolvimento econômico da região. A opção pela *guerra ofensiva* no início do século XIX pressupõe a eliminação dos Botocudos, princípio que é assumido sem maiores constrangimentos, dado seu caráter "irrecuperável". (Paraíso, 1992:83)

Em resumo, a política indigenista que marcou a primeira metade dos anos de 1800 baseava-se no extermínio e escravização para os índios rebeldes e ‘deculturação’ para os dóceis ou não violentos Marcato (1979). Como destaca a Autora, a orientação era reprimir com violência quaisquer atos de provocação ou de defesa dos Botocudos por meio da guerra justa.

Essa política, e a ‘guerra’ aos índios, perdurou até 1831, quando da revogação da legislação joanina no período Regencial. A partir de então, transferiu-se para os governos províncias as decisões relativas aos índios e suas terras, e para os capuchinhos italianos a competência para catequizá-los em aldeamentos (Carneiro da Cunha, 1992:138-141).

A partir dos anos de 1830, com a revogação de leis e a descentralização das decisões sobre a política indigenista (agora também a cargo dos governos provinciais), um outro tipo de *frente de expansão* e de *práticas indigenistas* tiveram lugar nas *mattas do leste*.

É nesse novo contexto que "surge" a Companhia do Mucury e uma forma auto declarada 'não violenta' de se relacionar com os índios. Um indigenismo "empírico e pragmático" (Marcato, 1979), que responde às necessidades de uma empresa que não pode ser avaliada apenas em seu aspecto comercial, mas como abrigo de uma variada gama de sonhos de matizes políticos em meados do século XIX (Duarte, 2002:35), e que tangenciam a *temática indígena* (ou índios de *carne e osso*) orientando-a no sentido da formação de uma nação e um povo *brasileiro*.

## **PARTE 2**

### **O VALE DO MUCURI NO SÉCULO XIX: UM SÓ OU VÁRIOS PROJETOS PARA OS ÍNDIOS? VÁRIOS ÍNDIOS, VÁRIOS AGENTES DA COLONIZAÇÃO, DIVERSAS RELAÇÕES**

*Uma horda de chineses no meio da floresta virgem no Brasil! Isto é certamente um fenômeno que me pareceu bastante singular. Imigrantes europeus, negros e agora até chineses, de três partes estranhas do mundo, e ainda nenhum sinal dos botocudos!*

Robert Avé-Lallemant

*Viagem pelo norte do Brasil no ano de 1859*

A historiadora Regina Horta Duarte (2002) observa que, em Minas Gerais, a região do vale do rio Mucuri foi uma das últimas áreas a conhecer o avanço da civilização, não obstante o empenho do Governo Imperial e de particulares em fazer dessa região local de exploração econômica e de colonização sistemática a partir do século XIX.

Segundo Maria H. Paraíso (1992), uma das razões do ‘isolamento’ da região seria uma estratégia da Coroa portuguesa em fazer da área uma "zona tampão", como vimos acima. Uma das conseqüências desse *abandono* colonial - ou falta de interesse econômico na região, ou ainda, interesse em mantê-la *desocupada* - foi a transformação das matas do Leste e Nordeste de Minas Gerais em refúgio de vários grupos indígenas que ali se mantiveram afastados do processo de expansão da sociedade nacional até o ano de 1760, aproximadamente. (Paraíso, 1992:415)

Analisando as ‘imagens da região’ aos olhos dos colonizadores luso-brasileiros, Cambraia e Mendes (1988) concordam com a explicação de Paraíso (1992) e mostram que no século XVIII os sertões do leste e nordeste mineiro eram *área proibida*, barreira natural ao contrabando, e infestados de *índios antropófagos*. Segundo esses autores, essa imagem da região correspondia aos interesses reguladores e coercitivos da metrópole na administração de sua colônia:

“preocupada essencialmente em garantir a taxação do ouro tentando minimizar quaisquer ‘descaminhos’. No entanto, a constatação da crise [na mineração de ouro], traduzida no termo ‘decadência’, conduz o olhar metropolitano sobre suas colônias, buscando vislumbrar novas perspectivas. É assim que podemos encontrar os primeiros sinais de uma preocupação com as possibilidades de aproveitamento da região...”(Idem:140).

## MAPA 1

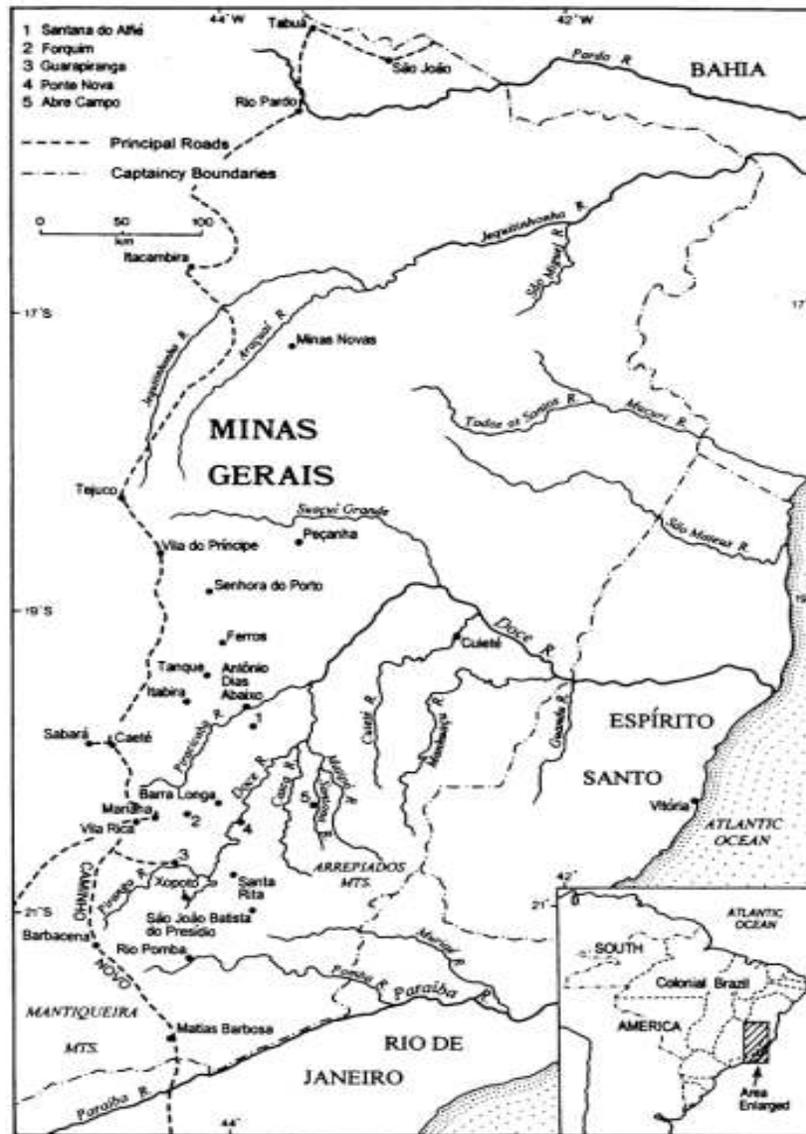


Figure 1. The Eastern Sertão, Minas Gerais, Brazil, ca. 1800. (All boundary lines are approximations and were disputed.)

Fonte: Langfur (2005:257)

A partir da segunda metade do século XVIII ocorreram alterações significativas na economia mineira, que passou a basear-se na produção pecuária, no extrativismo e no comércio como substitutos da extração de ouro e pedras preciosas.

As *frentes da expansão*<sup>17</sup> colonial em Minas Gerais passam a ser as bacias dos rios Jequitinhonha, Pardo, São Mateus, Doce e Mucuri. As peculiaridades dos cursos desses rios podem explicar sua importância nesse momento da economia mineira. A hidrografia da região possibilitou o uso dos rios como vias de transporte e a utilização de uma estratégia de ocupação baseada em pequenas povoações ribeirinhas que surgem como entrepostos comerciais, quartéis e presídios para garantir o aldeamento de índios e a segurança das iniciativas de colonização da região<sup>18</sup>.

Outros núcleos pecuários e comerciais surgiram no final do século XVIII e início do século XIX nas cabeceiras dos rios acima referidos<sup>19</sup>. O desenvolvimento desses centros exigia a superação de dificuldades como a presença de populações indígenas hostis, uma vez que a decadência da atividade mineradora na região central de Minas Gerais e o processo de expansão territorial levaram a fronteira do Império às terras ocupadas pelos povos indígenas do Leste de Minas Gerais<sup>20</sup>, chamados genericamente *Botocudo*.

Analisando a política de ocupação territorial entre os anos de 1780 e 1839, Cambraia e Mendes (1988) mostram como o tema da ‘decadência’ da mineração de ouro em Minas Gerais levou o Império a procurar novas alternativas de exploração econômica da colônia:

“Entre 1808 e 1836 o Estado português e o nascente Império brasileiro buscaram, através de formas variadas de incentivos materiais e morais, viabilizar a ocupação da região Leste de Minas Gerais e sua integração à malha mercantil do Centro-sul brasileiro. (...) Durante toda a primeira metade do século XIX, as tentativas de expansão da fronteira colonial envolveram parcela significativa dos habitantes de Minas Gerais, desestruturando violentamente

---

<sup>17</sup> Cf. Darcy Ribeiro, 1967, e sua definição de ‘frente expansionista’.

<sup>18</sup> Serviam como rotas de comércio e navegação entre o interior e o litoral. Cf. Paraíso, 1996: 79.

<sup>19</sup> Ver mapa nesta seção.

<sup>20</sup> Cf. Ribeiro, 1970, Marcato, 1979 e Carneiro da Cunha, 1992.

parte considerável das comunidades indígenas que ali se localizavam.” (Idem, :138)

A mesma ênfase nesse processo de expansão do Império é citada por Duarte (2002) em sua introdução à reedição de *Notícia sobre os selvagens do Mucuri*, de Teófilo Otoni:

“Ganharia força na sociedade oitocentista a ânsia por trajetos delimitados, seguros e previsíveis, configurados como elos entre pontos bem definidos. Para tanto, multiplicaram-se os esforços para conhecer esses novos espaços e preenchê-los com um estilo de vida instituído a partir de signos civilizatórios” (Horta, 2002:19).

Como destaca a Autora, a demanda por condições ideais para a movimentação segura de pessoas, mercadorias e riquezas, com a conseqüente difusão de técnicas, maneiras, conhecimentos, costumes e visões de mundo, aparece como uma expressão marcadamente liberal da sociedade oitocentista brasileira. Contudo, seria "imprescindível considerar as nuances de percepções e atitudes diferentes entre homens e mulheres, entre os homens brancos livres e os escravos, entre as camadas da população livre, que para ali se dirigiam, formada por pessoas que viviam em condições extremamente diversificadas, e, tantas vezes, mergulhadas na marginalidade" (Idem: 18).

## SOBRE VIAJANTES, HISTORIADORES E ÍNDIOS NO VALE MUCURI

Uma boa introdução ao contexto do vale do Mucuri a partir da leitura dos escritos dos viajantes que percorreram a região no século XIX é dada por Regina Horta (1998). A Autora procura evidenciar iniciativas singulares e originais dos índios conhecidos como *botocudos* contra o avanço da sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que diz bastante sobre como esses viajantes *enxergavam* os índios.

As iniciativas são apresentadas seguindo os moldes da chamada ‘ethnohistória’, que procura valorizar a ação dos atores indígenas em contextos históricos. Contudo, essa autora procura evitar uma possível ‘vitimização’ dos indígenas e ‘resgate’ de dívidas, como em Marcato (1979) e Paraíso (1992) <sup>21</sup>.

No entanto, a perspectiva ethnohistórica é substituída por uma abordagem um tanto ‘naturalizante’ da vida e atuação dos índios em seu meio-ambiente. A adaptação dos índios à mata em que viviam, em oposição aos problemas de várias ordens enfrentados pelos colonizadores, tem uma explicação que se aproxima de uma *história natural* ou naturalizante. Vejamos:

"As condições naturais apresentavam-se como obstáculos para o conquistador. Os pernilongos, o insuportável calor, as chuvas torrenciais em algumas épocas, a dificuldade de arranjar sustento, o terror da emboscada silenciosa do botocudo: a mata se nega ao homem branco. Talvez nessa dificuldade de adaptação resida o segredo de sua voracidade em destruí-la.

Em meio à incapacidade em enfrentar tantas intempéries, os narradores, ao apresentarem a mata, surpreendem-se, agudamente invejosos, com a naturalidade com que o botocudo vive ali. Desprezando a simplicidade de seus utensílios e apontando-os como tecnicamente inferiores, esquecem-se do fato de o grande instrumento do selvagem ser seu próprio corpo e a habilidade desenvolvida, através de sua história, no uso dos seus sentidos, capacitando-o a

---

<sup>21</sup> Cf. Horta (1998:37).

“ler a mata” e fazer dela uma aliada na luta pela sobrevivência.

Nus, e assim mais preparados para o calor, caminhavam rapidamente, sem suar, atravessavam a nado os pontos mais largos dos rios, possuíam a pele já esquecida em incomodar-se com galhos pontudos ou espinhos, “insinuando-se pelas menores brechas da vegetação”, conseguindo vencer grandes distâncias em um único dia, apresentando impressionante força muscular e “capacidade de resistir à fadiga”. Quanto aos mosquitos, um viajante como Maximiliano assombrava-se com a facilidade dos índios em vibrar ruidosas pancadas em seu próprio corpo, a fim de espantá-los, sem maiores sofrimentos" (Horta, 1998:40).

Utilizando relatos dos viajantes Robert Avé-Lallemant (1961) e do Príncipe Maximiliano (1989) <sup>22</sup> a Autora apresenta as *ações* (e não apenas "reações") dos botocudos, vistas fora das abordagens acima citadas. Horta faz uma leitura das referências à atuação belicosa dos botocudos, expondo as opiniões e juízos dos viajantes a esse respeito, assim como aponta para uma afirmação de Teófilo Otoni referente a uma suposta postura *pacífica* dos botocudos, fruto de sua *nova e pacífica catequese*.

Apontando uma disposição "estrutural" dos botocudos à guerra, Horta cita o relato de Avé-Lallemant sobre o encontro entre um capitão índio, Poton, e Teófilo Otoni, diretor da *Cia. de Navegação do vale do Mucury*, durante sua passagem pelo referido rio em 1858. O evento narrado traz aos historiadores uma perspectiva que a autora considera essencial acerca dos índios botocudos: eles eram guerreiros e assim figuravam aos homens brancos. Assim,

"O Capitão Poton, chefe daquela tribo, recebeu os visitantes, seguido de vários outros índios nus. Em seguida, pegou seu arco e atirou verticalmente, num lançamento extraordinariamente alto. Após tal demonstração, bateu com a mão espalmada no peito, dizendo em alta voz: Poton, bom, forte! ["Poton, jacjeminuc"]. (Avé-Lallemant, 1980:233, citado por Horta, 1998:37).

---

<sup>22</sup> Cf. Weid, Maximilian. *Viagem ao Brasil*. Ed. Itatiaia/Edusp, 1989.

A tradução para *jac jeminuc* utilizada por Otoni em sua *Notícia sobre os selvagens do Mucuri* é diferente da apresentada pelo viajante alemão citado por Horta. Se para este a expressão referia-se ao próprio líder indígena aludindo a suas habilidades belicosas, para/em Otoni temos uma referência a uma disposição *pacífica* e submissão consentida de Poton em relação aos projetos de ocupação da região.

Seria preciso, entretanto, procurar com os lingüistas uma definição mais precisa desse termo, longe do calor dos ânimos em que as duas propostas de tradução (se assim podemos definir o exercício acima citado) foram forjadas. Por enquanto, o "Vocabulário Botocudo" anexo ao *Relatório de Pedro Victor Renault* sobre sua expedição ao vale do Mucuri em 1836 ilumina essa questão ao traduzir "*JAC JEMENÚ*" como "*Estamos em paz; Pode chegar; Seja bem vindo. Pela mesma maneira expressa os sentimentos que indicam benevolência, amizade e harmonia*"<sup>23</sup>.

Segundo a argumentação de Horta, os documentos produzidos pelos viajantes seriam mais propícios a uma tentativa de reconstituição etnohistórica do que abordagens relativamente recentes que, escritas a partir de uma inserção nessa "luta secular", vêm construindo uma tática baseada em imagens nas quais predominam a vitimização do índio e a atribuição de uma culpa à sociedade ocidental (Horta, 1998:37). Nessa perspectiva, todas as ações dos índios seriam movidas pela invasão de terras e reações ao genocídio, ou seja, seriam reações adaptativas a um contexto de assimilação inevitável dos índios à civilização ocidental.

---

<sup>23</sup> Renault, Pedro Victor. "Relatório da exposição dos rio Mucury e Todos os Santos". RAPM, Volume 8, 1903, fascículo 3 e 4: 1096.

Haveria, assim, uma contradição entre o status de vítimas dado aos botocudos por certa historiografia produzida nos anos de 1980 e 1990 e a selvageria atribuída a esses mesmos índios pelos seus contemporâneos no século XIX.

Todos os sinais *do que foram* os botocudos para seus contemporâneos desaparecem e dão lugar a índios que precisam ser de alguma forma ‘resgatados’. Nas palavras da autora:

"Aparentemente opostas, as imagens construídas pela sociedade civilizada e cristã oitocentista brasileira - que tantas vezes caracterizaria o botocudo como mau - e as noções romantizadas de um índio apenas violento quando molestado pelos brancos, mas genuinamente bom, são visões amalgamadas.

Em primeiro lugar, como nos alerta uma importante autora, a noção dos índios como vítima do sistema mundial capitalista ou da política destrutiva do Estado Nacional traz a permanência da lógica histórica centrada na metrópole (M. Carneiro da Cunha, 1992:17). Em segundo lugar, predominam aqui concepções igualmente cristãs: uma marcada pelas imagens do paganismo bárbaro e da guerra santa (pelas armas, pela catequese), outra aprisionada no sentimento de culpa. Nesse sentido, preconiza-se a revisão do passado para uma recuperação dos vencidos. O grande alerta refere-se ao fato dos sobreviventes do genocídio ainda estarem entre nós, “e deles podemos nos aproximar, oferecendo-lhes agora a memória cultural e política de seus antepassados, inscrita nos nossos arquivos”. Predomina aqui a idéia de uma dívida a ser paga, de um mal realizado pelos brancos a ser sanado, agora, novamente pelos brancos. É o estudioso quem conclama a restituição da voz ao índio, é ele que luta pelos injustiçados, é dele que parte o generoso ato de aproximação. Mais uma vez, o índio deve responder, ser objeto de uma ação. Em obras que destacam a luta indígena como resistência, o índio permanece como mera vítima a ser socorrida, como um ser indefeso.

“Encontramo-nos, aqui, num terreno escorregadio, pois se alguém é visto sob o signo da fragilidade, pode-se perfeitamente concluir que ele deve ser protegido e guiado, o que nos levaria a uma postura paternalista e infantilizadora.” (Horta, 1998:38).

Horta segue destacando o caráter guerreiro dos botocudos, ainda a partir das leituras das narrativas do príncipe de Maximiliano e do médico Avé-Lallemant (1961), concluindo pela *astúcia* e natureza *guerreira* dos botocudos, "perfeitamente afeitos e adaptados ao ambiente e mestres no seu uso bélico". Segundo a Autora, a natureza belicosa dos botocudos reflete-se tanto nos ataques aos brancos intrusos quanto nas disputas violentas das quais participavam com outros grupos indígenas<sup>24</sup>. Assim, a natureza guerreira desses índios não se manifestaria apenas aos agentes da colonização da região. Por outro lado, as vantagens tecnológicas dos brancos, como as armas de fogo, só teriam eficácia contra os índios quando utilizadas em uma ação tática baseada na mesma lógica dos botocudos, a surpresa (Horta, 1998:50).

Dessa forma, o aprimoramento das técnicas de guerra pelos brancos a partir da adoção de estratégias *indígenas* fez com que os ataques dos civilizados aos botocudos atingissem altos níveis de *eficiência*. Contudo, o *remédio* mostrou-se muito forte e, como destaca a Autora, causou controvérsias permitiu um outro posicionamento frente ao problema:

"Ao entrarem nas matas, os soldados recrutados para o serviço de ir ao encalço dos índios levavam pólvora, chumbo, uma faca, rapadura, farinha e carne seca para doze dias. Servindo-se dos guias, andavam à noite, buscando os locais em que os índios dormiam. Tiveram que aprender, para isso, a serem leves no andar, silenciosos no cerco, evitando os porcos do mato amarrados pelos botocudos nas imediações de seus abrigos. Ali permaneciam quietos, escondidos. Ao amanhecer, avançavam em círculo sobre os índios. Iam à frente os que usavam o gibão d'armas. Momento de matar ou morrer. Disparavam nos índios ainda adormecidos, aos primeiros tiros estabelecia-se "grande confusão, com berros e exclamações, homens e mulheres e crianças mortos pelos seus ferozes perseguidores, sem distinção de sexo ou idade (...) A crueldade dos soldados nesses ataques excede a tudo quanto se possa imaginar".

---

<sup>24</sup> Ver, sobre esse ponto, análise de Marta Amoroso em Carneiro da Cunha (1992) sobre os Mura; também "violentos" e "bravos".

Muitas vezes, os próprios soldados mutilavam os corpos dos inimigos mortos: em 1816, após um cerco vitorioso no vale do rio Doce, cortaram as orelhas dos botocudos mortos e enviaram ao governador, na Vila de Vitória" (Horta, 1998:50-51).

Os métodos de extermínio que passaram a ser empregados, como o exposto acima por Regina Horta a partir do relato do Príncipe Maximiliano, fariam com que o 'espírito civilizado' se indignassem com a equiparação das ações dos agentes de colonização às ações daqueles pobres selvagens, que não conheceriam outra forma de responder à brutalidade:

"Se no imaginário branco, os botocudos apareciam matando os inimigos, fazendo suas carnes em tiras, cozinhando-as ou assando-as, espetando suas cabeças em estaca, chupando seus ossos e os pendurando pelas árvores, num clima de festa, com cantos e danças, o homem branco culpará os seus iguais que se aproximarem desta imagem dos botocudos. Se inicialmente mandavam-se soldados, a partir dos anos 1840 seriam enviados capuchinhos e diretores de índios, responsáveis de velar pela ordem nos aldeamentos e pelo avanço da civilização e do cristianismo nas matas" (Horta, 1998:51).

Tal mudança de atitude não é explorada pela Autora, que prefere associá-la a um reflexo da imagem negativa e preconceituosa dos botocudos como elementos refratários à civilização: "Os civilizados acusaram os Botocudos de não conhecerem a diferença entre o bem e o mal. E será o peso dessa polarização moral uma valiosa guia nos discursos civilizadores e cristianizadores em luta contra a violência exercida pelos conquistadores brancos" (Idem: 51).

A adoção de uma *catequese leiga*, como a apregoada por Teófilo Otoni, seria, assim, vista como produto de um "exame de consciência", resultado

inequívoco da confissão de um erro que traz a redenção pela inversão da postura adotada inicialmente.

Em outro trabalho, sobre os viajantes estrangeiros no vale do Mucuri no século XIX, Horta (2002) analisa dois temas recorrentes nos relatos produzidos: a presença indígena e a exuberância das matas. Esses dois temas são vistos pelos viajantes e pela historiadora como chave para a compreensão do processo de colonização do referido Vale, uma vez que ambos resumem os principais obstáculos para a realização do intento.

A partir da leitura dos relatos de Príncipe Maximiliano, do naturalista Auguste de Saint-Hilaire, do Barão de Tschudi e do polêmico Robert Avé-Lallemant<sup>25</sup>, Regina Horta destaca a produção das imagens dos índios. Como lembra em outro trabalho (Horta, 1998), os relatos foram produzidos a partir de informações obtidas entre índios que mantinham contatos constantes ou freqüentes com os agentes da colonização<sup>26</sup>. Isto é, os dados são ‘recolhidos’ entre índios que se relacionavam com as *frentes de expansão* e que não poderiam ser considerados (numa visão mais ‘conservadora’ de identidade) como o *selvagem gentio* não afeito à civilização, conforme a opinião consagrada à época.

A obra do viajante Johann Emanuel Pohl (1976) que esteve no Brasil entre os anos de 1817 e 1821 é de grande interesse para o tema deste trabalho. A seção que descreve sua viagem pelo rio Jequitinhonha, via São Miguel, a Salto Grande e à Aldeia do Alto dos Bois traz referências importantes sobre o processo de colonização dessa região. Muito embora esse autor não tenha se

---

<sup>25</sup> Esse viajante, fundamental na história da Companhia do Mucuri, será analisado mais detidamente adiante.

<sup>26</sup> Por agentes da colonização entendem-se soldados, negros escravos, populações livres e marginalizadas da sociedade imperial, naturalistas, engenheiros, fazendeiros, pedrês capuchinhos, diretores de índios, autoridades policiais e imigrantes de partes variadas do mundo (Horta, 2002:269).

dedicado ao vale do Mucuri, oferece dados que podem ajudar a compor um quadro mais preciso dessa região antes do período de atuação da *Cia. do Mucury*. Logo no início da seção dedicada ao Jequitinhonha, os esforços governamentais e a ação de particulares objetivando a ocupação dessa região, fruto de incentivos fiscais e pecuniários por parte dos governos são destacados.

Ao contrário de outros autores, como Robert Avé-Lallemant, Pohl não é tão mal-humorado e tão descrente: enxerga belezas nos rios e na floresta, fazendo crer que as iniciativas de colonização (por particulares) tiveram algum sucesso. E diz:

“A região tornou-se maravilhosa de fato, especialmente pelas muitas e bem instaladas fazendas que devem a sua multiplicação não só à fertilidade do solo como também à circunstância de ter o governo dado a cada colono meia légua quadrada de terreno com isenção de impostos por 10 anos. Este tipo de fazenda tem o nome de Roça Grande.”(Pohl, 1976:337).

Quanto aos indígenas, a descrição de Pohl é bastante interessante por deixar entrever que os contatos entre os colonos e os índios se davam de maneira relativamente intensa, mas ainda (e como quase sempre) sem uma real *integração* dos índios ao sistema regional. Ao narrar seu primeiro encontro com os *botocudos* diz:

“Despertou-nos a maior compaixão a feia conformação e o desasseio do corpo daqueles infelizes seres que, agora pacificados, viviam nas matas vizinhas e que, a troco de escassa alimentação, trabalhavam duramente nas roças próximas durante todo o tempo que o sol permanecia no céu. Todos esses botocudos já eram batizados e conheciam a cruz (...). Mas ainda não haviam abandonado todas as demais peculiaridades...” (Idem: 342).

Nesse mesmo sentido, o de demonstrar a parcialidade da *integração* e *pacificação* dos índios, o Autor aponta a existências dos famosos *Quartéis*, que procuravam proteger os colonos dos ataques dos índios: “Temia-se encontrar dificuldades e empecilhos por parte dos botocudos, que puniam com a morte qualquer incursão nas selvas que habitavam e consideravam como sua propriedade” (Idem: 342, grifo meu). Ao mesmo tempo, demonstra que um número considerável de pequenas povoações, fazendas e *roças* que se encontravam na região tinha como origem os referidos *quartéis*.

Sobre a situação dos índios é interessante notar, nas palavras de Pohl, sua ‘grande fome’, apesar do trabalho intenso nas fazendas. Apostando em alguma característica *natural* desses índios, diz Pohl em seu relato:

“Mal havíamos deixado nossa canoa e já avistávamos na outra margem alguns botocudos que em altos brados nos pediam mandioca e farinha de milho. Em breve chegaram à ilha [*em que estava a comitiva do viajante*], nadando, quatro deles, dois homens e duas mulheres, que, com o habitual encolhimento da barriga, nos mostraram que tinham o estômago vazio. Nessa mímica tem essa gente particular habilidade, pois a região umbilical parecia ficar rente à espinha dorsal. Um desses botocudos se distinguia pela feiúra” (: 345).

Ainda sobre a *natureza* insaciável dos índios, o autor é incisivo ao comentar as atitudes do *botocudo* Vicente, que lhe foi dado de ‘presente’ pelo Capitão<sup>27</sup> Félix Celestino da Mota no arraial de São Miguel. Descrevendo as atitudes do ‘seu índio’ após um ataque de fúria do seu chefe indígena, severamente embriagado após invadir uma destilaria, e querendo espancar todas as índias, diz Pohl:

---

<sup>27</sup> O termo ‘capitão’ também era usado para os chefes indígenas (cf. Pohl, 1976:355) e é recorrente na bibliografia.

“Aí meu botocudo fez uma série de exigências que eu deveria atender em favor das moças, tendo até pedido que eu lhe cedesse metade de uma galinha destinada ao meu jantar. Como eu não podia atender a tal pedido, ficou indignado! Esse índio era na verdade um monstro, e é difícil encontrar um exemplar tão execrável entre seus compatriotas. Era o próprio modelo da característica preguiça indígena e seguia o princípio fundamental dos selvagens de que fazer nada e comer muito é o ideal; daí era gordo, cevado. Era-lhe dificultoso caminhar e quase impossível privar-se de uma sesta ao meio-dia, que habitualmente eles passam deitados.” (Idem, 356).

Além dessas caracterizações absolutamente preconceituosas dos índios, das indicações sobre o grau de ocupação da região por colonos e das informações sobre a diversidade dos grupos indígenas, encontramos em Pohl (1976) algo do *plano de integração* dos índios posto em prática no período em o viajante esteve na região.

Sempre levando em conta o perigo de um ataque eminente dos *selvagens*, associado a um clima de terror advindo desse perigo (real ou imaginário), as tentativas de *integração* e *pacificação* já se serviam da oferta de presentes e do uso de outros *meios brandos* que serão, como veremos, a tônica do projeto da Companhia do Mucury para os índios.

A descrição do quartel do Alto dos Bois ("onde residiam os *macunis*"<sup>28</sup>) feita por Pohl parece ser exemplar das estratégias usadas para a *pacificação* dos *selvagens* no contexto em questão, assim como da estrutura física e funcionamento dos quartéis<sup>29</sup>.

“Fomos hospedados no quartel [*do Alto dos Bois*]. Este edifício, formado apenas por barro coberto de palha de palmeira, possui várias divisões e tem uns 20 e poucos metros de comprimento. Uma esteira de palha faz o papel de porta. Foi-me cedida uma das divisões. Em regra, o numero

<sup>28</sup> Esse grupo, assim como os *machacalis*, eram, segundo Pohl, inimigos dos *botocudos*.

<sup>29</sup> Sobre os Quartéis, ver também Marcato (1979) e Paraíso (1992).

de soldados aqui estacionados é de 25, sob o comando do furriel, que é ao mesmo tempo o comandante da aldeia. A missão é dirigir os índios que ali moram e defender a aldeia da intrusão dos botocudos hostis. (...) Havia muita preocupação de que os botocudos, que vivem naquelas matas, estorvassem o empreendimento. Aqueles botocudos ainda não tinham travado relações com os habitantes desta região, hostilizavam-nos muito e assassinavam qualquer um que caísse sob suas vistas. (...) O capitão Julião de Lima [procurando evitar um ataque] tentara uma entrevista com os botocudos hostis que vivem na floresta próxima, por intermédio de alguns botocudos amigos; mas tal coisa seria quase impossível, dado o medo que tinham dos seus belicosos semelhantes. Já uma vez falhara uma tentativa desse tipo, feita há alguns anos. Com esse propósito, haviam posto enxadas em sua vereda, porém, no lugar delas acharam flechas fincadas na terra, o que significava que estavam prontos para dispará-las contra quem invadisse seus domínio.” (Pohl, 1976:362).

## OS DEBATES SOBRE *CATEQUESE E CIVILIZAÇÃO* DOS ÍNDIOS NO SÉCULO XIX

Após essa breve apresentação da *questão indígena* no vale do Mucuri podemos dedicar alguns momentos aos debates sobre as "alternativas" para a *catequese e civilização dos índios* que apresentamos acima nas palavras de Carneiro da Cunha (1992).

Como observa John Monteiro (2001:131), a independência do Brasil trouxe para os colonos o desafio de conciliar uma identidade americana, mestiça, com práticas de exclusão das populações indígenas e negras. Esse desafio foi seguido de várias iniciativas que objetivavam o equacionamento do *problema* gerado pela presença indígena e várias arenas se ocuparam do tema. Monteiro concentra-se nos comentários e projetos para a civilização dos índios enviados pelos governos provinciais objetivando subsidiar a organização do *Plano Geral da Civilização dos Índios* e revela a diversidade de planos e projetos para os índios em diversas províncias (Idem:132), mesmo considerando que as idéias de José Bonifácio encontram-se, de alguma forma, presentes nessas respostas das províncias<sup>30</sup>.

Uma outra arena de debates sobre a *civilização dos índios* no século XIX, muito importante para nosso trabalho, foi o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as publicações de sua *Revista Trimestral* (RIHGB).

Em um artigo sobre as propostas de *civilização* dos índios discutidas no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em meados do século XIX, Lúcio T. Mota (1998) aponta algumas soluções propostas pelos membros do Instituto para o melhor *aproveitamento* do gentio. É interessante notar que o

---

<sup>30</sup> Ver, a propósito dos *planos* de Bonifácio para os índios, Carneiro da Cunha (1986) e Ramos (1999).

IHGB, além de ser um relevante espaço *acadêmico* onde se discutia teoricamente a construção da nação, era também uma fonte de orientações para ação do poder público: de uma forma ou de outra, as idéias sobre a questão indígena veiculadas pela Revista do IHGB eram balizas que orientavam as autoridades provinciais na maneira de como agir em relação aos índios (Mota, 1998:153).

Apesar de intensificados durante a segunda metade no século XIX, esses debates não eram coisa nova, como afirmam Alcida Ramos (1988) e Manuela Carneiro da Cunha (1986 e 1992), entre outros<sup>31</sup>.

Participavam dos debates certa elite intelectual da época, preocupada com a formação da nação brasileira sem se descuidar da eficiência e viabilidade desse projeto. Surgem assim, no contexto do IHGB, várias propostas para a solução da questão indígena. Essas propostas cobrem um espectro de posturas em relação aos indígenas que variam da *eliminação* à *utilização* da mão-de-obra indígena, passando pela *catequese religiosa e laica*<sup>32</sup>.

Contudo, mesmo reconhecendo que a *integração* é o objetivo desses *projetos para os índios* debatidos no IHGB, Mota procura afastar-se de caracterizações como a de Carneiro da Cunha (1992) que apresenta o século XIX como marcado pela ausência de projetos e idéias divergentes:

“Concordo que, apesar das diferentes posições externadas pelos debates no IHGB, o objetivo final era a integração, enquadramento e sujeição das populações indígenas ao Estado nacional, fundindo-as no “povo brasileiro”. Com isso, todos se harmonizavam: governo imperial e provincial, missionários, populações brancas e

---

<sup>31</sup> Esses autores e suas contribuições para os estudos do indigenismo serão tratados em outra parte do trabalho.

<sup>32</sup> É relevante a polissemia do termo catequese, que embora tenha cunho religioso, era utilizado no sentido mais amplo de conversão a uma nova ‘religião’/ética. Assim, Teófilo Otoni propõe uma ‘nova catequese’ para os indígenas do Mucuri.

as elites letradas que discutiam a questão. No entanto, reafirmo o tenso debate existente entre a elite formadora de opinião sobre a forma dessa integração. O IHGB foi o local privilegiado desses debates e a sua Revista o meio eficiente de difusão dessas idéias” (Mota, 1998:171).

Privilegiando o representativo e intenso debate na Revista do IHGB, procuraremos alguma pista que contribua para a contextualização das comunicações da *Cia. do Mucury* sobre a *questão indígena*.

Antes de abordar os debates no IHGB Mota (1998) chama atenção para alguns autores que condensaram e sintetizaram grande parte das idéias sobre os índios na Revista do Instituto, como José Bonifácio de Andrada e Silva que, em 1823 expõe as dificuldades para a “civilização” dos índios, que, a seu ver, eram duas: a primeira estava na própria natureza dos índios, que eram povos “vagabundos”, “guerreiros”, “sem religião”, não sujeitos às leis, “preguiçosos”, e porque não queriam perder sua forma de vida caso entrassem para o grêmio da civilização; a segunda era resultante do modo como os brancos tratavam os índios (Idem: 153).

Lúcio Mota (1998) apresenta em seu estudo quatro orientações recorrentes nos debates sobre a *questão indígena* ou, mais especificamente, orientações sobre como deveria ser a *integração* dos índios. São elas, a “integração via catequese religiosa”, a “integração através do branqueamento das populações indígenas”, “integração pela guerra” e a “integração pelo trabalho”.

Sobre a *catequese religiosa*, a primeira a ser sugerida, o autor destaca os textos de dois religiosos, o Cônego Januário da Cunha Barbosa e Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, que publicaram na RIHGB em 1840 e 1852, respectivamente.

O primeiro deles respondia a uma questão ‘sorteada’ no IHGB em 1839 e que propunha: “Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os Índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema dos Jesuítas fundado principalmente da propagação do Christianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os actuaes”. Segundo Mota, a proposta do Cônego Barbosa,

"Sustentando sua argumentação nos antigos religiosos como padre Vieira, Manuel da Nóbrega e outros, [...] combate as idéias de que os índios deveriam ser convertidos na mira das armas, destruídos na guerra de extermínio, apesar de concordar que a violência e a força das armas os tinham feito retroceder às brenhas dos sertões. Na visão do cônego Barbosa, os índios quase sempre cumpriam seus deveres assumidos nos acordos, enquanto os brancos na maioria das vezes desconheciam suas obrigações perante os índios. Isso fazia com que eles se afastassem da civilização. Para que a catequese tivesse sucesso, Barbosa recomendava aos missionários algumas medidas. A primeira era o aprendizado da língua dos índios, para que o diálogo pudesse ser estabelecido; a segunda recomendação era a educação dos índios, das crianças e dos adultos. Para os adultos, o trabalho tiraria-os da vida errante e das suas “correrias”; era necessário criar determinadas necessidades entre os índios, as quais poderiam ser satisfeitas pelo comércio dos produtos elaborados com o seu trabalho e que seriam trocados pelas mercadorias que iriam satisfazer às necessidades criadas" (Mota, 1998:156).

Em linhas gerais, os defensores da *catequese religiosa* que publicaram na RIHGB argumentavam contra a guerra aos índios e, apesar de criticarem alguns aspetos dos aldeamentos de orientação religiosa, mostravam confiança nas práticas cristãs como meio de integrar as populações indígenas (Mota, 1998:158).

Uma outra proposta de integração dos índios era o *branqueamento* das populações indígenas, que encontrou em Von Martius (1845) um defensor e, ao mesmo tempo, um elo que ligou o IHGB às idéias científicas européias. Em uma dissertação sobre “como se deve escrever a história do Brasil”,

"dirige o seu discurso para a defesa do amor à pátria que estava se construindo e para a defesa da monarquia, agente dessa construção, pois dessa forma o Brasil "... alcançará o seu mais favorável desenvolvimento, se chegar, firmes os seus habitantes na sustentação da Monarchia, a estabelecer, por uma sabia organização entre todas as províncias, relações reciprocas" (Martius, 1845:440). Além de pregar a união das diferentes províncias e a união do povo em torno da monarquia, Martius defendeu a idéia da mescla, do cruzamento das raças, para se "... formar uma nação nova e maravilhosamente organizada" (Martius, 1845:391). No entanto, a perspectiva da mestiçagem de Martius traz a herança da degeneração dos povos americanos. Em vários momentos ele reafirma essa idéia, sugerindo que "... de um estado florescente de civilização, decahiu para o actual estado de degradação e dissolução", ou, mais adiante, "... o canibalismo, e numerosos costumes e usos domesticos devem ser considerados como a mais bruta degeneração". (Martius, 1845:395) Assim, essa raça degenerada, inferior, iria contribuir com a construção da nova nação à medida que fosse assimilada, absorvida pela raça branca ou caucasiana. Para isso '... O sangue portuguez, em um poderoso rio deverá absorver os pequenos confluents das raças India e Ethiopica'. (Martius, 1845:391 citado por Mota, 1998:160).

A idéia de *raça* impregna essa alternativa de *integração*. Contudo, é nos discursos dos defensores da *integração pela guerra* que a noção de *raça* é aplicada de forma mais radical. A citação abaixo, de Francisco Adolfo de Vernhagen (Visconde de Porto Seguro), feita por Mota (1998:161) é bastante significativa do que estava implícito na defesa de *guerra* como meio de *integração*:

"Não temos outro recurso, para não estarmos séculos à espera de que estes queiram civilizar-se, do que o de declarar guerra aos que não se resolvam submeter-se, e ocupar pela força essas terras pingues que estão roubando à civilização." (Varnhagen, 1851:390-402 citado por Mota 1998).

Como observa Mota, a obra de Varnhagen foi construída no interior do processo de formação do Estado nacional brasileiro e tratava de legitimar a hegemonia das elites européias e as classes e etnias subalternas que não se *integravam* a esse projeto.

A *integração dos índios pelo trabalho*, defendida na RIHGB pelo general Couto de Magalhães, parte da constatação da ineficiência dos projetos de aldeamentos religiosos ao mesmo tempo em que aposta na mestiçagem como um recurso valioso para a *integração*. Os meios mais adequados para *civilizar* os índios propostos por Magalhães são assim resumidos por Mota:

a) não aldear nem pretender governar as tribos indígenas; b) ensinar as crianças de cada tribo a ler e escrever conservando sua língua materna; c) deixar os índios viverem no seu modo de vida tradicional, não alterando seus costumes. As mudanças viriam a longo prazo; o único costume a ser evitado seriam as guerras entre as tribos. Magalhães acreditava que os índios chegariam a um estágio de compreensão das vantagens da civilização por si mesmo, gradualmente e através de meios brandos, e essa era, a seu ver, a maneira mais conveniente de incorporá-los à civilização (Mota, 1998:169).

Apesar de expostas esquematicamente em quatro categorias principais, podemos perceber que as formas de *integração* dos índios apresentadas não são encontradas enquanto tipos puros. Assim, as propostas de *catequese religiosa* contêm referências ao comércio e a educação para o trabalho, assim

como a defesa da *integração pela guerra*, se misturam e se confundem num discurso mais amplo da *integração*.

Após essa breve incursão por obras que se dedicaram aos índios e ao vale do rio Mucuri no século XIX acredito ser de bom proveito atentar-nos às *contribuições antropológicas* aos estudos das relações entre a sociedade nacional e os povos indígenas no Brasil. Ao leitor mais ansioso para chegar finalmente ao Mucuri peço desculpas pela viagem um tanto longa e cansativa. Contudo, acreditamos as considerações sobre o *marco teórico* que faremos a seguir serão importantes para respondermos as perguntas que colocamos na Apresentação do Problema.

**PARTE 3**

***EL MARCO TEORICO, OU COMO PENSAR O TRATO DOS ÍNDIOS NO  
BRASIL***

*O Brasil seria virtualmente ininteligível sem os índios. O que faria a nação sem o Índio Ancestral que deu legitimidade ao movimento literário do século XIX chamado Indianismo e que buscava autenticidade e independência da hegemonia européia? O que seria o país sem o Índio que lhe fornece uma montra de ornamentos para exibir sua "tolerância racial"? O que seria da nova ideologia de mercado baseada no desenvolvimento sustentável sem o Índio e sua proclamada, mas pouco respeitada sabedoria no trato da natureza? Remova o Índio da paisagem e imaginação brasileiras e terá um abismo capaz de transformar a brasilidade em algo irreconhecível.*

Alcida Ramos

*O pluralismo brasileiro na berlinda, 2004*

Esta seção tratará dos estudos brasileiros sobre as sociedades indígenas e a sociedade brasileira, destacando as polaridades que marcaram (e marcam) os debates que acompanham esse campo de estudos. O objetivo é a sistematização das idéias de alguns autores brasileiros procurando esclarecer pressupostos, tendências teóricas e padrões consolidados nos estudos sobre a temática indígena. A noção de *indigenismo* (em discursos e práticas) que utilizaremos neste trabalho será devedora da exposição abaixo, procurando embasar a leitura da documentação referente ao objeto de nossa análise, o que definiremos como as *práticas indigenistas* atribuídas à Companhia do Mucury no período de sua atuação nos anos de 1850.

Os estudos de história indígena e do indigenismo - que passaram por um período de grande efervescência durante as *comemorações*, debates e boom editorial gerados pelos 500 anos da *chegada* de Colombo à América (1992) e da *Descoberta*<sup>33</sup> do Brasil (2000) - contam com uma vasta bibliografia<sup>34</sup>.

Vários autores percorreram essas paragens, pesquisas importantes foram levadas a cabo e apresentadas ao público ávido por informações sobre os “verdadeiros donos da terra”, seus costumes, suas demandas e sua “história”, até então “subalterna à história dos colonizadores”.

Com o objetivo de apresentar um marco teórico para a análise que propomos das *práticas e discursos indigenistas* engendrados pela *Companhia de Comércio e Navegação do vale do Mucury* em meados do século XIX na região que hoje corresponde ao nordeste do estado de Minas Gerais e extremo-sul da Bahia, apresentaremos a seguir um quadro de referência para a história da

---

<sup>33</sup> Termo controverso que preferi manter por preservar a idéia de um ‘descobridor’, um ‘redentor’, um ‘defensor’ ou um ‘indigenista’, sempre preocupado com a *descoberta*.

<sup>34</sup> Ver Eduardo Viveiros de Castro(1993). "Histórias Ameríndias (resenha de *História dos índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha, org.). *Novos Estudos/CEBRAP*, 36:22-33.

antropologia no Brasil em um período recente e que contêm referências importantes para a análise que pretendemos realizar. É importante ressaltar que não propomos uma análise profunda da Antropologia no Brasil e de sua história, o que estaria fora do nosso alcance e objetivo. Buscaremos apenas explicitar alguns pressupostos da vertente da antropologia que se dedicou, entre outras coisas, aos estudos das *frentes de expansão* da sociedade brasileira, que tomamos como relevante para nossas questões.

Como observa Alcida Ramos (1999) os estudos das relações interétnicas pertencem a "*um dos campos mais frutíferos da antropologia brasileira*". Esses estudos, marcados pela diversidade de enfoques teóricos, têm em comum uma preocupação que permanece constante, a saber, "*a presença ubíqua e devastadora dos brancos na vida dos povos indígenas*" (Ramos, 1999:2).

Essa idéia da *onipresença* dos "brancos", amplamente discutida e frequentemente taxada como "simplificadora" nos estudos modernos das relações entre indígenas e a sociedade nacional<sup>35</sup>, é reconhecida por autores como Mariza Peirano (1988), Eduardo Viveiros de Castro (1999) e Alcida Ramos (1999) como uma *marca* da etnologia brasileira, oscilando entre duas "possibilidades" de abordagem das sociedades indígenas. Estas diferentes abordagens correspondem a um debate teórico importante no Brasil a respeito dos modos de se 'fazer' etnologia indígena (incluídas aí as idéias sobre o *engajamento* do antropólogo) e sobre como analisar as relações entre diferentes sociedades.

Eduardo Viveiros de Castro (1999) faz um balanço crítico da etnologia brasileira demonstrando como esta se divide, *grosso modo*, em duas correntes que são como paradigmas dos estudos sobre a temática indígena no Brasil: a

---

<sup>35</sup> Cf. Viveiros de Castro (1999) sobre a "perspectiva indígena no contato" e a bibliografia citada por esse Autor.

*etnologia clássica* e a *etnologia do contato interétnico*. A primeira voltada para as ‘dimensões internas’ das sociedades indígenas, "depurada" de compromissos com a administração pública e diretamente influenciada por "americanistas europeus". A segunda, a do *contato*, influenciada pelas questões político-administrativas que enfrentavam seus teóricos no exercício profissional em órgãos indigenistas oficiais, como Darcy Ribeiro - funcionário do Serviço de Proteção aos índios entre 1947 e 1958. *Uma* definindo as sociedades indígenas e a prática indigenista a partir de uma idéia da sociedade nacional como envolvente e determinante do destino dos índios, a *outra* voltada para a maneira como os índios articulam sua vida cotidiana e suas relações com os brancos e outros ‘outros’, entre outros temas (Idem: 111).

A escola *contatualista*<sup>36</sup> da etnologia brasileira, na figura de Roberto Cardoso de Oliveira, propõe abordar as relações entre sociedades de uma perspectiva diferente da adotada nos *estudos de aculturação* por considerar que tal perspectiva não permite compreender a situação de contato em sua ‘totalidade’. Cardoso de Oliveira propõe que a análise das ‘situações de contato’ deve se concentrar nas *relações* entre diferentes sociedades pensadas como sociedades tribais e a sociedades nacionais, e não uma "relação entre culturas diferentes", como se fez nos *estudos de aculturação*.

Em sua *Introdução à Noção de Fricção Interétnica*, (Cardoso de Oliveira, 1972), comenta a perene frustração dos etnólogos em bem compreender a estrutura, a dinâmica das relações entre povos de etnias distintas e propõe um outro modelo analítico, visto que a proposta de Darcy Ribeiro não dá conta do contato interétnico como um *processo dinâmico* (Idem: 17).

---

<sup>36</sup> Termo utilizado por Viveiros de Castro (1999).

Esse modelo analítico, baseado na noção de *fricção interétnica*, focaliza as *relações* entre sociedades tribais e sociedades nacionais que são consideradas relações entre sociedades em *oposição*:

*“As relações entre essas populações significam mais que uma mera cooperação, competição e conflito entre sociedades em conjunção. Trata-se – como tenho assinalado- de uma oposição ou, mesmo, uma contradição, entre os sistemas societários em interação que, entretanto, passam a constituir sub-sistemas de um mais inclusivo que se pode chamar de sistema interétnico.”* (Cardoso de Oliveira, 1972:87)

As influências teóricas por trás da noção de *fricção interétnica* de Cardoso de Oliveira são, seguindo a análise de Viveiros de Castro (1999), a noção de ‘situação colonial’, definida pelo sociólogo Georges Balandier para contextos africanos e os estudos de mudança social britânicos, que sublinham os aspectos sociológicos da realidade tribal em detrimento dos culturais, num esforço de deles escoimar os ‘prejuízos’ culturalistas.

Para descrever as relações conflituosas entre diferentes sociedades Balandier constrói sua teoria a partir da noção de *situação colonial*, entendida como conjunto de condições particulares que caracterizam a *situação de contato*.

As características gerais da *situação de contato*, conforme definido por Balandier<sup>37</sup>, são: 1) domínio imposto por uma minoria estrangeira, étnica e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade étnica e cultural afirmada de modo dogmático, a uma maioria, autóctone, materialmente inferior; 2) estabelecimento de relações antagônicas entre as sociedades envolvidas que devem ser estudadas como totalidades.

---

<sup>37</sup> Citado por Cardoso de Oliveira, 1978: 20-21.

Disto, Roberto Cardoso de Oliveira parte para sua teoria dos sistemas interétnicos e defende que se deve estudar o ‘contato’ em termos de sua natureza histórico-estrutural, ou seja, da especificidade das relações entre populações tribais e sociedades nacionais que são relações de oposição demonstráveis histórica e estruturalmente. E que ainda, são relações de contradição, a existência de uma tende a negar a da outra:

“Um sistema interétnico é formado pelas relações entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça. As relações entre essas populações significam mais do que uma mera cooperação, competição e conflito entre sociedades em conjunção. Trata-se, como tenho assinalado, de uma oposição, ou mesmo uma contradição, entre os sistemas societários em interação que, entretanto, passam a constituir sub-sistemas de um mais inclusivo que se pode chamar sistema interétnico” (Cardoso de Oliveira, 1972:87)

Tem-se, assim, um modelo de análise das relações entre diferentes sociedades que seria, portanto, capaz de abordar a ‘totalidade’ do fenômeno. A partir da idéia de sociedades em oposição, as pesquisas sobre situações de contato devem procurar descrever as dimensões da realidade social que melhor explicariam a dinâmica do contato interétnico.

Em "A Sociologia do Brasil Indígena" Roberto Cardoso de Oliveira discute problemas e formula hipóteses que orientam as pesquisas dos *sistemas interétnicos*. O primeiro problema discutido é o da constituição de um modelo de análise. Este deve poder reter ‘os elementos mais explicativos’ das relações entre as populações em contato. Isto é, aqueles elementos dinâmicos que compõem o processo de integração social: Sendo o sistema interétnico a ‘unidade’ substantiva de conhecimento, nada mais natural que considerar a

integração social em termos desse sistema, isto é, como integração dos elementos que o compõem (Idem: 89).

Para o Autor, um *sistema interétnico* possui três níveis em que se dá a "integração social". Apesar de dar ao *nível econômico* posição central em seu modelo de análise, pois é nele que tem lugar os fenômenos mais determinantes do sistema interétnico, os níveis *social* e *político* devem também ser considerados, conjuntamente, para se chegar ao diagnóstico da situação e o prognóstico do seu desenvolvimento. (Idem: 89).

Ao abordar o nível econômico de um sistema interétnico o pesquisador deve, segundo o modelo de Cardoso de Oliveira, procurar identificar o grau de dependência das sociedades indígenas dos recursos disponibilizados pela sociedade nacional e *vice versa*. Especial atenção deve ser dada à interdependência econômica entre as duas sociedades já que esta tem especial poder explicativo uma vez que está voltada para necessidades que não existiam antes do contato (Idem: 90).

No segundo nível de operação do sistema interétnico, o nível *social*, a capacidade dos grupos em contato manterem um mínimo de organização social suscetível de mobilizar seus componentes e orientá-los a fins que podem ser identificados com os objetivos mencionados no nível econômico: propriedade/uso da terra e fornecimento de mão-de-obra. Para o modelo dos sistemas interétnicos o importante e significativo é o fato do grupo estar ou não organizado (Idem: 93).

No nível *político*, o pesquisador deve investigar a natureza do poder ou da autoridade de um grupo sobre outro, focalizados como parte de um sistema de dominação. O autor observa que a manipulação da autoridade e do poder pelos

brancos e a reação dos índios contra esse domínio são os elementos da situação de contato que o estudioso mais freqüentemente encontrará.

Nessa estrutura de poder, a ação de agentes interculturais como comerciantes, missionários e administradores deve ser considerada num plano político. Esses agentes interculturais, mais do que simples elementos de ‘comunicação’ ou de ‘transmissão intercultural’, podem ser também, em determinadas situações de contato, componentes da estrutura de poder e de liderança do sistema interétnico (Idem: 95).

Nesse mesmo capítulo esse Autor demonstra outra dimensão dos modelos de análise dos sistemas interétnicos que deve ser considerada. Trata-se das frentes de expansão da sociedade nacional ou, da sociedade nacional que, através dos seus segmentos regionais, se expande sobre áreas e regiões cujos únicos habitantes são as populações indígenas. Esse processo dinâmico de expansão da sociedade nacional é conduzido por interesses econômicos que motivam as populações nele envolvidas (Idem: 98).

Os prejuízos culturalistas citados por Cardoso de Oliveira podem ser vistos no Brasil nas abordagens de reduzem as situações de contato a relações entre culturas distintas e tendo como resultado inevitável a aculturação. Fortemente influenciados por esses estudos de aculturação norte-americanos alguns autores aplicaram esse esquema teórico em estudos de casos brasileiros.

Como demonstra Cardoso de Oliveira (1978:27), apesar de algumas posições radicais que evidenciam alguma insatisfação quanto aos modelos de investigação culturalista, os trabalhos de Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro<sup>38</sup>, bastante influentes na etnologia indígena feita no Brasil, têm na teoria da

---

<sup>38</sup> "Estudo sobre a Aculturação dos Grupos Indígenas do Brasil" e "Línguas e Culturas Indígenas do Brasil".

aculturação desenvolvida nos Estados Unidos sua principal referência. A ênfase é colocada, pelos dois autores, nos processos de *assimilação* e transformação que ocorre com as culturas envolvidas num *sistema intercultural*.

A idéia de um *sistema intercultural* traz os riscos que lhe são inerentes, ressaltados pelo seu próprio autor:

“[...] a focalização da cultura como objeto substantivo de investigação resulta na impossibilidade de se estudar o ‘sistema intercultural’ como uma unidade com um grau relativo de autonomia (...) a adoção de uma tal perspectiva levaria o pesquisador a procurar identificar, apenas ou prioritariamente, na situação interétnica, aqueles fenômenos de maior reiteratividade ou padronização.” (:86)

Em outro trabalho, Cardoso de Oliveira (1976), reconsidera seu modelo de estudos das relações interétnicas e o privilégio que foi dado às relações sociais em detrimento do nível *ideológico*, ou *superestrutura*. Nas palavras do autor:

“Mas se o estudo das relações interétnicas parecia caminhar para um desenvolvimento satisfatório, na medida em que a noção de fricção interétnica apontava para os aspectos conflitantes dessas relações, dirigindo a análise para a dinâmica do contato interétnico, muitas questões de extrema relevância não vinham sendo respondidas, posto que não vínhamos pondo atenção mais sistemática nas representações e ideologias engendradas por aquelas relações e condicionadas pelo sistema interétnico. Pareceu-nos que estávamos incorrendo num pequeno desvio teórico quando, ao privilegiarmos as relações sociais ( o que ainda nos parece correto) deixávamos entretanto de nos preocupar com o nível ideológico, onde grupos étnicos e relações eram representados.”(Idem: XIV)

Vê-se nessa fase da trajetória de Cardoso de Oliveira uma valorização da *superestrutura* ou, uma recuperação das ideologias, uma vez que ficou evidenciada a impossibilidade de explicação das relações sociais (relações interétnicas inclusive) sem considerar sua dimensão ideológica. Nessa fase o

sistema interétnico dá lugar a trabalhos sobre identidade étnica como foco dos estudos entre sociedades com culturas diferentes<sup>39</sup>.

Ainda em *A Sociologia do Brasil Indígena* podemos perceber ainda algumas tentativas de abarcar o nível ideológico das relações sociais interétnicas. No capítulo *O índio na Consciência Nacional* o autor analisa o ‘sistema de valores’ que norteiam as idéias e práticas indigenistas, baseadas numa idéia de *índio* como entidade concreta e genericamente de terminada, geradas pelo desconhecimento dessa realidade e é responsável por toda ordem de deformações e mistificações do índio na consciência nacional (Cardoso de Oliveira, 1972: 69).

Em busca de um ‘indigenismo racional’, Cardoso de Oliveira apresenta alguns obstáculos a esta prática, ou algumas *mentalidades* presentes em setores da sociedade brasileira que geram políticas e práticas indigenistas inadequadas, na opinião deste autor.

As mentalidades *estatística* e *romântica* se confundem quando se considera a imagem ingênua que se tem dos índios, mas a mentalidade *estatística* se distingue pela sua exagerada crença nos números: os índios não são importantes para a sociedade brasileira porque são poucos numericamente; tenta-se equacionar um ato moral em termos quantitativos.(Cardoso de Oliveira, 1972,p.73)

Um outro obstáculo ao dito indigenismo racional é a mentalidade *burocrática*, que se junta à mentalidade *romântica*, também presente em setores governamentais criados para a proteção e assistência aos índios. Seus portadores

---

<sup>39</sup> Cf. Viveiros de Castro (1999).

são funcionários sem preparo técnico, não familiarizados com a questão indígena e desqualificados para a tarefa protetora e assistencial.

“Sem perspectiva para a ação, tais servidores rotinizaram-se e não puderam fazer outra coisa senão revestirem-se de uma mentalidade burocrática, indiferenciando-se, assim, da massa de funcionários públicos, administrativos, sem revelarem qualquer qualidade que permitisse identificá-los como indigenistas.” (Idem: 74).

A "mentalidade empresarial" destacada Cardoso de Oliveira refere-se ao estabelecimento de uma orientação para transformar as unidades de base do órgão indigenista oficial (à época Serviço de Proteção aos Índios), os Postos Indígenas, em *empresas capitalistas baseadas no trabalho indígena*. Segundo o autor essa *mentalidade* corresponde à noção de que o índio só pode civilizar-se pelo ‘trabalho civilizado’, isto é, pelo trabalho ensinado pelo ‘civilizado’ e tem como objetivo transformar os Postos Indígenas em unidades econômicas auto-suficientes e independentes de recursos governamentais. Essa mentalidade seria marcada por um empirismo grosseiro, sem nenhuma consideração etnológica dos índios que eram então contratados por essas empresas indigenistas, baseado na transplantação de sistemas de trabalho e na transformação de encarregados de Postos em patrões. (Idem: 75)

Essas observações sobre a economia dos Postos Indígenas e as mentalidades dos gestores desses Postos objetivam a elaboração de políticas indigenistas mais afinadas com as necessidades destas sociedades. Esse objetivo une Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro, ambos preocupados com o destino dos índios, atuantes em órgãos governamentais e em instituições de ensino e pesquisa, e sempre voltados para o ‘contato’ e para as ‘frentes de expansão’, isto é, para a sociedade brasileira.

Usando a idéia de ‘frentes de expansão’ Darcy Ribeiro faz do contato entre índios e a sociedade nacional o ponto central das suas considerações. Conforme destaca Mariza Peirano (1988) Darcy Ribeiro procura adaptar as teorias culturalistas que julga parcial ou totalmente inadequadas aos estudos das situações de contato. “As substitute for the ‘acculturation approach’, he proposed to study ethnic transfiguration.” (Peirano, 1988: 4)

Por *transfiguração étnica* Ribeiro entende a mudança cultural advinda do confronto entre populações tribais e a sociedade nacional, e a capacidade da primeira de ‘adaptar-se’ ao contato. Adaptando-se nos níveis biológico e cultural com a sociedade nacional, as populações indígenas seriam assimiladas à sociedade nacional. Desta forma, para Ribeiro, o resultado do contato com a civilização não é a total assimilação dos indígenas, mas ‘transfigurações étnicas’ que comporiam a identidade nacional brasileira.

Segundo Peirano (1988), este é um ponto a ser destacado: para Ribeiro, a nação (ou sociedade nacional) enquanto definidora do ‘destino’ dos índios não é uma unidade implícita de análise, mas um objeto de estudo explícito e intencional (p.8).

*Grosso modo*, a abordagem histórica que Ribeiro faz das sociedades indígenas é baseada em teorias neo-evolucionistas norte-americanas que definem ‘estágios culturais’. Sua definição de *índio* é baseada nas relações que o indivíduo mantém com a sociedade nacional: “Um índio é um indivíduo reconhecido como membro de uma comunidade de origem pré-colombiana que se auto-identifica como etnicamente diferente dos brasileiros e que é considerado índio pela população brasileira com a qual mantém contato.” (Ribeiro, 1967:105).

Este autor classifica os índios seguindo dois critérios, ambos relacionados às idéias de *civilização*, *progresso* e *evolução*. O primeiro critério refere-se ao tipo de contato que a sociedade indígena mantém com a sociedade brasileira. Estes tipos de contato variam entre a *integração* à sociedade nacional, o contato *permanente* com esta, o contato *intermitente* e a situação de índios *isolados*. (: 112) Estes estágios do contato seriam sucessivos e necessários no processo de integração das populações indígenas na sociedade nacional.

O segundo critério de classificação da *situação étnica* de um grupo indígena é o tipo de *frente de expansão* com que mantém contato. Essas *frentes* são de dois tipos. *Protecionistas*, quando são voltadas para a assistência e proteção às sociedades indígenas, como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e missões religiosas que se instalam junto a essas sociedades, ou, *econômicas*, quando tem como principal objetivo a ocupação e o uso das terras e mão-de-obra indígena.

As frentes econômicas de expansão são tipificadas por Ribeiro seguindo os critérios de 'estágios evolutivos' usados na tipologia do *contato*. As "vanguardas do processo de colonização" são as frentes extrativistas que usam o conhecimento indígena no processo produtivo. Há, muito freqüentemente, nesse tipo de frente de expansão, uma não regulamentação dos direitos e políticas relativas aos índios. Esse tipo de frente se associaria ao contato intermitente.

As *frentes pastoris* caracterizam-se pelo pouco uso da mão de obra indígena e pela focalização do interesse dos colonizadores na ocupação e posse das terras indígenas, definindo um contato *permanente* entre a sociedade nacional e índios.

As *frentes agrícolas* são formas permanentes de ocupação e que, segundo Ribeiro, implicariam na *integração* dessas populações indígenas à sociedade brasileira.

A hipótese da *integração* inevitável dos índios à sociedade brasileira é reconsiderada por Ribeiro (1970): “O estudo que pretendíamos realizar do suposto processo de assimilação das populações indígenas no Brasil moderno resultou na conclusão de que o impacto da civilização sobre as populações tribais dá lugar a *transfigurações étnicas* e não à *assimilação plena*.” (p.8).

O esquema neo-evolucionista de Ribeiro, preocupado com a adaptação e com a assimilação das sociedades indígenas pela sociedade brasileira, assim como a análise dos *sistemas interétnicos* de Cardoso de Oliveira, rendem-se a críticas que surgem no desenvolvimento desses mesmos modelos.

Em "Índios e Castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins", Roberto da Matta e Roque Laraia (1978) apresentam os resultados de suas pesquisas sobre as *situações de contato* entre grupos indígenas e a sociedade nacional, francamente orientada pelas idéias de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira que procuramos apresentar sucintamente acima. Os relatórios de pesquisa apresentados traçaram um quadro bastante pessimista para o "futuro" dos povos estudados no começo dos anos de 1960 - em *contato* com empresas extrativistas. Esse *pessimismo* é abertamente reconhecido, posteriormente, como "exagerado", ou mesmo "infundado". As condições de pesquisa e a "inexperiência" dos pesquisadores são apontadas como causa dos supostos erros advindos desse *pessimismo* juvenil que pegou "distraídos" os Autores, que acabaram por "prever" o "fim" desses índios. No que se refere ao

nosso trabalho é importante reter algumas considerações sobre a importância dos estudos dessas *frentes*.

Roberto da Matta define, em poucas palavras, uma das faces do seu objeto de pesquisa:

"[...] buscamos isolar e compreender o sistema dominante e lançamos nosso olhar para a problemática das 'frentes de expansão' ou 'franjas pioneiras' ou, ainda, 'fronteiras de expansão', essas pontas de lança de nossa sociedade que, deixando os centros mais populosos, buscam e ganham os sertões, ali iniciando novos ciclos socioeconômicos, os quais acabam por formar novos arruados, aldeias, povoados, vilas e cidades- centros que finalmente dão um novo conteúdo humano aos espaços vazios do nosso imenso mapa." (Matta e Laraia, 1978:21)

Em seu Prefácio à 1ª edição de "Índios e Castanheiros" Roberto Cardoso de Oliveira chama atenção para um ponto que considera fundamental e refere-se a "simplificação" dessas *frentes*:

"[...] devemos mencionar nosso inconformismo a generalizações simplistas como a de fustigar a população não-indígena, regional, com os 'clichês' de 'brancos arrogantes', e, ainda, a dar como perfeitamente conhecidos os padrões de exploração dos índios pelos brancos. (...) a autoridade e a sujeição não são componentes apenas da situação interétnica, dentro da qual se defrontam nativos e alienígenas, mas têm lugar tanto no interior de uma quanto no de outra sociedade, sobretudo no seio da sociedade nacional. Dividida em classes, que a muitos etnólogos e, ao que tudo indica, a alguns sociólogos parece ser supérfluo referir, a sociedade nacional em lugar de constituir um todo unívoco, é um todo equivoco, cujas preocupações cabe ao pesquisador eludir" (Roberto Cardoso de Oliveira *in* Matta e Laraia, 1978:39).

Roberto da Matta, no Prefácio à 2ª edição de "Índios e Castanheiros", faz algumas considerações sobre *aquela zona intermediária, espécie de terra-de-*

*ninguém, onde se desenrola o drama do contato cultural* (Idem: 25) e procura escapar das abordagens "reducionistas" das *frentes de expansão*. Vejamos:

"O estudo do contato entre sociedades sempre foi visto como algo redutível a certos fatores econômicos e sociais, sobretudo à estrutura e ao sistema econômico da sociedade brasileira, tomada como pólo absolutamente determinativo da situação e, ainda, como um sistema que chegava aos índios sem nenhum conflito, contradição interna ou dúvidas, como uma verdadeira totalidade integrada em métodos, objetivos e grupos" (Idem: 26).

Se atentarmos às questões e ao contexto que interessa a este trabalho (o vale do Mucuri em meados do século XIX) poderemos perceber em que medida as análises desenvolvidas por Matta e Laraia (1978) podem ser úteis.

Vejamos: Se, por um lado, a variedade de etnias indígenas na região do vale do Mucuri era enorme, incluindo vários grupos e suas subdivisões freqüentemente antagônicas-demonstrando a complexidade das relações entre essas etnias - por outro, a massa de *agentes da colonização* que se ocupou da região também não era nada homogênea, tanto em quesitos étnicos ou culturais quanto em posições políticas ou interesses econômicos. Talvez fosse mais acertado ressaltar a desordem e a multiplicidade de interesses (o "mosaico" de Horta 2002) do que tentar classifica-los em termos freqüentemente "simplificadores", no sentido apontado acima por Cardoso de Oliveira e Matta.

Todo o Prefácio de Matta (1978) procura romper com essa antropologia da *integração* (identificada no início desta seção como *marca* da etnologia brasileira) e com visões simplistas das sociedades indígenas e brasileiras. Nas palavras de Matta,

"A diversidade de culturas e sociedades, a especificidade histórica e social concreta de cada situação é sistematicamente negada em função de um amplo esquema geral, no qual as sociedades tribais irão todas desaparecer e, por causa disso, serão percebidas apenas como meros

relâmpagos numa tempestade maior que é a evolução da sociedade nacional brasileira" (Idem: 28).

Esperamos ter demonstrado no que foi exposto, alguns dos desenvolvimentos dos estudos dos *sistemas* interétnicos e, paralelamente, a importância desses estudos na consolidação do que Alcida Ramos (1999) chamou de "marca registrada da antropologia no Brasil". Esse *estilo brasileiro* de se fazer antropologia tem na *questão indígena* o principal trunfo para definir suas "contribuições originais" para o quadro teórico mais amplo da disciplina. A Autora ainda acrescenta que essa *tradição* brasileira "tem orientado centenas de teses no país e no exterior e tem atraído aos nossos cursos de pós-graduação dezenas de estudantes da América Latina, Europa e Estados Unidos" (Ramos 1999:2).

Dito isto, podemos retomar a epígrafe que escolhemos para o início desta seção e esclarecer o que essa "antropologia brasileira" e o Brasil têm em comum: o Índio! Assim como o Brasil "ficaria irreconhecível" se retirarmos da paisagem a figura do índio, podemos pensar que algo parecido ocorreria com a "antropologia brasileira", se seguirmos as idéias de Alcida Ramos, para quem " 'otherness' serves the purpose of defining the contours of a positive identity for the dominant population" (Ramos 1991:157). Retomaremos este ponto ao tratar da documentação e das práticas indigenistas atribuídas à Companhia do Mucury e seus usos de imagens dos índios em sua própria imagem.

## **PARTE 4**

### **OS ÍNDIOS NA DOCUMENTAÇÃO DA COMPANHIA DO MUCURY, NAS FALAS E RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DE MINAS GERAIS E OUTROS DOCUMENTOS PERTINENTES AO CONTEXTO**

*Não entendo o poder que os comerciantes exerciam sobre os índios. A maior parte do que se disse em relação a este assunto é repleta de fantasias e, além do mais, extremamente contraditória. De um lado temos a estridente ênfase na conquista, vista como a derradeira afirmação da civilização, empreendida pelo macho suarento, que ultrapassa as fronteiras e penetra nas selvas. De outro temos um quadro bastante diverso, o de uma espécie de contrato social estabelecido entre comerciantes que pensam de modo igual, índios e brancos, os quais complementam as mutuas necessidades no seio da floresta: índios dóceis, brancos maternais e provedores.*

Michael Taussig  
*Colonialismo, Xamanismo e o Homem Selvagem*

Obras como a do frei Jacinto Palazzolo (1973) e dos viajantes estrangeiros que percorreram a região são encontrados como referências freqüentes importantes em vários trabalhos sobre o Mucuri como, por exemplo, Mattos (2006), Horta (1998 e 2002) e Marcato (1979).

Contando a história da missão dos capuchinhos italianos em Itambacuri frei Jacinto de Palazzolo apresenta dados importantes sobre a questão indígena e a colonização na região num período que se inicia com o fim das atividades da Companhia e a decadência das colônias do Mucuri, estendendo-se até o século XX, período da implantação do Serviço de Proteção aos Índios na região (sim, os índios ainda levavam "problemas" e dificultavam a ocupação do Mucuri no início anos de 1900).

A figura de Teófilo Otoni e da Companhia do Mucury surgem, no texto do Frei, como exemplo de atuação *pacífica e eficiente* frente aos índios. A segunda epígrafe do livro de Palazzolo (1973 [1952]) é reveladora da centralidade da presença indígena e de Teófilo Otoni e sua Companhia na história do Mucuri. Citando o principal biógrafo de Otoni (Chagas 1978 [1943]) o frei diz, em sua epígrafe que, "*com o afastamento de Teófilo Otoni, os selvagens do Mucuri vão esperar trinta anos pela emocionante ação catequizadora dos padres capuchinhos*" (Palazzolo, 1973). Otoni e os capuchinhos são apresentados como *defensores* dos índios, em oposição aos fazendeiros e outros colonos estrangeiros na região. Ressalta-se que os capuchinhos se opunham às ações *violentas* atribuídas a colonos e particulares, mas tinham em Teófilo Otoni e na Companhia do Mucury um modo exemplar de *tratar* os índios:

"Na verdade, ninguém, em tempo algum, contestou ou pôs em dúvida o patriotismo, a intrepidez e a coragem do

benemérito Teófilo Benedito Otoni. Os próprios padres Diretores do aldeamento do Itambacuri se referem a ele com palavras de admiração e respeito, pondo em evidência a maneira humanitária com que tratava os silvícolas que o veneravam." (Palazzolo, 1973:104).

Encontramos na obra do Frei Jacinto Palazzolo outras referências à família Otoni, principalmente a alguns de seus membros que se manifestaram publicamente contra a *missão religiosa* após o falecimento de Teófilo Otoni em 1869, como Antonio Vieira Otoni e Cristiano Otoni (Idem: 103 e 153). Essas referências são ilustrativas do debate sobre as formas de catequese mais adequadas a cada contexto indígena que apresentamos acima: no caso apontado pelo Frei vemos os partidários da administração estatal dos índios atacando os religiosos.

Vejamos como frei Palazzolo descreve a Companhia do Mucury:

"O fundador de Filadélfia, homem de raro talento e singular intrepidez, anteviu a importância, as maravilhas e fecundidade dessa região inexplorada, quando, **patrioticamente**, ideou e organizou a Comp. de Comércio e Navegação do Mucuri, destinada a 'descobrir o nordeste de Minas e colonizá-lo – valorizar sua riqueza, cortando-o de estradas. Comunica-lo com o Rio de Janeiro, através do Mucuri e do Oceano, criando, assim, um porto de mar para a província central. Grandioso e vasto projeto que a nós, que nos demoramos estudar a obra sobre-humana dos desbravadores do nordeste mineiro, se nos afigura de tamanha e tão considerável relevância e utilidade, que não podemos compreender como a maldade humana e a paixão política ousasse obstar sua realização. De início, destinava-se a Comp. do Mucuri a ligar, utilizando canoas, o povoado de Santa Clara ao porto de mar de São José de Porto Alegre.

Quantos embaraços e obstáculos não teve, porém, que vencer! Outro que não tivesse a coragem e a têmpera adamantina de Teófilo Otoni, sem dúvida, desistiria, logo de início, e relegando o grandioso projeto às utopias... Basta pensar que de Santa Clara as mercadorias eram transportadas ao interior de Minas por meio de tropas ou carros de bois que, apenas para atingirem Filadélfia, tinham que percorrer a distância de 180 km, através de mata virgem, habitada por selvagens e animais ferozes.

[...]

"Constituída a Companhia do Mucuri"- afirma Godofredo Ferreira- "e encetados os seus trabalhos de exploração, aberturas de picadas, estradas de rodagem e, em seguida, a colonização - foi na não interrompida hostilidade que se projetaram rubras até os nossos dias - que encontrou ela a maior dificuldade a vencer, a fim de levar a um bom termo a sua finalidade civilizadora e, portanto, um dos mais sérios entraves aos seus esforços, pois que, nem o policiamento por soldados, protegendo os trabalhadores e viajantes, evitou a flecha traiçoeira do índio" (Palazzolo, 1973:32-33).

Não é de se estranhar que os capuchinhos, que estavam no vale do Mucuri em *missão*, tenham se atentado à "obra" da Companhia de Otoni junto aos índios e procurassem mantê-la viva em suas memórias como um bom modelo a ser seguido quando se pretende contatos *pacíficos e eficientes* com os *selvagens*. Entretanto, não podemos perder de vista que a *catequese* defendida por Otoni era distinta das experiências estritamente religiosas, que já haviam passado pelas críticas de Jose Bonifácio e eram assunto de fervoroso debate na RIHGB, como mostraram Carneiro da Cunha (1986) e Mota (1998). "Um dos mais sérios entraves aos seus esforços": eis o índio consagrado na historiografia, na biografia de Otoni e compartilhado pelo frei Palazzolo.

O livro do médico e polemista alemão Robert Avé-Lallemant (1961), que dedica boa parte de suas páginas ao vale do Mucuri no final dos anos de 1850, pode ser considerado um diálogo (mesmo que "de surdos") com Teófilo Otoni, bastante instrutivo sobre a Companhia do Mucury.

Avé-Lallemant, em sua visita e em seu texto sobre o Mucuri, faz denúncias sobre a situação dos colonos europeus que a Companhia do Mucury atraiu para a região e que segundo o Autor viviam "uma lenta ruína, na mais negra miséria, num rio do sul a Província da Bahia, o Mucuri, o triste resultado da especulação empreendida por uma sociedade anônima" (Avé-Lallemant, 1961:8).

As iniciativas *particulares* de colonização européia no Brasil são atacadas desde o Prefácio e vistas, por Avé-Lallemant, como a causa da penúria de colonos *enganados*. O autor pede a intervenção das autoridades brasileiras contra "*as empresas colonizadoras especulativas de particulares, que arruinam o imigrante crédulo e o bom nome do Brasil no estrangeiro*" (Idem: 9. grifo nosso).

Publicado pela primeira vez em Leipzig em 1860, esse livro e outros documentos produzidos por Avé-Lallemant tiveram grande impacto na Companhia do Mucury, além de terem sido repercutidas pelas autoridades do Império, que acabou por proibir e retirar do Mucuri colonos europeus contratados pela Companhia e decretando sua liquidação em 1861(Avé-Lallemant, 1961).

Pelo tom *agressivo* e direto do texto, que se refere diretamente a Teófilo Otoni, sua empresa e sua família, a tradução em português da "denúncia" do médico alemão mereceu uma nota, procurando conter algum

nacionalista mais exaltado. Assim, as referências nada lisonjeiras a um "ministro do povo" <sup>40</sup>, a uma "empresa patriótica" <sup>41</sup> e àquele que levou a *benevolência* e a *civilização* aos índios do Mucuri como uma empresa "especulativa" e que "enganava" os colonos mereceu a seguinte ressalva do Revisor brasileiro, bastante esclarecedora da celeuma provocada pelo médico alemão:

"Não há dúvida de que o incidente do Mucuri foi um triste episódio na história da colonização estrangeira no Brasil. E a melhor prova é que o Governo Imperial interveio no caso, mandando um navio de guerra ao local, para conduzir ao Rio de Janeiro os imigrantes enfermos e desamparados.

Por outro lado, é evidente o exagero com que o autor pinta a miséria dos imigrantes europeus a serviço da empresa colonizadora da família Otoni, da qual se tornara inimigo pessoal. [...] Muitos contemporâneos seus se referiram às suas calorosas denúncias como as 'intrigas do Dr. Avé-Lallemant'. [...] Mas, quando não o transvia a paixão, Avé-Lallemant é um observador atento e inteligente, cujas viagens no Brasil são dignas de leitura, mesmo quando narra fatos que, embora verdadeiros, melindram o nosso patriotismo, muito sensível a censuras feitas por estrangeiros." (Nota do Revisor *in* Avé-Lallemant, 1961:254).

Feitas essas considerações, podemos passar às contribuições do viajante para o melhor entendimento do contexto do vale do Mucuri, procurando destacar a chamada "empresa particular de colonização".

A Companhia do Mucury, "*dadas suas expressivas proporções*", é apresentada por Avé-Lallemant como uma empresa conhecida internacionalmente, principalmente na Alemanha, acrescentando que "*tantas e tão variadas são as energias alemãs em ação ali, que uma visita especial e*

---

<sup>40</sup> Cf. Chagas 1978.

<sup>41</sup> Cf. Araújo 2007

uma observação exata dessa longa linha de colonização não deixará de interessar meus leitores alemães." (Idem: 140).



Fotocópia de uma ação da Companhia do Mucury (Fonte: Chagas 1978).

Apesar das referências aos agentes e representantes da Companhia do Mucury na Europa encontradas na documentação, a descrição de Avé-Lallemant ao interesse estrangeiro, pela "empresa comercial e de navegação ao mesmo tempo" (Ib.), é a mais objetiva que encontramos a esse respeito<sup>42</sup>.

Fica claro, a partir da leitura da documentação, que a Companhia do Mucury é vista como uma empresa **brasileira**, que conta com **acionistas nacionais**, apoio do governo Imperial e cujo projeto e metas visam à **civilização de pessoas e territórios inseridos no Brasil**. Entretanto, não

<sup>42</sup> Hemming 1995 cita a obra do geógrafo canadense Charles Hartt, "Geografia e Geologia do Brasil", como um "balanço equilibrado" da Companhia do Mucuri. Contudo, não tivemos acesso a essa obra até o presente momento.

podemos desconsiderar a importância das "*energias alemãs*" (nos termos do próprio Avé-Lallemant) no destino da Companhia do Mucury nem de sua estreita relação com o "bom nome do Brasil".

Avé-Lallemant assim resume a Companhia do Mucury:

"Uma sociedade anônima que representava um capital de 1 200 contos de réis, tendo obtido muitos favores e privilégios do governo, permitiu a Otoni penetrar, como grande senhor, nas florestas do Mucuri, não, porém, como um criador, e sim como um elefante que quer trilhar o seu caminho, não lhe importando pisar homens ou vermes. Enquanto houve dinheiro, prosseguiu o mal ordenado trabalho, e até alguns colonos prosperaram. Mas com o mal barato de grandes somas, enquanto as belas propriedades dos Otonis cada vez mais se embelezavam, e se esvaziava a caixa, a obra, que devia ser levada a cabo pelo trabalho do homem, intimamente ligado ao seu bem-estar, ficava parada. A empresa tornou-se uma burla, na qual só se podia admirar a cega confiança dos acionistas. Em lugar de pedir, o mais depressa possível, auxílio para os colonos necessitados, **a direção mantinha o público entretido com relatórios evasivos, anedotas sobre os botocudos e descrições de cortejos solenes em Filadélfia.** [...] Uma verdade clara, franca, exata, nunca veio a público; parece-me que **a única habilidade digna de nota da direção consistia em não se saber nada sobre o Mucuri, que não fosse colorido por ela.** [...] Não havia mais Deus no céu, nem Imperador na terra!" (Avé-Lallemant, 1961:221).

O Autor prossegue sua *denúncia* chamando a Companhia do Mucury de "monstro interminável" administrado por seu fundador, Teófilo Otoni, do Rio de Janeiro "*enquanto seus colonos morrem na miséria, como ovelhas sem pastor*" e, ainda, conclamando "*a imoralidade mesmo, de querer fazer tudo isso sem um sacerdote, sem um professor e até mesmo sem um médico*" (Idem: 222), um indicador da postura adotada por Otoni em direção a uma *catequese laica*.

O viajante choca-se com a ausência de instituições estabelecidas nesse contexto "sem fé, sem rei e sem lei", mas ainda reserva algum tempo e algumas páginas para os índios. Encontramos nesse texto referências diretas às relações de Teófilo Otoni com os índios, e que mesmo "desconfiado" levou o alemão para um passeio pela floresta e apresentou alguns índios que já o conheciam como Pogyrum (*mão branca* na língua dos índios e uma referência às luvas brancas que Otoni usava para se proteger dos mosquitos, diz a *lenda*). Surge da descrição de Avé-Lallemant uma imagem de Otoni que aponta para relações "realmente" pacíficas com os índios e mesmo de alguma amizade entre Otoni e eles. Imagine a cena:

"Os silvícolas haviam roçado o caminho com admirável rapidez; deparamos com uma vereda larga, limpa, onde duas horas antes, rompêramos espesso matagal. Voltamos assim facilmente ao rancho de Poton. Aí Otoni quis colher algumas bananas e disse, diante da porta, à mulher do cacique: 'Pogyrum siriconá', isto é: Mão branca está com fome! A velha repetiu isso em tom plangente, como se estivesse chorando. Na verdade, essa gente só conhece uma infelicidade horrível, a da fome. Mas deram-nos bananas e queriam também assar batatas, mas agradecemos e prosseguimos o caminho." (Idem: 234).

Temos também nesse Autor boas descrições da estrutura de colonização implantada pela Companhia do Mucury: famílias de colonos dispersas numa grande área de mata, com dificuldades de comunicação e transporte, assoladas por doenças tropicais e com contatos e trocas frequentes com os índios, além de outras adversidades. As relações dos diversos colonos estrangeiros com os índios (ou o contrário) são matizadas por Avé-Lallemant quando, por exemplo, comenta a "infelicidade" dos índios (ávidos por *presentes* e, não raro, por comida) frente à "avareza do europeu do norte".

É importante notar no relato do alemão que a Companhia do Mucury, mesmo identificando os interesses do viajante na situação dos colonos, não deixou de oferecer ao *gringo* um passeio pela selva e um encontro com os já famosos botocudos *pacificados* pela *benevolência* otoniana, uma *marca* do *indigenismo* atribuído à Companhia do Mucuri que já apontamos e que explicitaremos abaixo. Entretanto, as denúncias do alemão não foram desconsideradas pela empresa, que ainda em 1859 publicou a "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"<sup>43</sup>, uma resposta pública para as denúncias de Avé-Lallemant publicadas nesse mesmo ano.

Outra publicação importante da Companhia, a já referida "Notícia sobre os selvagens do Mucuri", também foi realizada no ano de 1859, tempo de crise e de muitas publicações sobre suas atividades. Nesse sentido vale retomar as expressões de Avé-Lallemant supracitadas, referentes ao grande número de textos publicados pela Companhia: "a única habilidade digna de nota consistia em não se saber nada sobre o Mucuri que não fosse colorido por ela" [a Companhia]. (Idem: 221).

Essa forma de "manter o público entretido" não se restringia às publicações da Companhia em jornais e em revistas como a RIHGB. Vários *Relatórios dos Presidentes da Província de Minas Gerais* são exemplos dos vários meios utilizados na divulgação das idéias e projetos da Companhia do Mucury.

---

<sup>43</sup> Disponível em Otoni (2002) e Araújo (2007).

No "Relatório que à Assembléa Legislativa Provincial de Minas Geraes apresentou na 2<sup>a</sup> sessão ordinária da 10.a legislatura de 1855 o presidente da província, Francisco Diogo Pereira de Vasconcellos" temos elogios aos "incessantes esforços do Director da Companhia Mucury secundados pelos do Director da Aldea". Sobre os aldeamentos de Curciumas, Água Boa, Poti, Cracatan, Serra e Poton diz o Presidente que os índios "já não se podem chamar errantes"; sobre os outros aldeamentos do Mucuri a única referencia é ao aldeamento do Urucu, onde os índios "tem se mostrado difficeis em relacionar-se e deixar seus hábitos".

A Companhia do Mucuri é citada nesse mesmo "Relatório de 1855" na seção que trata das "Emprezas" da Província. É interessante notar a conjunção de interesses na interpretação dos problemas enfrentados na colonização do Mucuri e as soluções propostas: a existência de índios faz surgir a necessidade de agentes civilizadores como imigrantes e policiais. Eis as referencias aos índios nessa seção do Relatório de 1855:

"Os selvagens já se mostram em grande número, mas em estado que inspira a maior compaixão. Do Todos os Santos para Santa Clara são conhecidos os Nakenucks, os Pojechas, os Giporoks bravos e os Giporoks mansos. Em consequência de dous assassinatos commetidos por estes últimos indígenas contra os Giporoks bravos, expedio o Exm<sup>o</sup> Ministro do Império, à requisição do Director da Companhia [do Mucury], um reforço de 10 praças escolhidos, para a colônia militar do Urucu, o qual seguio o seu destino no vapor Mucuri, em 3 de novembro do anno pp." ("Relatório de 1855": 20).

Do trecho acima citado é importante destacar a distinção, no mínimo irônica, entre os giporoks "mansos" e "bravos", uma vez que o assassinato que incrementa o corpo militar na região é praticado pelos "mansos". Outro ponto interessante, explicitado na citação, é a relação estreita entre autoridades do

Império e o diretor da Companhia do Mucuri, uma troca de favores entre Estado e Empresa.

Em carta ao presidente da província em 3 de novembro de 1854 (anexada ao Relatório de 1855), Teófilo Otoni descreve os conflitos entre as varias etnias indígenas na região e as providencias que tomou para evitá-los:

"Os selvagens que a principio mostravão a maior repugnância em aparecer-nos, agora, a cada canto, surgem por centenas. Não nos tem feito mal, porem corta o coração ver como esses infelizes se dilacerão e exterminão. Só do Todos os Santos para Santa Clara conhecemos os Nacknenucks, os Pojechás, os Giporoks bravos, os Giporoks mansos inimigos inconciliáveis uns dos outros. O terreno está dividido e mesmo demarcado para cada tribu, atravessar a fronteira é um acto de guerra." (Otoni, Teófilo. Carta ao presidente da província Diogo Pereira de Vasconcelos em 3 de novembro de 1854).

No "Relatório de 1857", apesar do Presidente da província de Minas Gerais afirmar, em tom dramático, que nada de interessante pode dizer sobre a situação indigenista, a continuação da referida seção apresenta uma série de dados sobre a região do vale do Mucuri

O relatório cita os "*signaes de demonstrações de paz e amisade*" manifestados pelos índios da colônia militar do Urucu, que se apresentaram a Leonardo Otoni na estrada entre Philadelphia e Santa Clara em 1856. Segundo o relato "*os instintos ferozes se modificarão em consequencia do comportamento benévolo que tem havido para com elles, sendo certo que, apesar do receio que inspiravão, o mesmo director foi por vezes ao seo aldeamento levar-lhes presentes, e palavras de paz, que finalmente escutarão*" (Idem: 33).

Os outros aldeamentos no Mucuri são referidos como "bem-sucedidos". Apesar das condições adversas apontadas no início do documento e da ausência de missionários, a Companhia do Mucury e a família Otoni são apresentadas como muito eficientes na tarefa de civilizar os índios. *"A transformação dos índios do Todos os Santos e Mucury de cima há 4 para 5 annos tem sido completa."* Os índios do capitão Timóteo plantam cana, batatas, milho, arroz, feijão e mandioca, que comercializam no mercado de Philadelphia; os do capitão Poton vendem, principalmente, couro de veados, os do Pote criam animais e aves domésticas.

Há também referencias ao uso da mão-de-obra indígena e do pagamento de salários aos índios pela Companhia do Mucury que, após "convidar" diversos aldeamentos para a colheita no milho contou com 40 índios, que depois de recolherem ao celeiro mais de 40 alqueires de retiraram-se satisfeitos e pagos de seus salários (Idem: 34).

## A COMPANHIA DO MUCURI VISTA ATRAVÉS DE SUAS PUBLICAÇÕES

Escrito antes do começo das atividades da Cia. do Mucury, as "Condições para a incorporação de uma companhia de commercio e navegação do rio Mucury, precedidas de uma exposição das vantagens da empresa" são uma coletânea de documentos-chave para o entendimento da Companhia. Parece-me que se trata de um primeiro movimento de Teófilo Otoni em direção a publicação constante de textos informativos sobre a sua Companhia e a região do Mucuri.

### *Sobre as vantagens de se colonizar o Mucuri*

A *Exposição das vantagens* comerciais da Companhia encontradas no conjunto de documentos acima citado inicia-se com a apresentação das 'vantagens naturais da empresa' advindas da posição/condição geográfica da região, mais especificamente pela proximidade das comarcas de Serro e Jequitinhonha. Essas duas comarcas, cujo centro geodésico estaria a igual distância do Rio de Janeiro e da cidade da Bahia, com uma possível ligação fluvial com o oceano e ainda inexplorada em todo seu potencial econômico devido às péssimas condições de comunicação. O foco desse empreendimento, segundo esse documento, é ligar a região ao mar pelo caminho mais curto e, a partir do litoral, estabelecer uma ligação regular com o Rio de Janeiro e a cidade de Salvador.

Interessante notar nessa publicação, a utilização de informações geográficas produzidas por viajantes europeus que percorreram a região no começo do século XIX, como Spix e Martius e Echwege e a apresentação (na

forma de anexos) de reivindicações de autoridades e comerciantes das cidades de Minas Novas e do Serro. Encontramos também nesse documento uma referência ao relatório do engenheiro Pedro Victor Renault que percorreu o vale do Mucuri entre 1836 e 1837 a pedido do presidente da província de Minas, Antonio da Costa Pinto, analisando as condições de navegabilidade do referido rio. Uma das razões da utilização desses dados técnicos pode ser encontrada na necessidade de ‘desmistificar’ os *sertões do leste* em sua fama de *brenhas inóspitas e habitadas por selvagens* que havia se consolidado, como apontam Paraíso (1992) e Horta (2002) ao definirem a região como *zona tampão* e resguardada dos projetos de colonização até o começo do século XIX.

Assim, ao mesmo tempo em que aponta um problema (a falta de comunicações), o documento sugere um diagnóstico:

“Há muitos annos que a experiência teria respondido cabal e satisfactoriamente [à falta de comunicações], se a população de Minas, a principio empregada só e exclusivamente na mineração, se não houvesse apinhado nas cordilheiras centraes da província, **fazendo refluir os selvagens para as matas de leste**, porque quando os mineiros quizerão occupar-se também da agricultura, e cuidarão de aproveitar aquellas matas preciosas, **os selvagens lh’o embaraçarão**, interceptando-lhes a communicações com o litoral” (Ottoni e Ottoni, 1847:4; grifos meus).

Nesse "diagnóstico" temos uma primeira referência aos índios na documentação consultada da Companhia do Mucury. Nessa ‘estréia’ vemos uma elaboração das dificuldades representadas pelas populações indígenas naquela região e que precisariam ser equacionadas por qualquer empreendimento colonizador que pretendesse o Mucuri, conforme a opinião

comum na época: "*O que sobre os selvagens do Mucury dizem os historiadores seria verdadeiro em outras eras, mas não actualmente*"; ou ainda, "*que estes desgraçados, reduzidos a um número insignificante, nenhum mal podem fazer: mais numerosos fossem elles, e poderiam servir de auxílio, e não de embaraço*" (Idem: 12).

O Anexo nº7 a essas "Condições para a incorporação" é o que mais traz informações relevantes sobre a temática indígena nos documentos e na atuação da *Companhia do Mucury*. Trata-se de uma correspondência enviada por Teófilo Otoni em 22 de setembro de 1847 à câmara de vereadores da vila de São José de Porto Alegre, atual cidade de Mucuri no extremo sul da Bahia, porto marítimo visado pela Companhia. Nessa correspondência Otoni apresenta os resultados de sua expedição ao Mucuri que objetivou a acumulação de "dados em primeira mão" que servissem de subsídio para seu projeto. Segundo ele, as importantes expedições do engenheiro Pedro Renault, a serviço da província de Minas, e Hermenegildo Barbosa de Almeida, a serviço do governo da Bahia, não bastariam para dar a segurança necessária ao empreendimento. Nas palavras de Otoni:

"Para que, porém podessemos conscienciosamente convocar associados que nos viessem coadjuvar na realização da idéia que nos dominava, resolvemos nada fazer enquanto não obtivéssemos dados e informações verdadeiramente nossas, e de que podessemos prestar fiança e testemunho para justificar a praticabilidade da empresa e suas vantagens" (Idem: 37).

Sobre as dificuldades inerentes à presença indígena no Mucuri do século XIX Otoni apresenta uma opinião que contrasta fortemente com a agressividade dos índios advogada em outros documentos do período e

analisada por historiadores e antropólogos até a atualidade. Transcrevo abaixo o trecho da carta que traz essa opinião. Diz Otoni:

“Vim a reconhecer por mim mesmo que a suposta ferocidade dos selvagens habitantes das margens do Mucury, que era proverbial mesmo entre os historiadores e geographos, não passa de uma chimera. Por esse lado, nenhuma dificuldade se me antolha para a empreza em projecto, pois que, depois de sisudo, tenho me convencido de que **os míseros selvagens aqui, como em muitos pontos do Brazil, carecem antes de protecção do que de repressão**. Pressentindo isso mesmo, eu havia recommendado e pedido com instancia aos meus amigos de Minas Novas que empregassem **todos os meios para captar a amizade desta infeliz gente**, e tão acordes estavam nestes sentimentos de humanidade os directores da expedição mineira, que havião entre si combinado **não fazer fogo aos indígenas, ainda sendo por elles agredidos**. Os infelizes aterrados pelos movimentos que pressentirão na província de Minas, vierão como que pedir protecção dos habitantes do littoral, e doe-me dentro da alma ter de exprimir a VV. SS. a convicção em que estou de que não acharão aquella protecção desinteressada e nobre a que elles tem direito. (...) Já escrevi ao benemérito Sr. Juiz de Direito desta comarca que mande força para estes lugares, não tanto pra defender os habitantes como para proteger os pobres índios, os quaes, segundo a eloqüente expressão que elles mesmo empregão, estão mansos como cágados”(Idem:39-40; grifo meu).

"Mansos como cágados"! E após essa breve exposição de suas orientações sobre o trato dos índios conclui: *creio não poder ser contestado affirmando que, se existirão nas margens do Mucury cabildas de Índios ferozes, ellas ou não existem hoje, ou não inspirão o minimo receio (:40).*

Podemos inferir da leitura desse documento que, não obstante a vasta documentação e literatura que descreve os índios do Mucuri como hostis à presença de colonizadores, Otoni procura caracterizar esses índios como uma população reduzida e relativamente bem encaixada nas novas relações sociais que se estabeleciam. Em sentido contrário às opiniões correntes, o

empreendedor da Companhia do Mucury promove uma reelaboração simbólica desse contexto, reduzindo tanto o contingente populacional quanto o caráter belicoso dos *selvagens*. Não há, entretanto, referências aos *botocudos*. Otoni afirma que *todas estas tribus são de Nacnenuks*<sup>44</sup>, que alguns apontam como inimigos tradicionais dos *botocudos*.

Como a imagem de *indóceis e selvagens* dava aos *botocudos* um lugar ‘privilegiado’ no ranking dos ‘piores’, não é difícil entender que, quaisquer que fossem seus inimigos, estes seriam algo ‘melhor’ que os *botocudos*, perturbando menos os planos da Companhia do Mucury.

Tudo isso, vale lembrar, antes do início das atividades da Companhia e do estabelecimento de relações mais intensas entre Otoni e os *capitães* índios do Mucuri.

Ou seja: da alardeada procura de “dados em primeira mão” para o estabelecimento de bases sólidas para a Companhia do Mucury temos uma primeira elaboração ‘interessada’ da questão indígena, que se encaixa de alguma forma nos debates recorrentes no século XIX sobre o Brasil e “seus” índios e que ainda persiste.

---

<sup>44</sup>. Cf. Matos (2006), Paraíso (1992) para uma abordagem das relações entre etnias indígenas no nordeste de Minas no período em questão.

## *Sobre a importância e alcance do projeto da Companhia do Mucury*

"... a companhia do Mucury, abrindo novas vias de comunicação, e aproveitando as naturaes que a Providência Divina enriqueceu o Brazil, approxima já e approximarà cada vez mais os recôncavos dos oceanos, os desertos da cidade, tornando commerciaes e abastadamente agrícolas muitos lugares no interior que a distância em que ficavão dos pontos de commercio condemnava á esterilidade no meio da mais admirável fertilidade do solo, e lhes impunha a miséria a despeito dos thesouros immensos de sua natureza, por assim dizer privilegiada" (Companhia do Mucury: história da empresa, importância de seus privilégios, alcance de seus projectos – HE- , :15).

"*Companhia do Mucury: história da empresa, importância dos seus privilégios, alcance de seus projectos*", foi elaborado e publicado originalmente pelo *Jornal do Commercio* a partir dos arquivos da *Companhia do Mucuri*, traz uma visão mais 'processual' ou 'histórica' das atividades da *Companhia* no período que seria sua *maturidade*, por volta de 1856. Traz indícios e justificativas de uma crise mais profunda ou mesmo 'congênita' que seria uma das razões do fim da *Companhia* como, também, apresenta em termos precisos seu modo de ação e as conseqüências esperadas no empreendimento.

Assim, a "História da Empresa" (doravante apenas HE) começa destacando seu futuro: "Entre as diversas e numerosas empresas que de certo tempo a esta parte se têm organizado no Brasil, uma há, entre outras, para a qual sorri um futuro tão brilhante, e que offerece tantas e tão seguras garantias de prosperidade e grandioso desenvolvimento" (HE :5).

A essa "historia do futuro" somam-se considerações sobre as tentativas anteriores de colonização do Mucuri e sobre a importância desses projetos para uma região cujo desenvolvimento econômico estava limitado pela escassez de

vias de comunicação e transporte e a presença indígena, como um ‘problema’ a ser solucionado.

Temos, novamente, uma redução (ou desconsideração) do contingente populacional indígena associado ao destaque dado ao reduzido número de colonizadores, restritos à região costeira. Os índios seriam poucos por causa da violência e agressões dos colonos e os colonos também eram poucos por causa das violentas reações dos indígenas aos ‘usurpadores’ de suas terras. Transcrevo abaixo o trecho da HE que apresenta essas considerações sobre o *trato dos índios* e sua relação com o sucesso da colonização:

“O destino diverso e contrario que coube á povoação da costa e á de S. Matheus; prompta, a prematura decadência daquella, causada em parte pelas violências do gentio, e a prosperidade desta em parte devida ao extermínio a que forão condenadas as hordas selvagens, podia a alguém parecer uma demonstração viva e palpitante da conveniência do systema do terror empregado contra os míseros habitantes das selvas” (HE:17).

Tal *sistema de terror* seria um “erro fatal” no projeto de colonização proposto para o vale do Mucuri. Para comprovar esse ‘erro’ utiliza-se o desenvolvimento dos projetos de colonização como um índice do sucesso no estabelecimento de relações com os *selvagens*. Se na comarca de São Matheus (norte do Espírito Santo) o terror contra os índios fazia minguar a colonização e a produção de bens, na comarca de Viçosa (no estado da Bahia) os ‘afagos’ e presentes dados aos índios faziam a colônia Leopoldina prosperar sem os ataques do *gentio*.

Contudo, a defesa da brandura na relação com os índios não é justificada apenas pelos bons resultados econômicos obtidos. A esses bons resultados soma-se a defesa de uma forma de catequese inspirada no modelo dos

Jesuítas, *marcada* pela postura liberal dos empreendedores e da *Companhia do Mucuri*: a "nova catequese", nas palavras de Teófilo Otoni.

*Vejamos alguns trechos da "História da empresa" que tratam da postura da Companhia do Mucury em relação aos índios:*

1. "... graças principalmente á habilidade, á actividade, á dedicação, e ao character humano e doce do seu digno director, o Sr. Theophilo Ottoni, tem conseguido ameigar o gentio, relacionar-se com elle, e preparar verdadeiras colônias sedentárias e utilíssimas nessas próprias hordas selvagens e nomadas, que até então só respiravão vingança, ódio e morte contra os *brancos* que lhes roubavão a terra, que era sua, e a vida e a liberdade, que só de Deos lhes viera" (:18).

2. "Contra esse erro fatal e lamentável [o 'systema do terror' aplicado aos índios] fallam desde muito bem alto e bem eloquentemente os triumphos alcançados pelos Jesuítas. A história do nosso passado prova a toda luz que a espada de Mem de Sá e de Salema puderam sim destruir; mas prova também que só a Cruz de Jesus-Christo, hasteada pelos Nóbrega e Anchieta, conseguiu edificar. Entre a edificação e a ruína a escolha é fácil" (:17).

A citação acima é uma boa referencia para se entender o contexto da escolha da *brandura* em detrimento do *systema do terror* no trato dos índios. Fica clara a disputa entre os partidários dessas duas *opções*. Assim, em defesa da *brandura*, são retomados os avanços dos jesuítas na catequese indígena, mesmo que apenas como a única opção à *ruína*.

3. "A companhia do Mucury domina essas matas pela benevolência com que tem sabido ganhar as afeições das tribus descendentes desses terríveis exterminadores..."(:26).

Muito embora a eficiência da *brandura* da *Cia. do Mucury* seja ressaltada em todo o documento, fazendo crer na "redução" do problema dos ataques dos *selvagens*, a construção de um quartel nas matas do Mucuri indica a face escura do discurso da Companhia ressaltando o clima de paz no Mucuri: esse quartel seria construído pelo governo provincial de Minas Gerais segundo indicação do diretor e ali seriam mantidos 30 praças para proteger o empreendimento dos ataques dos *selvagens*. Na falta desse mecanismo de defesa a Província de compromete a indenizar a *Companhia* qualquer prejuízo causado pelos índios (*HE*: 35).

Os três *Relatórios aos Acionistas da Companhia do Mucury* que consultamos, seguindo pistas de Horta 2002 e Araújo 2007, são referentes aos anos de 1856, 1857 e 1860. Pudemos ver que esses *Relatórios* têm estruturas semelhantes e abordam sempre os mesmos conteúdos. São destacadas as benfeitorias realizadas, o estágio das obras viárias, os progressos da *catequese e civilização* dos índios da navegação e colonização.

No *Relatório apresentado aos acionistas da Companhia do Mucuri* em 1856 encontramos uma bela síntese da atuação *indigenista* de Otoni e sua Companhia. A já citada expressão "mansos como cágados", que tornou-se uma

*marca* dos índios do Mucuri nos anos de 1850, é aqui apresentada num resumo da "nova catequese" da Companhia do Mucury:

"Annuncio-vos com grande contentamento que houve cessação completa das hostilidades, e espero que d'ora em diante reine perpetua paz entre os novos habitadores , e os indígenas do Mucury. Essas cabildas de Índios antropophagos residentes na cordilheira da serra das Esmeraldas, e de que tão medonha pintura fazem todos os historiadores do Brazil, os descendentes dos ferozes Abatiras, e Aymorés estão, segundo a eloqüente phrase de um de seus caciques, **tão mansos como os kagados**.

E as mesmas tribus do Urucu que assaltarão a minha comitiva em 1853, e que se recusarão obstinada e systematicamente a entrar em relações conosco, não podendo resistir ás repetidas e incessantes provas de nossa benevolência, se me apresentarão mansa e pacificamente nos dias 5 e 6 de setembro.

No dia 7 visitarão a colônia militar do Urucu, e depois forão em grande em grande numero ratificar em Philadelphia o tratado definitivo de paz, arrecadando os presentes que eu lhes prometera no seu aldeamento.

É provável que os indígenas do Urucu brevemente se deixem cathechisar como os Nackenenuks do Todos os Santos, os quaes, graças ao zelo incansável e perseverante philantropia do seu digno director o Sr. Augusto Benedicto Ottoni, deixarão pela maior parte a vida nomada , fixarão-se em suas terras, que cultivão, e de cujos productos já fazem em Philadelphia seu pequeno commercio." (*Relatório aos Acionistas* em 1856; grifo meu)

Observa-se no *Relatório de 1857*, por exemplo, um tom "otimista" no que se refere aos progressos da Companhia nas suas várias empreitadas. No que se refere aos índios, não "poderia" ser diferente.

Trancrevo abaixo a íntegra da seção dedicada aos "Selvagens" no Relatório de 1857 que acredito também reveladora da "postura indigenista" da Companhia do Mucury.

"Quando de diversas provincias chegam noticias de depredações dos selvagens, me é grato poder annunciar-vos que continúa a ser desmentida a proverbial ferocidade

atribuída pelos viajantes e chronicistas aos indígenas do Mucury, conservando-se inalteráveis nossas relações de paz e de amizade.

E tanto mais satisfatório é este facto, porque cada dia vão-nos indígenas apparecendo em maior numero. Ainda este anno tendo-se dado o furto de duas rezes nas vizinhanças do correjo do Ouro sete leguas abaixo de Philadelphia, e pensando eu que os autores eram os subditos do Cacique Pojichá, com quem alias tinha celebrado mais de uma convenção, comprando com repetidos presentes o direito de transito, solicitei força da colonia militar do Urucu, e do destacamento de Philadelphia, e encarreguei ao Sr. cadete Severiano Tibertino Portella de penetrar até o aldeamento de Pojichá e de levar-m'o a Philadelphia, onde eu queria dar a este meu vizinho algumas noções sobre o direito de propriedade, que é o a b c da civilisação.

O Sr. Portella desempenhou a comissão completamente bem, e bon gré malgré levou-me a Philadelphia não só o Pojichá, que eu supunha autor do furto, como os filhos do cacique de outra aldêa numerosa, vizinha tres leguas da aldêa de Pojichá, cujos habitantes não tinham sido vistos nos annos anteriores, e que estão com Pojichá em guerra perpétua. Ima é o nome do novo cacique, que ja este anno apparecêra arrogante e ammeaçador na colonia militar, roubando algumas roças e incendiando o paiol de um colono; era esta gente que comia o gado sem autorisação de seus donos.

Depois de lhes fazer sentir que ficaríamos inimigos se me continuasse a matar os bois, os despedi convencidos de que tinhamos muita força, mas que não queriamos fazer-lhes mal, e monos tomar-lhes as mulheres e vender-lhes os filhos, que é o seu principal receio; forão-se em paz, muito nossos amigos, e promettendo poupar nossos bois; levaram ferramentas, roupas, pannelas e mostrarão-se contentes sobretudo com um casal de porcos que dei a cada um dos caciques inimigos.

Tanto Ima, como Pojichá, não cessavão de repetir-me esta phrase que resume a história de um passado horroroso: - PORTUGUEZ AGORA ESTÁ MUITO BOM!

Identica linguagem tenho ouvido a individuos de outras tribus.

A companhia tem carregado até o presente com a despeza da catechese, que tambem tem pesado sobre o director dos indios ali, o Sr. A. Ottoni; mas este anno o governo geral pela repartição de terras, e o governo provincial de Minas, vierão-nos em auxilio, mandando ferramentas e roupa para aquella infeliz gente." (Relatório de 1857:12, grifos no original).

Vejamos algumas ideias expressas no trecho acima que são importantes para o que queremos demonstrar:

1. destaca a "paz e amizade" com os índios no Mucuri em contraposição às notícias de conflitos em outras províncias e da hostilidade inata desses índios dada por "viajantes e cronistas". Otoni não cita esses cronistas, não diz quem são. Talvez essa seja uma boa referência para pesquisar esse tal "imaginário indigenista" que procuro descobrir. Quais as fontes sobre os índios na época? Os relatórios das províncias e a RIHGB, ambas consultadas.

2. noticia roubo de gado atribuído a indígenas e uma expedição militar para procurar os suspeitos do crime. Otoni refere-se ao uso do aparato militar oferecido pelo governo provincial (a colônia militar do Urucu, criada para proteger a Companhia do Mucury) como meio de garantir a catequese e civilização.

3. descreve o sucesso da expedição, que trouxe além dos culpados pelo roubo um outro chefe indígena, de um grupo ainda hostil e com poucas relações com os brancos.

4. Otoni repreende os índios, fazendo sentir sua "força" (sem falar mais sobre como o fez), mas lhes dá presentes e um casal de porcos para cada um dos chefes índios.

5. os índios se mostram satisfeitos com a benevolência de Otoni (ou da Companhia, ou dos "portugueses", ou dos brancos).

6. anuncia que a satisfação dos índios é geral, por todo Mucuri.

7. Revela que a Companhia tem sido a responsável pelas despesas com a catequese embora o governo provincial e a repartição de terras do governo imperial tenham contribuído no ano anterior (1856).

Esse *Relatório aos Acionistas* de 1857 é dos que ainda tratam do empreendimento Companhia do Mucury em tom *otimista*, diferente, por exemplo, da *História da Empresa* de 1856 e de documentos posteriores, que apresentam indícios dos problemas financeiros da Companhia: encontramos referências a expansões no empreendimento, como a construção do restante da estrada entre Santa Clara e São José de Porto Alegre, no litoral<sup>45</sup>, com os auspícios do governo imperial e considerações sobre os *melhores* colonos para o Mucuri, ampliação de ramais viários, navegação fluvial e marítima, colonização, *etc.*.

Otoni expõe também o início da contratação de colonos alemães e a já referida "internacionalização" da Companhia do Mucury, que passa a contar com representantes em varias cidades da Europa, de Antuérpia à Leipzig.

Três anos depois, a maior parte do *Relatório de 1860* é dedicada à implantação de colonos europeus no Mucuri, explicitando a decadência das colônias do Mucuri provocada pela saída de muitos colonos após o "episódio Avé-Lallemant"<sup>46</sup>, o que levou ao fim da Companhia de Teófilo Otoni.

Como veremos na Breve Resposta, os índios também estão ausentes do *Relatório de 1860*: o que importa nesse momento é a Colonização. O

---

<sup>45</sup> Ver mapa 1.

<sup>46</sup> Apresentado acima.

"território" já estava "pronto", o Mucuri já não estaria mais *infestado* por *selvagens*, as vias de comunicação já estavam articuladas e o a *germanização* dava seus primeiros passos. O problema indígena começa a "desaparecer" dos documentos da Companhia.

A "Breve resposta ao Relatório da Liquidação da Companhia do Mucury por parte do Governo" de 1862 é caracterizada pelas alusões à importância de seu projeto, fazendo com que esse documento possa ser comparado à *História da Empresa*, publicada em 1856, se atentarmos à elaboração de planos e sua avaliação posterior. Ambos se apresentam como uma "reflexão" sobre o que foi empreendido no âmbito da Companhia do Mucuri, seus sucessos e fracassos.

Enquanto a *História da Empresa* ainda traz informações do *campo* (o vale do Mucuri), ressaltando as conquistas principalmente por meio de alianças ou relações pacíficas com os índios, a *Breve Resposta* faz um relato minucioso das ações da Companhia do Mucuri a partir do que foi apontado no relatório de sua liquidação em 1861, basicamente dados contábeis, levantamento das benfeitorias e, assim como a *História da Empresa*, a importância e o alcance do empreendimento para o desenvolvimento da região e do Brasil. Fato importante é o "desaparecimento" dos índios na *Breve Resposta*, uma consequência da "redução" do contingente indígena que apontamos em outro momento. A descrição de Philadelphia (centro das atividades da Companhia do Mucuri) é exemplar desse "desaparecimento". A *negociação* com os índios para o estabelecimento da primeira povoação, tão bem descrita na documentação anterior da Companhia, é contada de forma mais simples resumindo-se a afirmar que "a origem desse povoado foi uma

extensa roça de milho aberta pela companhia, que, aliás, não tardou em demarcar o terreno no sentido de se fundar ahi uma populosa cidade, e mesmo a capital de uma província" (Breve Resposta: 18). A localização estratégica, possibilitando acesso rápido ao litoral e outras localidades do interior, o estado de conservação das vias de comunicação e as obras necessárias para o progresso da região são descritas de forma bastante eloqüente, como sempre, mas sem as referências aos índios que marcam a documentação da Companhia em outros momentos.

No mais, a Breve Resposta é uma defesa publica de Teófilo Otoni às acusações que sofrera enquanto administrador e político: justifica detalhes de seus livros contábeis, a falta de selos em alguns deles, e *lava a roupa suja* que acumulou em décadas de vida pública. "Talvez V. Ex. me considere um visionário, mas eu creio que os acontecimentos justificão minhas apprehensões. Encetei a empresa do Mucury como se tratasse de uma conspiração contra o estado" (Breve Resposta: 11).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

***"MANSOS COMO CÁGADOS": A COMPANHIA DO MUCURY E OS  
ÍNDIOS NO SÉCULO XIX***

Acreditamos ter demonstrado acima um uso *interessado* de imagens dos índios e de seu grau de *civilização* por uma "empresa patriótica"<sup>47</sup> com um grande número de publicações sobre suas atividades e estreitas relações com os governos Imperial e Provincial no que diz respeito aos meios para levar a *civilização* ao Mucury, não obstante as orientações Liberais de Teófilo Otoni<sup>48</sup> e suas implicações na sua "opção" por uma "catequese pacífica".

Sonia Marcato (1979), que primeiro definiu a "*nova catequese*" atribuída à Companhia do Mucury como um "*indigenismo empírico e pragmático*", trata essa postura em termos "utilitários", por assim dizer; sua razão de ser é a necessidade da Companhia de garantir a segurança de seus investimentos. Nas palavras da Autora, "*a partir de um empirismo associado a uma mentalidade pragmático-capitalista, Otoni tratou de desenvolver relações amigáveis com os Botocudos, (...) trocando-se brindes e agradamentos mútuos. Aproveitando-se da disposição e da índole dos mesmos índios...*" (Marcato, 1979:19). A "nova" e benevolente catequese da Companhia é a garantia da "limpeza" dos sertões do Mucuri e a chave para a efetiva exploração da região e afastados os "perigosos" índios, uma constatação de que o uso da violência era de pouco proveito.

Analisando alguns dos planos, políticas e práticas indigenistas ao longo do século XIX John Monteiro (2001) descreve a *Notícia sobre os selvagens do Mucury*, publicada na RIHGB, em 1859 como uma denúncia da violência aplicada aos índios e que trata "de desmistificar o caráter sanguinolento atribuído aos botocudos, fazendo uma reflexão apologética

---

<sup>47</sup> Cf. Araújo 2007.

<sup>48</sup> Ver a biografia de Otoni e sua atuação na política em Chagas 1978.

sobre a origem histórica da violência na região e mesmo da antropofagia dos botocudos" (Monteiro 2001: 149).

Acredito que a redução da estimativa do contingente populacional e a insistência em destacar a natureza *pacífica* dos índios com os quais mantinha contato a Companhia do Mucury – "*mansos como cães*", como já dissemos – é um movimento que não diz respeito apenas à sua estabilidade financeira nem a uma "denúncia" do "humanista" Teófilo Otoni.

Ainda considerando a "Notícia sobre os selvagens do Mucury", a data e o meio em que foi publicada (RIHGB, 1859) podemos perceber uma iniciativa de trazer os índios do Mucury para uma melhor posição na escala dos *selvagens* do Brasil, talvez uma iniciativa de levar os *tapuias* a uma posição menos marginal no Brasil que se esboçava em tons marcadamente tupis (Carneiro da Cunha 1992). Já apresentamos os debates no IHGB e suas repercussões em outro momento e iremos aqui destacar dois novos pontos. O primeiro é uma observação de Sanchez (2003) sobre a RIHGB que passa a ter no título a palavra *ethnographico* no período entre 1859 e 1880, sendo chamada "*Revista Trimensal do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brasil, fundado no Rio de Janeiro debaixo da immediata protecção de S. M. I. o senhor D. Pedro II*". O segundo ponto a ser destacado, também a partir de Sanchez (2003), é sobre as relações do IHGB com a iniciativa privada através da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (SAIN), onde foi apresentada a proposta de criação desse Instituto. A referida Sociedade consta no título da publicação até o ano de 1845 e, após essa data e até 1889 vê-se no título a '*protecção immediata*' do Imperador, indicando a variedade dos interesses que a Revista poderia atender.

A *Notícia sobre os selvagens do Mucury* foi publicada na RIHGB no período da crise da Companhia e de outras publicações importantes sobre a empresa. Mostramos que os índios "somem" na documentação da Companhia nesse ano e que o grande assunto dos Relatórios e outros documentos é a colonização. Sendo assim, como entender esse "retorno" dos índios na fase terminal da Companhia do Mucury?

Se pensarmos no indigenismo *empírico e pragmático* definido por Marcato (1979) ficaríamos sem entender essa "volta". Primeiro porque não havia mais a necessidade de alardear a *pacificação* dos índios como garantia de segurança do empreendimento; segundo porque a maior *ameaça* à Companhia do Mucury passa a ser, em 1859, as denúncias sobre a situação dos imigrantes.

Pensar a *Notícia* como uma denúncia (Monteiro 2001) também traz alguns problemas como, por exemplo, justificar uma denúncia sobre um tema já bastante conhecido e debatido no próprio IHGB.

Talvez o caminho mais acertado, pelo menos no momento, para melhor entender a publicação da *Notícia sobre os selvagens* e, por conseguinte, o plano de *pacificação* de Otoni e Companhia seja o apontado por Alcida Ramos (1991 e 2004) em um outro contexto.

Repensando as ações relacionadas aos índios nos textos da Companhia, nos documentos oficiais, nos relatos dos viajantes e no "imaginário" do século XIX pudemos perceber que os usos das imagens dos índios como definitivamente *pacificados* pela "nova e pacífica catequese" otoniana não se explica pelo "empirismo pragmático" nem pela *bondade* do empresário Teófilo Otoni.

Como destaca Valdeci Araújo (2007), a Companhia do Mucury foi uma empresa de "caráter épico", "patriótica", no sentido de fazer parte de um projeto para o Brasil que abarca tanto os interesses econômicos quanto as idéias sobre um povo em formação, e seu fundador, Teófilo Otoni, não desconhecia esse "alcance" de seus projetos: "O contato e o exercício da imprensa e do impresso, a importância da luta pela opinião pública e os efeitos retóricos necessários na sua disputa foram lições apreendidas e desenvolvidas com maestria ao longo de sua carreira como político e empresário" (Araújo, 2007:16).

Assim, nesse exercício de articular opinião pública, interesses políticos, empreendimentos comerciais e populações (índios, colonos europeus, *etc.*) acaba por engendrar um *indigenismo* tipicamente brasileiro, ou um "espelho" para a consolidação de uma identidade brasileira baseada na mistura de três raças e no qual os brancos se vêem como humanos superiores (Ramos, 1991). Disso podemos rever a posição de Otoni procurando ver o *status* que a pacificação dos botocudos (seu "espelho") lhe proporcionou enquanto empresário e político brasileiro.

Na *Breve Resposta* o fundador da Companhia do Mucuri revela:

"A principio, e logo que reconheci a necessidade de dar saída para a costa a duzentos mil mineiros, eu, na qualidade de deputado da legislatura de 38 a 41 apontei por varias vezes para o Mucury. Da tribuna da câmara dos deputados, pedi ao governo que puzesse o norte de Minas em comunicação com o litoral pelo Mucury. Estava longe de mim fazer monopólio desta idéia grandiosa. Mas depois de bradar em vão seis annos, procurei realizar como industrial, o que não tinha podido conseguir como político." (Breve Resposta, 1862:5)".

A empresa era também um projeto político para Brasil independente e que não podia dispensar os índios (melhor se *pacificados*) na elaboração de sua imagem moderna e liberal.

Assim, com o trecho de Alcida Ramos (2004) que citamos acima em epígrafe perguntando o que seria do Brasil sem o índio, seria oportuno estender essa idéia (essa pergunta) à Companhia do Mucury: o que seria dessa "empresa patriótica", "de comércio e colonização ao mesmo tempo", "esse monstro interminável" e seus planos de *civilização* "das matas do leste" sem o *selvagem botocudo*?

Repetimos: "Remova o Índio da paisagem e imaginação brasileiras e terá um abismo capaz de transformar a brasilidade em algo irreconhecível" (Ramos, 2004: 13). Não podemos saber com seria a história do Mucuri sem a *benevolência* atribuída ao seu *desbravador* mais famoso. Mas podemos intuir a importância de sua voz no coro dos projetos indigenistas no Brasil, principalmente se considerarmos a sua vertente *integradora* e pacífica. Seja repercutindo os planos de José Bonifácio, ou "antecipando" o Marechal Rondon, Otoni e sua Companhia do Mucury são fundamentais na história do indigenismo brasileiro.

## DOCUMENTOS CONSULTADOS

### SOBRE A COMPANHIA DO MUCURY

1. AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pelo norte do Brasil no ano de 1859*. 1º volume. Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1961.
2. Minas Gerais. Lei Nº. 332, 03 de abril de 1847. *Leis Mineiras*. Ouro Preto, 1847.
3. OTONI, Teófilo. *Breve resposta que ao Relatório da Liquidação da Companhia do Mucury por parte do Governo*. Rio de Janeiro, Tipografia de M. Barreto, Mendes Campos e Companhia, 1862. (in Araújo 2007)
4. OTONI, Teófilo. *Notícias sobre os selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002 [1859].
5. OTONI, Teófilo e Honório Benedicto Otoni. *Condições para a incorporação de uma companhia de comércio e navegação do Rio Mucuri, precedida de uma exposição de vantagens da empresa*. Rio de Janeiro, 1847. (Arquivo Público Mineiro. Coleção Assuntos Mineiros)
6. OTONI, Teófilo. *Companhia Mucuri. História da empresa, importância de seus privilégios, alcance de seus projetos*. Rio de Janeiro, 1856. (Arquivo Público Mineiro. Coleção Assuntos Mineiros)
7. OTONI, Teófilo. *Relatório apresentado aos acionistas da Companhia do Mucuri*, 1856.(Anexo ao *Relatório do Presidente da Provincia de Minas Gerais*, 1857). (Arquivo Público Mineiro. Coleção Assuntos Mineiros).
8. OTONI, Teófilo. *Relatório apresentado aos acionistas da Companhia do Mucuri em 15 de outubro de 1857*. Tipografia Imperial e J. Villeneuve e Cia. 1857. (Arquivo Público Mineiro. Coleção Assuntos Mineiros).

9. OTONI, Teófilo. *Relatório apresentado aos acionistas da Companhia do Mucuri no dia 10 de maio de 1860 pelo diretor da Companhia*. Tipografia do Correio Mercantil, 1860. (Arquivo Público Mineiro. Coleção Assuntos Mineiros).

RELATÓRIOS DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DE MINAS GERAIS (Disponíveis em <http://www.crl.edu/content/provopen.htm>)

1. Relatório que à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes apresentou na 2.a sessão ordinária da 10.a legislatura de 1855 o presidente da província, Francisco Diogo Pereira de Vasconcellos.
2. Relatório que à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes apresentou na abertura da sessão ordinari [sic] de 1861 o illm. e exm. Senhor conselheiro Vicente Pires da Motta, presidente da mesma província.
3. Relatório que à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes apresentou na abertura da sessão ordinária de 1857 o conselheiro Herculano Ferreira Penna, presidente da mesma província. Ouro Preto.
4. Relatório que à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes apresentou na abertura da sessão ordinária de 1858 o conselheiro Carlos Carneiro de Campos, presidente da mesma província. Ouro Preto.
5. Relatório que à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes apresentou no acto da abertura da sessão ordinária de 1860 o conselheiro Vicente Pires da Motta, presidente da mesma província. Ouro Preto.

6. Relatório que à Assembléia Provincial da província de Minas Geraes, apresentou na sessão ordinária de 1851 o doutor José Ricardo de Sá Rego, presidente da mesma província. Ouro-Preto.
7. Relatório que ao ilustríssimo e excelentíssimo Senhor desembargador José Lopes da Silva Vianna, muito digno 1.º vice-presidente da província de Minas Geraes, apresentou ao passar-lhe a administração.

FALAS DIRIGIDAS À ASSEMBLÉIA PROVINCIAL (Disponíveis em <http://www.crl.edu/content/provopen.htm>)

1. Falla dirigida à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes na sessão ordinária do anno de 1837 pelo presidente da província, Antonio da Costa Pinto. Ouro-Preto.
2. Falla dirigida à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes na sessão ordinária do anno de 1845 pelo vice-presidente da província, Quintiliano José da Silva. Ouro Preto.
3. Falla dirigida à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes na sessão ordinária do anno de 1846, pelo presidente da província, Quintiliano José da Silva. Ouro Preto.
4. Falla dirigida à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes na sessão ordinária do anno de 1846, pelo presidente da província, Quintiliano José da Silva. Ouro Preto.
5. Falla dirigida à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes na sessão ordinária do anno de 1848 pelo presidente da província, Bernardino José de Queiroga. Ouro Preto.

6. Falla dirigida à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes na sessão ordinária do anno de 1849 pelo presidente da província, José Idelfonso de Sousa Ramos. Ouro Preto.
7. Falla dirigida à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes na abertura da sessão ordinária do anno de 1843 pelo presidente da província, Francisco José de Souza Soares 'Andréa. Ouro-Preto.
8. Falla dirigida à Assembléia Legislativa Provincial de Minas Geraes na sessão ordinária do anno de 1840 pelo presidente da província, Bernardo Jacintho da Veiga. Ouro-Preto, Typ. do Correio de Minas.

#### *SITES CONSULTADOS*

1. <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/> - Os índios na História do Brasil.
2. [http://pt.wikipedia.org/wiki/Te%C3%B3filo\\_Benedito\\_Otoni](http://pt.wikipedia.org/wiki/Te%C3%B3filo_Benedito_Otoni)
3. <http://www.idene.mg.gov.br/programas.php?id=34>
4. [http://www.teofilootoni.mg.gov.br/programacao\\_bicentenario.html](http://www.teofilootoni.mg.gov.br/programacao_bicentenario.html)
5. <http://200.198.51.243/biblioteca/php/opcoes.php> - Biblioteca Pública de Minas Gerais.
6. [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm) - UnB , Série Antropologia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Valdei Lopes (org.). *Teófilo Otoni e a Companhia do Mucuri: a modernidade possível*. Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais/Arquivo Público Mineiro, 2007.

CAMBRAIA, Ricardo e Fábio MENDES. *A colonização dos sertões do leste mineiro: políticas de ocupação territorial num regime escravista (1780-1836)*. *Revista do Departamento de História*, 6:137-150, julho 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A sociologia do Brasil indígena*. Ensaios. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1972.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira. 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Política indigenista no século XIX”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras/FAPESP/SMC. 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CHAGAS, Paulo Pinheiro. *Teófilo Otoni, Ministro do Povo*. Editora Itatiaia/INL, Belo Horizonte, 1978.

HEMMING, John. *Amazon Frontier: the defeat of brazilians Indians*. Londres, PAPERMAC, 1995.

HORTA, Regina Duarte. Histórias de uma guerra: os índios botocudos e a sociedade oitocentista. *Revista de História*, 139: 35-53, 1998.

HORTA, Regina Duarte (org.). *Notícias sobre os selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

LANGFUR, Hal. *Moved by Terror: Frontier Violence as Cultural Exchange in Late-Colonial Brazil*. *Ethnohistory* 52:2, 2005.

MARCATO, Sonia. A repressão contra os Botocudos em Minas Gerais. *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, Editora do Minter, 1:1-59. 1979.

MATTA, Roberto da, e Roque de Barros Laraia. "Índios e Castanheiros: e empresa extrativa e os índios do médio Tocantins". Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª edição, 1978.

MATTOS, Izabel Misságia. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru, EDUSC, 2006.

MONTEIRO, John M., *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre Docência, Campinas, 2001.

MOTA, Lúcio Tadeu. “O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado nacional”, *Diálogos*, O2: 149-175, 1998.

PALAZZOLO, Jacinto de. *Nas selvas dos vales do Mucuri e do Rio Doce: como surgiu a cidade de Itambacuri, fundada por Frei Serafim de Gorizia*. Ed. Vozes, 1973.

PARAÍSO, Maria Hilda. “Os Botocudos e sua trajetória histórica”. In: Carneiro da Cunha, Manuela. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras/FAPESP/SMC. 1992.

PARAÍSO, Maria Hilda. Repensando a política indigenista para os botocudos no século XIX. *Revista de Antropologia*. USP. V. 35, p.75-90, 1992b.

PEIRANO, Mariza. “The anthropology of anthropology: the Brazilian case”. Harvard University, tese de doutorado. 1981.

POHL, Johann Emanuel, *Viagem no interior do Brasil (1817-1821)*. Belo Horizonte, Liv. Itatiaia – EDUSP, 1976.

RAMOS, Alcida, “O Índio Híper-Real”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28: 5-14, 1995.

RAMOS, Alcida. *A Hall of Mirrors: The rhetoric of indigenism in Brazil*. Critique of Anthropology. Vol. 11(2): 155-169, 1991.

RAMOS, Alcida. "Projetos Indigenistas no Brasil Independente". Série Antropologia/267. 1999. disponível em [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm) .

RAMOS, Alcida. *O pluralismo brasileiro na berlinda*. Série Antropologia/353, 2004. Disponível em [http://www.unb.br/ics/dan/serie\\_antro.htm](http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm) .

RIBEIRO, Darcy. "O processo civilizatório: estudos de antropologia da civilização". Petrópolis: Vozes. 1970.

RIBEIRO, Darcy. *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro. 1962.

SANCHEZ, Edney Christian. "Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: um periódico na cidade letrada brasileira no século XIX". Dissertação de Mestrado em Teoria e História Literária. UNICAMP. Campinas, 2003.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. "Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil". Petrópolis, Vozes, 1995.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Etnologia Brasileira". In: Miceli, Sérgio, org.. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo, Sumaré/ANPOCS, 1999.