

UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI
Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas

Geisa Nascimento de Oliveira

**O PROJETO COLONIZADOR INDÍGENA NA FILADÉLFIA DOS SERTÕES LESTE
DE MINAS GERAIS: entre ideias liberais e ultramontanas (1847-1893)**

Diamantina
2022

Geisa Nascimento de Oliveira

**O PROJETO COLONIZADOR INDÍGENA NA FILADÉLFIA DOS SERTÕES LESTE
DE MINAS GERAIS: entre ideias liberais e ultramontanas (1847-1893)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas da Faculdade Interdisciplinar em Humanidades, na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Área de Concentração: Ciências Humanas.

Linha de Pesquisa: História, Cultura e Arqueologia

Orientadora: Profa. Dra. Ana Cristina Pereira Lage

**Diamantina
2022**

Catálogo na fonte - Sisbi/UFVJM

048 Oliveira, Geisa Nascimento de
2022 O PROJETO COLONIZADOR INDÍGENA NA FILADÉLFIA DOS SERTÕES
LESTE DE MINAS GERAIS [manuscrito] : : entre ideias liberais e
ultramontanas (1847-1893) / Geisa Nascimento de Oliveira. --
Diamantina, 2022.
150 p. : il.

Orientador: Prof. Ana Cristina Pereira Lage.

Dissertação (Mestrado Profissional em Ciências Humanas) --
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri,
Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Diamantina, 2022.

1. Filadélfia. 2. Cultura política. 3. Liberalismo. 4.
Ultramontanismo. 5. Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do
Itambacuri. I. Lage, Ana Cristina Pereira. II. Universidade
Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFVJM com os dados
fornecidos pelo(a) autor(a).

Este produto é resultado do trabalho conjunto entre o bibliotecário Rodrigo Martins Cruz/CRB6-
2886

e a equipe do setor Portal/Diretoria de Comunicação Social da UFVJM

**O PROJETO COLONIZADOR INDÍGENA NA FILADÉLFIA DOS SERTÕES
LESTE DE MINAS GERAIS: entre ideias liberais e ultramontanas
(1847-1893)**

Dissertação apresentada ao
MESTRADO EM CIÊNCIAS
HUMANAS, nível de MESTRADO
como parte dos requisitos para
obtenção do título de MESTRA EM
CIÊNCIAS HUMANAS

Orientador (a): Prof.^a Dr.^a Ana Cristina
Pereira Lage

Data da aprovação : 04/03/2022

Documento assinado digitalmente
 ANA CRISTINA PEREIRA LAGE
Data: 09/08/2022 15:28:41-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof.Dr.^a ANA CRISTINA PEREIRA LAGE - UFVJM

Documento assinado digitalmente
 ROGERIO PEREIRA DE ARRUDA
Data: 15/07/2022 12:19:35-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Documento assinado digitalmente
 ROGERIO PEREIRA DE ARRUDA
Data: 12/08/2022 17:03:46-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof.Dr. ROGÉRIO PEREIRA DE ARRUDA - UFVJM

Documento assinado digitalmente
 MARIA APARECIDA CORREA CUSTODIO
Data: 01/08/2022 12:47:31-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof.Dr.^a MARIA APARECIDA CORRÊA CUSTÓDIO - UFMA

AGRADECIMENTOS

Não é sobre ter todas as pessoas do mundo pra si.
É sobre saber que em algum lugar alguém zela por ti. [...].
Não é sobre chegar no topo do mundo, saber que venceu.
É sobre escalar e sentir que o caminho te fortaleceu. [...].
(VILELA, 2017).

Começar uma caminhada acadêmica não é simples. É um caminho cheio de sonhos e projetos, crescimento pessoal e intelectual e, principalmente, desafios. Uma jornada que requer, além de muito esforço, muita determinação e fé. Por isso, primeiramente, agradeço a Deus por, nos muitos momentos de agonia e vontade de desistir, ter me dado forças e motivos para não o fazer.

Agradeço à minha orientadora, Dra. Ana Cristina Pereira Lage, que desde o começo dessa jornada se mostrou solícita e humana para me orientar e conduzir o processo de orientação, por seu cuidado e paciência para me acolher em momentos difíceis da produção desta pesquisa. Fica aqui registrada a minha gratidão e carinho.

Agradeço imensamente aos meus professores da graduação na Universidade do Estado da Bahia - UNEB/DEDC Campus X, pois, sem a dedicação na minha formação, os incentivos e a crença em mim, eu não teria chegado ao Mestrado. Agradeço especialmente às Professoras Me. Liliane Maria Fernandes Cordeiro Gomes, que foi minha orientadora e incentivadora na graduação, e Dra. Yolanda Aparecida de Castro Almeida, por ser a primeira pessoa a me fazer acreditar que seria possível o Mestrado, isso na ocasião da banca de TCC. Muito obrigada a vocês.

Aos Professores Dr. Leônidas Conceição Barroso, Dr. Márcio Achtschin Santos e Wallace Gomes Moraes, por contribuírem mediando contatos e fornecendo materiais de grande relevância na pesquisa, como mapas e livros. Aos freis Júlio Borges do Amaral e Adriano Borges de Lima, da cidade de Itambacuri, que me auxiliaram fornecendo documentos digitalizados que foram imprescindíveis para esta pesquisa.

Aos Professores que aceitaram compor a banca de defesa desta dissertação, Dra. Maria Aparecida Corrêa Custódio e Dr. Rogério Pereira de Arruda. Agradeço desde já pelas contribuições para o aperfeiçoamento do texto, que também serão úteis para a minha formação como pesquisadora.

Aos meus Professores da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM, pela experiência compartilhada em cada aula. Em especial, à minha

orientadora, Ana Lage, e ao professor Rogério Arruda, que foram muito importantes neste processo.

Aos meus colegas de linha de pesquisa, que, nos encontros presenciais ou de longe, pelas redes sociais, se fizeram presentes e acolhedores: Tatiely Rocha, Andreza Souza, Bruno Vinícius e Gledson Tavares. Vocês me fizeram forte em cada conversa e em cada abraço.

É impossível não lembrar, agora, escrevendo os agradecimentos de todos os momentos e experiências vividas ao longo destes três anos (Sim! TRÊS anos!), que muitas coisas aconteceram desde que me aventurei a uma vida longe da família e amigos, num lugar desconhecido e ainda tão desafiador aos meus olhos, Minas Gerais. O ano de 2019, quando iniciei o curso, na euforia de quem tinha saído da graduação e não se cabia de tantos projetos e sonhos, também foi um ano de muitas mudanças, que vieram acompanhadas de solidão, de incompreensão, de desafios, de desgaste físico e emocional, mas também de acolhimento por pessoas tão maravilhosas que aprendi a amar e que guardo no coração, como Regiane Ferreira, Tamara e sua família, as quais fizeram eu me sentir acolhida na cidade de Teófilo Otoni nos dois anos em que ali morei. Também foi meu primeiro ano trabalhando como professora em uma realidade totalmente adversa e desfavorável, mas que ao mesmo tempo me deu motivos para não desistir.

Estar longe da família e dos amigos, em um lugar do qual nada conhecia, me fez vencer obstáculos e encarar desafios nunca antes imaginados por mim. Saber que mesmo de longe podia chorar e desabafar com minhas irmãs Magna e Maiara, com minha mãe, dona Eliene, fez com que eu sentisse de longe o amor e o cuidado delas.

Agradeço aos meus amigos Kênia, Maria Luzia (a tia Lu), Guilherme, Ada Fernanda, Kevelin e Sarah, queridos da graduação e da vida. Prof. Evaci Bragança, Silvandira Fernandes, Maria José de Oliveira e Anderleia Trindade da família CEPROG, do trabalho para a vida. Todos esses amigos me amaram mesmo quando fui distante e chorona (rsrs...), mesmo de longe se preocuparam, me acolheram e me fortaleceram. Ao Livyston Fernandes, que esteve sempre próximo de mim e me incentivou com carinho e paciência, agradeço por esses anos de apoio. Não posso me esquecer da Lilian Fracieli, uma das mulheres mais sábias, acolhedoras e generosas que conheci, a quem sou grata por cada memória alegre e por cada momento de sabedoria na Serra dos Cristais/Diamantina. Agradeço, também, ao Thiago Augusto, que, mesmo chegando na reta final do curso, foi assertivo e incentivador com sua voz calma, dizendo-me sempre que logo terminaria e eu me orgulharia do processo.

Esta caminhada foi de muita aprendizagem para a vida e para a Academia. Por isso, demonstro minha gratidão por todos os desafios e vivências até aqui.

Índios, soldados e missionários, fazendeiros abastados e nacionais pobres, escravos negros, mestiços e imigrantes europeus, entre tantos outros e outras, constituem os atores desta história. Todos estes se encontraram nas selvas impenetráveis do Mucuri ao longo dos oitocentos, vivendo, combatendo, explorando e transformando aqueles “sertões” de mata atlântica em “civilização”, enquanto, entretimentos, nos gabinetes dos ilustrados políticos, projetos para a nação eram concebidos e gerados. (MATTOS, 2002, p. 7).

RESUMO

Esta dissertação propõe a análise de aspectos ligados à região de Filadélfia, na província de Minas Gerais, no século XIX. O recorte espacial adotado reside exatamente no que se define como a Filadélfia, dentro do que geralmente é tratado como um espaço/tempo denominado Sertões do Leste de Minas Gerais. Propomo-nos a pensar exatamente o passado em comum do lugar chamado Filadélfia e a estabelecer fronteiras necessárias ao entendimento deste espaço, tendo como recorte temporal os anos de 1847 a 1893. A atenção desta pesquisa dirigiu-se à Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri (CCNM), implantada nos anos de 1847 a 1861 pelos irmãos Teófilo e Honório Benedito Ottoni. Buscaram-se investigar, ainda, os primeiros anos da abertura do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos em Itambacuri pelos frades capuchinhos Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, entre 1873 a 1893. Por meio do conceito de cultura política, analisaram-se as ações ligadas ao pensamento liberal e à política ultramontana da Igreja, além da maneira como ambos intervieram na região, no que diz respeito à colonização e à conformação do sujeito indígena à sociedade da época. Por um lado, a CCNM tinha o objetivo de organizar uma estrutura de transporte na região, a partir da abertura de estradas de rodagem e da implantação da navegação a vapor e, para tanto, propunha-se a aldear e manter controle sobre os índios na Filadélfia dentro de uma perspectiva liberal. Por outro lado, à medida que era executada a política ultramontana da Igreja Católica, ocorreu a implantação do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri pelos frades capuchinhos, que utilizaram a catequese religiosa indígena como forma de trazer aqueles sujeitos para o mundo do trabalho e da sociedade civilizada, como forma de atender às aspirações dos Governos Geral e Provincial Mineiro. Essa movimentação política e religiosa no Brasil incidiu diretamente na Filadélfia do século XIX e na relação com os indígenas da região. Para além disso, observamos, como pano de fundo dessas ações, as políticas indigenistas do Império, principalmente as Cartas Régias de 1808 e o Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização Indígena de 1845. A metodologia aplicada a esta pesquisa foi a revisão bibliográfica, bem como a análise documental de relatórios da CCNM e do Aldeamento N. S. dos Anjos do Itambacuri, de ofícios da Diretoria Geral dos Índios, de falas de presidentes da província de Minas Gerais, das leis do Império, entre outros. Buscou-se, então, perceber de que maneira essas políticas imperiais contribuíram para a coerção e assimilação do sujeito indígena à sociedade nos padrões de civilidade e cristandade no Brasil Império, por meio da implementação de aldeamentos indígenas, seja por pessoas leigas ou religiosas.

Palavras-chave: Filadélfia. Cultura política. Liberalismo. Ultramontanismo. Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri.

ABSTRACT

This dissertation proposes the analysis of aspects related to the Filadélfia region, in the province of Minas Gerais, in the 19th century. Our spatial cut resides exactly in what we define as Filadélfia, within what is generally treated as a space/time called Sertões do Leste de Minas Gerais (East Countryside of Minas Gerais). We propose to think exactly about the common past of the place called Filadélfia and to establish necessary borders to the understanding of this space, taking as a time frame the years from 1847 to 1893. Our attention here is focused on the Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri – CCNM (Mucuri Trade and Navigation Company - MTNC), implanted in the years from 1847 to 1861 by the brothers Teófilo and Honório Benedito Ottoni. It also looks forward to investigating the first years of the opening of the Village of Nossa Senhora dos Anjos in Itambacuri by the Capuchin friars Serafim de Gorizia and Ângelo de Sassoferato, between 1873 and 1893. Through the concept of political culture, it analyzes the actions connected to liberal thought and ultramontane politics of the Church, and how both intervened in the region, regarding colonization and the conformation of the indigenous individuals to the society of the time. On the one hand, the MTNC had the objective of organizing a transport structure in the region, starting from the opening of highways and the implementation of steam navigation and, for that, it proposed to settle and maintain control over the Indians in Filadélfia within a liberal perspective. On the other hand, as the ultramontane policy of the Catholic Church was carried out, the Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri Village was implemented by Capuchin friars, who used indigenous religious catechesis as a way of bringing those subjects into the world of work and civilized society, as a way of meeting the aspirations of the General and Provincial Governments of Minas Gerais. This political and religious movement in Brazil had a direct impact on Filadélfia in the 19th century and the relationship with the indigenous people of the region. In addition, we observed as a backdrop to these actions the Indian policies of the Empire, mainly the Royal Charters of 1808 and the Regulation on Catechesis Missions and Indigenous Civilization of 1845. The methodology applied is the bibliographic review, as well as the analysis documentary of reports from MTNC and NS dos Anjos do Itambacuri Village, official letters from the General Directorate of Indians and speeches by presidents of the province of Minas Gerais, laws of the Empire, among others. We then look forward to understanding how these imperial policies contributed to the coercion and assimilation of the indigenous subject to society in the civility and Christianity patters of the Empire of Brazil, through the implementation of indigenous villages, whether by laical or religious people.

Keywords: Filadélfia. Political Culture. Liberalism. Ultramontanism. Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri Village.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Demonstra a região entendida como Filadélfia (1878).....	67
Mapa 2. Demonstra os vários municípios que foram emancipados dentro do território da Filadélfia e a atual cidade de Teófilo Otoni (1995).....	68

LISTA DE SIGLAS

ACRJ	Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro
APM	Arquivo Público Mineiro
CCNM	Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri
Fr./fr.	Frade/Frei
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
OFM	Ordem dos Frades Menores
OFMcap.	Ordem dos Frades Menores Capuchinhos
OFMconv.	Ordem dos Frades Menores Conventuais
OFS	Ordem Franciscana Secular
Pe.	Padre
RIHGB	<i>Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro</i>
SF	Senado Federal
SG	Secretaria do Governo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 POLÍTICA, RELIGIÃO E COLONIZAÇÃO NAS TERRAS DO BRASIL: LIBERAIS E ULTRAMONTANOS NO SÉCULO XIX.....	23
2.1 O Liberalismo: entre a Europa e o Brasil.....	24
2.1.1 O pensamento liberal e o século XIX no Brasil.....	28
2.2 Raízes ultramontanas: da estrutura de pensamento às suas estratégias de efetivação no “além dos montes” chamado Brasil.....	34
2.2.1 O Ultramontanismo ou Catolicismo Romanizador no Brasil.....	39
2.3 A construção da cidadania indígena.....	46
2.3.1 O Regulamento das Missões de 1845: como colonizar e civilizar os índios nos Sertões do Leste de Minas Gerais.....	49
3 A COMPANHIA DE COMÉRCIO E NAVEGAÇÃO DO MUCURI E AS POLÍTICAS PARA CIVILIZAR E “DESBOTOCUTIZAR” OS ÍNDIOS DOS SERTÕES DO LESTE DE MINAS GERAIS (1847-1861).....	64
3.1 A Filadélfia do século XIX.....	65
3.1.1 Teófilo Benedito Ottoni: um político liberal.....	75
3.1.2 O Gabinete Conservador e as três leis liberais de 1850.....	81
3.2 A Filadélfia pela perspectiva do Liberalismo: um plano de civilização para os índios e a trajetória da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri - CCNM (1847-1861).....	84
3.2.1 A relação da CCNM com os indígenas.....	94
4 O ALDEAMENTO NOSSA SENHORA DOS ANJOS DO ITAMBACURI: CRISTIANIZAR E CIVILIZAR O NOVO CIDADÃO (1873-1893).....	100

4.1 A Ordem dos Frades Menores e a política da Igreja Católica no século XIX no Brasil	101
4.2 O Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri (1873-1893): os Sertões do Leste e a Filadélfia.....	109
4.2.1 O Aldeamento sob disputas: “a cobiça e liberdade de comércio”.....	120
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
REFERÊNCIAS.....	133

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação buscou investigar como a implantação da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri (CCNM) e do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, entre os anos de 1847 e 1893, interferiu na realidade dos povos indígenas da Filadélfia. O trabalho buscou, também, descrever e analisar como aquelas empreitadas contribuíram para a expansão do Liberalismo e do Ultramontanismo na região, à medida que efetivavam as políticas dos Governos Geral e Provincial Mineiro e da Igreja Católica no Brasil do século XIX.

O recorte espacial adotado nesta dissertação foi delimitado no interior do que é atualmente conhecido como Sertão do Leste de Minas Gerais. Hoje, se olharmos para a região, logo identificaremos a nomenclatura Mesorregião Vale do Mucuri. Contudo, é necessário dizer que este nome surgiu apenas no século XX enquanto região geográfica, como uma busca de falar de um passado em comum vivido por uma vasta região no nordeste do Estado de Minas Gerais.

Cada espaço vem legitimado por um discurso, e todo discurso se não tem um espaço naturalmente para si, ele o inventa, ou seja, o espaço em si é uma invenção histórica de uma sociedade, pois este, necessariamente, só é possível na “concretude” a partir das relações e ideias/discursos sobre si pré-existentes. (ALBUQUERQUE JR., 1999, p. 35 *apud* OLIVEIRA, 2018, p. 20).

Portanto, entendemos aqui a importância dessa identidade criada a partir da história e dos “dis-cursos” em comum da região, ao passo que, não tendo sido o foco desta pesquisa o século XX, evitando-se assim os prejuízos do anacronismo para a história, decidimos chamar esta região de Filadélfia, a qual compreende o território que faz fronteira com a cidade de Capelinha indo até a cidade de Nanuque, região nordeste do Estado de Minas Gerais, que será mais bem definida no decorrer da dissertação.

Nesta denominação de Vale do Mucuri, encontramos um conceito usado por Durval Muniz de Albuquerque Júnior (1999, p. 33), em que define uma região como sendo “um acúmulo de camadas discursivas e de práticas sociais, onde a história destrói as determinações naturais, em que o tempo dá ao espaço sua maleabilidade, sua variabilidade, seu valor explicativo e, mais ainda, seu calor e efeitos de verdade humanas”.

A investigação parte da dicotomia entre os discursos liberais dos fundadores da CCNM, os irmãos Teófilo Benedito Ottoni (1807-1869) e Honório Benedito Ottoni (1808-1849), e os discursos ultramontanos, presentes nas ações dos frades capuchinhos

Serafim de Gorizia (1829-1918) e Ângelo de Sassoferrato (1846-1926), na Filadélfia, buscando, assim, estabelecer a relação entre esses dois grupos e o trato dos povos indígenas na região estudada. É necessário salientar que as ideias liberais e ultramontanas se distanciam nos aspectos ideológicos e dogmáticos, do Estado e da Igreja, frente às transformações trazidas pela modernidade.

Quanto ao recorte temporal, a pesquisa centrou-se no período que compreende os anos de 1847 a 1893. Esse recorte apreende como marco inicial a chegada dos irmãos Honório Benedito Ottoni (1808-1849) e Teófilo Benedito Ottoni (1807-1869) na região no ano de 1847. O marco final refere-se à história do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, com o marco de 1893, quando os freis Ângelo de Sassoferrato (1846-1926) e Serafim de Gorizia (1829-1918), fundadores do aldeamento, foram flechados por índios aldeados e revoltosos no Itambacuri. Esses são sujeitos importantes para a presente pesquisa, entendidos enquanto indivíduos atuantes em prol do projeto de colonização, catequese, assimilação e conformação do índio, da Filadélfia, à sociedade imperial.

Portanto, pretendeu-se apreender o contexto de progresso e de modernização característico do Brasil Império, fruto da influência liberal no Brasil, bem como identificar a implementação das ideias ultramontanas como política da Igreja frente à secularização do Estado e sua busca pela renovação do seu poder temporal, analisando o cenário da Filadélfia no período estudado frente às investidas dos Governos Geral e Provincial de Minas, a partir da implementação da CCNM (1847-1861) e das políticas e ações da Igreja por meio da instalação do Aldeamento em Itambacuri (1872-1893), relacionando cada um destes com o projeto catequizador dos indígenas dos Sertões do Leste de Minas Gerais.

Trata-se de uma pesquisa documental no campo historiográfico da História Política. Entendemos aqui a ciência histórica enquanto uma tentativa de (re)construir a história, partindo da observação e da análise do passado com um olhar do presente, com a finalidade de encontrar e preencher lacunas deixadas pela historiografia. Nesse sentido, Barros (2004, p. 26) afirma:

A História Política e a História Cultural, por exemplo, são atravessadas respectivamente pelas noções de “poder” e de “cultura”, das quais se sabe serem extremamente polissêmicas (basta lembrar que o conceito de “cultura” tem dezenas de sentidos que estão hoje em uso nas ciências humanas).

Assim, pensar uma história política é perceber as relações de poder e de sujeição dos povos e culturas marginais à elite dominante. Nesse sentido, propusemos aqui uma

História Política a partir do conceito de cultura política de Serge Berstein (1998, p. 363), o qual “nos permite perceber as razões dos atos políticos que surgem, pelo contrário, como epifenômenos”. O historiador, ao fazer uso desse conceito, busca, para além de observar as ações do Estado e de seus dispositivos, debruçar-se na análise dos fenômenos que elas provocam na sociedade.

De acordo com Bobbio (2000, p. 306), cultura política é o “conjunto de atividades, normas, crenças, mais ou menos largamente partilhadas pelos membros de uma determinada unidade social e tendo como objetos fenômenos políticos”, sendo estes aliados a objetivos de alcançar a unidade social e seus interesses. Semelhantemente, Berstein (1998) destaca que essa Cultura Política pode ser observada em três tipos: a) uma cultura na qual não existe discriminação ou diferença de cunho estritamente político, chamada de *parochial political culture*; b) a cultura política da sujeição, em que existe a discriminação e a sobreposição, uma espécie de hierarquia entre culturas; c) a cultura política da participação, que remete ao aspecto alienante e assimilador do ente social. Apesar dessa divisão, Bobbio (2000, p. 307) afirma que não existe uma cultura política de único tipo, mas a coexistência de duas ou das três, existindo “culturas políticas do tipo misto resultantes da combinação das diversas tendências”. Dessa forma, tomou-se como abordagem a cultura política – que se refere na ciência histórica a uma investigação no nível coletivo, mas também individual – que deve ter como objetivo “compreender as motivações que levam o homem a adaptar este ou aquele comportamento político” (BERSTEIN, 1998, p. 359).

Debruçamo-nos sobre vários aspectos vividos na região denominada Filadélfia, no período que compreende esta pesquisa. Ao abordar questões ligadas à política, à religião e à economia, buscamos observar as relações estabelecidas nesse espaço com os indígenas, visando a compreender tanto a CCNM, quanto o Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, ambos inseridos no espaço/tempo da Filadélfia, enquanto projetos e políticas do poder político e eclesiástico.

Procuramos, então, estabelecer conexões entre os sujeitos presentes na Filadélfia e as políticas dos Governos Provincial e Geral e da Igreja durante os anos de 1847 a 1893. Buscamos, também, perceber as relações de poder e as vivências promovidas pelas ideias liberais, mas também pelas ideias do movimento antiliberal no Brasil, dando destaque ao Ultramontanismo, sendo esta uma política da Igreja Católica em resposta ao mundo moderno, que buscava o retorno e a valorização das estruturas da Igreja, em oposição às mudanças trazidas pela modernidade e a secularização do Estado.

O interesse de estudar a relação da política liberal e do Ultramontanismo no Brasil do século XIX surgiu a partir da análise das políticas indigenistas no Brasil Império e da observação das semelhanças e divergências entre Liberalismo e Ultramontanismo que cada um, a seu próprio tempo, utilizou para forjar o índio civilizado nas matas dos Sertões Leste da Província de Minas Gerais.

A base desta pesquisa, majoritariamente, são documentos escritos oficiais. Cellard (2010, p. 295) enfatiza a importância do cuidado na escolha e análise dos documentos escritos, considerando que foram construídos por pessoas e/ou instituições que têm visões de mundo, interesses e objetivos específicos:

O documento escrito constitui, portanto, uma fonte extremamente preciosa para todo pesquisador nas ciências sociais. Ele é, evidentemente, insubstituível em qualquer reconstituição referente a um passado relativamente distante, pois não é raro que ele represente a quase totalidade dos vestígios da atividade humana em determinadas épocas. Além disso, muito frequentemente, ele permanece como o único testemunho de atividades particulares ocorridas num passado recente.

Castro (1997) destaca alguns aspectos dos arquivos pessoais e dos arquivos oficiais na coleta de fontes escritas para o trabalho do historiador. Para a autora, os relatórios, os inventários, os livros de registro de caixa, de funcionários, de despesas e de receitas podem nos trazer informações importantes acerca da empresa e das atividades desenvolvidas por ela, além dos sujeitos envolvidos no processo, o que se constitui como uma contribuição importante para a ciência histórica. Considerando isso, é importante destacar as dificuldades que encontramos no acesso às fontes no atual momento, principalmente de forma presencial, devido à pandemia do novo coronavírus (2020-2022). Por esse motivo, nossos documentos, em sua maioria, foram investigados em arquivos que disponibilizam as fontes digitalizadas e *on-line*. Também foi possível ter acesso aos documentos que foram digitalizados e encaminhados por *e-mail*, cedidos por freis ligados à Igreja em Itambacuri.

Vários documentos foram utilizados no desenvolvimento desta pesquisa, tais como relatórios do Diretor da CCNM, Teófilo B. Ottoni, que compreendem o período de 1847 a 1860 (ARAÚJO, 2007); as falas dos presidentes da Província de Minas Gerais entre 1847 e 1880 (PINTO, 1837); as Cartas Régias de 1808¹; o Regulamento acerca das Missões de

¹ BRASIL. *Coleção de Leis do Império do Brasil - 1808*, v. 1, p. 37. Carta Régia expedida pelo príncipe regente D. João a Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, Governador e Capitão General da capitania de Minas. 13 de maio de 1808. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html. Acesso em: 10 nov. 2020.

Catequese e Civilização Indígena de 1845²; como também textos publicados na *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (RIHGB)*³. Nesses documentos, procuramos estabelecer aspectos da colonização e atividades da CCNM, bem como os discursos por trás dessas políticas de colonização indígenas.

Um acervo importante de consulta está nos *Anais do Parlamento Brasileiro: Senado do Império do Brasil (1840-1871)*⁴, onde podemos consultar as leis e os decretos no acervo de Leis Mineiras, já que elas trazem informações da administração e políticas implementadas durante o Brasil Império que nos permitem analisar o cenário político, econômico e social do recorte temporal aqui proposto. Essas leis do Império e da Província mineira estão disponíveis no acervo *on-line* do Arquivo Público Mineiro (APM) e do Senado Federal (SF), referenciados neste trabalho.

Uma obra importante para a pesquisa proposta é o livro *Nas selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce*, produzido por frei Jacinto de Palazzolo (1973). A partir dessa obra, são esclarecidas as fontes documentais sobre o Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos que tornaram esta pesquisa possível. A obra apresenta uma compilação de manuscritos dos livros dos Diretores do Aldeamento, freis Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, bem como Relatórios e Ofícios da Diretoria Geral dos Índios (1875-1879), além das Instruções para criação e direção do novo Aldeamento Central do Mucuri (1872). Esses documentos usados por frei Palazzolo fazem parte dos documentos cedidos pelos freis de Itambacuri. Por esse motivo, no texto estão citados ora frei Palazzolo, ora freis Serafim de Gorizia ou Ângelo de Sassoferrato.

Esses manuscritos referentes à administração do Aldeamento foram cedidos pelos freis Júlio Borges do Amaral e Adriano Borges de Lima, da cidade de Itambacuri, de modo que tivemos acesso ao livro manuscrito do frei Ângelo de Sassoferrato, vice-diretor do Aldeamento no momento de sua fundação. É importante destacar que os documentos originais estão sob custódia do Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro (ACRJ).

² BRASIL. Decreto n. 426, de 24 de julho de 1845. Contém o Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios. Disponível em: <http://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126>. Acesso em: 10 nov. 2020.

³ BARBOSA, Januário da Cunha. “Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o sistema dos Jesuítas, fundado principalmente na propagação do Cristianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os atuais...”. *RIHGB*, Rio de Janeiro, 3. ed. t. II, 1840. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsVFgyREFqeWowdTA/view?resourcekey=0-vQKD4OfDegaZ1gWHHLkNQ. Acesso em: 29 jun. 2021.

⁴ BRASIL. *Anais do Senado*. Secretaria Especial de Editoração e Publicações - Subsecretaria de Anais do Senado Federal, Livro 7, 1882. Disponível em: http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Imperio/1882/1882%20Livro%207.pdf. Acesso em: 31 jan. 2022.

Um ponto que merece atenção nesta pesquisa é a legislação indigenista do século XIX, pois ela influencia diretamente no tratamento dos sujeitos indígenas, bem como de suas terras e das ações “redentoras” que lhes serão impostas durante o período. De acordo com a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1992), numa análise de determinada legislação é possível encontrar, além dos aspectos legais, a visão dominante na sociedade sobre um determinado assunto. Para a autora, é de suma importância visitar essa legislação indigenista do século XIX, mesmo que em muitos casos ela não tenha sido colocada em prática, pois ela nos permite entender o imaginário existente sobre os povos indígenas. Nesse sentido, propomo-nos a analisar o Regulamento das Missões de Civilização e Catequese Indígena de 1845, o qual se constitui o único documento de regulamentação do trato com os índios do Brasil Império.

Nesta pesquisa, adotamos o conceito de civilização do sociólogo Norbert Elias (1994), o qual afirma que é muito difícil dizer o que exatamente é civilização, uma vez que esse conceito pode ser empregado em vários aspectos, como desenvolvimento tecnológico, costumes, ideias religiosas, conhecimentos científicos, preparos e consumos de alimentos, entre outros, além de poder ser empregado em diferentes contextos. Dessa forma, seu significado depende do espaço/tempo em que é usado. Elias (1994, p. 71-72) apresenta a seguinte definição:

[...] Nosso tipo de comportamento evoluiu daquilo que chamamos de incivil. Esses conceitos, porém, apreendem a mudança de forma excessivamente estática e grosseira. Na verdade, nossos termos “civilizado” e “incivil” não constituem uma antítese do tipo existente entre o “bem” e o “mal”, mas representam, sim, fases em um desenvolvimento que, além do mais, ainda continua [...]. A “civilização” que estamos acostumados a considerar como uma posse que aparentemente nos chega pronta e acabada [...] é um processo ou parte de um processo em que nós mesmos estamos envolvidos [...].

Assim, Elias (1994) destaca a definição de civilização enquanto um movimento de transformação do comportamento humano, ou seja, civilização como um processo contínuo de mudanças de comportamentos e pensamentos no qual estamos imersos. Portanto, esse conceito nos permite perceber esses movimentos de transformação de comportamentos, dentro do espaço/tempo do distrito de Filadélfia no século XIX, frente às intervenções dos ideais e princípios liberais e ultramontanos, respectivamente.

Outro conceito caro a esta pesquisa é o de mestiçagem. Para além do processo de civilização, entendido a partir do conceito supracitado, o conceito que usamos parte da contribuição de Serge Gruzinski (2001), uma vez que este entende a mestiçagem como um

processo que abarca o sujeito e seu povo de maneira mais profunda, ultrapassando o aspecto estético da civilidade. Para Gruzinski (2001, p. 42), a mestiçagem é, antes de tudo, “a mistura dos seres humanos e dos imaginários”. Assim, é um processo metafísico, que une corpo, mente e sentido humanos:

Ainda relativamente pouco explorada e, portanto, pouco familiar aos nossos espíritos, a mistura dos seres humanos e dos imaginários é chamada de mestiçagem, sem que se saiba exatamente o que o termo engloba, e sem que nos interrogamos sobre as dinâmicas que ele designa. Misturar, mesclar, amalgamar, cruzar, interpenetrar, superpor, justapor, interpor, imbricar, colar, fundir, etc., são muitas as palavras que se aplicam à mestiçagem e afogam sob uma profusão de vocábulos a imprecisão das descrições e a indefinição do pensamento. (GRUZINSKI, 2001, p. 42).

Na perspectiva do autor, a mestiçagem reúne em si vários processos indissociáveis, no sentido de que não é apenas física e de caráter biológico, mas engloba uma mistura física e cultural, sendo preciso falar inicialmente da mestiçagem física num sentido biológico, dos corpos, por meio do desejo e da sexualidade. Porém, precisa-se falar também da mestiçagem cultural em seu caráter social e imaginativo. Assim, tomamos por mestiçagem um processo que abarca o homem biológico, cultural, social e político. Procuramos identificar os aspectos da civilidade e miscigenação que são, ao mesmo tempo, objetivo e consequência das políticas indigenistas no Brasil.

Até os anos 90 do século XX, a historiografia caminhava lenta e despercebidamente no que se refere aos índios na história do Brasil, amparando-se no argumento da não indianidade, da falta, da não existência ou, no máximo, dos sujeitos desprovidos de interesses e sendo passíveis às políticas de Estado. É nesse período que os historiadores começam a se dedicar à história dos índios enquanto sujeitos atuantes. Essa nova perspectiva nas pesquisas históricas trouxe à discussão “as diferentes trajetórias de povos que passaram por experiências diversas de deslocamentos, conflitos, negociações, desaparecimentos e reaparecimentos, enquanto categoria indígena” (ALMEIDA, 2013, p. 25).

A partir desse novo olhar para a história indígena no Brasil, surgem estudos que são de grande importância para a (re)construção da história dos índios, como os de John Monteiro (2001), Maria Regina Celestino de Almeida (2003; 2015a; 2015b), Marta Rosa Amoroso (1998), Izabel Missagia de Mattos (2002), Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1982). Estes são alguns dentre vários autores que pesquisam a temática desde as últimas décadas do século XX.

De acordo com Almeida (2012), até a década de 1990, a história indígena concentrava-se nas pesquisas antropológicas e que procuravam dar conta de um índio passivo

na história do Brasil no Período Colonial. Desde o século XVI, os relatos de naturalistas estrangeiros que passaram pelo Brasil por muito tempo foram referência para a história dos índios no Brasil. Tais relatos foram considerados como as únicas fontes descritivas sobre esses sujeitos. Não descartamos a importância dos naturalistas para a historiografia, porém, precisamos dizer que apresentavam um olhar estrangeiro formado nos padrões de civilidade e que não se encaixavam na realidade do Novo Mundo.

Cunha (1992) aponta os estudos empreendidos no século XIX, os quais trouxeram várias discussões sobre a humanidade ou a bestialidade do sujeito indígena, tratando-o a princípio como animal selvagem, que não tinha possibilidade de *evolução*, outro conceito atrelado à ideia de civilidade. Em meados do século XIX e por influência dos escritos de Varnhagen (1867)⁵, esse sujeito passava a ser visto como se vivesse a fase da infância da humanidade, e, por isso, estava em um estágio primitivo e passível de ser civilizado. (VARNHAGEN, 1867 *apud* CUNHA, 1992). A ciência via no índio um ser humano que precisava evoluir até chegar à fase adulta, entendida como a mais evoluída e civilizada, a qual, na visão eurocêntrica, tinha o europeu como espelho e modelo a ser imitado.

No Brasil, os índios eram divididos em duas categorias: os “mansos ou domesticados” e os “bravos”. (CUNHA, 1992). Essa divisão é interessante para entendermos as legislações indigenistas que aparecem ao longo do século XIX. Inicialmente, temos as Cartas Régias de 1808, que declararam “guerra justa” aos índios Botocudos, o que consistia na caça e no combate aos índios bravos, os quais eram mortos e/ou capturados para trabalhos forçados nas fazendas. Essa guerra era tida como justa e se apoiava na ideia de que, se o índio era bravo, deveria então ser subjugado. Portanto, essa carta de Dom João VI legitimava a caça aos índios.

É importante ressaltar que o termo Botocudos é uma forma genérica e generalizante pela qual eram chamadas as diversas etnias indígenas que habitavam essas fronteiras e os vales nos Sertões do Leste de Minas Gerais. Vale lembrar que esse termo se refere ao botoque labial usado por esses índios e, no imaginário da época, aludia aos “temidos índios antropófagos”. A historiadora Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1982) afirma que os Botocudos são uma confederação de subgrupos, alguns rivais entre si, seminômades e com

⁵ Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878) foi um historiador brasileiro a quem por muitos foi atribuído o título de inventor da historiografia brasileira. Apesar de ser considerada uma história do Brasil pelo olhar do estrangeiro, sua obra *História do Brasil* (1854-1857) é conhecida como uma das mais importantes que trata do Período Colonial. Foi importante correspondente do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro - IHGB, criado com o objetivo de dar conta de uma memória histórica oficial do Brasil. Assim, tanto o IHGB, quanto Varnhagen seguiam “dentro do projeto de construção da idéia de nação e civilização [...]” (MARINHO; RIBEIRO, 2012, p. 33).

territórios muito bem definidos. Para além desses detalhes, esses grupos indígenas eram, em sua maioria, *Aimorés*, índios que habitavam o Recôncavo Baiano e Minas Gerais, além de outros grupos fugidos das regiões que foram primeiramente colonizadas, como o litoral da Bahia, do Espírito Santo e das regiões de mineração no centro-sul mineiro. (MATTOS, 2002).

À denominação de índios bravos são incorporados, principalmente, os índios das fronteiras do Império. Cunha (1992, p. 136) destaca “grupos dos afluentes do rio Amazonas, do Araguaia que se quer agora abrir à navegação, do Madeira, do Purus, do Jauaperi, e de outros tantos rios”. A autora destaca o fato de existir distinção dentro do grupo dos índios bravos, considerando que há as subdivisões *Tupi* e *Guarani*, grupos compostos pelos índios que foram declarados assimilados ou, como a literatura os representa, declarados como o *bom selvagem*, uma visão romantizada do índio, caricaturado, cuja indianidade estava morta, já que este estava totalmente assimilado à sociedade e, por isso, carregado de alegorias. O outro grupo é denominado de Botocudos: “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” (CUNHA, 1992, p. 136). Estes estavam nos Vales do Mucuri, do Rio Doce e do São Mateus.

Em carta datada de 1808 ao Governador da província de Minas Gerais, Pedro Maria Xavier de A. e Mello, o Príncipe Regente ressalta as reclamações recebidas do Governo e dos moradores da dita Província sobre as investidas dos índios Botocudos, uma vez que eles causavam insegurança e faziam muitos colonos irem embora, abandonando assim suas fazendas:

Sou Servido por estes, e outros justos motivos que ora fazem suspender os efeitos de humanidade, que com eles Tinha Mandado praticar, Ordenar-vos em primeiro lugar: Que desde o momento, em que receberdes esta Minha Carta Régia, deveis considerar como principiada contra estes índios Antropófagos uma Guerra Ofensiva, que continuareis sempre em todos os annos nas Estações secas, e que não terá fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorear das suas Habitações, e de os capacitar da Superioridade das Minhas Reais Armas de maneira tal, que movidos do justo terror das mesmas, peçam a Paz, e sujeitando-se ao doce jugo das Leis, e prometendo viver em Sociedade, possam vir a ser Vassallos úteis, como já a são as imensas Variedades de índios [...]. (BRASIL, 1808, p. 37).

Esse é um trecho da Carta Régia de 13 de maio de 1808, que decretava a “Guerra Justa” aos índios Botocudos habitantes da região do Rio Doce e de outros rios subjacentes. Cunha (1992) expõe um contraponto importante para se pensar o índio ao longo do século XIX no Brasil. Entre a “guerra justa” declarada por D. João VI e a política indigenista de José

Bonifácio de Andrada⁶ existe a dicotomia entre violência e brandura nos modelos por eles defendidos, respectivamente.

O discurso por “meios brandos e persuasivos” de José Bonifácio pode ser notado posteriormente na relação entre os diretores da CCNM e os índios na Filadélfia, entre os anos de 1847 e 1860, a qual será tratada no Capítulo 3. Apesar do projeto de civilização indígena de José Bonifácio (1823), a abdicação de D. Pedro, em 1831, e o Ato Adicional de 1834 trouxeram novos rumos à política indigenista no Brasil Império, principalmente considerando que este Ato “dava às Assembleias Legislativas das Províncias autonomia para legislarem sobre a catequese e civilização indígena” (CUNHA, 1992).

No entanto, precisamos dizer que, quer seja no método propriamente dito, violento ou brando, o que vemos no século XIX é a tentativa de assimilação, ou apagamento, do índio por meio da mestiçagem, seja por casamento ou pelo convívio com o não índio, ou ainda pela catequese, em detrimento do novo cidadão forjado no Brasil Império. Cunha (1992) destaca que as Constituições de 1824 e de 1891 nem chegam a mencionar a existência de índios no Brasil.

A “domesticação” dos índios, segundo Cunha (1992), era exatamente a “sedentarização dos índios em aldeamentos”. O aldeamento era a reunião de índios de diversos grupos étnicos com o objetivo de serem catequizados e ‘civilizados’. Eram colocados em faixas de terras próximas aos povoados coloniais. As aldeias demarcadas tinham a função também de controle da população indígena e eram geridas por agentes da Igreja Católica nas figuras dos jesuítas até meados do século XVIII e, mais tarde, no século XIX, por leigos favorecidos pela Carta Régia de 1808 e por religiosos, principalmente capuchinhos, a partir do Regulamento das Missões de 1845. Essa política de aldeamento indígena tinha como foco também a dominação e a conformação do indígena ao trabalho.

Essa ausência do índio na legislação e na história do Brasil Império contribuirá para a criação das Câmaras Municipais nos antigos aldeamentos criados desde o século XVIII na vigência da catequese jesuítica. À medida que os aldeamentos eram elevados à condição de vilas e freguesias, foram incorporados aos bens do Estado. Essa mudança interferiu

⁶ Figura política importante desde o Primeiro Reinado, José Bonifácio esteve envolvido no processo de Independência do Brasil e por anos exerceu o cargo de ministro do Império. Além disso, estava muito próximo ao Imperador D. Pedro I até a Assembleia Constituinte de 1823, quando romperam relações e Bonifácio foi exilado na França por anos. Com a abdicação de D. Pedro I em 1831 e o retorno de José Bonifácio ao Brasil, ele foi então escolhido para ser tutor de Pedro de Alcântara, o qual era o herdeiro do trono no Brasil. José Bonifácio teve papel importante no que diz respeito aos debates sobre a escravidão, a divisão da terra, a questão indígena e sua inserção na sociedade e a miscigenação, temas que no século XIX estiveram sob os holofotes das discussões na Câmara dos Deputados e também no Senado. (COSTA, 1999).

diretamente na administração desse espaço, como também no que diz respeito aos terrenos indígenas:

As autoridades defensoras da competência das Câmaras Municipais se valeram do recurso de negação da indianidade dos habitantes dos povoados. Esse discurso não é uma inovação do Período do Segundo Reinado [...] mas é o Segundo Reinado a fase em que esta ideia se cristaliza e torna-se política oficial. Com isso, houve uma maior pressão sobre os terrenos do patrimônio dos índios, traduzidos numa política predatória de arrendamentos e subtrações ilegais de porções desses terrenos. (REGO, 2016, p. 92).

Essa prática de incorporar as aldeias e os aldeamentos às vilas e freguesias era comum desde o século XVIII. Assim, fomentou-se o discurso de que essas terras não seriam mais pertencentes ao patrimônio dos índios, o que fortaleceria a ideia da não existência de índios, legitimando a apropriação dessas terras. (REGO, 2016).

Um aspecto importante destacado por Cunha (1992) – ao citar o padre Antônio Manoel Sanches de Brito, que escrevia ao Governo e denunciava os abusos que comerciantes, criminosos e desertores cometiam contra os índios – é a disputa existente entre leigos e missionários na tutela dos aldeamentos. Na sua fala, o padre defende que a direção dos aldeamentos deveria ficar a cargo dos missionários. No entanto, o Regulamento das Missões de 1845 determina a direção dos aldeamentos a pessoas leigas, em detrimento dos missionários.

Esses conflitos de interesses influenciaram a historiografia indígena e a história dos índios no Brasil. De acordo com Ruellas (2015, p. 12), os índios eram retratados na historiografia “sempre em função dos interesses alheios. Apareciam apenas nos momentos de confronto armado como entrave ou como aliados de portugueses, que se serviam destes de acordo com suas intenções”. Essa herança do Período Colonial chega à República reproduzindo esses mesmos discursos. Malheiros (2008, p. 3) retrata essa história indígena como “paradigma da extinção”, quando em todo o Brasil se registra um apagamento dos índios: por um lado, são tratados como não existentes; por outro, são vistos de forma individualizada, servindo como estratégia para desqualificar o sujeito indígena, negando sua indianidade, destituindo-o de “sua territorialidade, dos laços societários e/ou étnicos”. De acordo com a autora, esse paradigma contribuiu para a concepção de desobrigação do Estado para com o sujeito indígena. Dessa forma, seus direitos fundamentais deixam de existir.

Lançar o olhar sobre a história e a ancestralidade indígena no Brasil é ouvir a voz desse povo, quer seja na política, quer seja na História. Assim, destacamos a relevância desta pesquisa ao tratar da Filadélfia do século XIX e do processo de civilização e catequese

indígena, principalmente por meio da prática do aldeamento. Desse modo, abordar sobre a discussão acerca dos aspectos da trajetória dos índios da Filadélfia contribui para compor o cenário do Brasil no período estudado, além de possibilitar pensar a realidade desses povos no Brasil de hoje.

Nesse sentido, o segundo capítulo desta dissertação apresenta um breve estudo da história do Liberalismo e do Ultramontanismo, suas raízes e suas diferentes interpretações no Brasil, buscando entender seus fundamentos e sua realidade na política e na sociedade do Brasil Império. Procuramos contextualizar a influência e a chegada dessas ideias na região dos Sertões do Leste, especialmente em Filadélfia, por meio da figura de Teófilo e Honório B. Ottoni e dos Frades Capuchinhos Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, os quais traziam como tarefa delegada pelos Governos Geral e Provincial Mineiro (e no caso dos capuchinhos, pela Igreja) “desinfestar as matas dos temidos botocudos” (MATTOS, 2002), além de cristianizá-los, enfatizando a política indigenista implementada a partir do Regulamento das Missões de 1845.

No terceiro capítulo, dedicamo-nos, primeiramente, a delimitar o espaço da Filadélfia a partir do que foi denominado pela historiografia como região dos Sertões do Leste de Minas Gerais. Buscamos, assim, esclarecer ao leitor o que é o espaço/tempo da Filadélfia no período que compreende esta pesquisa. Em seguida, traçamos um breve relato sobre Teófilo B. Ottoni e seu perfil liberal que traduziu o pensamento e as contradições do Liberalismo no Brasil. Em seguida, tratamos da trajetória da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri enquanto empreendimento liberal na Filadélfia e a maneira como ela modificou as paisagens da região, principalmente seu trato com os índios e sua política de compra e venda de terras antes ocupadas por esses povos.

Por fim, no quarto capítulo, dedicamo-nos a analisar a instalação do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri no século XIX. Investigamos conflitos de interesses políticos e econômicos que contribuíram para uma espécie de substituição de estratégia de controle dos índios da Filadélfia no século XIX. Buscamos, portanto, analisar de que modo as ideias ultramontanas contribuíram para a efetivação da política indigenista nos Sertões do Leste, à medida que contribuíram para a expansão da fé católica no Brasil do século XIX.

2 POLÍTICA, RELIGIÃO E COLONIZAÇÃO NAS TERRAS DO BRASIL: LIBERAIS E ULTRAMONTANOS NO SÉCULO XIX

O Liberalismo e o Ultramontanismo constituem partes importantes no que diz respeito às histórias do Estado e da Igreja Católica entre os séculos XVIII e XIX. Esta dissertação tem como recorte espacial/temporal o distrito de Filadélfia, na Província de Minas Gerais, entre os anos de 1847 e 1893. Esse período não só foi importante na formação política do Brasil Império, mas também o momento que recebeu grande influência das correntes externas de pensamentos políticos e religiosos.

O século XIX foi o momento de chegada das ideias reformistas ao Brasil, dentre elas o Positivismo, o Ultramontanismo e o Liberalismo. Essas ideias caracterizaram a passagem do Brasil Império para o Brasil República. Esse contexto de mudanças políticas e sociais tem suas raízes ainda no século XVIII, quando observamos as ações dos iluministas e dos revolucionários franceses do contexto europeu. Pensar as revoluções burguesas e suas influências no mundo é identificar as modificações que proporcionaram às mais diversas sociedades. Segundo Martins (2008, p. 59),

A partir do final do século XVIII surge uma nova necessidade, a da busca por novos conhecimentos voltados para a construção da natureza humana a partir de um referencial dito científico. Progressivamente isso contribuiu para a constituição de uma ciência do homem, sua gênese e movimento em sociedade. Nesse ínterim uma história de dessacralização do mundo se funde numa história de progresso do espírito humano.

Esses fatores são fundamentais para entendermos as diferentes frentes de ação política, econômica e social no Império. Nosso objeto de estudo reside exatamente nas influências do Liberalismo e do Ultramontanismo nas políticas de colonização e civilização indígena na Filadélfia do século XIX, no intuito de identificar os aspectos de cada uma dessas correntes de pensamento nas políticas de colonização, ao passo que, cada uma do seu próprio modo, influenciou as implantações da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri (1847-1863) e, posteriormente, do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri (1873-1893).

A fim de estabelecer esse paralelismo, abordaremos neste capítulo o Liberalismo e o Ultramontanismo enquanto políticas do Estado e da Igreja, respectivamente. Para isso, verificaremos aspectos que permitirão, nos próximos capítulos, identificar e analisar as influências que cada um, a seu modo e tempo, promoveu na realidade dos povos indígenas na

Filadélfia do século XIX. Portanto, neste capítulo, dedicamo-nos, em primeiro lugar, a historicizar o Liberalismo desde a Europa, relacionando-o ao contexto do Brasil. Em um segundo momento, trataremos da formação e da implementação no Brasil da política ultramontana no século XIX. Por fim, analisaremos o Regulamento das Missões de civilização e catequese indígena de 1845, documento importante para pensarmos as políticas de civilização indígena em Filadélfia.

2.1 O Liberalismo: entre a Europa e o Brasil

O Liberalismo é uma teoria política, econômica e social que surgiu na Europa durante o século XVIII e se propagou pelo mundo nos séculos XIX e XX. Trouxe novos aportes teóricos e incorporou aos seus princípios aspectos de outras correntes de pensamento contemporâneo. Tal teoria surgiu com base nas ideias de liberdades e direitos individuais, ou seja, defendia que todos deveriam ter direitos iguais perante a lei. Esse movimento tomou fôlego com o advento do Iluminismo e das revoluções burguesas⁷ europeias, que tinham por objetivo acabar com as monarquias absolutistas e suas formas de controle social.

Essa corrente despreza a intervenção do Estado nas relações econômicas, bem como preza pela liberdade de expressão, tanto ideológica quanto religiosa. Apesar de defender a igualdade entre os homens, o Liberalismo gerou grandes desigualdades sociais e econômicas. Além disso, tornou-se uma das causas do desencadeamento da Primeira (1914-1918) e da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), juntamente com outras correntes políticas e ideológicas, como o nacionalismo e o socialismo, o que levou ao surgimento de outras teorias opositoras ao pensamento liberal.

O Liberalismo, conforme descrito aqui, aparenta ser simples e de fácil compreensão. No entanto, o pensamento liberal é mais complexo e aglutinador do que aparenta ser. Então, como poderíamos compreendê-lo em suas raízes e em suas consequências para o mundo a partir do século XVIII, sobretudo no século XIX, nas esferas política, econômica e social?

Peixoto (2001) destaca alguns autores dos séculos XVI, XVII e XVIII⁸ que nos ajudam a construir um panorama das primeiras ideias e conceitos necessários ao entendimento

⁷ As Revoluções Burguesas ou Liberais foram protagonizadas pela burguesia, principalmente durante os séculos XVII e XVIII na Europa. Tinham como objetivo superar o sistema absolutista. As mais expressivas foram as Revoluções Puritana e Gloriosa, na Grã-Bretanha, e a Revolução Francesa, na França. (HOBBSAWM, 2004).

⁸ Como Nicolau Maquiavel (1469-1527), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Adam Smith (1723-1790).

do Liberalismo, considerando pontos relevantes em sua formação na Europa do século XVIII. Alguns destes pontos são: 1) o ser humano como indivíduo que toma decisões segundo suas próprias vontades e interesses; 2) a liberdade como direito inerente ao ser humano, mas também como causa e finalidade da organização social; 3) a igualdade de todos perante a lei, pois todos partimos de uma origem comum; 4) a força de trabalho como único meio de instituir a propriedade; 5) o indivíduo como ente público e, portanto, político; 6) o limite do poder para monarcas e autoridades por meio da democracia; 7) o Estado como garantidor da liberdade, da vida e da propriedade de cada indivíduo.

Esses são princípios básicos do pensamento liberal. Com o passar dos séculos, o Liberalismo foi assumindo outras roupagens e incorporando ideias de outras correntes de pensamento. Martins (2003) chama esse processo de ecletismo, pois várias ideias de outras correntes foram, até certa medida, diluídas dentro do aporte do pensamento liberal, sendo hoje, no senso comum, identificadas como aspectos inerentes àquele pensamento.

Martins (2003, p. 623) afirma que o Liberalismo é de “natureza impraticável”, ou seja, o ideário liberal não seria possível na prática. Isso porque, ao analisar obras importantes do pensamento liberal, Martins (2003) destaca a necessidade do Liberalismo de revisitar, nos séculos XVIII e XIX, conceitos e ideias de correntes contrárias a si para garantir sua permanência enquanto força política no século XX.

Bobbio (2000) destaca que o Estado Liberal pode ser definido como sendo um resultado da insatisfação com o poder tirânico do Estado Absolutista do período moderno. Enquanto, no Absolutismo, o indivíduo vivia sob o controle e a vigilância do Estado,

[...] o Estado Liberal nasce de uma contínua e progressiva erosão do poder absoluto do rei e, em períodos históricos de crise mais aguda, de uma ruptura revolucionária [...] o Estado Liberal é justificado como o resultado de um acordo entre indivíduos inicialmente livres que convencionam estabelecer os vínculos estritamente necessários a uma convivência pacífica e duradoura. (BOBBIO, 2000, p. 14).

O Liberalismo é uma doutrina na qual o Estado é limitado em seus poderes e funções. Seria a ideia de Estado Mínimo e de Direito, pois, em oposição ao Estado Absoluto, que detém todo o controle político, econômico e social, o Estado Liberal defende a garantia e a proteção dos direitos naturais e a interferência mínima do Estado na economia. (BOBBIO, 2000). Assim, os indivíduos têm maior autonomia, e seus direitos inerentes ao estado de natureza são garantidos⁹.

⁹ Segundo Hobbes (1588-1679), o estado de natureza do homem é a vivência anterior à constituição do Estado ou de qualquer modelo de organização social, quando o homem tem liberdade para todas as coisas e com grande poder da violência. Nesse estágio, o homem tem, ainda de acordo com Hobbes, direitos inerentes, como a

É necessário considerar que o “ponto de partida (do Liberalismo) é a ação individual, que cria o ordenamento do mundo que o circula” (PEIXOTO, 2001, p. 13). Esse Liberalismo se contrapõe à ideia de que a ação do indivíduo é “pré-determinada” pelo mundo em que ele vive. (PEIXOTO, 2001). As Declarações da Independência dos Estados Unidos (1776) e do Direito do Homem e do Cidadão (1789) da França trouxeram exatamente esse ordenamento a partir das ações humanas: a revolução e a (re)organização das estruturas ou ordens sociais por meio delas.

Até a eclosão da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), o Liberalismo tinha a conotação de progresso, de modernidade, de evolução, de futuro e de esperança, pois surgiram empreendimentos importantes para o desenvolvimento econômico mundial. Porém, ao final da Guerra, ficaram as perguntas e as dúvidas sobre até onde o Liberalismo era capaz de atender à nova realidade do pós-guerra. A seguir, veremos como as ideias liberais foram introduzidas no Brasil na busca por elementos para entender o nosso objeto de estudo.

2.1.1 O pensamento liberal e o século XIX no Brasil

É preciso destacar que, no Brasil, o Liberalismo adotou aspectos diferentes e, em tempos diferentes, ditou as tendências políticas, econômicas e sociais, cada uma no seu tempo e contexto. É sobre esses diferentes momentos do pensamento liberal no Brasil que nos debruçaremos nesta seção.

De acordo com Neves (2001), tanto em Portugal quanto no Brasil, foi a Revolução Liberal do Porto, ou Revolução Vintista (1820), que possibilitou a introdução do pensamento político liberal nos domínios da Coroa Portuguesa. Enquanto a elite portuguesa estava insatisfeita com a ausência de Dom João VI e exigia seu retorno a Portugal, no Brasil crescia o movimento pró-Independência, que só se concretizou em 1823, considerando as lutas pela Independência do Brasil na Bahia, as quais tiveram fim no 2 de julho de 1823, em Salvador.

Neves (2001) aponta que a implementação do Liberalismo político no Brasil se deu entre 1821 e 1823. Isso porque a própria política de Dom Pedro I foi, em seus primeiros anos, ao encontro das ideias liberais de independência, de constitucionalismo e de maior representação política. Tudo isso incentivado no primeiro momento em que grupos de

liberdade, a igualdade e a propriedade, tendo como leis básicas de sobrevivência as leis da natureza. O estado de natureza seria uma espécie de guerra de todos contra todos, a fim de assegurar sua própria sobrevivência e de seu grupo familiar. (HOBBS, 2003).

intelectuais, clérigos e profissionais liberais dedicavam-se à leitura de muitos autores que viveram na França revolucionária.

Após a Independência, as disputas entre os Partidos Conservador e Liberal acirravam o cenário político, uma vez que o primeiro temia uma revolução como a da França e acreditava na figura do rei para a manutenção da ordem, enquanto o segundo, considerado como radical e que estava incondicionalmente defensivo no que se refere às ideias liberais, preconizava o princípio de soberania popular, de democracia e liberdade segundo o pensamento liberal, não levando em conta a escravidão africana, vista, na verdade, como uma engrenagem necessária ao progresso da nação.

Segundo Costa (1999), o que surgiu no Brasil com o processo de independência entre 1822 e 1825 foi uma monarquia constitucional que deu voz e voto, representatividade para setores da sociedade vinculados às atividades econômicas desde o Período Colonial. A primeira fase do Liberalismo no Brasil pode ser entendida como fase heroica, quando há um misto de esperança por parte de todos em face à liberdade possível. Porém, nessa fase, a liberdade é tomada no sentido de separação da metrópole por parte da colônia, deixando de lado questões acerca da igualdade e liberdade individuais.

A segunda fase refere-se ao momento de implantação da primeira Assembleia Constituinte (1823), que tinha como objetivo criar uma Constituição para o Brasil recém-independente, quando então ficaram demarcados os interesses contrários entre as elites e o imperador Dom Pedro I, uma vez que os liberais se recusaram a aceitar os mandos e desmandos do monarca:

A oposição liberal mostrava-se implacável nos ataques contra o Imperador. Criticava o seu favoritismo em relação aos portugueses, condenava a inexistência de liberdade de imprensa e protestava contra a prisão de políticos dissidentes. Os que tentaram falar em favor do imperador, na Constituinte, foram veementemente repelidos pelos seus pares. (COSTA, 1999, p. 139).

A insatisfação do Imperador com a oposição culminou no envio das tropas para dissolver a Assembleia Constituinte em 1823. Após esse episódio, ficou clara a indisposição do monarca em descentralizar o poder. A promulgação da Carta Constitucional de 1824 deixava clara a soberania de D. Pedro I sobre a Câmara de Deputados e o Senado por meio do Poder Moderador¹⁰, que garantia ao Imperador o direito de intervir nos projetos e decisões políticas, sendo esta a instância maior do poder:

¹⁰ Instituído pela Carta Constitucional de 1824, o Poder Moderador era a soberania dada ao Imperador de intervir nas decisões do Estado. Este dava ao imperador o voto decisivo sobre as decisões da Câmara e do Senado. (COSTA, 1999).

Segundo a Carta, o rei era responsável pela execução das leis aprovadas pelo Parlamento e pela nomeação e promoção de altos funcionários da burocracia civil, militar e eclesiástica. Além do que, teria a última palavra quanto à distribuição de recursos entre os diversos ramos da administração. Ficava reservado a ele, também, outorgar títulos de nobreza e conferir outros benefícios pessoais como recompensa por serviços prestados à Coroa. Conforme a tradição colonial do patronato real, cabia ainda ao imperador o direito de conceder ou negar permissão para a execução de bulas papais no país [...]. (COSTA, 1999, p. 140).

Assim, a Carta Constitucional de 1824, segundo Costa (1999), trazia ainda uma forte influência do clientelismo e do patronato, já que os cargos de Senador e de Conselheiro de Estado eram vitalícios, enquanto os cargos de deputados permitiam, por meio da reeleição, a permanência no cargo por muitos anos. O aspecto clientelista criou condições para se beneficiar amigos e protegidos desses “homens de Estado”. Na Assembleia Legislativa, encontravam-se, em grande parte, sacerdotes, funcionários públicos, profissionais liberais, fazendeiros e comerciantes. Todos estavam ali com um mesmo propósito:

Os deputados à Assembléia Constituinte estavam unidos por laços de família, amizade ou patronagem a grupos ligados à agricultura e ao comércio de importação e exportação, ao tráfico de escravos e ao comércio interno. Não é, pois, de espantar que tenham organizado a nação de acordo com os interesses desses grupos. (COSTA, 1999, p. 132).

O Liberalismo no Brasil deve ser compreendido no contexto de um país escravagista e latifundiário, pois as palavras – neste caso, liberalismo e liberal – assumem significados diferentes de acordo com o contexto em que estão inseridas, assim “os liberais brasileiros importaram os princípios e fórmulas políticas, mas as ajustaram às suas próprias necessidades” (COSTA, 1999, p. 132).

A escravidão e o sistema de favores eram elementos que sustentavam essa incompatibilidade entre o Liberalismo europeu e o Liberalismo no Brasil. Eram aqueles dois aspectos que, por sinal, “ponto por ponto, pratica[m] a dependência da pessoa, a exceção à regra, a cultura interessada, remuneração e serviços pessoais” (SCHWARCZ, 2000, p. 17), enquanto a escravização era a força motriz dos grandes latifúndios. Nesse sentido, tais elementos eram autossustentáveis, pois ambos se opunham aos princípios de liberdade individual e de universalidade da lei inerentes ao Liberalismo europeu.

Na Europa, “o liberalismo foi originalmente uma ideologia burguesa, vinculada ao desenvolvimento do capitalismo e à crise do mundo senhorial” (COSTA, 1999, p. 133). Assim, o que se via “na Europa era a substituição de uma oligarquia da linhagem, pela

oligarquia do capital” (COSTA, 1999, p. 133). Para Costa (1999), esse movimento estava ligado à refutação da autoridade real e dos privilégios da nobreza e do clero, enquanto no Brasil os adeptos das ideias liberais foram, principalmente, homens ligados à “economia de importação e exportação, donos de grandes propriedades de terra e de elevado número de escravos, os quais buscavam a manutenção das estruturas tradicionais, porém, livres do jugo de Portugal” (COSTA, 1999, p. 133-134).

Neves (2001, p. 101) ressalta que, no Brasil, o Liberalismo se configurou como uma espécie de “segredo do poder”, isso porque continuava com as figuras da Corte e do monarca a função de “sujeitos aglutinadores das vontades políticas”, o que tornou “a ideia do poder muito mais abstrata”. Isso é o que se denomina Liberalismo moderado, ou seja, vertente do Liberalismo que impunha controle e domínio sobre questões que ameaçassem o lugar de privilégios dentro desse contexto brasileiro.

Costa (1999, p. 134) afirma que os liberais europeus queriam destruir “as estruturas sociais e econômicas que as elites brasileiras desejavam conservar, [o que] significava a sobrevivência de um sistema de clientela e patronagem [...]”. Nesse sentido, no Brasil, as estruturas conservadas tinham como objetivo a permanência do poder nas mãos dos mesmos sujeitos, homens de posse que garantissem a continuidade dos seus privilégios.

A condição colonial da economia brasileira, sua posição periférica no mercado internacional, o sistema de clientela e patronagem, a utilização da mão-de-obra escrava e o atraso da revolução industrial – que no Brasil só ocorreu no século XX –, todas essas circunstâncias combinadas conferiram ao liberalismo brasileiro sua especificidade, definiram seu objeto e suas contradições e estabeleceram os limites de sua crítica. Em outras palavras, a teoria e a prática liberais no Brasil, do século XIX, podem explicar-se a partir das peculiaridades da burguesia local e da ausência das duas classes que na Europa constituíram o seu ponto de referência obrigatório: a aristocracia e o proletariado. (COSTA, 1999, p. 134).

Guimarães (2001) evidencia que o “Liberalismo moderado” é observado no Brasil nos anos de 1831 a 1837, que correspondem à primeira Regência. Após a conquista da independência, o Brasil foi governado por, basicamente, proprietários de terra e grupos ligados à economia agroexportadora. Assim, o Liberalismo no Brasil ora se mostrou revolucionário, ora conservador. Isso porque, segundo a autora, quando se trata das questões políticas e administrativas, existia a necessidade de romper com as tradições herdadas de Portugal e do Período Colonial. Porém, em se tratando das questões econômicas e sociais, principalmente as questões da posse da terra e da escravidão, que interferiam diretamente nas estruturas oligárquicas, o que se vê são movimentações a fim de conservar a ordem vigente.

Esse momento é entendido também como uma tentativa de “fornecer sustentação política à Regência, e por outro lado, manter o compromisso com as instituições monárquicas” (GUIMARÃES, 2001, p. 109), dado que 1831 é o ano da abdicação de Dom Pedro I e José Bonifácio de Andrada e Silva recebe a custódia de Pedro de Alcântara até sua maioridade em 1840.

Guimarães (2001) destaca que, em relação ao Liberalismo moderado, é importante considerar que, se por um lado existia a defesa da liberdade e da igualdade, por outro, elas eram para poucos. A formação da Sociedade Defensora do Rio de Janeiro, em 1831, é um exemplo disso, a qual tinha como objetivos “coibir a agitação do populacho”, quer dizer, dos mestiços, libertos e escravos que esperavam ser agraciados com os ventos e sons de liberdade ecoados no Brasil da época. Portanto, esse Liberalismo moderado era seletivo quanto às mudanças que poderiam ou não ser feitas no país.

Quando Dom Pedro II subiu ao poder em 1840, por meio do Golpe da Maioridade, a política no país estava dividida entre dois partidos: o Liberal e o Conservador. Esses partidos eram heranças do Período Regencial deflagrado pela abdicação de Dom Pedro I em 1831, sendo essa última causada pela insatisfação com o Poder Moderador e o fechamento do Congresso imposto pelo Imperador Pedro I em 1824:

Com efeito, se o projeto de antecipar a maioridade não passou, a princípio, de uma manobra política, o certo é que aos poucos a medida foi tomando “ares de salvação nacional”. É o partido liberal, em 1840, com a criação do Clube da Maioridade, que dá forma ao projeto; mas a tarefa não era realmente difícil. Afinal, os próprios governistas pareciam favoráveis a pôr fim ao regime eletivo das Regências. (SCHWARCZ, 1998, p. 93).

O Partido Liberal conseguiu que Dom Pedro II chegasse ao poder; porém, esse acontecimento trouxe de volta o Poder Moderador e o Conselho de Estado, que contrariavam as propostas liberais. Portanto, esse “adiantamento da maioridade” não conseguiu aplacar as revoltas e protestos contra o poder central; pelo contrário, as revoltas e os movimentos separatistas¹¹ ocorridos durante as Regências continuavam a eclodir por todo o Brasil. As elites locais se negavam a aceitar a forma tirânica do poder central e queriam autonomia para gerir suas províncias:

¹¹ Os movimentos separatistas no Brasil tinham como objetivo a independência de várias províncias, influenciados pela insatisfação com a centralização do poder e com a falta de autonomia das províncias para administrar seus territórios. O Ato Adicional de 1834 foi importante dispositivo para que essa autonomia fosse dada aos governantes das províncias, mas não foi capaz de acabar com essas revoltas que se alastraram pelo Brasil Império. Alguns exemplos desses movimentos são: as Guerras da Independência na Bahia, Maranhão e Piauí (1823), Confederação do Equador (1824), Cabanagem no Pará (1835), Balaiada (1838-1841), Farroupilha (1835-1845), entre outras. (VASCONCELOS, 2016).

As elites locais protestavam contra a perda de poder e as intrusões do governo central em suas comunidades; irritavam-se com a substituição de autoridades escolhidas pelo voto por outras designadas pelo governo; reclamavam da arrecadação de novos impostos; opunham-se à intervenção do governo central nas eleições locais e o seu controle sobre a iniciativa privada. Os artesãos e comerciantes nativos protestavam contra o crescente monopólio do comércio por estrangeiros favorecidos por tratados comerciais. Os homens do campo e as populações urbanas mais pobres rebelavam-se contra o recrutamento militar forçado e o aumento do preço de alimentos. Os soldados amotinavam-se porque não se lhes pagava o soldo. (COSTA, 1999, p. 157).

Assim, o que se via era um contexto de revolta e de insatisfação vindas de todos os lados com relação ao Imperador Pedro II, recém-chegado ao poder. Além disso, precisamos nos ater a dois aspectos do Segundo Reinado. O primeiro indica que o Brasil vivia na política a dicotomia Liberal *versus* Conservador. A Revolta Liberal de 1842 foi um episódio marcante no que diz respeito a essa disputa. Ocorrida nas províncias de Minas e São Paulo, tinha como objetivo conter o avanço do Partido Conservador no poder. Os liberais tentavam garantir a autonomia das províncias frente à investida centralizadora do poder nos gabinetes conservadores. (CLAUDINO, 2011). Costa (1999), ao observar a questão econômica desse período, destaca vários aspectos contraditórios no que poderia ser entendido como Liberalismo econômico no Brasil da época, como a questão da escravidão e as discussões acerca da abolição que não obtinham avanços há muito tempo.

O segundo aspecto é referente às grandes propriedades de terras que foram compradas a partir da Lei de Terras de 1850. (SCHWARCZ, 1998). Essa Lei teve papel crucial em todo o território nacional quanto à desapropriação dos povos indígenas, uma vez que deu à terra o caráter de mercadoria passível de compra e venda, apresentando em seu texto as formas como esses terrenos devolutos poderiam ser usados pelo Governo:

A estrutura econômica colonial mantinha-se. O Brasil parecia obrigado a permanecer submetido ao sistema colonial, vivendo da exportação de produtos tropicais cultivados em grandes plantações e dependendo do trabalho escravo. As ideologias e os valores refletiam essa realidade. Ser dono de terras e escravos eram os ideais do tempo. Possuir escravos era sinal de abundância, conferia prestígio social. Até meados do século não era raro ouvir gabar o “trabalho servil”, considerá-lo superior ao livre e o único compatível com a grande lavoura. (COSTA, 1999, p. 279-280).

Na Câmara e nos periódicos da época, falava-se dos malefícios trazidos pela escravidão e pela apropriação das terras sem o devido investimento na sua produção; discursava-se sobre o problema de se ter a concentração da terra nas mãos de poucos e sobre como isso dificultava o crescimento econômico da nação. A intenção dessas falas e defesas

era levar o Brasil ao patamar de nação moderna, que seguia para além do Liberalismo político e fortalecia o Liberalismo econômico, com a intenção de garantir um maior desenvolvimento e diversificação da economia. O Brasil constituía-se como um país que acabara de se tornar independente politicamente, mas não conseguia se libertar da economia agrária e latifundiária herdada do Período Colonial.

Percebemos, então, no contexto do Segundo Reinado, permanências das culturas da grande propriedade, do sistema econômico agroexportador, além do retorno às práticas da catequese e dos aldeamentos indígenas enquanto aspectos primordiais para apreendermos o objeto desta pesquisa. Mais adiante, veremos como a CCNM se tornou grande detentora e agente de venda das terras em Filadélfia e como se reforçou, ao longo do seu funcionamento, a garantia do surgimento de grandes fazendas, principalmente aquelas ligadas à família Ottoni.

2.2 Raízes ultramontanas: da estrutura de pensamento às suas estratégias de efetivação no “além dos montes” chamado Brasil

O pensamento ultramontano se orienta por três princípios fundamentais: a) a condenação do mundo moderno; b) a centralização política e doutrinária na Cúria Romana; c) a adoção da medievalidade como paradigma sociopolítico. De acordo com Manoel (2004), é importante destacar que o Ultramontanismo foi predominante no século XIX e tinha como objetivo central o fortalecimento da Igreja Católica, contrapondo-se às ideias liberais. Ultramontano significa “além dos montes”; assim, remete à ideia de centralidade do Papa como chefe universal da Igreja. (LAGE, 2011, p. 36).

Para Manoel (2004), a Igreja Ultramontana buscava centralizar a instituição na figura do Papa e no Vaticano, daí a expressão também utilizada para definir o Ultramontanismo: a romanização, tendo o apego ao medievo como um caminho de volta ao tempo em que a Igreja era central nas decisões políticas, sociais e econômicas, ou seja, defendendo a valorização e a renovação das estruturas da Igreja em detrimento das mudanças instauradas pela modernidade.

No século XIX e em meados do XX, especificamente entre os anos de 1800 e 1960, existia uma polarização entre as ideias liberais e as diretrizes cristãs, pois, de acordo com Lage (2011, p. 31), “de um lado, [estava] a defesa da manutenção e controle do poder político e do universalismo religioso nas mãos da Igreja Católica Ocidental e, de outro, o início do fortalecimento das monarquias, dos individualismos urbanos e de uma nova

estrutura social”. Havia, por parte da Igreja, a busca pela recristianização do mundo, indo contra as estruturas sociais permeadas pelo pensamento e política liberais.

O Ultramontanismo é compreendido enquanto uma reação antimoderna, a qual se manifestou na esfera política contra a liberal democracia burguesa, defendendo a monarquia, e enquanto política interna centralizada em Roma e na figura do Papa. No que se refere à esfera socioeconômica, Manoel (2004) afirma que o Ultramontanismo condenava o capitalismo e o comunismo, tendo como pano de fundo o saudosismo da Idade Média, juntamente à feudalidade e aos privilégios exclusivos do clero em detrimento das demais camadas sociais.

A Igreja Católica Ultramontana compreende a história da Igreja entre os anos de 1800 e 1960. Para Manoel (2004), essa fase é marcada por uma autocompreensão da Igreja, cuja missão consistia em contrapor as ideias liberais e o apego à racionalidade, com a finalidade de trazer o homem novamente para os preceitos e ensinamentos clericais. O período ultramontano da Igreja dividiu-se em três partes:

[...] de Pio VII (1800-1823) a Pio IX (1846-1878), houve um reforço da doutrina e das práticas devocionais; como Leão XIII (1878-1906), continuou o reforço do devocional, mas já havia indícios de que a Igreja iria intervir fortemente no sócio-político; de Pio X (1903-1914) a Pio XII (1939-1958) a ação concreta foi explicitada através dos programas da Ação Católica. Essa atuação se deu no sentido de se recristianizar as estruturas sociais, de dotá-las de um fundamento doutrinário católico, de tirá-las das influências malignas do racionalismo, do materialismo, do liberalismo e do socialismo. (MANOEL, 2004, p. 21).

De acordo com o autor, em cada um desses períodos foram impressos objetivos, ações e crenças a serem empreendidos, tanto pelo clero, quanto por seus fiéis, a fim de intervirem na realidade política e social da época. Podemos destacar que a primeira e a segunda fase descritas compreendem o recorte temporal do nosso objeto de pesquisa, especificamente os anos de 1846 a 1893, entre os pontificados de Pio IX e Leão XIII.

Azevedo (1988) reitera que o Ultramontanismo cresceu na Europa de forma extraordinária e com o apoio do Papa Pio IX durante o século XIX. Contudo, este papa traz alguns princípios fixados ainda no século XI no *Dictatus Papae* de Gregório VII (1075-1085), o qual apresentava a concepção de Igreja e de autonomia papal que vigoraria sem questionamentos até meados do século XII na Europa. O texto ditado pelo Papa Gregório VII, segundo Lage (2011), trazia a figura do papa enquanto autoridade sobre todos, mesmo sobre o poder político, podendo ele depor qualquer imperador, ou seja, o Papa se estabelecia como

poder superior a qualquer outro indivíduo e/ou instituição, e essa superioridade refere-se à figura do discípulo Pedro, em referência à autoridade dada por Jesus a ele.

O Papa se colocava como possuidor e merecedor dessa autoridade, sendo ele o único detentor da autoridade de ligar e desligar algo ou alguém do céu. Nesse sentido, é dado a ele o aspecto de figura inquestionável, fidedigna e superior às demais autoridades. Assim, “O Papa tornava-se o possuidor da autoridade moral e espiritual que lhe permitiria depor, controlar a eleição e ainda serviria de guia e conselheiro aos príncipes.” (LAGE, 2011, p. 30).

Ao Papa era dado (na Terra) o direito de decisão. Dentre os 27 pontos enumerados no *Dictatus Papae* (FORDHAM UNIVERSITY, 1996), cinco deles destacam essa característica papal e seriam capazes de resumir o conteúdo estabelecido por Gregório VII. São eles: a) Que apenas a Igreja Romana foi fundada por Deus; b) Que, portanto, apenas o pontífice romano tem o direito de se chamar universal; c) Que seu título é único no mundo; d) Que é lícito para ele depor o imperador; e) Que ninguém pode revogar sua palavra, somente ele pode fazê-lo. Portanto, a figura do Papa é colocada como central e universal, superior aos governantes (imperadores e reis), e ainda se apresenta a ideia da infalibilidade papal.

Para compreender essa questão, é necessário o entendimento de que, entre os séculos XI e XII, ocorreram mudanças na Europa determinantes para a formação do pensamento da sociedade moderna, influenciando diretamente os âmbitos econômico, social, político, cultural e religioso, como o surgimento da burguesia, o renascimento do comércio e das cidades, o desenvolvimento do pensamento científico experimentado por meio das Universidades. Esses elementos provocaram nos séculos seguintes euforia tanto nas estruturas do poder político, quanto nas do poder religioso.

[...] o que estava em jogo naquele momento era uma disputa ideológica: de um lado, a manutenção e controle do poder político e do universalismo religioso nas mãos da Igreja Católica Ocidental e, de outro, o início do fortalecimento das monarquias, dos individualismos urbanos e de uma nova estrutura social. (LAGE, 2011, p. 31).

Essas mudanças, ocorridas a partir do século XI na Europa, desaguam na dicotomia entre teocentrismo e antropocentrismo, sendo que, no segundo sistema, saber e poder político e social não emanam mais de Deus, mas do ser humano. O antropocentrismo ganha autonomia de crença e de decisão em contraste com os ensinamentos católicos. Nesse contexto, é dado ao homem o direito de questionar e de se rebelar contra aquilo que não se mostrava segundo o seu próprio pensamento:

Com o despontar da Idade Moderna a Igreja se percebeu ameaçada frente a novas questões que foram colocadas por variados movimentos. Inicialmente, com a *sola fidei* e a *sola scriptura* de Lutero; depois, com o Iluminismo e sua lógica racional-empiricista e, por fim, fechando o ciclo de consolidação dos novos tempos, a Revolução Francesa e sua forte mentalidade anticlerical. (CALDEIRA, 2005, p. 16).

Podemos dizer que, desde o final da Idade Média, a Igreja vinha se reinventando para minimizar os efeitos da Reforma Protestante ocorrida na primeira metade do século XVI. Porém, foi no século XIX que o catolicismo assumiu sua forma mais conservadora, por meio da Igreja Ultramontana. Duas ideias elaboradas por Martinho Lutero foram bases da contestação da figura do Papa: *sola fidei* e *sola scriptura*. A primeira, *sola fidei*, contesta a autoridade doutrinal do Papa, “transfere ao indivíduo e à sua fé particular a responsabilidade pela sua salvação” (CALDEIRA, 2005, p. 20). A segunda, *sola scriptura*, dispensa a figura intermediária entre o sagrado e o homem, no caso, os padres e/ou o Papa, atribuindo esse papel às “Sagradas Escrituras, por meio da livre examinação” (CALDEIRA, 2005, p. 20), ou seja, cada um deveria examinar e interpretar a *Bíblia* por si, e essa interpretação pessoal serviria de intermediário entre o Homem e Deus.

O que surge desse movimento, então, é o homem e a sociedade moderna, as bases do Liberalismo, seja ele político ou econômico. Nesse sentido, destacam-se os pensamentos de Maquiavel (1996) e de Locke (1994), pois suas obras defendem, por um lado, a autonomia do homem e a liberdade para pensar; por outro, a limitação do Estado por meio do princípio de lei da natureza de Locke, bem como os direitos básicos de igualdade, liberdade e propriedade inerentes ao homem desde o momento da Criação.

As monarquias absolutistas do período moderno eram legitimadas pela vontade de Deus por meio da coroação feita pelo Papa, o qual possuía o caráter político que conferia ao rei o caráter divino, isso até o século XVII. (LAGE, 2011). Assim, Lage (2011) destaca que, ao mesmo tempo em que o Papa perdia terreno no contexto político, o rei se fortalecia por meio da ideia de origem divina do poder real e de si mesmo como escolhido por Deus e reconhecido (coroadado) pela Igreja (o Papa).

Quando, em 1814, na França, Luís XVIII instituiu a liberdade de culto, e, em 1852, a constituição republicana francesa trouxe como princípio a liberdade de consciência, ambos os movimentos foram passos fundamentais para o processo de laicização do Estado, promovendo uma declinação, por parte do poder de Estado, da Coroa, do Papa e, por conseguinte, da Igreja Católica. Consequentemente, o processo de emancipação do Estado em

Roma (1871) marcou o início da reorganização da Igreja, cujo objetivo era trazer à figura do Papa a centralização do poder dentro da instituição.

Portanto, começam ao mesmo tempo movimentos chamados por Carlos Roberto Jamil Cury de “três reformas” (CURY, 1988, p. 29 *apud* LAGE, 2011, p. 32). A primeira, a reforma religiosa, consistia na transferência da decisão, tirada das mãos de Deus para as mãos do homem, e este, por sua vez, seria o único responsável pelas decisões tomadas. Nesse sentido, há autonomia para decidir e realizar os próprios desejos. A segunda era a reforma social, ou seja, o indivíduo constitui-se como a parte mais importante, e os interesses pessoais ganhavam força em detrimento dos interesses coletivos. A terceira era a reforma filosófica, que propunha o questionamento sobre a origem e a natureza dos homens e das coisas, portanto, a razão de ser dos homens e das coisas que existiam, criadas ou não por eles. Esta última, segundo o autor, seria a resposta e a responsável por finalmente centralizar a figura do homem no Universo.

O século XIX foi marcado pelo pontificado de papas que visavam à reforma da Igreja no sentido de restabelecer sua influência e domínio religioso e político. Documentos editados pela Igreja durante os pontificados dos papas Gregório XVI (1831-1845), Pio IX (1846-1878), Leão XIII (1878-1903) e Pio XI (1922-1939) trazem essa demanda por mecanismos de combate dos males provocados pela Ilustração. Assim,

Quase todos os documentos apontavam para o combate ao período moderno e suas ideias, sendo que a Igreja apontava o período medieval como um modelo a ser seguido. O mundo moderno, secularizado, constituía-se em um grande perigo para a salvação da alma, pois se fundamentava principalmente na liberdade política e também de pensamentos. Era um mundo que não obedecia aos preceitos católicos e ao controle da Igreja. Tal controle só retornaria com a implantação e aceitação dos princípios ultramontanos e, principalmente, numa estrutura articulada pela manutenção e pelo fortalecimento do controle do sistema educacional. (LAGE, 2011, p. 37).

Enquanto doutrina, o Ultramontanismo trouxe as decisões fundamentais do Concílio de Trento (1545-1563)¹², que tinham como principal foco o combate ao protestantismo e ao espiritismo. Daí o investimento na criação de seminários para a formação de clérigos, além de colégios para a educação masculina ou feminina.

O Concílio de Trento (1545-1563) foi “a expressão máxima (da Reforma Católica)” (FARIA, 2008, p. 1). Isso porque o protestantismo atacava as bases da Igreja, como vimos. Assim, uma das proposições mais importantes do Concílio foi “a necessidade de a

¹² Documentos do Concílio de Trento disponíveis em: <http://agnusdei.50webs.com/trento.htm>. Acesso em: 23 ago. 2021.

Igreja manter o controle educacional”; por isso, foram criados seminários para a formação de sacerdotes que, por um lado, tinham a finalidade de “moldar o comportamento e controlar as vontades mundanas dos adolescentes” (LAGE, 2011, p. 37), e por outro tinham a compreensão da utilidade da Igreja em conformar cidadãos nos padrões de vida cristãos para a sociedade da época.

Nessa perspectiva educacional, inseriu-se também a catequese, considerando aqui o sentido amplo da palavra, que tem por definição: “Ação de explicar uma matéria de teor religioso; ação ou efeito de instruir acerca de uma religião (ou doutrina); catequização. Ação do doutrinar (transmitir doutrina) em quaisquer assuntos; doutrinação.” (DICIO, 2021). Portanto, inicialmente, a catequese consiste em doutrinar a todos, independentemente da raça, da classe social e outros. Porém, ao abordarmos o Brasil Colônia e/ou Império, percebemos o sujeito indígena que precisava urgentemente de ser civilizado, daí a necessidade de serem catequizados e doutrinados na religião cristã. Outro ponto importante nas deliberações do Concílio de Trento foi o esboço de estratégias contra a Reforma Protestante, bem como os caminhos para a manutenção dos fiéis e a conversão de novos fiéis, além da proibição da intervenção de príncipes nas questões eclesiásticas e do reconhecimento da importância das congregações religiosas no serviço da educação.

Caldeira (2005) destaca que, dentro do contexto revolucionário e frente à criatura mais temida pela instituição católica – a modernidade –, a Igreja se vê dividida em dois grupos: os que defendiam que o melhor a fazer era se adaptar ao mundo moderno e estabelecer diálogo, o que aproximava esse grupo do Liberalismo como forma de conseguir se aproximar da sociedade e de influenciá-la; aqueles que defendiam o afastamento e a condenação da modernidade na tentativa de resgatar a população de volta às doutrinas da Igreja, a fim de que ela se fortalecesse contra a secularização e a laicização do Estado, procurando, dessa forma, reverter os estragos advindos da Ilustração. O segundo grupo ficou conhecido como “católicos romanizadores” ou “católicos ultramontanos”.

2.2.1 O Ultramontanismo ou Catolicismo Romanizador no Brasil

No Brasil, a relação entre a Igreja e o Estado apresentou dois estágios: a Cristandade e o Período Romanizador. A Cristandade ocorreu quando a Coroa Portuguesa se demonstrou muito mais afeita à presença e à legitimação dada pela Igreja Católica ao processo de colonização e às práticas de escravidão indígena e africana empregadas na colônia. Sendo assim, é uma instituição Estado/Igreja em que, mesmo a Igreja estando

subordinada ao Estado, estava diretamente ligada às políticas implementadas com relação aos indígenas, e mais, beneficiava-se dos privilégios de religião oficial, funcionando como instrumento de controle e de coerção social, política e cultural. (AZEVEDO, 2004).

A Cristandade é o sistema de relações entre a Igreja e o Estado conhecido como regime de padroado, o qual fazia com que a Igreja estivesse sempre subordinada às vontades do governo português. Portanto,

O padroado português consistia na concessão de privilégios, dentre os quais dava o direito à monarquia de promover, transferir ou afastar clérigos; decidir e arbitrar conflitos nas respectivas jurisdições das quais ela própria fixava os limites. Para as monarquias católicas do século XVI, em processo de consolidação e de mundialização, a negociação de concordatas para concessões de privilégios aos reis dava-se em troca da defesa da Fé Católica. (LAGE, 2011, p. 75).

Dessa forma, a Coroa Portuguesa era quem determinava as ações e lideranças da Igreja na América Portuguesa. Essa intervenção do Governo português nas decisões e instituições católicas garantia, por um lado, privilégios à Igreja Católica e, por outro, dava ao Governo e à política portuguesa legitimidade e sustentação religiosa.

Outro aspecto que trouxe diferenças à ação da Igreja no Brasil Império foi o Beneplácito Régio, que se configurou como um direito dado ao Imperador português de aprovar ou não as decisões da Igreja. Portanto, enquanto o Padroado Régio dava direito ao Imperador de tomar decisões e indicar os clérigos que assumiriam as instituições da Igreja, o Beneplácito Régio garantia o direito de o Imperador aceitar ou não as determinações da Cúria Romana. Esses dois mecanismos “criaram no Império português um clero diferenciado, o qual era muito mais ligado às questões políticas do que às questões religiosas do Estado” (LAGE, 2011, p. 75).

De acordo com Azevedo (2004), a segunda fase da Igreja no Brasil, do Catolicismo Romanizador, é exatamente quando a política ultramontana da Igreja chega ao Brasil, na década de 1840. Para Lage (2011) os representantes eclesiásticos ultramontanos no Brasil atuaram de forma mais incisiva na “formação e reformulação dos quadros clericais, no incentivo à catequese e a criação de instituições educacionais e devocionais católicas” (LAGE, 2011, p. 79), tendo como base as deliberações do Concílio de Trento e as novas diretrizes da Igreja. Além disso, Lage (2011, p. 79) afirma que “a vinda das congregações femininas para o Brasil constituiu-se em uma etapa de um planejamento bem elaborado e em escala mundial do Ultramontanismo”. Isso porque, segundo a autora, “As congregações femininas foram grandes mediadoras do Ultramontanismo junto aos seus assistidos, mas na

metade do século XIX passaram a focar as suas mediações na educação feminina” (LAGE, 2011, p. 213), cujo objetivo era a inserção da mulher no mundo civilizado, para que ela atendessem a um padrão de mãe e esposa, ou seja, uma educação feminina para o “fortalecimento da nação” nos moldes cristãos.

O precursor do pensamento e do fortalecimento da doutrina ultramontana na Província de Minas Gerais foi Dom Antônio Ferreira Viçoso, que nasceu em Peniche, Portugal, em 1787. Chegou ao Brasil um ano depois de ser ordenado padre, em 1819, e serviu como missionário lazarista, professor de seminários e colégios em Minas Gerais e no Rio de Janeiro, além de ter sido Superior Geral da Congregação da Missão no Brasil. (LAGE, 2011).

Ao abordar o caráter inaugural da política ultramontana na diocese de Mariana, por meio das ações e reformas feitas por Dom Antônio Ferreira Viçoso, Campos (2010, p. 11) identifica o Ultramontanismo como sendo também um projeto civilizador que “visava trabalhar o caráter e as ações do clero, dos políticos e das famílias, sendo um movimento político e cultural”. Esse processo tinha o objetivo de uniformizar a vida eclesial da Igreja no Brasil, como medida para acabar com a religiosidade leiga, entendida como derivações e interpretações regionais e populares do catolicismo adotado no além-mar.

As oposições entre ultramontanos e liberais estão presentes em vários escritos de representantes da Igreja Ultramontana. O Papa Pio IX escreveu algumas bulas papais nas quais condena o mundo moderno e as liberdades que feriam o direito e o caminho à salvação.

Sabeis muito bem, Veneráveis Irmãos, que em nosso tempo há não poucos que, **aplicando à sociedade civil o ímpio e absurdo princípio chamado de naturalismo, atrevem-se a ensinar “que a perfeição dos governos e o progresso civil exigem imperiosamente que a sociedade humana se constitua e se governe sem preocupar-se em nada com a religião, como se esta não existisse, ou, pelo menos, sem fazer distinção nenhuma entre a verdadeira religião e as falsas”.** [...] E com esta **idéia do governo social**, absolutamente falsa, não hesitam em consagrar aquela opinião errônea, em extremo perniciosa à Igreja católica e à saúde das almas, chamada por Gregório XVI, Nosso Predecessor, de feliz memória, **loucura, isto é, que “a liberdade de consciências e de cultos é um direito próprio de cada homem, que todo Estado bem constituído deve proclamar e garantir como lei fundamental, e que os cidadãos têm direito à plena liberdade de manifestar suas idéias com a máxima publicidade - seja de palavra, seja por escrito, seja de outro modo qualquer -, sem que autoridade civil nem eclesial alguma possam reprimir em nenhuma forma”.** **Ao sustentar afirmação tão temerária, não pensam nem consideram que com isso pregam a liberdade de perdição**, e que, se se dá plena liberdade para a disputa dos homens, nunca faltará quem se atreva a resistir à Verdade, confiado na loquacidade da sabedoria humana mas Nosso Senhor Jesus Cristo mesmo ensina como a fé e a prudência cristã hão de evitar esta vaidade tão danosa. (MONTFORT, 1864).

Este texto, retirado da *Quanta Cura*, escrita por Pio IX, demonstra aspectos da oposição entre Liberalismo e Ultramontanismo. O contraponto máximo da fala reside na

construção de um Estado civil e não mais um Estado ligado à vontade de Deus, assim como também é contestada a ideia de liberdade religiosa. Ao condenar e afirmar esses princípios como inimigos da Igreja, fica claro também que essa Igreja não aceitava a propagação dos princípios liberais, os quais, segundo ela, levariam todos os homens à perdição. Assim, “de repente, a Igreja percebe a necessidade de rever sua imagem e seu papel, de traçar um novo perfil para os seus padres e religiosos, de rever em consequência dessa nova ‘autoconsciência’, sua relação com o Estado” (CAMELLO, 1986, p. 211).

Dom Viçoso, em 1873, escreveu sobre a liberdade de consciência e sobre como ela seria uma ilusão, considerando que os governos liberais possuíam um caráter tirânico e repressivo, tendo como exemplo o governo dos jacobinos na França revolucionária.

É certo que a mais preciosa liberdade de todas essas que por ali andão gabados, é a liberdade de consciência, que não consiste em dar cada um a Deus o culto que lhe parece, e escolher o caminho que quizer de ir par o ceo. Se o homem tem algum direito que deve ser respeitado, o mais sancto, o mais alto, o mais alienável é sem duvida o de buscar felicidade eterna pelos únicos meios que nola podem alcançar: e todas as vezes que alguma creatura se nos atravessa n’este caminho, e pretende tirar-nos delle austaciosa ou violentamente, se torna criminosa do maior dos attentados contra os nossos direitos sagrados. A esta região não chega o poder dos Cezares, nem o domínio dos democratás. (VIÇOSO, 1873, s.p. *apud* CAMPOS, 2010, p. 37).

Assim, Dom Viçoso expressa que a verdadeira liberdade reside em poder trilhar o caminho da salvação sem interferência do Estado, e mais, sem considerar o pensamento secular dos liberais, que tinham como foco o mundo e as riquezas terrenas. Em se tratando do contexto do Brasil, o que chama a atenção para essa dicotomia inicialmente é a religiosidade leiga – pessoas que estavam à frente da Igreja no Brasil, mas que não observavam as suas doutrinas. Assim, os negócios eclesiásticos brasileiros necessitavam de uma grande reforma, que estava na mira das ações dos bispos ultramontanos no Brasil.

O clero chamado de leigo corresponde a párocos e clérigos que haviam, no Brasil, se entregado a uma vida desenfreada, concupiscente e desonesta. (CAMELLO, 1986). Eles eram nomeados pelo Imperador por meio do sistema de Padroado Régio, e aqueles que eram enviados pelo Papa passavam pela aprovação do Imperador devido à prática do Beneplácito, que dava o direito a Dom Pedro de aceitar ou não as decisões de Roma. Ao falar dos párocos e clérigos não observadores das doutrinas da Igreja, é possível apontar as consequências da vida desregrada daqueles que estavam à frente da Igreja, o que fazia com que a população refletisse essa desordem:

As consequências para a vida religiosa do povo não deixam de ser apontadas: poucos eram os párocos que explicavam a doutrina aos domingos e festas, flagelavam os vícios e inculcavam as virtudes, segundo prescrevera o Concílio de Trento. Donde se multiplicavam os escândalos públicos, o culto se tornava apenas externo, as igrejas jaziam mal cuidadas [...] falta de respeito aos templos, mancebias e casamentos desunidos “sem conto”. (CAMELLO, 1986, p. 222-223).

Assim, se por um lado o clero no Brasil não observava a doutrina católica, por outro existia a população que seguia o exemplo dado. De acordo com o padre Silvério Pimenta (*apud* CAMELLO, 1986, p. 221), é possível apontar quatro causas centrais para tal “estado lastimável”: a prolongada vacância da diocese; a escravidão; a situação política pós-Revolução de 1842; a ingerência do poder civil nos negócios eclesiásticos.¹³

Das quatro causas apontadas como lastimáveis por padre Silvério Pimenta, a que mais chama a atenção é a terceira: a situação política após a Revolta Liberal de 1842. O padre destaca que essa revolta provocou grandes diferenças políticas na população, e essas diferenças interferiam no que deveria ser o amor entre os irmãos. Assim, “para que os padres sejam pastores de todos era necessário que se afastasse da política partidária” (CAMELLO, 1986, p. 211).

A Revolta Liberal de 1842 foi ponto importante na divergência entre liberais e ultramontanos no Brasil, tendo como protagonistas, de um lado, Teófilo B. Ottoni (liberal) e Duque de Caxias (comandante das tropas do governo para acabar com o conflito e prender os insurgentes); de outro, o bispo ultramontano Dom Viçoso, que se posicionou contra os revoltosos de Minas Gerais.

As divergências do Padre Viçoso com o liberalismo aconteceram em diversos momentos ao longo de sua estada no Brasil, mas foi principalmente após a Revolta de 1842 que ele se posicionou contrário às ideias dos liberais mineiros e, com medo da proximidade do movimento, transferiu as atividades do Caraça para a região do Triângulo Mineiro. (LAGE, 2011, p. 81).

Lage (2011) destaca que as divergências entre as ideias liberais e o pensamento ultramontano, em meados do século XIX no Brasil, já haviam chegado às discussões acerca do modelo e objetivos que deveriam ser conferidos à educação no Brasil Império. Nesse ponto, é possível destacar o caráter devocional e moral da educação ministrada pela Igreja e seus porta-vozes, enquanto a educação na perspectiva liberal tinha influência do Iluminismo, apegada às ideias de liberdade e cidadania, e defendia a escolarização pública, claro que limitada pela definição de cidadão do Império.

¹³ PIMENTA, Padre Silvério Gomes. *Vida de Dom Antônio Ferreira Viçoso*. Ed. cit. Cap. 1, 2ª Parte, “Em que estado estando encontrou a Diocese”, p. 89-97 *apud* CAMELLO, 1986, p. 221.

De acordo com Campos (2010, p. 151), “o Ultramontanismo em muito se confundia ao conceito de civilização”, já que buscava um modelo de conduta católica e isso implicava nos mínimos detalhes da vida dos clérigos e dos fiéis. Nas Cartas Pastorais dirigidas ao clero, datadas de 16 de dezembro de 1852 e de 1863, Dom Viçoso traça um padrão a ser adotado pelos membros do clero. Nesse documento, são apontados critérios a respeito da vestimenta, dos jogos, do comércio e até sobre a participação em espetáculos:

Vestuário

Público Seguindo o Concílio de Trento, e Constituição do Bispado, proibimos, debaixo da pena de suspensão, ferenda ao nosso Clero insacris o uso de vestuários seculares, quer seja em povoações grandes, quer pequenas, seja de noite ou de dia. A batina, ou garnacha, é o hábito próprio: de garnacha lhes é livre o chapéu triangular, ou como o dos frades Bentos. Proibimos as vestes talaras de seda. As fivelas dos sapatos devem ser brancas ou de aço. E para a execução destas duas últimas determinações damos o prazo de três meses. As meias devem ser de cor escura, compridas, de maneira a que não deixem ver as calças, coisa tão desairosa. Quando o tempo exigir capote, deve ser de cor escura, parda, ou de qualquer outra que não seja muito viva. Os cabelos serão cortados em igual altura, e nunca tão crescidos que encubram parte das orelhas. A navalha deve correr toda a barba. A cavalo, sempre terão volta ao pescoço. Proibimos a casaca muito imprópria. A sobrecasaca de cor não viva chegando aos joelhos será o hábito próprio de viagem, e nesta ocasião é livre o uso do chapéu de aba grande, ou de copa alta. Proibimos aos nossos Reverendos Párocos que consintam em suas Igrejas que algum Sacerdote diga Missa sem hábito talar, ainda estando de viagem.

[...]

Espetáculo

Proibimos debaixo da mesma pena de suspensão, que assistam a bailes, teatros, touros, volantins, cavalladas e a quaisquer outros divertimentos profanos que se oponham ao espírito dos Cânones.

Jogos

O Sacerdote jogador perde o respeito que se lhe deve, quando se escraviza a este vício, além de outros males. Proibimos, pois, todo jogo de fortuna aos Padres: e mesmo o carteadado só terá lugar entre gente de bons costumes, em lugar que não seja visto nas ruas, por divertimento e por pouco tempo, por exemplo, duas horas, e pouco dinheiro. Obrando-se contrário, serão admoestados por duas vezes pelo Promotor, ou Vigário da Vara, sob pena de suspensão não emendando.

Comércio

Comprar e vender, com o fim de tirar lucro, também nos é proibido. O ganho que por este modo adquire o Sacerdote, o rebaixa e o leva a ações indecorosas. (VIÇOSO, 1852, s.p. *apud* CAMPOS, 2010, p. 148-150).

Assim, “a normatização ultramontana apresentou um projeto de civilização, que consistia na aceitação da religião católica” (CAMPOS, 2010, p. 151). Nas cartas pastorais, Dom Viçoso trazia orientações desde as vestes até o modo de conduzir o cotidiano da vida terrena.

Sendo Dom Viçoso um lazarista¹⁴, podemos dizer que permanecia fiel à designação da ordem de São Vicente de Paulo e à “sua tradição de adesão à Roma e ao Concílio de Trento em suas obras missionárias e formação nos seminários” (CAMELLO, 1986, p. 48). Essa tradição ligava-o à política reformadora e à romanização do clero no Brasil, assim como a sua vertente feminina das Filhas de Caridade São Vicente de Paulo, que chegaram em Mariana em 1844, por meio de Dom Viçoso, para auxiliar na educação feminina e nas obras de caridade. (LAGE, 2011). Nessa perspectiva, Dom Viçoso concentrou esforços na reforma do clero, que se fazia necessária e urgente, dado o estado encontrado por ele ao assumir o bispado de Mariana, e se encarregou da educação dos jovens. Portanto,

A idéia de seminários diocesanos vinha ao encontro dos objetivos de um catolicismo reformador, que entendia ser essa instituição não apenas uma casa de educação, na qual se formariam os padres, como também uma poderosa barreira para conter o materialismo, visto pela Igreja como um mal que pretendia destruir, ao mesmo tempo, família e sociedade. Para salvar a sociedade, a Igreja acreditava nos seminários como instrumentos adequados à regeneração do homem pelo estabelecimento da doutrina evangélica católica, no seio do povo, por meio dos novos apóstolos de Cristo. (BENCOSTTA, 2002, p. 127 *apud* CAMPOS, 2010, p. 151-152).

Assim, a educação, sendo dos párocos ou da população, ocupou papel central nos trabalhos de Dom Viçoso à frente do bispado de Mariana. Nessa perspectiva, a detenção da autonomia e diligência da educação configurou-se em campo fértil na polarização liberais *versus* ultramontanos, pois, para além de disputa política, era uma disputa de consciência que havia sido instaurada. Assim, no Brasil, os segmentos eclesiásticos ultramontanos “investiram na formação e reformulação dos quadros clericais, no incentivo à catequese e na criação de novas associações devocionais e educativas católicas” (LAGE, 2011, p. 79) como estratégia de resistência ao avanço das ideias liberais.

Quando o bispo D. Viçoso assumiu a diocese de Mariana em 1844, preocupou-se particularmente com a escolarização, tanto masculina quanto feminina. A proposta de reformulação e de separação, dentro do referido recolhimento, entre suas atividades de devoção e as educativas fazia parte da implantação e fortalecimento das ideias ultramontanas na Província de Minas Gerais pelo bispo, o qual paralelamente se empenhou em buscar as freiras vicentinas francesas para também educar as meninas mineiras. (LAGE, 2011, p. 79).

Outro ponto importante é como a educação confessional fez frente aos anseios das elites oligárquicas brasileiras. Afinal, as concepções de sociedade, de família e até mesmo de

¹⁴ Membro da Ordem de São Vicente de Paulo, fundada na cidade de Paris, em 1625, por São Vicente de Paulo, cujos ordenados pertencem à Congregação dos Padres da Missão. São também conhecidos como vicentinos e, no caso da ala feminina da Ordem, irmãs vicentinas. (SOCIEDADE DE SÃO VICENTE DE PAULO, 2007).

poder político eram reafirmadas pelo caráter de obediência e conformador da educação católica, que atendia às necessidades dessas elites, principalmente no que diz respeito à manutenção da ordem estabelecida até então. Assim, ao assumir o bispado de Mariana, Dom Viçoso tem como objetivo o fortalecimento, o cumprimento e a ampliação dos objetivos da doutrina ultramontana. Lage (2011, p. 80) afirma que, “Além disso, a expansão da rede escolar católica no Brasil só foi possível com a aliança entre a Igreja conservadora e as elites”.

Além dessa missão de fortalecimento e reestruturação da educação confessional, Dom Viçoso dedicou-se à formação de clérigos que mais tarde assumiram bispados em Minas Gerais, como é o caso de Dom João Antônio dos Santos, designado como o primeiro bispo de Diamantina (1863). Foi discípulo de Dom Viçoso, participou do processo de reforma da Igreja e da reestruturação do Seminário de Mariana, além de ter acompanhado a efetivação das ideias ultramontanas difundidas por Dom Viçoso em sua diocese.

Oliveira (2011) relata que Dom João Antônio dos Santos nasceu em 1818 e, aos 16 anos, foi enviado por seus pais para o Caraça.¹⁵ Porém, em 1842, quando o advento da Revolta Liberal de 1842 fechou o colégio, Dom João foi convidado para ministrar Filosofia no colégio de Congonhas do Campo pelo próprio Dom Viçoso.

Entre os anos de 1844 e 1845, Dom João ministrou Filosofia e Teologia Dogmática no Seminário de Mariana, acompanhando Dom Viçoso nos primeiros anos de seu governo como bispo de Mariana. Assim, nos anos de Dom João como bispo de Diamantina, a partir de 1864, “suas ações convergiam com o pensamento Ultramontano, bem como com as ações e discursos adotados com Dom Viçoso à frente do bispado de Mariana” (OLIVEIRA, 2011, p. 70). Dom João Antônio dos Santos foi, portanto, fruto da política reformadora de Dom Viçoso em Minas Gerais.

Tratar do pioneirismo de Dom Antônio Ferreira Viçoso na efetivação da política ultramontana da Igreja em Minas Gerais e da vivência dele com Dom João Antônio dos Santos, bispo de Diamantina, é importante, nesta dissertação, pois, como veremos no capítulo 4, Dom João Antônio dos Santos fez uma visita pastoral ao Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri em 1879. Palazzolo (1973) descreve que era mantido contato por meio de cartas entre os diretores do aldeamento, os freis Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, além do bispo de Diamantina. Então, mais adiante, traçaremos paralelos entre a

¹⁵ Localizado entre os municípios mineiros de Catas Altas e Santa Bárbara, o Santuário de Nossa Senhora Mãe dos Homens, comumente chamado de Caraça, foi fundado em 1770, pelo Irmão Lourenço de Nossa Senhora. O local conta com um monastério e uma igreja em estilo barroco. Após a morte de Irmão Lourenço, em 1819, o local foi deixado sob a administração de padres lazaristas. Dom Viçoso, antes de ser nomeado bispo de Mariana, serviu ao Colégio do Caraça, entre outros. Sua ação foi determinante na abertura do colégio. (SILVA; CALVO, 2021).

política ultramontana dos bispos de Mariana e de Diamantina e a Missão de catequese capuchinha em Itambacuri, entre 1873 e 1893.

2.3 A construção da cidadania indígena

Ao contrário do que se apregoa no imaginário nacional, de que os índios estiveram protegidos pelo Estado Brasileiro como guardiões das fronteiras, das florestas e do mito fundador da nacionalidade, a história e o presente da questão indígena no Brasil são marcados pelo permanente impulso, por parte da nação brasileira, de incorporação das diferentes sociedades auto-organizadas, por meio de estratégias que incluíram a escravização, a servidão e a miscigenação violenta, cujo objetivo era tornar povos até então autônomos, com governos próprios e diversos, em cidadãos brasileiros subordinados e racializados. De outro lado, a luta e a resistência indígenas fizeram com que os povos sobrevivessem e se multiplicassem – contrariando a propalada extinção como destino inevitável – ao subverterem o modelo de cidadania que continha implícito o pressuposto de “deixar de ser índio”. (ROCHA, 2021, p. 1245-1246).

Os serviços da catequese e da civilização indígena no Brasil estiveram interligados na história colonial e imperial do país. Pensar a construção da cidadania indígena é analisar as várias faces do Estado, da Igreja e dos colonos – em sua maioria, cristãos brancos. Segundo Gomes (2003), na *Bula Sublimis Deus*, de 1537, o Papa Paulo III declarava os índios do Caribe e do México como “verdadeiros homens capazes de entender a fé católica”. Esse documento teve grande influência no contexto da América Espanhola no que diz respeito ao trato com os índios.

Em contrapartida, na América Portuguesa, a aceitação da humanidade indígena era muito mais palpável antes da chegada à Bahia do primeiro Governador Geral dos domínios portugueses na América, Tomé de Souza, em 1549. Isso porque, segundo Gomes (2003), os portugueses que estiveram nos primeiros anos em convívio com os índios Tupinambá mantinham uma convivência muito próxima à medida que seus interesses na extração de pau-brasil eram atendidos. Casamentos, alianças, filhos, lutas contra inimigos dos índios aldeados marcavam as relações entre índios e não índios. O autor destaca o fato de que a prática do ritual de canibalismo era o único descompasso entre eles.

De acordo com Gomes (2003, p. 426), nem Tomé de Souza nem seus substitutos no cargo de Governador Geral “se sentiram impedidos moral ou religiosamente de atacar aldeias, matar, saquear e aprisionar homens, mulheres e crianças, e, em alguns casos, exterminar povos inteiros”, apesar de as recomendações de D. João III, rei de Portugal, sugerirem “paz”, “conversão à fé católica” e “bom tratamento”, além de fazerem apelo ao caráter moral e religioso.

Para Perrone-Moisés (2000), a legislação indígena colonial seguia uma lógica bem-desenhada no tocante aos seus objetivos, considerando que em 1587, 1609 e 1611 a Coroa deu conta de propor e garantir o direito indígena sobre seus terrenos. Ao citar o Alvará-Régio de 21 de agosto de 1587, Perrone-Moisés (2000) destaca a doação de sesmarias aos índios que descessem dos sertões e que se submetessem ao aldeamento, como método para conformá-los próximos à população portuguesa, a fim de serem imersos na cultura cristã, abandonando as terras e a cultura do seu povo. A autora enfatiza o chamado descimento e aldeamento indígena como componente da política desterritorializante, aspecto importante para que o sujeito indígena perdesse sua estreita relação com determinado território:

[...] O projeto da Coroa portuguesa, no tocante aos índios, seguia idealmente o seguinte itinerário: em primeiro lugar, era preciso convencê-los, pacificamente, a “descerem” do interior (a “serra” ou “sertão”) para a costa; lá, junto aos portugueses, os índios pacificamente descidos seriam aldeados, sob a administração (inicialmente) de missionários; os índios das aldeias constituiriam a reserva de mão-de-obra da Colônia (serviços obrigatórios para a Coroa e remunerados para particulares), enquanto seriam convertidos, educados, “civilizados”; até que, finalmente, desaparecessem enquanto gentios e passassem a engrossar a população de vassallos da Coroa portuguesa na Colônia. Isso é o que se depreende dos numerosos documentos que tratam dos princípios legais de descimentos, aldeamentos, administração de mão-de-obra das aldeias, salários, etc. (PERRONE-MOISÉS, 2000, p. 110).

Nesse sentido, essa migração indígena pelas terras coloniais portuguesas dava espaço à criação das novas vilas e freguesias à medida que nos aldeamentos, missionários e/ou particulares, era forjado o índio cidadão.

No reinado de Portugal, por D. José I, especificamente em 1757, durante o Ministério do Marquês de Pombal, ocorreu a criação do Diretório dos Índios, que trouxe novos rumos ao trato dos índios no Brasil, expulsando os jesuítas e retirando o poder temporal das ordens religiosas sobre as aldeias indígenas. A lei do Diretório previa que os índios fossem auxiliados por diretores não índios, aprendendo os costumes e os modos de vida dos portugueses:

[...] o Diretório pretendia, em primeiro lugar, revogar a legitimidade legal e moral que as ordens religiosas há duzentos anos haviam obtido, da Coroa portuguesa tanto quanto da sociedade colonial, de manterem o encargo de proteção e mediação das relações interétnicas com boa parte dos índios que estavam sendo assimilados ao sistema colonial. Em seguida, pretendia abrir as aldeias à entrada indiscriminada de brancos e negros livres para mais rapidamente transformar esses índios em vassallos do Reino, o que quer dizer, no caso, o equivalente a cidadania. (GOMES, 2003, p. 428).

Nesse sentido, segundo Gomes (2003), a cidadania indígena tem seu primeiro estágio na destituição do índio das suas antigas aldeias e no processo de desterritorialização e de afastamento do que lhe era familiar. Em Carta Régia de 1798, expedida por D. Maria I, que revoga a política pombalina com a justificativa de que não cumpriu seu objetivo de tornar o índio vassalo livre, reiterou-se o caráter cidadão que havia sido conferido aos índios. Apesar da cidadania conferida, eles passaram à condição de órfãos a serem tutelados pelo Estado.

Foi legitimado o direito de autoridades recrutar índios que parecessem desocupados, sem trabalho, para trabalhar em atividades de interesse público, como a construção de estradas e prédios. Inevitavelmente foram recrutados também por interesses particulares das autoridades e dos fazendeiros que assumiram a condição de amo. (GOMES, 2003, p. 429).

Enquanto a Carta Régia de 1609 dispunha sobre o direito inalienável das terras indígenas, a Carta Régia de 1798 reiterou a cidadania indígena e seus direitos naturais. Em contrapartida, a Carta Régia de 1808 declara guerra aos índios bravos. Às vésperas da passagem do Período Colonial para o Imperial, as Cartas Régias, entre os anos de 1808 e 1811, foram dispositivos determinantes na guerra aos índios bravos e em sua captura para trabalhos forçados nas fazendas, a exemplo dos botocudos na província de Minas Gerais. Por meio dessas cartas, permitia-se “a qualquer pessoa criar uma bandeira ou bando de assaltantes para atacar determinados povos indígenas que estariam ameaçando a expansão luso-brasileira” (GOMES, 2003, p. 429).

Grupos indígenas vistos como barreira para o desenvolvimento da nação foram declarados inimigos. Por isso, os canoieiros, os coroados, os botocudos, os apinayés, entre outros, presentes no Tocantins, em São Paulo, nos Vales do Rio Doce e Pardo, no Piauí e Maranhão, respectivamente, foram capturados, muitos dos quais escravizados.

O Brasil Império buscou consolidar esse processo de coerção, não só para com o índio, mas também para com o africano livre ou escravizado, mas, por outro lado, procurou a formalização de uma nação coesa, “autônoma e soberana” (ROCHA, 2021, p. 1246). Nesse período, segundo a autora, foi fomentada a visão romantizada e mítica do índio, aspecto observado por Cunha (1992) sobre o índio manso como sendo um índio morto, caricaturado e carregado de alegorias.

Rocha (2021, p. 1246) afirma que o Estado no Brasil “imaginou, compreendeu e categorizou a diferença indígena nos diferentes momentos históricos, criando um sujeito ‘indígena’ atemporal, artificial e homogêneo, que nunca condisse com a realidade”. A autora ressalta que é necessário entender os impactos das diversas formas usadas pelo Estado na

empreitada de assimilar e conformar esse sujeito, antes autônomo, diverso e politicamente organizado em governo próprio.

O indianismo pode ser entendido como uma forma literária a partir da qual o índio é representado e aludido no Brasil, tendo sido um movimento que se baseou nessa visão romantizada do índio como herói nacional, um ser mítico e idealizado. Esse romantismo deu à nação os caminhos para a modernidade e o progresso, já que assimilar o índio e trazê-lo para o seio da sociedade era abrir caminhos para a ocupação do território à medida que os aldeamentos, quer sejam particulares ou missionários, cumpriam a missão de extirpar o espectro indígena desses grupos:

Buscam-no no “índio”, no singular. Na condição de mito, narrativa, construção ideológica de uma categoria, ele prescinde de correspondência com a realidade, para a produção de efeitos em uma comunidade nacional imaginada, ou seja, situada fora de um tempo e de um espaço concretos. [...] O “índio” [...] não tem qualquer correspondência com as sociedades concretas que então existiam, pois estas seguiam sendo dizimadas ou meramente ignoradas pelas instituições. Puro ou selvagem, ele é introduzido na história nacional como a alteridade exótica que, ao encontrar-se com o seu oposto superior e civilizado, por este se sacrifica. (ROCHA, 2021, p. 1247).

Esse índio visto fora de seu povo, de seu território, singularizado, destituído de sua indianidade, assumia o lugar de mártir por uma nação a se construir e se firmar legitimamente como nação moderna. Rocha (2021, p. 1248) salienta a visão do índio fictício difundida, “uma visão simplista sobre os habitantes da América, considerando-os povos sem história, sem escrita, negando portanto seus traços culturais”, na qual o processo de colonização é relatado como positivo e legítimo, como grupos homogêneos culturalmente, difundindo a falsa ideia de igualdades entre os povos indígenas.

Havia aí presente uma tensão constante entre os métodos adotados por missionários e colonos, já que os primeiros eram contrários à escravização dos índios, pregando que era preciso civilizá-los através da fé, da moral cristã e do valor do trabalho subordinado. Impuseram também os aldeamentos indígenas, que além de acirrar conflitos entre etnias diversas, facilitaram o alastramento de doenças, a homogeneização linguística e uma série de perdas de práticas e valores culturais. (RIBEIRO, 1986 *apud* ROCHA, 2021, p. 1248-1249).

Gomes (2003) afirma que o Regulamento das Missões de 1845 é fruto desse indianismo. Segundo ele, o Regulamento foi responsável por “estabelecer uma série de medidas e atitudes que deveriam nortear o relacionamento com os índios e chamou ao governo central (D. Pedro II) a responsabilidade final sobre a questão indígena” (GOMES,

2003, p. 431). Essa política foi executada por meio das Diretorias Gerais dos Índios de cada província, sendo que seu Diretor Geral era escolhido pelo Governo Geral:

Entrementes, o governo central convidou a ordem dos capuchinhos para enviar missionários com a tarefa de catequizar os índios. Com isso a política indigenista do Império teve uma feição dupla, tanto laica quanto religiosa. As diretorias parciais podiam ser dirigidas tanto por nomeados dos presidentes de província quanto por missionários, por recomendação da ordem. O lema que veio a caracterizar toda a política indigenista imperial se resume ao binômio “catequese e civilização”, o que indica a busca de um equilíbrio entre estado e cristianismo, os motores tradicionais da disputa sobre os índios. (GOMES, 2003, p. 431).

Assim, a civilização e catequese eram, acima de tudo, pré-requisitos para a cidadania indígena. De acordo com Perrone-Moisés (2000, p. 113), “o projeto de civilização dos índios supunha, justamente, que estes abandonassem quaisquer valores e modos de vida propriamente indígenas”. O Ato Adicional de 1834 descentralizou a administração dos serviços da catequese e civilização, uma vez que “incumbia as Assembleias Legislativas provinciais de legislarem, cumulativamente com a Assembleia e o Governo Geral, sobre a catequese e a civilização dos índios.” (CUNHA, 2009, p. 159 *apud* ROCHA, 2021, p. 1249).

De acordo com Rocha (2021, p. 1248-1250), “o histórico de relações entre as sociedades indígenas e a nacional, vê-se bem que a violência, o extermínio e o etnocídio caracterizavam a situação concreta dos povos colonizados”. Essa visão é amplamente descrita na historiografia brasileira. Sendo por meios “brandos ou violentos”, essa construção do índio cidadão perpassou pelas mãos dos colonos, missionários. Porém, a autora ressalta que esse “romantismo indianista, através da literatura e das artes, tornava o índio o signo da integração pacífica entre arcaico e moderno” (ROCHA, 2021, p. 1250).

Com a Proclamação da República, em 1889, o índio continuou a figurar em vários debates acerca do seu direito à cidadania, à terra e, principalmente, às políticas de proteção e de assimilação dele como ente nacional. Apesar disso, a primeira Constituição da República de 1889 não mencionava o índio nem suas condições até então. Só em 1910, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a questão indígena passou a ser uma questão nacional e, segundo Gomes (2003), a sua criação foi motivada principalmente pela acusação de que o governo era condescendente com a matança dos índios:

O SPI nasceu laico, anti-religioso, evolucionista e nacionalista, acreditando que a função do Estado brasileiro seria dar condições materiais e morais para que os índios pudessem livremente progredir e ultrapassar o estado animista em que viviam para entrar no estado positivo, e daí virem a se tornar cidadãos brasileiros em sua plenitude. Toda sua política, cuja administração é parecida com aquela do

Regimento das Missões, foi realizada sob o peso ideológico do paradigma da aculturação [...]. (GOMES, 2003, p. 433).

A partir da década de 1950, houve de fato políticas de proteção da cultura e terra indígena, com a criação do Parque Nacional do Xingu. Segundo Gomes (2003, p. 438), a partir de 1953, “a demarcação de terras indígenas passou a ser efetuada tendo em conta parâmetros culturais e ecológicos”. Para o autor, o índio no Brasil hoje se configura enquanto cidadão com os mesmos direitos dos não índios, possuindo também direitos específicos, conquistados por caminhos e descaminhos que ainda não foram consolidados.

2.3.1 O Regulamento das Missões de 1845: como colonizar e civilizar os índios nos Sertões do Leste de Minas Gerais

Para começarmos a entender o Regulamento das Missões de 1845, é preciso atentarmos para alguns detalhes. De acordo com Cunha (1992), este é o único documento indigenista do Brasil Império e traz em seu corpo uma riqueza de detalhes que nos ajuda a compreender a questão indígena no século XIX no Brasil.

O Regulamento das Missões, promulgado em 1845, é o único documento indigenista geral do Império. Detalhado ao extremo, é mais um documento administrativo do que um plano político. Prolonga o sistema de aldeamentos e explicitamente o entende como uma transição para a assimilação completa dos índios. Depois dele, a única inovação perceptível é, nos anos 70, a experiência de Couto de Magalhães no vale do rio Araguaia, que o governo pretendeu estender ao Amazonas e ao Mucuri ou ao rio Doce: abandono da política de concentração e aldeamento dos índios, criação de um internato para crianças indígenas, obtidas a troco de ferramentas, e destinadas a serem "intérpretes" linguísticos e culturais e a levarem, juntamente com os missionários, a "civilização" aos seus parentes. (CUNHA, 1992, p. 139-140).

Cunha (1992) destaca que não se tinha um plano de ação para com os indígenas, pois este documento tem caráter extremamente administrativo a fim de resolver um problema no qual os índios se tornavam à medida em que se ocupava o território nacional. Em 1826, quando foi criada a Comissão de Estatística, Colonização e Catequese, tinha-se por objetivo criar um plano de trabalho para civilizar e catequizar os índios do Brasil. Além disso, obter informações sobre essa população era elemento chave para alcançá-los e, por fim, promover sua absorção pela sociedade brasileira civilizada.

Para Oliveira (2016), o Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios de 1845 é o resultado das várias visões e propostas que se tinha na época referente ao sujeito indígena. Muitos discursos se ouviam sobre os benefícios da

catequese para a conformação dos índios à sociedade, entre os quais aqueles que defendiam o retorno do modelo de catequese jesuítica e os que defendiam um modelo de acordo aos princípios do pensamento liberal. Esse modelo jesuítico, que perdurou até 1759, quando de sua expulsão da América Portuguesa, obedecia ao princípio de levar não só a si mesmo à perfeição e salvação, mas também de levar os povos a essa mesma salvação.

Nos termos das Constituições da Companhia de Jesus (1555): O fim desta Companhia não é somente atender a salvação e perfeição das almas com a Graça divina, mas com a mesma intensidade procurar ajudar na salvação e perfeição das almas dos próximos. Logo, para os jesuítas, a atuação missionária estava conectada a uma atitude militante e era, não somente uma conquista das almas, mas também uma forma de devoção, de servir a Deus e à cristandade católica e, conseqüentemente, de servir à própria ordem. (ARÊDES, 2018, p. 470).

Nessas condições, a Companhia de Jesus foi um elemento consolidador do domínio português na medida em que os poderes secular e eclesiástico eram indissociáveis, considerando o padroado e o beneplácito régio. Os aldeamentos jesuítas tinham como estratégia “afastar os indígenas de suas aldeias de origem enquanto eram introduzidos em outra vida, que seria guiada pela fé, doutrina e princípios morais católicos” (ARÊDES, 2018, p. 470).

Além do caráter religioso de catequizar os indígenas nesses aldeamentos, podemos destacar também os aspectos político e econômico por trás da missão evangelizadora dos jesuítas, uma vez que a missão jesuítica objetivava também conformar e assimilar os indígenas aos domínios da Coroa portuguesa. (ARÊDES, 2018). Ainda de acordo com a autora, os aldeamentos jesuíticos promoviam o ensinamento e a imposição aos indígenas da forma de viver europeia, além de forjar um modelo de sociedade cristã pela salvação das almas e pela expansão da fé católica.

Dentro do aspecto econômico, Arêdes (2018) destaca que, ao retirarem os índios das matas dos sertões, os jesuítas estavam abrindo caminho para a exploração de uma nova região. Por um lado, quando os índios desciam para o litoral, davam espaço para a expansão dos territórios administrados pela Coroa que ocupavam a terra e para usufruto de suas riquezas e criação de gado. Por outro, os índios permaneciam nessas aldeias administradas pelos jesuítas por dois anos, enquanto trabalhavam nas roças. Após esse período, poderiam produzir e vender seus produtos nas vilas e freguesias próximas às aldeias. Assim, de acordo com a autora, os aldeamentos jesuíticos eram vistos como redutos de mão de obra.

Assim, os jesuítas buscaram evangelizar por meio da disciplina e da luta para a preservação e controle das vidas dos indígenas. A imposição da racionalização do tempo, em que todos os momentos do dia eram ocupados por atividades pré-determinadas, era a principal estratégia aplicada nos aldeamentos para a introdução dos costumes europeus e da fé cristã nos indígenas. Cabia, portanto, aos jesuítas exercer a vigilância sobre os indígenas aldeados, para tanto mantinham registros em que atualizavam o estado do aldeamento, bem como avaliavam os frutos e as dificuldades da conversão. Com esses procedimentos, os jesuítas aplicados no serviço missionário tinham como objetivo superar a suposta ausência de fé, lei e rei entre os indígenas. (ARÊDES, 2018, p. 479).

Assim, a missão dos jesuítas assegurava o usufruto e direito à terra, a proteção, e garantia um espaço de negociação com as autoridades locais para os indígenas. Porém, “significava também estar sujeito às determinações régias, às normas estabelecidas pelos religiosos, à doutrina cristã, aos trabalhos forçados e castigos determinados por seus tutores, fossem eles religiosos ou seculares” (ARÊDES, 2018, p. 473).

Com a instituição da Lei dos Diretórios, em 1757, os aldeamentos indígenas passaram a ser administrados por seculares, tratados como aldeamentos particulares. No período entre 1758 e 1798, a lei do Diretório dos Índios, criada pelo Marquês de Pombal, além de promover a expulsão dos jesuítas do Brasil, regulamentou a liberdade dos índios ao mesmo tempo em que instituiu os trabalhos forçados para os indígenas. Essa política pombalina tinha origem no pensamento iluminista; por isso, trazia ações políticas, econômicas e sociais voltadas para forçar a assimilação do índio à medida que era incutido nele os valores do comércio e do trabalho na sociedade colonial. (GOMES, 2003). A Carta Régia de 1798 revogou a lei dos Diretórios.

De acordo com Cunha (1992), um dispositivo importante para a formação de aldeamentos particulares foi a Carta publicada em 13 de maio de 1808, por D. João VI, que declarava “guerra justa aos índios botocudos”. Sobre essa carta é preciso dizer que, além de legitimar a guerra justa, tinha outros desdobramentos importantes para os grupos indígenas e, principalmente, para os botocudos que habitavam as matas no Sertão do Leste.

Por Carta Régia de 13 de Maio de 1808 criou-se na Capital de Minas uma Junta da Conquista, e Civilização dos Índios, e que por outra de 2 de Dezembro do 1808, considerando-se devolutas todas as terras, que com, a direcção desta Junta fossem resgatadas do poder dos mesmos Índios, se mandar-se-a distribuir aos colonos, que concorrem A distribuição, e demarcação nessa época foi cometida aos diversos Comandantes das Divisões, que se criaram estes concederão a Sesmaria por urn simples Despacho , que .a Junta Confirmava, e ficavam os Sesmeiros obrigados a procurar, legítimo Título. Por embarços, que ocorreram, e sobre os quais houveram representações, se expediu a Carta Régia de 13 de Julho de 1809 nela se permitiu aos Concessionários o prazo de dez anos para solicitarem seu título impreterivelmente sob pena de perda das mesmas Sesmarias. (QUEIROGA, 1848, p. 11-12).

A Carta Régia de 1808 permitiu que fosse criada em Minas Gerais a *Junta da Conquista e Civilização dos Índios*. De acordo com a fala do Presidente da Província, Bernardino José de Queiroga, na sessão da Assembleia de 1848, a Junta era responsável por resgatar as terras do poder dos índios. Uma segunda Carta Régia, de 2 de dezembro de 1808, determinava que as terras “resgatadas” eram terras devolutas e, por isso, deveriam ser distribuídas entre os colonos. Tais interesses seriam reafirmados com a Lei de Terras de 1850. (QUEIROGA, 1848, p. 11-12).

Além de institucionalizar a guerra justa, essa Carta também dava diretrizes sobre as terras que saíssem dos domínios dos índios subjugados nessa guerra. Antes dessa “guerra justa”, as lutas contra os índios no Brasil eram sempre justificadas como defensivas; porém, em tese, a questão indígena estava diretamente ligada à posse da terra a partir do século XIX. Cunha (1992) chama a atenção para as expedições do século XIX que tinham como objetivo desinfestar esses novos territórios, retirando os índios e alocando-os nos aldeamentos.

Nesses locais eram colocados presídios e/ou colônias de degredados que serviriam de núcleos de povoação. Os índios aldeados deveriam trabalhar por dois anos condicionados ao batismo. O aldeamento deveria, “dobrando os [índios] à agricultura e aos ofícios mecânicos, [...] fazer-lhes perder sua ‘atrocidade’ e, sujeitando-os ao trabalho como os sujeitava às leis, elevá-los a uma condição propriamente social, isto é, humana” (CUNHA, 1992, p. 146). A Carta Régia de 2 de dezembro de 1808

[...] havia declarado devolutas as terras conquistadas aos índios a quem havia declarado guerra justa; esta declaração implica o reconhecimento dos direitos anteriores dos índios sobre as suas terras, direitos agora ab-rogados para certos grupos apenas; e implica também a permanência de tais direitos para índios contra os quais não se declarou guerra justa. (CUNHA, 1992, p. 141).

Desde 1840, o Governo já havia mandado chamar os capuchinhos para virem ao Brasil fazer a obra da catequese. Entretanto, em 1843, vê-se grande discussão a fim de sanar a falta de missionários capuchinhos e propor um modelo de catequese e civilização para os índios. Januário da Cunha Barbosa (1840), secretário do IHGB, ao escrever para a *RIHGB*, defendia o modelo jesuíta como política indígena a ser adotado.

Munindo-se das falas de Nóbrega e Vieira, como ele mesmo diz, Barbosa (1840, p. 5) defendia o uso dos métodos jesuíticos, “rejeitando apenas a influência política, que se arrogam, e que foi causa de muitos transtornos no sistema de civilização dos indígenas”. Nesse sentido, percebe-se que, se de um lado os jesuítas exerciam um bom serviço no que diz

respeito à conformação do sujeito indígena, por outro intervinham politicamente, postura vista com maus olhos pela classe política. Inclusive, Barbosa atribui a essa intervenção a expulsão dos jesuítas em 1759.

Aproveitar, do modo possível, e com toda prudência, esses filhos das brenhas, proporcionando-lhes um trabalho compatível com os seus hábitos de vida, e empregando ao mesmo tempo o maior desvelo na educação de seus filhos, nos quais se deve firmar a maior esperança da desejada civilização. (BARBOSA, 1840, p. 5).

Na perspectiva de Barbosa (1840, p. 16-17), o serviço de civilização indígena seguiria formas diferentes com as crianças, que deveriam ser instruídas desde cedo, “ensinadas as primeiras letras e a doutrina cristã”; enquanto isso, aos adultos deveriam ser ensinados os valores do trabalho, do comércio e da propriedade. Dever-se-ia também criar escolas “onde aos índios aldeados fosse ensinado o amor ao trabalho”, para atender o modelo de civilização dos índios adultos, uma vez que “o comércio tem sido em todos os tempos um poderosíssimo instrumento da civilização dos povos”. Além disso, fazia-se necessário o incentivo de casamentos entre filhos de índios e filhos de oficiais das oficinas de trabalho do aldeamento.

Barbosa (1840, p. 14) chamava a atenção para a necessidade de os missionários serem iniciados na língua dos índios, pois, segundo ele, “as verdades do cristianismo que se lhes anunciavam no seu próprio idioma, penetrava mais facilmente nos seus corações”, e ainda, “os indígenas com muita docilidade abraçam as doutrinas religiosas, que lhes são oferecidas em sua língua”. Assim, como estratégia para aproximar os índios da doutrina, era reconhecida a

[...] absoluta necessidade que se faça aprender a Língua Brasileira aos que tem de missionar aos nossos índios, ou de lhes servir de intérpretes em suas tarefas Apostólicas. [...] e a História nos mostra, em muitas de suas páginas, que sempre em seus mais furiosos acometimentos os índios poupavam os que falavam a sua língua. [...] e assim também uma das indispensáveis condições para a catequese dos indígenas deve ser o conhecimento de sua língua. (BARBOSA, 1840, p. 15).

Oliveira (2016, p. 10) destaca que “não era unânime a defesa e aceitação da catequese como modelo de civilização dos indígenas”. A autora destaca o discurso presente na Câmara dos Senadores em 1840, quando os senadores Pereira Vasconcelos e Carneiro de Campos debateram a proposta do ministro da Marinha, Holanda Cavalcante, sobre o uso de mão de obra de crianças indígenas como aprendizes na Marinha.

O nosso ministro falou depois em filantropia, disse que não havia filantropia nas minhas idéias, que eu não queria considerar os índios como cidadãos. Eu não disse isso [...] Se consultar a história da civilização dos índios, se se quiser ter o trabalho de averiguar a maneira por que procederam os jesuítas, que foram os mais atilados na educação dos índios, se não quiser rejeitar a experiência dos jesuítas, que nem sempre é desprezível, convencer-se-á que os índios tirados do lugar em que nascem, ainda que sejam transportados para clima semelhante, duram muito pouco tempo: é uma sentença de morte tirar os índios, por exemplo, das matas do Rio Doce para virem servir no arsenal de marinha. Se o nobre ministro quisesse consultar aquelas pessoas que têm tido algumas relações com os índios, elas dir-lhe-ão quantos hoje existem daqueles que foram reduzidos à escravidão, em virtude da carta régia de 1808, que declarou guerra aos índios, e reduzia à escravidão os prisioneiros! Será filantropia, será beneficiar os índios, tirá-los dos seus lares para não terem dois anos de vida?! Diz o nobre senador que eu não quero considerar os índios como cidadãos, e que não quero que eles se civilizem, que se habilitem para o trabalho, para os cargos públicos, etc. (BRASIL, 1840, p. 64).

O senador Vasconcelos, em sua fala, afirma que a ideia de retirar os indígenas de sua terra, de sua cultura e de sua gente, não era uma decisão acertada, uma vez que eles não viviam muito tempo para demonstrar os bons frutos dessa ação. Para Vasconcelos, o fato de tirá-los de sua terra indiretamente os levaria à condenação por morte prematura, não lhes dando a cidadania. Por outro lado, o senador Carneiro de Campos saiu em defesa do ministro:

Pedi a palavra para expor algumas dúvidas que tenho sobre as opiniões que enunciou o nobre senador a respeito dos índios. Comparto as intenções em que está o nobre ministro da marinha, de promover, quanto for possível, a felicidade dos índios, chamando-os para o serviço da marinha, levando-os à escola de pilotagem, enfim, proporcionando-lhes os meios de chegarem aos empregos maiores da sociedade. O nobre senador que combate estas idéias apóia-se na opinião dos jesuítas e no sistema, que tem prevalecido até agora, de não retirar os índios dos lugares em que eles nasceram. Mas eu desconfio deste plano ou sistema, porque ele não tem produzido grandes resultados. O que tenho observado é que só tem servido esse sistema para conservar os índios no estado de vida nômade. Partindo do princípio de que o homem é um ente cujo desenvolvimento moral e intelectual é filho das circunstâncias que o rodeiam e da civilização da sociedade em que vive, julgo que o índio, enquanto não sair do lugar em que nasceu, pouco pode adiantar a sua inteligência, e que o contrário sucederia se vivesse entre povo civilizado, porque assim pode em pouco tempo obter uma grande massa de conhecimentos. Portanto, os índios que vierem para a beira-mar podem aprender artes mecânicas e muito civilizar-se; e depois, quando regressarem para as suas tribos, podem propagar entre seus parentes os conhecimentos que adquiriram, e contribuir assim para a sua civilização. Creio que isto não é inexecutável, e por isso apóio muito e aplaudo o pensamento do nobre ministro, porque por esse modo pode conseguir que se faça mais alguma coisa do que até agora se tem feito. (BRASIL, 1840, p. 65).

As falas dos senadores Vasconcelos e Carneiro de Campos, bem como a do ministro Holanda Cavalcante trazem à tona exatamente as divergências de opiniões sobre o que fazer para promover a assimilação dos índios à sociedade e, por fim, tirá-los das matas. O senador Carneiro de Campos destaca que, se por um lado os indígenas poderiam não sobreviver longe de sua gente, por outro, a forma de catequese pela qual eram mantidos nas

matas não tinha proporcionado resultados expressivos no que diz respeito à civilização dos índios. Podemos perceber também que sua fala é uma crítica ao modelo adotado por Teófilo B. Ottoni, no sentido de que o diretor da CCNM chamava de “modelo filantrópico” a forma como intervinha na realidade dos índios da Filadélfia, procurando evitar o uso da violência tão empregada até então.

Oliveira (2016, p. 6-9) destaca que em muitos espaços era possível verificar que a “temática indígena ganhava o centro dos debates”. Havia se estabelecido em todo o Império um “profundo debate que os espaços políticos e científicos travaram antes da promulgação do regulamento para ‘civilização’ dos povos indígenas, esses debates se assentavam na necessidade de conhecer esses povos”. Observemos, pois, algumas falas do senador Antônio Pinto de Mendonça em 2 de março de 1843:

‘os mais aptos e que melhores resultados têm colhido nos últimos tempos.’ A imoralidade na massa geral da população é patente. **‘As doutrinas anti-sociais e irreligiosas têm órgãos por toda parte.’ As missões pregadas pelos capuchinhos representam uma reação.** Autoriza-se, assim, o Governo a fazer as despesas para a vinda desses frades da Itália, distribuindo-os pelas províncias, a permitir seis loterias, semelhantes às da Misericórdia para a construção de hospícios, quando não haja edifícios públicos e conventos. (BRASIL, 1878, v. 4, p. 39. Grifo nosso).

O senador Mendonça, em 1843, chama a atenção para as ações dos capuchinhos frente ao mundo moderno e suas ideias contra a Igreja, chamando-as de antissociais e irreligiosas. Podemos notar, a partir da fala do senador Mendonça, o caráter ultramontano nas missões evangelizadoras dos capuchinhos, que, à medida que estavam ligados diretamente a Roma, contribuía para o alcance das diretrizes ultramontanas no Brasil. Recristianizar a sociedade em detrimento dos avanços do pensamento liberal seria então parte dos serviços capuchinhos no Brasil do século XIX.

Foi por meio do Decreto n. 285, de 21 de junho de 1843, que foi incentivado, de maneira mais contundente, esse movimento de vinda dos capuchinhos para a obra da catequese:

Hei por bem Sancionar e Mandar que se execute a Resolução seguinte da Assembleia Geral Legislativa:
Art. 1º. O Governo fica autorizado a fazer as despesas necessárias para mandar vir da Itália Missionários Capuchinhos, que distribuirá pelas Províncias, onde as Missões podem ser de maior proveito, tendo o seu centro nesta Côrte. (BRASIL, 1843, p. 25).

No Decreto de 30 de julho de 1844, são fixadas regras para o serviço missionário dos capuchinhos no que diz respeito à moradia, a qual seria no Hospício se o missionário estivesse lotado em uma cidade onde assim o tivesse e aqueles religiosos seriam subordinados ao superior do local; no que se refere ao ministério sacerdotal, estes dependeriam unicamente do bispo. Outro aspecto importante é a necessidade de aprovação do Governo Imperial em detrimento da autoridade de Roma:

Art. 4º. Nenhum missionário Capuchinho solicitará de seu superior geral em Roma obediência ou outra ordem semelhante, que o desligue da Missão, ou transfira para outro lugar, que não tenha sido designado pelo Governo, ou indicado pelos Bispos ou Ordinários, sem prévio consentimento do mesmo Governo.

Art. 5º. Tanto as obediências ou ordens semelhantes de que trata o Artigo antecedente, como aquelas que não forem precedidas da formalidade do mesmo Artigo, ficam dependendo para sua execução, de beneplácito Imperial. (BRASIL, 1844, p. 163-164).

Os decretos supracitados e, posteriormente, o Regulamento das Missões de 1845 preparam o cenário para a retomada do sistema de catequese e civilização indígena por ordens religiosas no Brasil. Os capuchinhos foram eleitos como a Ordem Religiosa da vez. Com o Regulamento das Missões de 1845, os capuchinhos italianos foram introduzidos no Brasil para a Missão catequizadora indígena. Assim, em 1845, foi promulgado o *Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios*.

Oliveira (2016) destaca que a base do Regulamento de Missões servia-se de três elementos: terra, trabalho e catequese. Portanto, a partir do uso e da atribuição deles, seria possível a conformação do sujeito indígena à sociedade; as terras antes ocupadas por indígenas seriam incorporadas aos bens do Estado; por fim, a religião cristã católica seria inculcada como princípio moral e ético.

Para isso, foram instituídas as Diretorias Gerais dos Índios, que ficavam nas capitais das províncias. Esses órgãos tinham o objetivo de reunir informações dos povos indígenas no Brasil, sendo a figura do Diretor Geral o agente responsável por emitir relatórios com dados precisos sobre essa população.

Art. 1º Haverá em todas as Províncias um Diretor Geral de Índios, que será de nomeação do Imperador. Compete-lhe:

§ 1º Examinar o estado, em que se achão as Aldeias actualmente estabelecidos; as ocupações habituais dos índios, que nelas se conservam; suas inclinações e propensões; seu desenvolvimento industrial; sua população, assim originária, como mestiça; e as causas, que tem influído em seus progressos, ou em sua decadência. (BRASIL, 1845, s.p.).

Outra figura-chave legitimada pelo Regulamento é a do Diretor de Índio, que deveria existir em cada aldeia. Eles eram responsáveis por questões imediatas de funcionamento e por subsidiar informações para a Diretoria Geral:

Art. 2º Haverá em todas as Aldeias um Director, que será de nomeação do Presidente da Província, sob proposta do Director Geral. Compete-lhe:

§ 1º Informar ao Director Geral a necessidade, que possa haver de trabalhos em comum, e a natureza destes; assim como sobre a parte dos produtos desses trabalhos, que deva ser reservada para o uso comum dos Índios.

§ 2º Designar as terras, que devem ficar reservadas para as plantações em comum, depois de determinada a porção, que o deve ser pelo Director Geral; assim como as que devem ficar para as plantações particulares dos Índios, e as que possam ser arrendadas. (BRASIL, 1845, s.p.).

Nesse trecho do Regulamento, fica expresso o interesse de o Governo não só determinar e demarcar terras indígenas coletivas, as roças, que mais tarde se tornaram vilas e cidades, mas também porções de terras individuais, introduzindo assim o princípio de propriedade privada. Essa última tinha por finalidade ensinar limites aos indígenas, de onde poderiam ou não habitar, e mesmo delimitar o espaço de índio e de não índio, como parte da educação civilizacional.

Para além disso, a citação menciona as terras para arrendamento. Aqui podemos destacar de que maneira os fazendeiros se beneficiavam da demarcação das terras indígenas, quer seja terras comuns, como os aldeamentos, quer seja as terras individuais, as roças onde plantavam para fazer comércio, uma vez que as plantações particulares poderiam ser comercializadas nos arredores dos aldeamentos.

Cada aldeia deveria contar também com a figura do Missionário, que, muitas vezes, se confundia com as atribuições e o cargo de Diretor de Índio, como era o caso do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri:

Art. 6º Haverá um Missionário nas Aldeias novamente creadas, e nas que se acharem estabelecidas em lugares remotos, ou onde conste que andam Índios errantes. Compete-lhe:

§ 1º **Instruir aos Índios nas máximas da Religião Catholica, e ensinar-lhes a Doutrina Christã.**

§ 2º Servir de Pároco na Aldêa, e seu distrito, enquanto não se criar paróquia.

§ 3º **Fazer o arrolamento de todos os Índios pertencentes á Aldêa, e seu distrito, com declaração dos que moram nas Aldeias, e fora delas; dos batizados, idades e profissões; e dos nascimentos, e óbitos, e casamentos: para o que lhe serão fornecidos os livros pelo Bispo Diocesano,** pela caixa das Obras Pias.

[...].

§ 6º **Ensinar a ler, escrever e contar aos meninos, e ainda aos adultos, que sem violência se dispuserem a adquirir essa instrução.** (BRASIL, 1845, s.p. Grifos nossos).

Nesse artigo, observamos três aspectos de suma importância. A instrução na religião católica tem como objetivo conformar os índios aldeados aos costumes e às doutrinas católicas, tornando-os participantes da Igreja e, por fim, fortalecendo o cristianismo no Brasil, após assimilá-los à sociedade. Outro aspecto é o caráter administrativo dos missionários, que deveriam elaborar relatórios para fornecer informações ao Governo sobre os índios e, assim, obter maior controle da população indígena do Império. Por último, temos a indicação do ensino de instrução básica para ler, escrever e contar, principalmente as crianças, que se tornaram elemento central no letramento, com o intuito de fazê-las crescerem imersas na cultura que lhes era imposta.

Cunha (1992) destaca que, apesar de o Regulamento das Missões de 1845 estabelecer que deveria existir no aldeamento um diretor e um missionário, dando desfecho para a disputa entre missionários e leigos pela direção do aldeamento, o missionário acabava quase sempre exercendo as duas funções.

Por uma parte, embora o missionário apareça no Regulamento apenas como um assistente religioso e educacional do administrador, de fato, talvez pela carência de diretores de índios minimamente probos, é frequentíssima a situação de missionários que exercem cumulativamente os cargos de diretores de índios. Já o faziam antes do Regulamento, e seguem fazendo-o depois [...]. (CUNHA, 1992, p. 140).

A autora atribui essa situação à falta de pessoal para a função, considerando que em 1843 os capuchinhos italianos já haviam sido chamados ao Brasil para a catequese indígena (CUNHA, 1992). Para além daquelas três funções, também era possível nomear um tesoureiro, um almoxarife e ainda um cirurgião para atender as demandas administrativa, financeira e médica. Assim, o Regulamento das Missões sistematiza o trato dos índios no Brasil Império.

Ao falar do Regulamento das Missões de 1845, Izabel Missagia Mattos (2002, p. 102) afirma que, mesmo tendo sido “planejado pelos gabinetes de políticos ilustrados do Império e segundo o mandamento da ‘brandura’[,] este ia de encontro à cruel relação intersocietária”, isso porque, segundo a autora, existia a própria “incivilidade” daqueles que deveriam ser, e o eram, agentes pró-civilização.

Apesar da promulgação do Regulamento das Missões em 1845, nos debates posteriores no Senado é possível encontrar algumas falas acerca da falta de providência do Governo Imperial para o serviço da catequese e civilização indígena. O documento seriado publicado pela Câmara dos Deputados, intitulado *O clero no Parlamento brasileiro*

(1861-1889), traz algumas falas de políticos da ala conservadora católica, ultramontanos, no Congresso. É o caso do Deputado Olímpio de Souza Campos:

Se o Governo entende necessário, como não pode deixar de entender, porque é uma obra necessária à civilização, à religião do Estado, que se promova a catequese em grande escala, porque só assim dará bons resultados, procure entender-se com os prelados das dioceses em que existem silvícolas, para que de acordo se adotem as providências necessárias para que a catequese seja uma coisa real. (BRASIL, 1878, p. 202).

Já em 1886, o senador José Lourenço da Costa Aguiar apresentou a emenda que providenciava a extinção dos cargos de Diretor Geral e Parciais – entendemos que estes eram os Diretores de Índios lotados nas aldeias. A dita emenda propõe que essas funções fiquem a cargo dos missionários capuchinhos nos aldeamentos.

José Lourenço da Costa Aguiar

Apresenta, com outros deputados mais duas emendas ao orçamento:

1ª. Ficam extintos os lugares de diretores gerais e parciais de índios, criados pelo decreto de 24 de julho de 1845, passando aos prelados diocesanos a direção e organização da catequese em suas dioceses. O Governo reformará, de acordo com a presente lei, o regulamento de 24 de julho de 1845.

2ª. Aplicam-se 20:000\$ ao serviço de catequese da Província do Pará, ficando o Governo autorizado para incumbir o respectivo prelado diocesano da direção e organização do serviço naquela província. (BRASIL, 1878, p. 210-211).

Vale a pena destacar que José Lourenço da Costa Aguiar foi o primeiro bispo da Diocese do Amazonas, entre 1893 e 1905, que se observa no papado de Leão XIII, terceiro papado na sequência de papas ultramontanos. Ele foi nomeado por Dom Luís Antônio dos Santos, bispo de Belém do Pará, cujo nome também consta no Quadro I, no ANEXO 3, com a relação de importantes bispos ultramontanos no Brasil do século XIX.

A fala do senador José Lourenço da Costa Aguiar traz aspectos da política ultramontana da Igreja à medida que, segundo a sua proposta, os aldeamentos, antes administrados por pessoas à escolha do Governo, deveriam ficar apenas a cargo de missionários capuchinhos. Assim, a função de catequizar, civilizar e liderar os indígenas dava ao clero maior autonomia na formação dos novos cidadãos. Além disso, seriam propagados os princípios da fé católica e as diretrizes tridentinas.

Além disso, vale questionar o interesse por delegar aos capuchinhos que estavam diretamente ligados aos bispos diocesanos a função de dirigir os aldeamentos, o que nos faz refletir sobre o esforço desses bispos na lida direta com os povos indígenas no Brasil e o

caráter missionário dos capuchinhos, que se mostrou de extrema importância para a disseminação da doutrina ultramontana católica.

Chama a atenção do Governo para o grande problema social da região:
 ‘É essa vida numada que leva a população entregue ao exercício da indústria extrativa; andam à desgarrada e é lamentável o estado das famílias e da sociedade em geral. [...]’

Propõe a seguir as medidas que lhe parecem urgentes:

‘Fixação da população ao solo, incluindo a necessária regularização da propriedade; cultura intelectual (ambulante como na Suécia para os primeiros tempos) abrangendo o ensino primário, profissional, particularmente o agrônômico; e, finalmente, a imprescindível propagação do elemento religioso para as seguranças da moralidade e da perfeição social’.

[...] A catequese, incorporando os índios à civilização, ofereceria uma força de trabalho especialmente habilitada em particular para a indústria extrativa. (BRASIL, 1878, p. 216-217).

Nota-se que em todas as discussões acerca da catequese e civilização indígena está presente o debate sobre como aproveitar e/ou introduzir o sujeito indígena no mundo do trabalho. Exemplo disso são as falas do secretário do IHGB, Januário da Cunha Barbosa (1840); do ministro da Marinha, Holanda Cavalcanti (1840); do senador Carneiro de Campos (1840) e, de D. José Lourenço da Costa Aguiar (1878), as quais exemplificam não estarem sozinhos nesta ideia.

O Regulamento das Missões de 1845 caminhou também no sentido de civilizar, catequizar e conformar o sujeito indígena ao mundo do trabalho. Assim, os aldeamentos deveriam produzir cidadãos dentro dos padrões do Império à medida que esses indivíduos perdessem sua cultura e ancestralidade.

No Arquivo Público Mineiro tivemos acesso a dois documentos que nos fazem pensar na instalação dos capuchinhos nos Sertões Leste de Minas Gerais. Ambos trazem os registros do pessoal empregado na catequese e civilização indígena na Província mineira. O primeiro, datado de 1863-1869¹⁶, cita apenas dois freis empregados na catequese indígena numa lista de quinze nomes. No segundo, datado de 1863-1894¹⁷, constam sete freis empregados nos aldeamentos indígenas, sendo que dentre eles estão os freis Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, diretores do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri.

¹⁶ FUNDO SECRETARIA DE GOVERNO PROVÍNCIA. Série 01 Administração Imperial. Subsérie: Catequese (Índios). Correspondência da Diretoria Geral dos Índios da Província de Minas Gerais (registro) 1863 - 1869. Notação: SG-04.

¹⁷ FUNDO SECRETARIA DE GOVERNO PROVÍNCIA. Série 01 Administração Imperial. Subsérie: Catequese (Índios). Matrícula de empregados da catequese, juizes comissários e agrimensores. 1863 - 1894. APM. Notação: SG-05.

Assim, percebemos que, no decorrer dos anos, a presença de religiosos capuchinhos era cada vez maior nas regiões do Mucuri, com o Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, e do Rio Doce, com o Aldeamento da Imaculada Conceição. Outra informação importante é dada pelo vice-presidente da Província, Francisco Leite da Costa Belém, em 1871, sobre a catequese praticada até então na Província de Minas Gerais. No relatório de abertura da sessão ordinária da Assembleia Legislativa, o então vice-presidente afirma que a catequese na Província se resumia a:

Este é um dos serviços à que, em minha opinião, deve-se ligar muito interesse. O sistema que temos empregado para tirar das matas nossos indígenas tem sido improficuo (fracassado, sem êxito). Até aqui temo-nos limitado a atraí-los por meio de algumas roupas e ferramentas distribuídas nas aldeias, e a persegui-los, quando eles têm feito alguma agressão. A experiência tem mostrado que este sistema é incompleto. Os indígenas recebem as roupas e ferramentas e voltam às matas: batidos e perseguidos, depois da agressão, reaparecem mais fortes, não sendo possível colocar força em todos os lugares, por onde eles fazem suas correrias. No apenso sob n.º. 4 ofereço-vos o relatório, que me foi apresentado pelo digno diretor geral dos índios, Antônio Luiz de Magalhães Mosqueira, no qual insiste, com suma razão, que as missões religiosas em colônias são eficazes decididos remédios para conseguir-se, em algum tempo, a pacificação das tribos com a instrução moral e profissional. [...] É a religião a primeira base da educação e moralidade pública, o laço mais forte da ordem social. (MINAS GERAIS, 1871, p. 17-18).

A primeira parte do trecho acima destaca a distribuição de roupas e ferramentas para os índios e a perseguição para retaliação dos que cometiam crimes ou causassem transtornos aos colonos. Esse era o modelo adotado por Teófilo B. Ottoni, como veremos no próximo capítulo. Mais adiante, na fala do vice-presidente, este destaca a necessidade da religião católica e de seus religiosos para o trabalho da Missão como melhor solução a ser adotada. Nesse trecho, percebe-se a busca por capuchinhos para assumir a catequese e civilização indígena nas regiões da Província de Minas Gerais, sendo que a região do Mucuri encabeçou essa urgência devido aos relatos da situação de violência e medo que havia se instaurado. Na última frase, o excerto expressa o retorno da Igreja como chave para controle social, sendo o cristianismo novamente visto como base para a educação e coerção social.

Para entrar no histórico dos acontecimentos, que tem havido no norte da província, principalmente no Mucury, acontecimentos que devem encher de amargura á todos os corações brasileiros, naturalmente generosos e compassivos, regidos por instituições suaves e pacíficas, será também forçoso recordar ao Governo Provincial os motivos pelos quais pede ao Governo Imperial, em 27 de Novembro último, a minha exoneração, que me não foi concedida. O massacre ocorrido em S. Miguel do Jequitinhonha, em 1862, capitaneado pelo Subdelegado de Polícia e Diretor da 1ª Circunscrição, Joaquim Martins Fagundes,

no qual foram mortos Mais de 30 Índios, mulheres e meninos despeito da infeliz tribo do Capitão Clemente, cujo delicto até hoje está impune: **o massacre de 30 de Agosto de 1868, na fazenda do Monte Christo**, que só em Abril deste anno chegou ao meu conhecimento, que também ficou impune e sepultado no silêncio dos bosques, como consta do meu officio de .27 deste mês ao Governo Provincial [...]. (MINAS GERAIS, 1871, p. 1-2. Grifo nosso).

Essa fala do vice-presidente da província fundamenta-se no ofício de 13 de julho de 1871 enviado pelo Diretor Geral dos Índios, no qual o sr. Mosqueira relata os massacres e violências sofridas pelos povos indígenas no Mucuri. Dá-se ênfase ao fato ocorrido em S. Miguel do Jequitinhonha, local da 1ª circunscrição, em 1862, chefiado pelo subdelegado e o Diretor de Índios, Joaquim Martins Fagundes. (MINAS GERAIS, 1871, p. 5).

Outro dado importante é que a fazenda Monte Christo era uma das fazendas ligadas à família Ottoni em Filadélfia, temática que será tratada no próximo capítulo. A propriedade pertencia à família Araújo Maia que, por sinal, era a família da esposa do senador Christiano Ottoni. Neste episódio, de 1862, cerca de 30 índios, entre mulheres e crianças, foram mortos no Vale do Jequitinhonha. A ocorrência só chegou ao conhecimento do Diretor Geral dos Índios em 1868, quando ocorreu outro massacre na fazenda Monte Christo.

Ainda sobre esses massacres indígenas, Joaquim Fagundes, Diretor de Índios, foi demitido por ter prestado informações contraditórias e incertas em seus relatos sobre o ocorrido. O próprio Mosqueira fala sobre ter informações divergentes entre o relato do Sr. Joaquim e o relato do Sr. Augusto B. Ottoni, também Diretor de Índios no Mucuri. (MINAS GERAIS, 1871, p. 5).

O ofício apresenta diversas frases que ressaltam a necessidade e a eficácia das missões religiosas. O Diretor Geral de Índios, Sr. Mosqueira, se mostrava um defensor nato da introdução de freis capuchinhos para a missão de catequizar e civilizar os indígenas em Minas Gerais.

A compreensão das vinculações entre o pensamento católico, a atuação dos frades Capuchinhos e a estruturação da sociedade brasileira no período colonial carecem da clareza de que Estado e Igreja caminharam juntos com o objetivo de dilatar, respectivamente, o Império Português e a fé católica. [...]. ‘Nenhuma batalha pedagógica pode ser separada da batalha política e social’. (MANACORDA, 2008, p. 14 *apud* PASQUINI, 2017, p. 76).

Pasquini (2017) afirma que é necessário pensar a ação das Ordens religiosas no Brasil, desde o Período Colonial, para além do ato de ensinar a ler e escrever, dos processos educativo, civilizacional e catequizador, pois estes serviam não só ao Estado, como também

capturavam novos fiéis e propagadores da fé católica, alargando os domínios do Estado e da Igreja.

Muitas Ordens vieram do além-mar, como a dos Beneditinos, Carmelitas, Jesuítas e os Franciscanos da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (O.F.M.cap.). Estes últimos serão objeto de análise no terceiro capítulo.

3 A COMPANHIA DE COMÉRCIO E NAVEGAÇÃO DO MUCURI E AS POLÍTICAS PARA CIVILIZAR E “DESBOTOCUTIZAR” OS ÍNDIOS DOS SERTÕES DO LESTE DE MINAS GERAIS (1847-1861)

Neste capítulo, propomos o entendimento da trajetória da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri (CCNM) entre os anos de 1847 e 1861 e sua relação com os indígenas da região. A CCNM constituía-se em uma empresa de capital misto, fruto de um projeto dos irmãos Teófilo e Honório Benedito Ottoni, guiados pelos ideais liberais e munidos de privilégios concedidos pelos Governos Geral e Provincial Mineiro.

O empreendimento tinha como objetivo a instalação de uma rede integrada de estradas de rodagem que deveriam ligar cidades do norte e nordeste mineiro com o distrito de Filadélfia, atual cidade de Teófilo Otoni - MG. Propunha-se ainda implementar a navegação pelo rio Mucuri e seu afluente Todos os Santos, passando por Santa Clara (atual cidade de Nanuque – MG), São José do Porto Alegre (atual cidade de Mucuri – BA), indo até a cidade do Rio de Janeiro por meio de navio a vapor. O percurso entre Filadélfia e Santa Clara era feito pela estrada de rodagem, a Estrada Santa Clara.

Assim, o elemento que representa a investida e manifestação do pensamento liberal na Filadélfia do século XIX é a Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri. A empresa foi criada em 1847 e tinha como objetivo a construção de estradas para auxiliar no desenvolvimento do comércio e da agricultura após o declínio da extração de pedras preciosas e ouro no nordeste da Província de Minas Gerais.

A CCNM foi implementada em Filadélfia nos moldes do Liberalismo político e econômico brasileiro, no sentido de que, como veremos a seguir, essa se valeu das políticas de incentivo à modernização pretendidas naquele momento. Além das pretensões de lucros, tinha como objetivo atender os interesses do Governo Geral e Provincial mineiro no que diz respeito à colonização dos sujeitos indígenas, uma vez que esta se tornara uma questão urgente para a promoção do Brasil no rol de país civilizado aos moldes europeus. Portanto, buscamos neste capítulo, por meio da trajetória da CCNM, estabelecer paralelos com as ideias liberais implementadas no Brasil e em Filadélfia a partir de 1847, especialmente na sua relação com a população indígena da região.

3.1 A Filadélfia do século XIX

Nesta seção, procuramos delimitar e historicizar o recorte espacial da Filadélfia do século XIX.

Na historiografia, é constante o uso do conceito de Sertões do Leste para falar de regiões que chegaram ao século XIX sem ocupação territorial por parte da Coroa portuguesa, mesmo estando próximas do litoral. Tomando como base os estudos de Cambraia e Mendes (1988), os Sertões do Leste são as regiões

Compreendendo as bacias dos rios Jequitinhonha, Mucuri, Doce e parte da bacia do Paraíba do Sul (Zona da Mata Mineira); formando a partir das fronteiras com o Espírito Santo, Rio de Janeiro e Bahia uma vastíssima região cujos limites a oeste constituíam, como veremos, os próprios limites do avanço da colonização, estes “sertões” seriam alvo de um vasto esforço colonizatório. (CAMBRAIA; MENDES, 1988, p. 138).

Segundo Cambraia e Mendes (1988, p. 140), as terras eram tratadas como “áreas proibidas” durante todo o século XVIII, vistas como “barreira natural ao contrabando, por estarem infestadas de ‘índios antropófagos’”. Essa visão difundida no imaginário da colônia colaborou para os interesses da metrópole de manter essa região intransitável, evitando assim o contrabando de pedras preciosas e de ouro.

[...] Em menor escala e de forma esparsa, formaram-se fazendas nas áreas de floresta a leste, nas zonas conhecidas como mato dentro, especialmente nos pontos onde se tinha encontrado ouro de aluvião. Enquanto prosperou a mineração, **os sertões intermédios foram considerados áreas proibidas**. A estratégia da Coroa foi isolar as zonas produtoras de ouro para evitar o contrabando e dificultar uma invasão estrangeira. (ESPÍNDOLA, 2008, p. 70. Grifo nosso).

Durante o século XVIII, essa região foi marcada por disputas territoriais entre os governos das Capitânicas do Espírito Santo e Minas Gerais. De acordo com Espíndola (2008), a região é considerada também como “sertões intermédios” pelo fato de estar entre o litoral e a área de mineração em Minas Gerais. O autor aponta ainda que os sertões intermédios estavam condicionados à economia da extração de ouro.

Para Furtado (1920, p. 81), a produção aurífera “permitiu que as diferentes regiões produtivas se articulassem”, e, assim, se interligavam pela necessidade dos produtos que produziam paralelamente. Para Bento (2006), o que ocorre com as outras regiões produtivas em relação a Minas Gerais é uma relação de interdependência, pois enquanto uma extraía e

exportava o ouro, as outras produziam os itens básicos para subsistência, principalmente por meio da produção agrícola e pecuária.

A atividade econômica passa a girar toda em torno das minas, quer diretamente nas atividades mineradoras, quer através do desenvolvimento da agricultura de subsistência nas áreas próximas às cidades, ou seja, uma agricultura que produzia alimentos para manter os trabalhadores e os moradores das cidades envolvidos com a mineração. [...] Assim que as minas se esgotavam, a região mergulhava em uma grande crise econômica, social e política. (ARAÚJO, 2003 *apud* BENTO, 2006, p. 28).

Santos (2008) chama a atenção para o fato de que, na década de 1830, a economia mineira contava com significativa diversificação com o cultivo de café e algodão, entre outros. A ocupação mineira superava em muito as áreas de mineração, o que trouxe certa regionalização para a província mineira. Assim, para Santos (2008, p. 12), “Minas, na primeira metade do dezenove vai superar a crise da mineração com um alto grau de mercantilização e o seu nível de desenvolvimento”, enquanto “o Mucuri (a Filadélfia) seria uma terra de fronteira, sem ocupação até meados do século XIX”.

Dentro dessa definição dos Sertões do Leste, para nossa pesquisa é caro delimitar em qual lugar destes sertões está nosso objeto de estudo. Por isso, recorreremos ao documento abaixo que se encontra no Arquivo Público Mineiro (APM), o qual apresenta informações importantes para compreender o espaço ocupado pela CCNM, como também o lugar de aldeamento dos freis capuchinhos, que será tratado no próximo capítulo. No artigo 1º do Decreto de 3 de julho de 1857 são descritas as fronteiras da freguesia da Filadélfia:

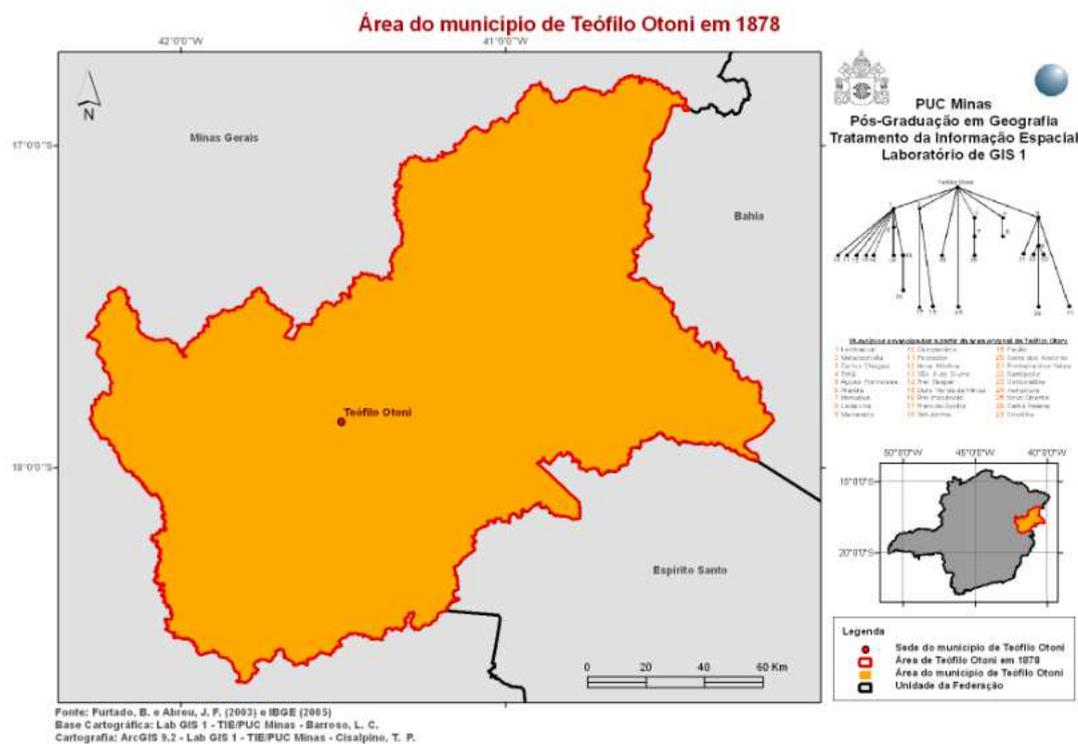
Fica elevado a distrito de Paz e Povoação de Filadélfia, tendo por divisas, com o distrito de Minas Novas e cordilheira, que separa as águas do Mucuri das do Setúbal e Gravatá, com o distrito de Capelinha a cordilheira que separa as águas do Mucuri e Todos os Santos das águas do Ribeirão da Trindade, passando a pertencer a Filadélfia os campos do Itambacuri, com a Província da Bahia as atuais demarcações. (MINAS GERAIS, 1857, s.p.).

Entendemos a complexidade da região aqui estudada e acreditamos ser necessário dizer que o distrito de Filadélfia, fundado em 1853, compreende não só a atual cidade de Teófilo Otoni - MG, como também toda a região hoje conhecida como Vale do Mucuri. Filadélfia foi elevada a freguesia e teve seus limites estabelecidos no decreto supracitado. Portanto, percebemos que o Vale do Mucuri hoje é o espaço geográfico da Filadélfia do século XIX. Assim, nosso recorte espacial compreende o território que se chamava Filadélfia desde 1853, ano de sua fundação, até 1888 quando, em homenagem ao seu fundador, Teófilo

B. Ottoni, passa à categoria de município de igual nome. Essa configuração espacial perdurou até meados do século XX, quando ocorreu o desmembramento de vários municípios na região, sendo que o primeiro a ser desmembrado foi o de Itambacuri¹⁸, onde foi construído o Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos pelos frades capuchinhos Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, em 1873. (SASSOFERRATO, 1915).

Nos dois mapas a seguir, é possível perceber as mudanças no espaço geográfico e suas fronteiras no que chamamos de Filadélfia. No primeiro mapa estão demonstradas as fronteiras da Filadélfia no século XIX.

Mapa 1 - Demonstra a região entendida como Filadélfia (1878)



Fonte: FURTADO, B.; ABREU, J. F. (2003); IBGE (2005).¹⁹

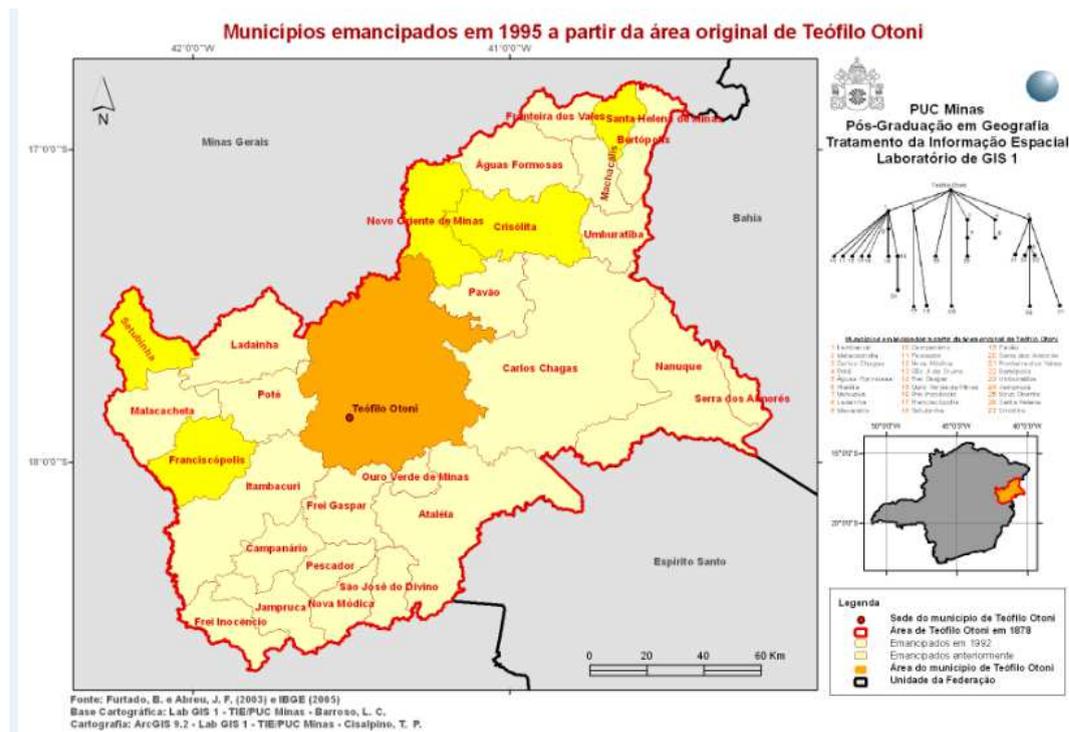
No mapa acima, podemos observar que suas fronteiras estão nos limites com os Estados do Espírito Santo e Bahia. Entendemos, então, que a Filadélfia fazia fronteira com outras províncias e não com cidades mineiras, com exceção às fronteiras ao norte, onde fica a atual cidade de Capelinha e de Minas Novas em Minas Gerais, como dito no documento

¹⁸ De acordo com dados fornecidos pelo Laboratório GIS-1, ligado ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Tratamento de Informação Espacial da PUC-Minas. Fonte: FURTADO, B.; ABREU, J. F. (2003); IBGE (2005). Base Cartográfica: Lab. GIS-1TIE/PUC Minas – BARROSO, L. C.

¹⁹ Base Cartográfica: Lab. GIS-1 TIE/PUC Minas - Barroso, L. C. Cartografia: ArcGIS 9.2 - Lab GIS-1 - TIE/PUC Minas - Cisalpino, T. P.

citado anteriormente. O segundo mapa demonstra as fronteiras entre municípios que foram desmembrados do território de Filadélfia.

Mapa 2 - Demonstra os vários municípios que foram emancipados dentro do território da Filadélfia e a atual cidade de Teófilo Otoni (1995)



Fonte: FURTADO, B.; ABREU, J. F. (2003); IBGE (2005).²⁰

Assim, a Filadélfia deve ser entendida como parte destes Sertões do Leste em Minas Gerais no século XIX, e não como o mesmo espaço/tempo pois, como Cambraia e Mendes (1988) apresentam, é possível caracterizar os Sertões do Leste como uma vasta região e estão divididos hoje entre quatro Estados brasileiros. Ignorar as especificidades destes espaços, que compõem esses sertões, preconiza o trabalho do historiador na medida em que não dará conta de um estudo metucioso de um espaço/tempo tão complexo e diverso. Para além disso, não podemos desprezar a necessidade de entender esse lugar a partir de uma história e um passado em comum que, no século XX, será traduzido pelo nome Vale do Mucuri²¹.

²⁰ Base Cartográfica: Lab. GIS-1 TIE/PUC Minas - Barroso, L. C. Cartografia: ArcGIS 9.2 - Lab GIS-1 TIE/PUC Minas - Cisalpino, T. P.

²¹ De acordo com o IBGE, os estudos da divisão regional tiveram início em 1941 sob a coordenação de Fábio Macedo Soares Guimarães. O objetivo principal de seu trabalho foi organizar uma única divisão regional do País para a divulgação das estatísticas brasileiras. Assim, em 1942, foi aprovada a primeira divisão do Brasil em regiões - Norte, Nordeste, Leste, Sul e Centro-Oeste. Em 1945, estabeleceram-se as Zonas Fisiográficas, baseadas em critérios econômicos do agrupamento de municípios e utilizadas até 1970 para a divulgação das

Um aspecto interessante para começar a pensar o Liberalismo na Filadélfia é o seu próprio nome. Miranda (2007) destaca que Filadélfia é uma clara referência à Revolução Americana (1776), pois esta fora influenciada pelo pensamento liberal econômico e político, e ainda diz de sua influência ideológica advinda daquela revolução. Importante destacar que Miranda (2007) chama a atenção para a importância da Independência dos Estados Unidos para a formação política dos liberais na América, um contexto revolucionário que foi grande incentivador das independências e do republicanismo na América Latina no século XIX.

A Filadélfia nos Estados Unidos fixou-se como *locus* do crescente movimento republicano latino-americano, dado o seu importante destaque com os Congressos de Filadélfia que redefiniram os caminhos de independência, liberdades civis, república, constitucionalismo, direitos individuais e naturais do homem, entre outros. Teófilo Ottoni via em George Washington e Thomas Jefferson os líderes desse movimento republicano e liberal nas Américas. Daí surge a Filadélfia no Brasil Império, como um ideal de cidade e de progresso nos moldes norte-americanos.

Miranda (2007, p. 171) afirma que Teófilo B. Ottoni tinha como inspiração a Marcha para o Oeste dos Estados Unidos, uma boa referência se pensarmos o local escolhido para a criação da CCNM, um lugar visto como sertões, desabitados de gente civilizada. Com olhos fixos na Europa, onde o capitalismo tomava força e trazia a modernização da indústria e acumulação de capital.

[...] Colonização com imigrantes europeus; cultivo de café com projeto de beneficiamento industrial; estrada tirando as cidades mineradoras (Serro-Minas Novas-Araçuaí) do isolamento; indústrias; economia baseada na pequena produção mercantil contraposta ao sistema escravocrata. A construção de uma cidade nova, democrática, livre, pólo alternativo do poder econômico e político estava embutida na proposta do núcleo que ele chamou de Filadélfia - cidade do amor fraterno. (MIRANDA, 2007, p. 172).

Esse ideário de cidade fraterna traz consigo os ideais de Liberdade, Igualdade e Fraternidade, clássicos da Revolução Francesa (1789-1799). Ele fortalece ainda as ideias de catequese filantrópica e de brandura propagadas por Teófilo B. Ottoni na Filadélfia. No

estatísticas. Posteriormente, vieram as mesorregiões, fixadas para cada unidade da Federação com base nos seguintes critérios, segundo o IBGE: o processo social como determinante, o quadro natural como condicionante e a rede de comunicação e de lugares como elemento da articulação espacial. As 12 mesorregiões estabelecidas pelo IBGE para Minas Gerais são as seguintes: Noroeste de Minas, Norte de Minas, Jequitinhonha, Vale do Mucuri, Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, Central Mineira, Metropolitana de Belo Horizonte, Vale do Rio Doce, Oeste de Minas, Sul e Sudoeste de Minas, Campos das Vertentes e Zona da Mata. Cf. MINAS GERAIS. Localização Geográfica: Mesorregiões e Microrregiões. Disponível em: <https://www.mg.gov.br/conteudo/conheca-minas/geografia/localizacao-geografica>. Acesso em: 17 jan. 2022.

decorrer da pesquisa, propomo-nos a pensar aspectos contraditórios das ações desse político na tentativa de traçar seu perfil liberal, bem como o de sua empresa.

Araújo (2007) descreve a cidade de Filadélfia como sendo utópica. O autor também retrata a alusão feita por Teófilo B. Ottoni à Filadélfia estadunidense. O autor traz alguns termos também usados por Miranda (2007), como liberdade e fraternidade. Araújo (2007) destaca a percepção de Teófilo B. Ottoni frente à necessidade de encontrar novas formas de ação política, tendo em vista a oposição e o enfrentamento existentes entre os liberais e a Corte.

Ao afastar-se da vida política da Corte para se dedicar à empresa do Mucuri, Ottoni buscava formas alternativas para ação política. A empresa do Mucuri e a criação da cidade de Filadélfia eram ações políticas e empresariais, ao mesmo tempo públicas e privadas, ou melhor dizendo, públicas por quê uma iniciativa livre de homens privados [...]. (ARAÚJO, 2007, p. 29).

Para o autor acima, Teófilo B. Ottoni, ao se retirar da Corte, busca por espaços onde seus ideais de liberdade, república e cidade política pudessem se concretizar. Estar fora da figura paternal ou patriarcal do Imperador era forjar para si e para seus ideais um cenário possível para a concretude de liberdade política e livre iniciativa que permitiria ao homem ordenar as coisas por meio do exercício de seus direitos de liberdade e direitos individuais por meio da iniciativa privada.

Ao chegarem, em 1847, os irmãos Ottoni encontraram os Sertões do Leste em Minas Gerais ainda estigmatizados como lugares ocupados por “selvagens botocudos” em contraste com o centro e sul de Minas. Aquele território ainda estava sob a alusão das ideias pitorescas sobre o “selvagem”, símbolo do atraso e incivilidade que “não cabia mais” no Brasil Império. Sobre a população indígena às margens do rio Mucuri, Teófilo B. Ottoni (1858) a descreve como uma confederação populosa que foi migrando para as margens dos rios Mucuri, Jequitinhonha e Doce, por conta das fronteiras criadas pelas fazendas e por ser acuada pelos conflitos com os fazendeiros.

De acordo com o texto “Condições para incorporação de uma companhia de comércio e navegação do Mucuri” (1847), a população da região na época de sua primeira exploração era em média de 1.500 pessoas, as matas eram férteis e estavam infestadas de índios botocudos.

[...] A população, que será de 1.500 indivíduos, habitando exclusivamente às margens do rio, como está aclimatada, não sofre moléstias endêmicas; mas os recém-chegados, se não tomam cautela, e sobretudo se vão residir em lugares

úmidos e derrubam as matas nas vizinhanças de paúes, pagam tributo de febres intermitentes, conhecidas em todos os lugares baixos do Brasil. (OTTONI; OTTONI, 1847 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 11).

Além desse dado populacional, no mesmo texto os irmãos Ottoni apresentaram informações sobre o que era produzido na região, bem como nas regiões vizinhas.

Da Vila de S. Mateus exportou-se ano passado mais de 200,000 alqueires de farinha de mandioca, e na exportação da Vila de Viçosa somente a Colônia Leopoldina figurou com 70,000 arrobas de café. São Mateus está quatorze léguas ao sul, e Viçosa quatro ao norte do Mucuri. É portanto fora de dúvida que o clima não pode servir de obstáculo à empresa projetada. (OTTONI; OTTONI, 1847 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 12).

É importante ressaltar que a empresa tinha como objetivo exercer atividades de comércio às margens do rio Mucuri e, de forma mais abrangente, buscava atender às demandas das comarcas do Serro, do Jequitinhonha e Minas Novas, as quais, segundo os irmãos Ottoni, contavam na época com uma população com cerca de 100.000 pessoas.

Somente as duas comarcas do Serro e Jequitinhonha, contendo as cidades de Serro, Diamantina e Minas Novas, as vilas da Conceição, Santo Antônio de Grão-Mogol e Rio Pardo, e cerca de cinquenta arraiais com uma população de mais de 100.000 almas, consomem anualmente avultada importação. (OTTONI; OTTONI, 1847 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 12-13).

Esse texto de 1847 tinha como objetivo, além de justificar a instalação da empresa, tentar atrair investidores, tanto das comarcas que seriam diretamente beneficiadas pelo empreendimento, como de empresários da Corte. Os irmãos Ottoni viram nos contratos firmados com os Governos Geral e Provincial Mineiro a oportunidade de fortalecer a economia no nordeste mineiro.

Natural do Serro Frio ouvia desde os primeiros anos continuadas narrações acerca dos índios, caboclos, e tapuios, nomes que indistintamente se dá aos aborígenes. Acossados pela população cristã que se ia estabelecendo pela cordilheira central, os Macunis, Malalis, Machacalis, Nacknenukes, Aranaus, Bahués, Biturunas, Gyporocks, etc. que pela maior parte são da nação dos Botocudos, se viram obrigados a concentrar-se na zona onde correm as águas do Mucuri, estendendo-se ao N. E. e N. O. até o Jequitinhonha ou algum dos seus confluente a leste até o litoral, ao sul até o Suassuhy Grande e Rio Doce. (OTTONI, 1858 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 3).

Teófilo B. Ottoni destaca a presença de cristãos e a forma como os índios se viram acuados nas terras que sobravam sem donos ou posseiros. Na fala de Teófilo B. Ottoni, fica explícito que os índios aos quais ele se refere vieram de várias partes da província, das

comarcas do Serro Frio e Diamantina, considerando que eram lugares que estavam próximos a Minas Novas e que juntos formavam um corredor que integrava o projeto de região a ser atendida pelas atividades da CCNM.

É importante ressaltar as fazendas já existentes na região quando da chegada dos irmãos Teófilo e Honório B. Ottoni, em 1847. Tanto no relatório do Engenheiro Victor Reinault (1837), quanto no texto “Condições para a incorporação de uma companhia do Mucuri”, de 1847, os irmãos Ottoni falam da necessidade de os moradores da região do Serro Frio e Minas Novas possuírem caminhos que permitissem o escoamento da produção agrícola com mais rapidez e com menores custos de transporte. Essa produção era exatamente dessas fazendas, inclusive do Sr. Antônio Leal, citado em ambos os textos como um fazendeiro que dispunha do trabalho indígena em sua fazenda.

Essas fazendas anteriores à CCNM podem ser observadas na perspectiva das Cartas Régias de 1808, que davam a militares e colonos o direito às terras desocupadas e a tutela dos índios que fossem subjugados. (CUNHA, 1992). Sobre os aldeamentos particulares ou diretores particulares de índios, os denominados “protetores” dos índios, Mattos (2002, p. 105) cita José Silvério da Costa e Casemiro Gomes Leal como exemplo nas localidades de Minas Novas e Trindade, respectivamente.

Ruellas (2015), ao falar dos aldeamentos particulares existentes na região, ressalta o Alto dos Bois, fazenda do Sr. Antônio Gomes Leal mencionado acima.

Antônio Gomes Leal, lavrador da região que foi revestido com o título de diretor de índios, aquartelou e domesticou os indígenas falantes do Maxacali em Alto dos Bois. A localidade propiciou a convivência de indígenas e colonizadores.

O lavrador Antônio Gomes Leal se ocupou bastante com os índios, já que, a princípio, os arredores de sua fazenda era um local de ocupação indígena. Revestido com título de diretor, Leal passou a governá-los com bondade, instruindo os Macuni na religião e ensinando os jovens a ler, escrever e contar. (RUELLAS, 2015, p. 19, 44).

Os estudos de Mattos (2002) e Ruellas (2015) chamam a atenção para essa lacuna na história dos índios no Brasil, nos anos entre a expulsão dos jesuítas, em 1759, e a década de 1840, sobre o trato dos índios neste período e problematiza a necessidade de uma Historiografia que dê conta dessa história indígena ainda não relatada. Santos e Barroso (2017) destacam que as grandes fazendas foram anteriores à implantação da CCNM, porém a venda e o aforamento de terras pela CCNM intensificaram a abertura de grandes propriedades que serviriam de vizinhança para a Filadélfia no século XIX. No século seguinte, esses

territórios foram incorporados à cidade de Teófilo Otoni ou mesmo tornaram-se distritos da cidade, como é o caso das fazendas Liberdade, Monte Cristo, Itamunhec, entre outras.

Filadélfia reúne muitos aspectos da política do Brasil Império, mas também os anseios econômicos das elites mineiras com relação aos indígenas, principalmente do Serro Frio e de Minas Novas. Como exemplo, podemos citar as Cartas Régias de 1808 que autorizam a "guerra justa" contra os índios Botocudos, além do Regulamento acerca das Missões de civilização e catequese indígena de 1845, que servirá de diretriz para a obra de aldeamento e catequese indígena. A Lei de Terras de 1850 promoverá a terra enquanto bem passível à compra e à venda, excluindo, assim, a possibilidade de o sujeito sem posses adquiri-la, principalmente o indivíduo negro e o indígena.

Se por um lado temos um político liberal na figura do Teófilo B. Ottoni, do outro temos a presença dos frades capuchinhos com a prática da catequese indígena como representantes da nova postura política ultramontana da Igreja. Assim, as políticas do Império vão se efetivando ou, no mínimo, sendo adaptadas na prática cotidiana na Filadélfia do século XIX.

3.1.1 Teófilo Benedito Ottoni: um político liberal

Teófilo Benedito Ottoni (1807-1869) era natural da Vila do Príncipe, atual cidade do Serro – MG, filho do político e comerciante Jorge Benedito Ottoni e Rosália de Souza Maia. Além de empresário e jornalista, desenvolveu a função de deputado provincial, deputado geral e senador do Império, compondo a “bancada” opositora ao Imperador D. Pedro II. Atuou no cenário político nas disputas entre os Partidos Conservador e Liberal, tendo ascensão na vida política na década de 1840, a partir da Revolta Liberal de 1842, por liderar o movimento na Província de Minas Gerais.

Entre a experiência na Marinha e a vivência familiar, os ideais liberais foram aos poucos sendo enraizados em sua conduta e posicionamento político. Um marco em sua ascensão no cenário político foi o seu jornal *Sentinela do Serro*, que tinha em sua descrição inicial: “São direitos inalienáveis, imprescritíveis e sagrados, a liberdade, a segurança, a propriedade e a resistência à opressão”. Além disso, apresentava em suas páginas ideias republicanas, democráticas e liberais, onde não poupava declarações sobre o seu descontentamento com a monarquia. (ANTUNES JR, 2007, p. 20-21).

Entre os anos de 1835 e 1842, Teófilo B. Ottoni exerceu as funções de deputado provincial e deputado geral. Em 1835, foi eleito pela primeira vez deputado provincial. Já em

1838, foi eleito deputado geral, sendo que, neste período, foi um dos defensores da Maioridade de Pedro de Alcântara porque, para Teófilo B. Ottoni, a centralização do poder nas mãos do monarca evitaria avanços dos conservadores, e assim possibilitaria a defesa e ascensão dos princípios liberais no Império.

Oferecendo seu apoio ao Imperador menor, os liberais eram sinceros e procuravam assim dirigir no sentido dos seus princípios a política do Segundo Reinado. Não tinham pensamento reservado. Estava longe da ideia dos liberais brasileiros o exemplo dessa oposição famosa que, como diz H. Heine, durante a restauração protestou em França que se contentava com a carta, que depois da revolução de julho alardeava ter representado quinze anos de uma força que aliás continuava, fazendo-se, com visível ironia e manifesta repugnância, comparsa da realeza. (OTTONI, 1860, p. 260).

Em 1842, ocorreu, em Santa Luzia - MG, a Revolta Liberal liderada por Teófilo B. Ottoni, movimento também desencadeado na província de São Paulo. Ambas tiveram grande repercussão e defendiam a continuidade do Ato Adicional de 1834²², que garantia maior autonomia às Províncias, e que ficou conhecido como uma importante vitória do Partido Liberal nos anos anteriores. De acordo com Claudino (2011, p. 26), a partir desse episódio, o nome de Teófilo Benedito Ottoni se tornaria referência no Partido Liberal e ecoaria em todo o Império.

No contexto da Revolta Liberal de 1842, surge a dicotomia Luzias e Saquaremas, na qual estes últimos formavam a ala regressista que apoiava a centralização do poder e a menor autonomia das províncias. Era um grupo composto por fazendeiros e comerciantes do setor de agroexportação. Já os Luzias formavam a ala progressista, que defendia maior autonomia das províncias e, por conseguinte, a descentralização do poder. Uma característica importante é que o grupo dos Luzias era composto principalmente por profissionais liberais e agricultores ligados basicamente à economia interna.

A Revolução Liberal de 1842, que teve em Santa Luzia, em Minas Gerais, sua página heróica, inscreveu-se na História como um dos marcos expressivos da consciência cívica desta nação. O gênio da guerra lhe foi adverso. Ottoni perdeu a batalha, quando tudo estava praticamente ganho. Mas foi uma epopéia em que os vencidos passaram da amargura da derrota à consagração dos seus ideais, aureolados de glória. (ANTUNES JR, 2007, p. 20).

²² O Ato Adicional foi uma saída encontrada pela Regência em 1834 para acalmar os sediciosos que lutavam pela descentralização do poder e mais autonomia das províncias. Este Ato promoveu mudanças na Carta Constitucional de 1824. Assim, a maior autonomia das províncias nas decisões em seu território, a criação das Assembleias Legislativas provinciais e a suspensão do Poder Moderador foram as decisões mais importantes neste Ato Adicional de 1834. A Revolta Liberal de 1842 ocorreu exatamente pela tentativa de revogar o Ato Adicional. O Partido Liberal era contra sua revogação, pois feria os princípios de divisão dos poderes e a liberdade política nas províncias.

Nesse trecho, vemos a difusão da figura de Teófilo B. Ottoni como herói nacional. Em alguns textos, é possível perceber a tentativa de ligar a sua trajetória com a de Tiradentes e, em outros momentos, com a de Thomas Jefferson, o que podemos tratar como a construção de um mito e de como a sociedade brasileira se apegava à ideia de um mito salvador da pátria em alguns momentos da sua história.

[...] Um exímio produtor de imagens fortes e eficazes, seja o Pogirum dos índios do Mucuri - tão congruente com a moda indianista -, ou o lenço branco à frente da multidão na Questão Christie, Ottoni continua a inquietar a imaginação dos historiadores, políticos e biógrafos, recebendo deles novas figurações: “bandeirante moderno”, “pioneiro”, “ministro do povo”, “campeão da liberdade”, etc. (ARAÚJO, 2007, p. 15-16).

Percebemos nessas falas que a biografia e a história de Teófilo B. Ottoni demonstraram a formação de um *herói* moderno da nação. É possível perceber este aspecto na própria história da República no Brasil, a qual é permeada pela busca por heróis nacionais, mártires e mitos. Como resultado da Revolta Liberal de 1842, Teófilo B. Ottoni foi preso como uma forma de represália aos revoltosos e cumpriu pena de dezesseis meses, entre os anos de 1842 e 1844, na cadeia de Ouro Preto.

Em 1845, foi eleito novamente deputado geral. Porém, em 1849, com a dissolução da Câmara e a chamada para novas eleições, grande parte da bancada liberal não se reelegeu, inclusive o próprio Teófilo B. Ottoni. Nesse meio tempo, juntamente com seu irmão Honório, fundou na cidade do Rio de Janeiro a casa comercial Ottoni & Cia.

As dificuldades em se opor ao projeto conservador e o descontentamento com a política, fizeram com que Ottoni se retirasse da vida política temporariamente, mas sem abandonar seus princípios. As premissas liberais, defendidas por Ottoni, possuem seus postulados básicos afirmados na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, promulgada em 27 de agosto de 1789. A partir do conhecido documento, defendia-se o princípio do governo representativo, soberania da nação e primazia das leis. O liberalismo é considerado uma ideologia burguesa, originariamente vinculada ao desenvolvimento do capitalismo e à crise da sociedade senhorial. Portanto, o liberalismo se firmou em consonância ao movimento de contestação dos tradicionais valores sociais e políticos do Antigo Regime. (RUELLAS, 2015, p. 82).

Em 1847, imbuídos por essas ideias e princípios liberais, os irmãos Ottoni iniciaram a saga para colonizar o nordeste mineiro, tendo como objetivo implantar uma companhia de comércio e navegação. Nessa empreitada, foram inspirados pelo tio José Eloy Ottoni (1764-1851), conhecido por sua vida dedicada à poesia e à política, bem como pelo

relatório feito pelo engenheiro Pedro Victor Renault em 1837, a pedido do Governo Provincial Mineiro.

Tanto José Eloy Ottoni (1798), quanto Renault (1837) traziam em seus discursos a necessidade de ligar as comarcas de Jequitinhonha e do Serro Frio aos centros comerciais e ao mar.

Os únicos meios mais poderosos de restabelecer e animar a população daquele país, e ainda mesmo fomentar o objeto da mineração, consistem somente, em se promoverem a Agricultura e o Comércio, removendo-se toda a dificuldade da importação dos gêneros estranhos, e facilitando-se por consequência a exportação dos próprios gêneros. (OTTONI, 1908 [1798], p. 307 *apud* RUELLAS, 2015, p. 80).

Em seu relatório, Renault (1867) classifica a presença de “índios ferozes” como sendo o único obstáculo para promover a empresa de comércio e a comunicação entre as comarcas do norte e nordeste mineiro com o mar na Bahia.

O único obstáculo que se oferece pois a por comunicação por água desta tão desgraçada comarca de Minas Novas, é o número de Bugres que infestam as margens do Mucuri, obstáculo este muito fácil de levantar, consistindo em confiar ao zelo de um homem prudente e de capacidade reconhecida a catequização dos selvagens habitantes destas matas, e estou certo de que no espaço de dois anos contará o Governo desta província este grande número de índios no seu seio [...]. (MINAS GERAIS, 1867, p. 373).

Duarte (2002) destaca que estes serviram de referência ao projeto de criação da CCNM. Ao firmarem os contratos de exclusividade por quarenta anos com os Governos Geral e Provincial Mineiro, em 1847, para exploração da navegação a vapor do rio Mucuri e para a abertura de estradas e comércio, os irmãos Ottoni saíram a explorar as matas habitadas por povos indígenas. Os contratos foram firmados em 1847, mas a CCNM só iniciou de fato suas atividades a partir de 1851. Nessa época, Honório B. Ottoni já havia falecido, mas Teófilo B. Ottoni seguiu com o projeto.

Nos jornais da época, é possível verificar a propagação da ideia de um empreendimento fadado ao sucesso e a lucros exponenciais. Araújo (2007, p. 25) afirma que

O articulista, como que em uma conversa com o leitor, enumera tanto os dados frios e positivos, quanto desfila as descrições abundantes, pitorescas e românticas. Além de despertar o interesse objetivo e argumentar as vantagens materiais, o texto procurava criar um vínculo afetivo entre aquela região remota e os leitores da Corte no Rio de Janeiro [...].

Um exemplo disso é o parágrafo inicial que puxa o enredo dos escritos no *Jornal do Comércio* em 1856, onde é possível perceber a imagem que era propagada sobre a CCNM na Corte.

Entre as diversas e numerosas empresas que de certo tempo a esta parte se tem organizado no Brasil, uma há, entre outras, para a qual sorri um futuro brilhante, e que oferece tantas e tão seguras garantias de prosperidade e grandioso desenvolvimento, que julgamos prestar verdadeiro serviço ao país ocupando-nos dela um pouco mais extensamente do que costumamos fazer nos artigos fugitivos sobre questões do dia a dia. (OTTONI, 1856 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 5).

O texto segue com vários elogios à empresa e ao seu diretor, não deixando de fora um repertório extenso de motivos para que os homens de negócios da Corte fossem atraídos para serem acionistas do empreendimento. Também era propagandeado o caráter patriótico da empresa e de como ela seria um bom negócio, tanto para a nação, como para seus sócios.

O político liberal Teófilo B. Ottoni (1807-1869) ficou gravado na história política e econômica do Brasil. Seus discursos nas Câmaras de Deputados e nas Assembleias são vistos como exemplos para os perfis liberais da época. Exemplo disto foi a “Circular dedicado aos Srs. Eleitores de senadores pela província de Minas Gerais”, de 1860. Nela, Teófilo B. Ottoni traça uma espécie de autobiografia e uma memória política do Brasil.

Mas estou persuadido que os cordões, os bordados e as condecorações dadas a S. Ex. (Marquez de Caxias), em razão da batalha de Santa Luzia mais racionalmente adornariam a estátua do Destino.

[...]

Como quer que fosse, perdida a batalha de Santa Luzia, pensava eu, ainda antes do fato, que, se era certo que podíamos a revolução com as chances de sucesso, também era fora de dúvida que só conseguiríamos assolando os belos campos de Minas e anarquizando a província. Diante de tamanha responsabilidade honro-me de ter recuado. (OTTONI, 1860, p. 316-317).

Luiz Alves de Lima e Silva, o Duque de Caxias (1803-1880), teve uma vida militar bem agitada: destacou-se na Campanha de Cisplatina em 1825 e, em 1837, depois de ser promovido a Tenente-Coronel, foi indicado para pacificar a província do Maranhão e os revoltosos da Balaiada. Foi ainda o pacificador da Revolta de 1842 em Minas Gerais e São Paulo. Ao falar das condecorações do Duque de Caxias, Teófilo Ottoni refere-se exatamente à fama e às promoções recebidas pelas ações feitas contra as revoltas e rebeliões durante o Brasil Império. De acordo com Vasconcelos (2016), no Brasil Império, foi dado ao Duque de Caxias o título de pacificador. Este foi responsável pela repressão aos movimentos separatistas e em especial a Revolta Liberal em Minas Gerais e São Paulo, em 1842. Como

desfecho da batalha da rua Direita em Santa Luzia - MG, na qual teve a participação de Teófilo B. Ottoni, o partido Liberal saiu derrotado e o Duque de Caxias obteve mais uma vitória e condecoração a somar.

Circular publicada pelo IHGB, em 1916, traz fragmentos dos discursos na Câmara de Deputados e Senado, como também alguns relatos das experiências vividas sobre a derrota na Revolução Liberal. Ao falar sobre o julgamento recebido por ele e os colegas revoltosos, Ottoni exulta dizendo sobre a defesa feita aos direitos garantidos pela constituição.

Da minha defesa perante o júri, publicada no *Itacolomy* de 26 e 30 de setembro de 1843, ver-se-á que vinguei os privilégios de deputado e a liberdade de imprensa, explicando ao juiz formador da culpa esses pontos do nosso direito constitucional. Quanto ao terceiro tópico, é manifesto que a minha dignidade não podia permitir ali a menor explicação, visto que não havia autoridade para me exigirem. Limitei-me, pois, a protestar que na constituição havia lugar para todos [...]. (OTTONI, 1860 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 324-325).

Desde sua experiência com o *Sentinela do Serro*, esse apego ao constitucional lhe servia como referência do pensamento liberal e carro-chefe das discussões engendradas por Ottoni. O *Sentinela do Serro* ultrapassou as fronteiras da cidade do Serro e também da Província Mineira: “[no *Sentinela do Serro*] Faz campanha sistemática pela reforma da Constituição de 1824, outorgada, ilegítima aos olhos de Ottoni” (MIRANDA, 2007, p. 57).

Apesar de ter ficado fora das Câmaras de Deputado e do Senado entre 1845 e 1858, alguns autores classificam o processo de encampação²³ da CCMN como uma “violência política” (MIRANDA, 2007, p. 135), ou seja, como estratégia para impedir o crescimento de Ottoni numa futura disputa nas urnas. Frei Ângelo de Sassoferato (1915), como veremos no Capítulo 4, também endossa essa fala.

As despesas da Companhia eram inferiores às receitas com fretes, da tropa e da venda de sal; e havia recursos para conservação da Santa Clara-Filadélfia. [...] Mas os acionistas estão intimidados com a intransigência do governo imperial e temerosos de prejuízos. Não há como resistir só. O importante é resgatar a ideia de que a Companhia do Mucuri foi encampada e liquidada não por falência ou decadência, mas por razões alheias às suas possibilidades. (MIRANDA, 2007, p. 136).

Em 1859, Teófilo B. Ottoni retorna ao cenário político nas disputas pelo cargo de Senador, sendo aceito pelo Imperador somente na quinta tentativa, fato condicionado pela

²³ A rescisão unilateral da concessão, antes do prazo estabelecido, é conhecida doutrinariamente sob o nome de encampação; a retomada da execução do serviço pelo poder concedente, quando a concessão se revelar contrária ao interesse público; como em toda rescisão unilateral, o concessionário faz jus ao ressarcimento dos prejuízos regularmente comprovados. (SALOMÃO NETO, 2013, p. 10).

oposição política acirrada entre as duas figuras. Ele exerceu o cargo de senador até 1869, ano de sua morte.

Fica indispensável trazer à discussão o fato de que a própria figura de Teófilo B. Ottoni passa a ser vista como contraditória no processo de colonização do Mucuri. É de suma importância fixar esse contraponto a fim de não hegemonizar a figura de um mito num processo de colonização que, apesar de ocorrer no momento de fortalecimento do Liberalismo no Brasil, experimentou aspectos de controle e domínio sobre o espaço, tempo e, principalmente, sobre os corpos. Assim,

Embora liberal e, portanto, defensor da reestruturação das três categorias acima referidas, Teophilo Ottoni adota uma postura contrária ao seu discurso no momento da colonização do Mucuri. Não estamos cobrando uma ruptura com o modelo, mesmo porque os liberais, no Brasil, em nenhum sentido poderiam se comparar aos Sans-culottes, como o faz Paulo Pinheiro Chagas, em estudo sobre Teophilo Ottoni. O liberalismo no Brasil nem de longe pode ser comparado àquele que acontecia além mar, em outro tempo e em outro espaço. (FERREIRA JR, 2007, p. 31).

Nesse sentido, fica um ponto a pensar sobre a ação de Teófilo B. Ottoni frente às ideias defendidas e frente ao processo de colonização na Filadélfia do século XIX. Pensar nessas contradições é entender que o Liberalismo no Brasil adotou aspectos diferentes dos revolucionários europeus em sua execução, e conservou o contraditório.

3.1.2 O Gabinete Conservador e as três leis liberais de 1850

Os anos de 1844 a 1848 foram marcados pela ascensão do Liberalismo político e econômico no Brasil. Esse período é denominado por Carvalho (2010) como Quinquênio Liberal. Nessa época, Teófilo B. Ottoni compunha a bancada liberal na Câmara dos Deputados Gerais. Nesse momento, é possível observar grande movimentação e expansão das ideias liberais e ocupação de cargos importantes na política brasileira.

[...] Os partidos se formaram de maneira espontânea durante o período em que vigorava a eleição indireta por província, e em que estava suspensa a atribuição do Poder Moderador de dissolver a Câmara. Isto se deu entre 1837 e 1840, quando o regresso separou os conservadores dos moderados da Regência. A seguir houve várias alterações no sistema partidário. De início uma exacerbação da luta partidária terminada em revolta armada dos liberais do sul (1842). A derrota no campo de batalha foi seguida, no entanto, quase imediatamente, de anistia, e da volta dos liberais ao poder (1844). Foi, então, a vez dos liberais do norte se revoltarem, abrindo caminho para o domínio total dos conservadores que durou de 1848 a 1862. [...]. (CARVALHO, 2010, p. 408).

Podemos observar que os anos de ascensão do Partido Liberal, entre 1844 e 1848, coincidem com os anos de negociação dos contratos firmados entre os irmãos Ottoni e os Governos Geral e Provincial mineiro para a criação da CCNM. Em 1847, foram firmados os contratos de exclusividade no comércio e navegação a vapor nas matas do leste, onde mais tarde foi fixado o distrito de Filadélfia. Já os anos de 1860 a 1863, sob o governo do Partido Conservador, correspondem ao período de encampação da CCNM.

Santos e Barroso (2017) destacam que a instabilidade política e as disputas entre os partidos Liberal e Conservador influenciaram diretamente na instalação e nas atividades executadas pela CCNM. As mudanças dos partidos no poder durante os anos de 1845 e 1862 foram elementos determinantes nas políticas de apoio à iniciativa dos irmãos Ottoni no Mucuri.

O empreendedorismo da Companhia do Mucuri tem forte sustentação e privilégios do Estado, dentro de um capitalismo que tinha limites quanto ao liberalismo. **Assim, as benesses ou retaliações ficavam à mercê das alternâncias dos gabinetes ministeriais.**

A Companhia do Mucuri foi fundada durante o gabinete do liberal Alves Branco (22.05.1846 a 08.03.1848) e viveu seu momento de crise, encampação e liquidação nos gabinetes conservadores de Visconde de Abaeté (12.12.1858 a 10.08.1859), conselheiro Ferraz (10.08.1859 a 02.03.1861) e marquês de Caxias (02.03.1861 a 24.05.1862). (SANTOS; BARROSO, 2017, p. 29. Grifo nosso).

O ano de 1850, sob o governo conservador, será de extrema importância no que diz respeito a três assuntos primordiais para a economia e política no Brasil, mas que também vão contribuir para a efetivação da CCNM. Três leis promulgadas pelos conservadores facilitaram a organização e beneficiaram empreendimentos, tais como aquele proposto para a criação da CCNM no Brasil. São elas: a Lei do Código Comercial (1850), a Lei Euzébio de Queiroz (1850) e a Lei de Terras (1850). (SILVA, 2009, p. 75).

A Lei do Código Comercial, de n. 556, de junho de 1850, dispõe sobre as regras de comércio e, extingue, em parte, as *Ordenações Filipinas*²⁴. Pela primeira vez no Brasil independente foi promulgada uma lei que regulamentava o comércio, os contratos comerciais, os serviços de transporte, dos bancos, as relações de compra e venda, locação, juros, créditos, finanças e trocas mercantis. Um tópico importante dessa lei é aquele de número XV, que trata

²⁴ “As Ordenações eram compilações de normas editadas pela Coroa Portuguesa, reunidas sem maior coerência nem lógica. Seus nomes derivavam (*sic*) dos monarcas que as editavam. As últimas foram as Ordenações Filipinas ou Código Filipino, de 1603, de Don Filipe I, (*sic*) que substituíram as Manuelinas e Afonsinas.” (VIEIRA, 2015). É importante ressaltar que as *Ordenações Filipinas* traziam diversas normas para as questões administrativas do Brasil, e somente um conjunto de leis que abarcasse todos esses assuntos pertinentes à administração poderia de fato substituí-lo por completo. Por isso, o Código Comercial de 1850 substituiu em alguns aspectos, deixando outros para outras leis específicas que foram promulgadas posteriormente, como é o caso da Lei de Terras de 1850, entre outras.

especificamente das companhias e sociedades anônimas e contempla a CCNM. Silva (2009) destaca que a promulgação dessa lei possibilitou a regularização da empresa dos irmãos Ottoni. Após a sua efetivação em 1851, a lei regularizou transações financeiras que antes não tinham amparo legal.

Inspirado nos códigos comerciais francês e português e nos trabalhos de José da Silva Lisboa, o Visconde de Cairú, a aprovação do Código Comercial foi fundamental para a regulamentação das transações econômicas-financeiras. Esta medida regulamentou a abertura de instituições bancárias e de empresas de sociedade anônima no país em um período de grande expansão das atividades financeiras e comerciais em todo o Império. (SILVA, 2009, p. 74).

Este resultado foi possível por conta da presença de empresários interessados em empreendimentos nas áreas de comércio, ferrovias e navegação, da classe mercantil na comissão responsável pela formulação desse Código Comercial, pois eles não estavam apenas na defesa dos seus interesses próprios, mas também em defesa da consolidação do Estado Imperial, buscando legitimar e consolidar o novo poder. Assim, de acordo com Silva (2009), as leis que foram aprovadas nesse período tinham por objetivo atrelar as decisões ao Estado do Brasil independente e desvinculá-las das leis e diretrizes instituídas pela Coroa portuguesa anteriormente.

Por outro lado, a Lei Euzébio de Queiróz, de n. 581, de 4 de setembro de 1850, dispôs sobre medidas para a repressão ao tráfico de africanos no Brasil. Costa (1999) afirma que, desde o início, o comércio da escravidão se mostrou muito lucrativo até a década de 1850, mesmo havendo leis anteriores que proibissem o tráfico como, por exemplo, a Lei de 1831²⁵. Muitos contrabandistas praticavam o tráfico sem inconvenientes; afinal, os africanos foram introduzidos no Brasil pelos mesmos motivos que em outras colônias.

[...] Existiu uma precisa correlação entre a acumulação de capital e o uso de escravos africanos. Onde o capital não se acumulou, os colonos recorreram ao trabalho indígena. A escravidão brasileira, como a escravidão em outras partes do Novo Mundo, foi um sistema de exploração do trabalho baseado na posse sobre o trabalhador. Os escravos foram vistos, ao mesmo tempo, como propriedade e como seres humanos – uma contradição que gerava tensões permanentes. Eles representavam tanto capital como trabalho, e sua posse conferia status ao senhor [...]. (COSTA, 1999, p. 352-353. Grifo nosso).

²⁵ Conhecida como Lei Feijó, foi um acordo aprovado no Brasil com a Inglaterra que decretava o fim do tráfico de africanos para o Brasil e a condição de libertos a todos os africanos que chegassem ao país a partir daquele acordo. Porém, isso não aconteceu na prática: o tráfico de africanos só foi extinto em 1850 com a Lei Euzébio de Queiróz. (CARVALHO, 2010).

Assim, a escravização africana se mostrou vinculada ao acúmulo de capital e, mesmo numa sociedade que vivenciava e perseguia princípios liberais, mostrou-se incapaz de acabar com o tráfico de africanos de bom grado. As elites brasileiras “conciliaram liberalismo e escravidão da mesma forma que seus avós haviam conciliado a escravidão com o cristianismo” (COSTA, 1999, p. 358).

A Lei Euzébio de Queiróz deixa uma lacuna. Onde os grandes mercadores de escravizados iriam investir suas fortunas, já que estavam proibidos de comprar, transportar e vender africanos? A promulgação da Lei Euzébio de Queiróz provocou o redirecionamento dos capitais dos antigos senhores mercadores de escravizados:

[...] com o fim do tráfico atlântico de escravos, grande parte dos capitais antes destinados ao chamado “comércio de carne humana” passaram a ser redirecionados, durante o século XIX, em toda sorte de empreendimentos comerciais e financeiros. [...] Desse modo, o espírito empresarial pôde direcionar seus recursos em empreendimentos como fábricas, estradas de ferro, bancos e companhias de navegação e de comércio, como foi o caso da Companhia do Mucuri [...]. (SILVA, 2009, p. 73).

Assim, as sociedades anônimas regulamentadas pelo Código Comercial encontravam no fim do tráfico de africanos um número considerável de empresários com capitais disponíveis para investir em suas ações. Foi o caso da CCNM, uma vez que, das mil ações existentes, setecentas foram compradas por pessoas da família Ottoni e as trezentas restantes foram compradas por outros investidores. (SILVA, 2009, p. 77).

No que tange à Lei de Terras, de n. 601, de 18 de setembro de 1850, e regulamentada pelo Decreto n. 1.318, de 30 de janeiro de 1854, dispõe-se sobre a compra e venda de terras consideradas devolutas, não permitindo mais a doação de sesmarias e nem a posse. As terras devolutas são definidas da seguinte forma:

TERRAS DEVOLUTAS

Art. 3. São terras devolutas:

§1 – As que não se acharem aplicadas a algum uso público nacional provincial ou municipal.

§2 – As que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral Provincial, não incursas em comisso por falta de cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§3 – As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, apesar de incursas em comissão, serão revalidadas por esta Lei.

§4 – As que não se acharem ocupadas por posse, que apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta Lei. (GARCEZ; MACHADO, 2001, p. 473).

A partir do Segundo Reinado, com a promulgação da Lei de Terras de 1850, os terrenos antes usados para aldeamentos de índios, e que foram abandonados por conta dos descimentos e das Reformas Pombalinas, serão incorporados aos bens próprios nacionais e, a partir daí os fazendeiros vão pressionar o Governo para a promoção da apropriação dessas terras, o que possibilitaria a compra por eles mesmos. (REGO, 2016).

Em 1855, em sua fala à Assembleia Legislativa, o senhor Luiz Pedreira do Couto Ferraz, ministro e secretário de Estado dos Negócios do Império, discursou acerca das questões ligadas à mão de obra, à posse de terras e à introdução de colonos estrangeiros no Brasil, como solução para o problema da colonização e ocupação do território nacional em meados do século XIX.

De acordo com o ministro Couto Ferraz, em 1855, as Companhias que surgiram nesse contexto do Brasil Império – como a Companhia de Navegação do Amazonas, a Companhia do Rio Novo no Espírito Santo, a Companhia de Colonização de Hamburgo, e ainda a CCNM – e que firmaram contratos com o Governo Imperial constituíram-se como elementos importantes na efetivação do projeto para a introdução de imigrantes. (FERRAZ, 1855). Por meio desses contratos, as Companhias recebiam o direito de vender terras para os imigrantes que poderiam ser proprietários de terras por título de compra ou aforamento, ação amparada pela Lei de Terras de 1850. Segundo ele, em pouco tempo haveria retorno ao sistema de colonização, que era mantido principalmente por meio da venda de terras.

Nesse sentido, as Companhias trarão como propósito a colonização, sendo esta uma das questões sociais mais importantes da época. O ministro Couto Ferraz afirma ainda que a demarcação das terras devolutas era a base do sistema de colonização no século XIX no Brasil:

O Governo tem combatido taes causas quanto há cabido em suas forças; e seus esforços ligados à maior experiência, que vão adquirindo os agrimensores, e aos meios que se tem empregado, tanto para obterem-se trabalhadores, como para alimentá-los em lugares, em geral, distantes dos povoados, prometem d'ora em diante mais regular andamento à demarcação das terras, que he a base do nosso sistema de colonização. (FERRAZ, 1855, s.p.).

O ministro e secretário de Estado dos Negócios do Império, Couto Ferraz (1855), em nenhum momento fala sobre os povos indígenas enquanto um problema para a questão das terras; muito pelo contrário, ele coloca como principal obstáculo para a efetivação das demarcações das terras vendidas a falta de mão de obra, tanto para fazer a medição, quanto para a demarcação das terras.

Considerando essas três leis promulgadas em 1850 durante o gabinete conservador, percebemos certa contradição nos dispositivos legais propostos pelos conservadores, pois, de maneira significativa, contribuíram para os empreendimentos liberais da época. Nesse aspecto, podemos destacar a disputa entre conservadores e liberais.

Durante todo o Império, os liberais, como os demais membros das elites brasileiras, tinham sido basicamente conservadores e antidemocráticos. Seu alvo fora sempre conciliar a ordem com o progresso, o status quo com a modernização. Com exceção da Abolição, a maioria das reformas propostas pelos liberais tinha sido exclusivamente política e não alterava as estruturas econômicas e sociais mais profundas, nem incrementava a participação popular na vida política da nação. (COSTA, 1999, p. 165-166).

Assim, é muito assertivo afirmar que, “Embora [Teófilo B. Ottoni] fosse opositor político do partido que se instalou no poder em 1848, a política adotada pelos conservadores auxiliou a companhia do Mucuri na saída do domínio das utopias para os de fato.” (SILVA, 2009, p. 72). Isso quer dizer que as políticas adotadas pelo Partido Conservador no poder trouxeram leis e aparatos legais que possibilitaram a concretização do projeto dos irmãos Ottoni.

É nesse sentido que o Liberalismo à brasileira é contraditório e caricaturado em relação às suas raízes europeias. Para Costa (1999), após a abdicação de D. Pedro I, em 1831, o Partido Liberal se revelou antidemocrático e conservador para defender a estrutura latifundiária e escravocrata que lhe garantia privilégios.

Podemos, então, utilizar o raciocínio defendido por Guimarães (1997): os resultados alcançados com a Lei de Terras provavelmente foram possíveis por conta de interesses não só de empresários ligados à economia agroexportadora, mas também porque estavam intimamente ligados às aspirações do Governo Imperial de ocupar e colonizar todo o território nacional e modernizar a nação. Sendo assim, é inegável a convergência das políticas e interesses do Governo Imperial e o projeto pensado pelos irmãos Ottoni.

Por um lado, havia o Ministro do Governo defendendo a introdução de imigrantes estrangeiros, os quais poderiam comprar ou receber terras como doação por parte do Governo ou de seus comissários. Por outro lado, havia os irmãos Ottoni oferecendo-se para pôr em prática uma companhia que teria a difícil missão de chamar os imigrantes, vender-lhes lotes para que ocupassem a Filadélfia e demarcar as “terras de índios” com o auxílio do Diretor de Índios, o senhor Augusto Ottoni, citado por Teófilo B. Ottoni nos episódios de “negociação” com os caciques dos grupos indígenas do Mucuri, como veremos na próxima seção.

A CCNM tornou-se então questão central de economia e política na Filadélfia da época. Esse aspecto nos ajuda a entender o processo de implantação da Companhia enquanto uma investida das políticas liberais, pensando-a como empreendimento que perseguia os ideais de liberdades econômicas e de propriedade durante o Período Imperial nos moldes e aspirações de uma nação moderna.

3.2 A Filadélfia pela perspectiva do Liberalismo: um plano de civilização para os índios e a trajetória da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri - CCNM (1847-1861)

O século XIX vai trazer maior incentivo à expansão econômica de outros setores, pois, com o declínio da economia baseada na extração de ouro e pedras preciosas no final do século XVIII, a região das minas impulsionou a diversificação de produtos para importação e exportação. Segundo Furtado (1920), os sertões que também foram beneficiados dessa economia das minas vão seguir as mesmas aspirações, na própria região da Filadélfia. De acordo com os relatos de Teófilo B. Ottoni (1847), já existiam fazendas que tinham significativa produção agrícola e que demandavam maior investimento nos meios de transporte para escoamento da produção.

O Período Imperial inaugurou no Brasil a concessão de obras públicas com o objetivo de viabilizar em seu território a modernização tão sonhada. Foram introduzidas no Brasil empresas estrangeiras e companhias nacionais que desenvolviam atividades e serviços, como a abertura e manutenção de estradas e o desenvolvimento dos meios de transportes, principalmente o desenvolvimento do transporte fluvial e ferroviário, impulsionados pela invenção da máquina a vapor em 1777. (SALOMÃO NETO, 2013).

No Brasil, no Século XIX, durante o Governo Imperial, as concessões de serviço público foram utilizadas para os desbravamentos, povoamentos e interesses comerciais. Naquela época, havia um político-comerciante que viu na concessão uma possibilidade de abrir uma comunicação da Província de Minas Gerais com o mar, de forma que Minas pudesse escoar sua produção, exportando-a através dessa comunicação que, a princípio, seria por via fluvial. **Esse político-comerciante era Theophilo Benedicto Ottoni.** Para isso, ele, juntamente com seu irmão Honório, criou a Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri, obteve concessão do Governo Imperial e **embrenhou-se nas inóspitas matas dos Vales do Mucuri e Jequitinhonha [...].** (SALOMÃO NETO, 2013, p. 58-59. Grifos nossos).

A CCNM, enquanto concessão dada aos irmãos Teófilo e Honório Benedito Ottoni pelos Governos Geral, pelo Decreto de 31 de maio de 1847, e Provincial de Minas Gerais, pela Lei n. 332, de 3 de abril de 1847, foi de suma importância no processo de

ocupação territorial, abertura de estradas e transporte a vapor, mas também como elemento de colonização e exploração em Filadélfia.

Três documentos são bem interessantes para pensar o perfil liberal do empreendimento dos irmãos Ottoni: “Condições para a incorporação de uma Companhia de Comércio e Navegação do rio Mucuri” (1847), “Ata de instalação da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri”, datada de 1847, e, por fim, o Estatuto, aprovado por meio do Decreto n. 802, de julho de 1851.

No primeiro documento, Teófilo e Honório B. Ottoni (1847) fazem um breve histórico do Vale do Mucuri e enumeram os benefícios que traria a Companhia para a região, além de deixar explícitas suas intenções quanto às iniciativas de livre comércio, característica do pensamento liberal:

O que fica dito basta para provar, que num futuro muito próximo as margens do Mucuri, ricas e povoadas, darão um desenvolvimento considerável à navegação e ao comércio do porto de São José, e lucros seguros a quem tem o exclusivo dessa navegação.

Tem os empresários o exclusivo para a abertura das estradas das comarcas do norte para as margens do Mucuri. Este privilégio (condição 10^a do contrato) envolve o monopólio completo de todas as comunicações das comarcas do norte de Minas por espaço de 80 anos, visto que, no momento em que se abrirem as comunicações ficam evidentemente excluída a concorrência das outras estradas. (OTTONI; OTTONI, 1847 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 12, 16).

Neste ponto, é possível destacar que o contrato de exclusividade de exploração da navegação a vapor e abertura de estradas concedido aos irmãos Ottoni foi exatamente de quarenta anos. Porém, nessa fala fica explícita a confiança no sucesso do empreendimento, uma vez que os irmãos já cogitavam estender o contrato por igual período. No trecho acima, é possível perceber que os empresários viam a CCNM como um empreendimento impossível de dar errado.

Outro documento importante para entender as especificidades e privilégios concedidos à CCNM é a “Ata de instalação da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri”, datada também de 1847. Em seu enunciado, ela apresenta um aspecto importante:

Contracto com o Governo Geral - Condições para incorporação de uma **Companhia Nacional de Navegação e Comércio**, que terá por objecto franquear a navegação do rio Mucury, desde a sua foz na Província da Bahia até o ponto, em que for ou puder tornar-se praticável a navegação do mesmo rio. (OTTONI; OTTONI, 1847 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 16. Grifo nosso).

O termo “nacional” corrobora a ideia de que a concessão para uma Companhia que abrangia três províncias – Minas Gerais, Bahia e a capital do Império, o Rio de Janeiro – pressupõe uma possível intervenção do Governo Geral. Portanto, mesmo sendo um projeto pensado e iniciado por personalidades e políticos mineiros, este recebe interesse e esforços em caráter nacional.

Tanto a “Ata de Instalação da CCNM” de 1847, quanto seu Estatuto aprovado por meio do Decreto n. 802, de julho de 1851, trazem anexados o Contrato da Companhia com o Governo Geral e o Termo do Contrato com o Governo da Província de Minas Gerais. Nesses contratos, identificamos termos como navegação a vapor, engenheiros, correios, telégrafos, a lei de oferta e procura quando trata dos preços do frete, a terra como bem passível de compra e venda, além de colônias industriais.

Esses termos denotam o aspecto modernizador que a CCNM trazia em sua essência. E mais: com seu perfil empreendedor liberal, Teófilo B. Ottoni soube empregar de igual modo seus princípios e contradições próprios do pensamento e política liberal.

No que tange ao contrato firmado com o Governo Geral, observamos outros aspectos importantes, como os quarenta anos de exclusividade e o monopólio para a abertura de estradas de navegação, já previstos no contrato com o Governo Provincial:

5º O exclusivo por quarenta anos da navegação do rio Mucuri a vapor, ou de outro qualquer modo, compreenderá todo o rio e seus afluentes desde a barra do mesmo rio até ao ponto em que, oito annos depois de começado o prazo do privilegio, a Companhia houver feito chegar periodicamente os seus barcos. Excetuam-se: 1º a parte do mesmo rio actualmente navegado por embarcações de vela que continuará a ser livremente navegada por taes embarcações somente até o ponto em que elas chegam presentemente: 2ª quaisquer canoas de um só madeiro empregadas na pescaria ou para comodidade dos moradores, as quais passarão livremente pelas obras da Companhia e navegarão livremente por todo o rio, com tanto que não conduzam outros gêneros senão os da lavoura própria dos donos de tais embarcações. (BRASIL, 1851 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 43).

A CCNM tinha o prazo de oito anos para expandir seu território de atuação; após esse tempo, seria fixado seu território de atividade. As companhias existentes no Brasil do século XIX foram altamente beneficiadas pelo Governo Geral, tendo em vista que cumpriam os desígnios próprios para o progresso da nação civilizada, que era o objetivo de ocupar o território e civilizar os índios.

A concessão de terras à CCNM deu ao seu Diretor, Teófilo B. Ottoni, o direito de vendê-las no Brasil e no exterior, assim como a obrigatoriedade de introduzir nas terras cedidas à CCNM sujeitos estrangeiros e pessoas do próprio Império com a finalidade de ocupar as terras da Companhia:

14º O Governo cederá à Companhia para a fundação de Colônias agrícolas e industriais dez léguas de terras de testada com huma de fundo, das que houver devolutas à margem do rio Mucury em territorio da Provincia de Minas; ficando porém esta concessão dependente da aprovação da Assembleia Geral Legislativa, e a Companhia sujeita a pagar pelas mesmas terras o preço que por Acto Legislativo for taxado, aliás fixado. (BRASIL, 1851 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 45).

Os privilégios concedidos à CCNM tinham como objetivo promover a modernização da Província de Minas Gerais. Para isso, as estradas e os meios de transportes antes concentrados entre a região das minas e a capital do Império precisavam ser abundantes e deveriam permitir a comunicação para todas as regiões da província. Assim, percebemos interesses comuns, mas também interesses complementares nas concessões das duas instâncias do Governo.

Teófilo B. Ottoni, em seu relatório de 1859, encaminhado aos acionistas da CCNM, trata sobre os problemas enfrentados pela companhia com os estrangeiros que chegaram à Filadélfia. Desde os contratos iniciais para a criação da companhia, os irmãos Ottoni se comprometeram em introduzir na região sessenta casais, preferencialmente de imigrantes estrangeiros, para cada légua de terra que a CCNM recebesse do governo.

Sobre os colonos estrangeiros em Filadélfia, Teófilo B. Ottoni esclarece que sua intenção era atrair colonos que trouxessem consigo capital e indústrias, ou seja, um incentivo à entrada de capital estrangeiro e, no mínimo, imigrantes que tivessem condições de arcar com suas despesas e de sua família, evitando assim gerar gastos à CCNM. Porém, Ottoni (1859 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 4-5) relata que os imigrantes que chegavam à Filadélfia eram totalmente dependentes da companhia. Ainda segundo Teófilo B. Ottoni, esta era a razão de haver dificuldades para trazer mais imigrantes, gerando mais despesas do que lucros para a CCNM.

O médico alemão Robert Avé-Lallemant visitou as terras da CCNM em 1859, quando esteve em viagem às províncias da Bahia, Minas Gerais e Pernambuco. Nos seus escritos sobre a CCNM e os imigrantes estrangeiros no Mucuri, ele descreve um cenário de doenças, fome, falta de abrigos e maus-tratos. O médico dedica-se à descrição dos sujeitos estrangeiros, não deixando muitas informações sobre outros grupos que habitavam a região, o que demonstra o seu olhar voltado para os seus conterrâneos. As informações divulgadas embasaram as denúncias feitas aos governos do Brasil e figuraram em debates internacionais sobre o assunto. (AVÉ-LALLEMANT, 1961).

Em seu relatório de 1859, Teófilo B. Ottoni traz uma justificativa sobre as condições de vida dos imigrantes em Filadélfia na tentativa de defender-se das acusações feitas por Avé-Lallemant, anexando em seu texto do folheto que o agente da Associação Geral de Colonização e Imigração²⁶. Além dos problemas trazidos pela denúncia feita por Avé-Lallemant, Teófilo B. Ottoni destaca as dificuldades enfrentadas com a abertura da Estrada Santa Clara que, entre enchentes e quinze pontes construídas ao longo do seu trajeto, fizeram com que a construção iniciada em 1854 só fosse concluída em 1857.

Outro problema relatado foi o fluxo pequeno de fretes pelas estradas da CCNM. (OTTONI, 1857 *apud* ARAÚJO, 2007). De acordo com Santos e Barroso (2017), pouco se exportava e importava pelos caminhos de Filadélfia. Por isso, Teófilo B. Ottoni considerava que as mercadorias transportadas pelas estradas da Companhia eram insuficientes para arcar com as despesas e menos ainda gerar lucro à CCNM. Essa fala é endossada por outros autores, atribuindo à baixa demanda e aos altos custos com o preço dos fretes a pequena circulação de muitas mercadorias, agravando as dificuldades enfrentadas pela CCNM.

Face a tantas dificuldades financeiras e operacionais enfrentadas pela CCNM, e mais as disputas políticas em torno da empresa, como dito anteriormente, o Decreto n. 2.758, de 1º de março de 1861 (BRASIL, 1861) e o Decreto n. 3.132, de 27 de julho de 1863 (BRASIL, 1863), que aprova o contrato e suas modificações no processo de encampação da Companhia do Mucuri, foram inevitáveis, deixando claro que não adiantou a tentativa de defesa da CCNM de 1859. Como previsto no contrato inicial, todos os bens da CCNM passaram a ser bens do governo.

O Decreto n. 3.030, de 12 de dezembro de 1862 (BRASIL, 1862) foi o dispositivo que passou as funções antes atribuídas à CCNM a cargo da Companhia Macahé e Campos²⁷. Com o fim do contrato da CCNM, todos os seus bens, como armazéns, navios, pranchas, foram passados às mãos do Governo. Assim, o novo contrato com a Companhia Macahé e Campos permitia a essa última o uso desses bens, o que dispensava um grande investimento inicial.

Para auxiliar o serviço da navegação fluvial a Companhia receberá do Governo o vapor Peruípe e as pranchas que se achão no Mucury, e bem assim os armazéns de depósito de S. José de Porto Alegre e de Santa Clara: todos esses objectos, findo o

²⁶ Órgão ligado ao Governo Geral, responsável pelas iniciativas de colonização e imigração. Por isso, Teófilo B. Ottoni discorre sobre a forma como as ações da Associação interferiram na introdução de imigrantes na Filadélfia. (OTTONI, 1859 *apud* ARAÚJO, 2007).

²⁷ Essa Companhia foi a responsável pela abertura do canal Campos-Macaé que liga as cidades de Campos dos Goytacazes e Macaé no Estado do Rio de Janeiro. Seu projeto consta como uma hidrovia, construída entre 1844 e 1861, para escoamento da produção de açúcar da região durante o Brasil Império.

prazo do contrato, serão devolvidos ao Governo em bom estado de conservação, tendo-se em atenção o uso que tiverem tido durante o tempo decorrido. (BRASIL, 1862, p. 444).

Pensar a modernidade sem perceber e analisar seus sujeitos, quer sejam trabalhadores, quer sejam burgueses; ou mesmo sem pensar suas formas, ou experimentos de formas de governar; ou ainda sem entender o lugar das ideologias nesse processo, é desconsiderar todo o potencial tanto dos sujeitos quanto dos resultados de suas ações. (BERMAN, 2007).

Assim, o projeto da CCNM atendia, ao mesmo tempo, o projeto liberal, pois trazia em suas atividades aspectos da modernização e progresso pretendidos pela sociedade moderna, e também o conservador, no sentido de que essas mesmas atividades contribuíram para a concentração da terra nas mãos de poucos, o estímulo ao emprego da escravidão africana, o controle dos povos indígenas da região e também a exploração da mão de obra imigrante em condições de trabalho análogo ao trabalho escravizado.

[...] a estrutura desenvolvida pela Cia de Navegação do Mucuri proporcionava aos protegidos, apadrinhados, um conjunto de *plantations*. O mesmo despotismo tão criticado pelo parlamentar retomaria na sua prática, ferindo um dos princípios liberais de igualdade perante as leis: *égalité*. Além disso, essa estrutura seria complementada por proprietários menores que possibilitaria a produção dos víveres, mantendo o vínculo com a grande produção agrícola e exportadora [...]. (FERREIRA JR, 2007, p. 31).

Ao observarmos a formação da CCNM, percebemos que setenta por cento da empresa pertencia à família Ottoni, enquanto a grande maioria dos terrenos vendidos ou aforados também estavam em poder de membros da família. Este aspecto da CCNM retrata o contexto do Brasil Império que, mesmo com debates fervorosos em defesa dos ideais liberais, conservava sua raiz colonial latifundiária e a manutenção dos privilégios de berço.

É possível observar na tabela “Relação de prazos aforados em Filadélfia até 31 de agosto de 1857” (OTTONI, 1857 *apud* ARAÚJO, 2007) 132 nomes de pessoas que tinham terrenos dentro dos domínios da CCNM, listados com o valor pago e o valor que faltava pagar pelos terrenos aforados. Encontramos aí quinze pessoas da família Ottoni. É importante ressaltar que Teófilo B. Ottoni não especifica a quantidade de terrenos, mas sim o valor pago. Inclusive, o único valor citado enquanto valor de cada terreno foi de 300\$00 réis. Porém, em nenhum dos 132 registros constam valores menores que 4\$000 réis, sinalizando que havia diferenças entre os tipos de terreno e metragem.

Na listagem, um nome chama a atenção – Dr. Manoel Esteves Ottoni –, pois, além de aparecer três vezes, em último encontra-se a observação dos terrenos concedidos ao “Sr. Dr. Manoel Esteves Ottoni, livre de foro por cinco anos” (IHGB - MUCURI, s/d). Manoel Esteves Ottoni foi um dos fazendeiros que lideraram a primeira expedição dos irmãos Ottoni. (OTTONI, 1847). Ele é descrito como o primeiro médico do Vale do Mucuri e fazendeiro, primo de Teófilo Ottoni e dono da cadeira número 11 no IHGB do Mucuri, na homenagem feita a personalidades da região. (COLEN, s/d). Augusto B. Ottoni, até então Diretor Local de Índios, também aparece algumas vezes no documento.

Um menção que merece destaque na lista é Araújo Maia, sobrenome da família de Bárbara Balbina de Araújo Maia Ottoni, esposa de Christiano B. Ottoni, deputado, fazendeiro e mais tarde senador do Império, irmão de Teófilo e Honório B. Ottoni. Na lista, são encontradas quatro pessoas com tal sobrenome, incluindo “Theodora de Araújo Maia que era irmã de Bárbara. A cunhada de Christiano morava com o casal e ficou com parte considerável de seus bens” (LOPES, 2005, p. 21). Da família Araújo Maia, temos informações sobre a fazenda Monte Cristo, que pertencia ao Sr. Joaquim José Araújo Maia, também presente na lista.

Além desses nomes, podemos encontrar pessoas ligadas ao governo, como o governador da província, barões e alguns outros, como a família Gomes Leal, que aparece no documento e faz parte dos fazendeiros anteriores à chegada dos irmãos Teófilo e Honório B. Ottoni no Mucuri. Fazendeiros como Casemiro Gomes Leal fizeram parte da primeira expedição dos irmãos Ottoni, em 1847. Tanto Casemiro, quanto seu irmão João Gomes Leal, de acordo com Teófilo B. Ottoni, por meio da CCNM, conseguiram ampliar seus negócios (OTTONI, 1857 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 18).

Na tabela intitulada “Relação de terrenos já aforados para chácaras com 100 braças de frente cada um, sobre um ribeiro de água corrente, e fundo não excedendo 400 braças” (OTTONI, 1857 *apud* ARAÚJO, 2007), podemos ver que essa situação é parecida na relação de terrenos aforados destinados à construção de chácaras. Na lista de onze nomes, dois são da família Ottoni, os quais detêm três lotes. Inclusive Augusto Benedito Ottoni, Diretor de Índios, que aparece como dono de dois desses lotes e que, mais tarde, terá seu nome vinculado aos problemas com os relatórios enviados à Diretoria Geral de Índios devido a informações contraditórias referentes a conflitos entre colonos e indígenas no Mucuri. (BELÉM, 1871).

Outro aspecto importante podemos observar no “Balanço geral da Companhia do Mucuri em 31 de maio de 1857” (OTTONI, 1857 *apud* ARAÚJO, 2007), pois nele aparecem

listados os bens da empresa escravizados com a descrição “Bens semoventes: importe de 27 escravos” no terceiro item. Além desses escravizados declarados como bens da CCNM, sobre a escravidão na Filadélfia Santos (2008, p. 22) afirma:

Em 31 de dezembro de 1860, são computados 27 escravos em inventário, com observação de que faleceram 02, totalizando o valor desses em 31 contos e 596 mil réis. Informando para o império o estado de liquidação da Companhia, em 1862, Ernesto Benedito Ottoni contabilizou a venda de 4 escravos, no total de 7 contos e 800 mil réis para José Gazzinelli, além do recebimento de venda de 12 escravos, no total de 17 contos e 276 mil réis. Como objetos ainda pertencentes à Companhia, existiam um armazém em Santa Clara, um engenho de pilar arroz, 3 carros e 2 carroças, 2 bestas e o escravo Paulo.

A prática de alugar escravizados era bastante comum no cotidiano da CCNM. Inclusive, são citados os casos das fazendas de Itamunhec e Monte Christo, duas das maiores da região, pertencentes a Manoel Esteves Ottoni e Araújo Maia, respectivamente. (SANTOS, 2008). Ambos os fazendeiros, como dito anteriormente, eram ligados diretamente ao Diretor da CCNM. Esses dados traduzem a contradição do discurso/prática de Teófilo B. Ottoni:

Analisar a figura de Teófilo Ottoni e sua relação com a escravidão é um capítulo a parte (*sic*). Seus biógrafos têm defendido sua posição de abolicionista, dentro dos moldes liberais europeus. A frequência com que a Companhia usou esse tipo de trabalho contraria essa perspectiva. Ser liberal no Império brasileiro era algo extremamente contraditório, especialmente para um proprietário como era Ottoni. A substituição do trabalho livre pelo escravo tinha para o liberal do Serro um caráter mais prático do que idealista. [...]. (SANTOS, 2008, p. 23).

Assim, observar o projeto e a execução da CCNM no Mucuri entre 1847 e 1861 é também observar as contradições do pensamento liberal em sua prática. No trecho acima, o autor procura chamar a atenção exatamente para as contradições do sujeito liberal Teófilo B. Ottoni, mas também para o Liberalismo no Brasil do século XIX.

3.2.1 A relação da CCNM com os indígenas

Sobre o projeto colonizador adjacente, percebemos os esforços feitos pela CCNM para promover, além da catequização dos povos indígenas presentes no Mucuri, a introdução de imigrantes estrangeiros. Apesar disso, Ottoni deixou claro que não conseguiria cumprir os termos do contrato com o Governo Geral com relação ao artigo que obrigava a CCNM a introduzir 64 casais em cada légua de terras que lhe foi concedida. (OTTONI, 1857).

Teófilo B. Ottoni aborda sobre sua proposta de catequese indígena em seu relatório feito em 1857. No correr do texto, ele se refere aos gastos gerados à CCNM pela

catequese indígena implementada pela Companhia. A “Catequese Filantrópica” do Diretor da Companhia limitava-se à distribuição de ferramentas, animais de criação, roupas e utensílios para os caciques em troca de poderem transitar pelos territórios indígenas e pela posse de determinada faixa de terra. (MATTOS, 2002). O próprio Diretor da CCNM, Teófilo B. Ottoni, descreve isso em poucos detalhes.

A companhia tem carregado até o presente com a despesa da catequese, que também tem pesado sobre o Diretor de Índios ali, o Sr. A. Ottoni; mas este ano o governo geral pela repartição das terras, e o governo provincial de Minas vieram-nos em auxílio, mandando ferramentas e roupas para aquela infeliz gente. (MATTOS, 2002, p. 12).

Teófilo B. Ottoni fala ainda sobre a construção da igreja matriz e de uma casa de oração para os protestantes em Filadélfia, sendo esta necessária para os estrangeiros suíços e alemães vindos entre 1854 e 1857 por meio da Associação de Colonização. (MATTOS, 2002).

No entanto, quando ele trata sobre o trabalho da catequese realizado com os índios da região, em nenhum momento informa sobre esse trabalho nos moldes da divulgação do Evangelho como foi realizado pelos jesuítas anteriormente, quando os índios eram colocados em aldeamentos onde eram cristianizados e forçados ao trabalho nas lavouras. Pelo contrário, Ottoni sempre se refere à nova catequização como sendo a forma que ele se propusera a tratar os indígenas das redondezas de Filadélfia.

Eu tinha adquirido a convicção de que os selvagens nas suas agressões contra os cristãos eram quase sempre incitados por violências e provocações destes. Em consequência acreditavam que um sistema de generosidade, moderação e brandura não podia deixar de captar-lhes a benevolência. A principal dificuldade para a execução, ou ao menos ensaio deste sistema, estava em chamar à prática e convivência os filhos das selvas, e em convencê-los de que havia com efeito um novo processo de catequese que não empregava a pólvora e bala, nem tinha por fim roubar-lhes os filhos. (OTTONI, 1858, p. 10).

Esse modelo baseado na “brandura” nos chama a atenção para o que foi dito anteriormente, quando Cunha (1992) contrapõe a “guerra justa e a brandura” de D. João VI e José Bonifácio de Andrada e Silva, respectivamente. Na perspectiva de Silva (1823), os índios deveriam ser assimilados por meio do convívio com brancos e negros que deveriam ser introduzidos ao convívio nas aldeias. Naquela época, havia como pano de fundo as ideias de branqueamento²⁸ da população no Brasil, e o governo era obrigado a “instruir, emancipar, e

²⁸ Entre a segunda metade do século XIX e o século XX circularam teorias que supunham a superioridade de um padrão genético no qual a raça ariana (branca) seria superior às demais. Nesse contexto, surge a eugenia para dar base científica a tal teoria. O branqueamento da população brasileira foi influenciado por essas ideias, passando a

fazer dos índios e brasileiros uma só nação homogênea, e igualmente feliz” (SILVA, 1823 *apud* BUBLITZ, 2007, p. 186).

De acordo com Silva (1823), nas aldeais deveriam conviver missionários que ministrariam a religião e moral cristã, enquanto os brancos serviriam de modelos para que índios e negros fossem formados nos moldes da sociedade imperial e, assim, serem assimilados. Nesse sentido, as ideias de Teófilo Ottoni e de Silva se aproximavam à medida que propunham a catequese da não violência. Porém, nos relatos de Teófilo B. Ottoni, a presença de missionários não recebe tanta importância e nem é ressaltada como necessária. Isso pode ser relacionado aos ideais liberais que fugiam dessa interferência da Igreja nas questões do Estado.

Ao explicar sobre como se encontrava a região do Mucuri em 1847 em sua primeira viagem à região, Ottoni destaca o cenário de violência e guerra entre colonos e grupos indígenas. Muitos fazendeiros reclamavam ao Governo Provincial de Minas ações que resolvessem os problemas de ataques feitos pelos índios da região. Porém, chama a atenção para o comércio de crianças indígenas – *kurucas* – muito comuns entre os fazendeiros e entre grupos indígenas rivais. Esse comércio, de acordo com Ottoni (1858), foi a maior causa das guerras e ataques ocorridos no Mucuri.

Para Santos e Barroso (2017), as atividades da CCNM com os grupos indígenas em Filadélfia podem ser divididas em três aspectos: 1 - a repartição das matas por meio da posse dada pelos Governos Geral e Provincial à CCNM de aforar e vender terras em Filadélfia; 2 - a modificação de hábitos indígenas por meio da distribuição de roupas, alimentos e ferramentas em troca de trabalho. Assim, a CCNM tinha terras e mão de obra disponíveis; 3 - a “desbotocudização”, por meio da assimilação da cultura, da língua e dos princípios cristãos em vista dos “aldeamentos e dos quartéis” onde eram feitas as celebrações cristãs, como o casamento, “batismo e os cultos”.

Tenho confiança de que com esse sistema de não interrompida obsequiosidade, há de a Companhia do Mucuri captar a benevolência e amizade dos selvagens, e que se os não civilizar, como espero, ao menos os não terá como inimigos. Tratar com bondade os selvagens é o meio infalível de conquistar-lhes a amizade. Entre outros exemplos temos um de poucos anos, não longe do Mucuri. (OTTONI, 1858 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 15).

Teófilo B. Ottoni chamava seu projeto de “programa humanitário”. Segundo ele, por não praticar a violência física, estava trazendo o índio feroz botocudo para a civilização.

ser política nacional e a ter como seu principal representante o médico João Baptista de Lacerda. (HOFBAUER, 2007).

(OTTONI, 1858 *apud* ARAÚJO, 2007). Desde o seu texto “Condições para incorporação de uma companhia de comércio e navegação do Rio Mucuri”, os irmãos Honório e Teófilo B. Ottoni não consideraram os povos indígenas como problema. Antes, eles afirmavam a necessidade de criar amizade com os indígenas e sugeriam fórmulas para alcançar esse objetivo. (OTTONI; OTTONI, 1847 *apud* ARAÚJO, 2007). Uma das ações mais incentivadas por Ottoni era presentear os índios com ferramentas e alimentos.

Vim conhecer por mim mesmo que a suposta ferocidade dos selvagens habitadores das margens do Mucuri, que era proverbial mesmo entre os historiadores e geógrafos, não passa de uma quimera. **Por esse lado nenhuma dificuldade se me antolha para a empresa em projeto, pois que, depois de sisudo exame, me tenho convencido de que os míseros selvagens aqui, como em muitos pontos do Brasil, carecem antes de proteção do que de repreensão.** Pressentindo isto mesmo, eu havia recomendado e pedido com instância aos meus amigos de Minas Novas que empregassem todos os meios para captar a amizade dessa infeliz gente, e tão acordes estavam nestes sentimentos de humanidade os diretores da expedição mineira, que haviam entre si combinado não fazer fogo aos indígenas, ainda sendo por eles agredidos [...]. (OTTONI; OTTONI, 1847 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 39-40. Grifo nosso).

Esse “sistema novo de catequização” permitiu à CCNM a apropriação das terras – “repartição das matas” – da Filadélfia. Teófilo B. Ottoni descreve momentos específicos de negociações com os caciques locais. Um aspecto dessa política é a demarcação de terras para os grupos indígenas feita em Filadélfia pelo Diretor de Índios do Mucuri e Jequitinhonha, Augusto B. Ottoni, irmão caçula do diretor da CCNM. Esses loteamentos dos índios acabavam se tornando lugar de plantio de batatas, cana-de-açúcar, banana, entre outros. (OTTONI, 1858).

Como exemplo desse aspecto sobre as terras de Filadélfia, Ottoni relata situações vividas com três caciques: Timóteo, Poton e Ninkate. Cita, então, as grandes fazendas que conseguiu para construir a Filadélfia por ele idealizada.

De Poton me declarei parente, e ele acolheu rindo a demonstração de que éramos. Tirei a demonstração do nome - Poton - que pronunciei - *Potoni* - e o qual, não sei por que regra de atmologia, extrai - Ottoni. Aceito o parentesco, disse-me Poton que trouxessem os mais parentes, porque as terras eram muitas e chegavam para todos. (OTTONI, 1858 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 10).

(Cacique) Timoteo acompanhou-me até Santa Clara, onde lhe dei, além de muitos objetos, quanta ferramenta pôde carregar. Consegui que a sua tribo se fixasse no Ribeirão das *Corsiumas*, que é o principal confluente do (rio) Santo Antônio. O senhor Augusto Ottoni registrou convenientemente em nome de Timóteo e sua tribo a posse daquele Ribeirão, cuja propriedade fica assim garantida. O reto do Ribeirão de Santo Antônio pertence ao

capitão *Pogirum*, no dizer do Timóteo, mas realmente à companhia do Mucuri, que já tira daquelas terras um foro anual de 2:400\$000 réis.

Timóteo tem grande poder sobre os seus. Na *Corsiumas* repartiu as terras pelas famílias da tribo, e um dos poucos artigos do seu código diz - quem não trabalha não come.

Há na *Corsiumas* canavial, bananal, batatal, etc, e aquela gente é incomparavelmente mais feliz do que antes de me ter por sócio nas terras. (OTTONI, 1858 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 21).

Os episódios narrados por Teófilo B. Ottoni, além de disseminar a ideia de doação das terras por parte dos índios habitantes de Filadélfia, traziam a informação de que essas terras eram doadas também pelo Estado e pelo Governo Geral. Assim, precisamos entender três pontos. Em primeiro lugar, apesar da política de catequese benevolente presente no discurso do diretor da CCNM, o século XIX é marcado pela ocupação das terras antes consideradas como *lugar de índio*, as matas. Estas passam a ser entendidas como bem passível de compra e venda. Por isso, deveriam ser anexadas como propriedade do Estado e, no mínimo, usadas para benefício do Império e geração de lucro. Portanto, serem administradas a favor do Estado.

Em segundo lugar, o Governo reservou as terras devolutas para três funções específicas: a) para colonização dos indígenas – aldeamentos; b) para a fundação de povoações, abertura de estradas e assento de estabelecimentos públicos – colônias industriais, de povoação nacional ou estrangeira; c) para a construção naval. Destes três, o único que não fazia parte das atividades da CCNM era o terceiro. Porém, a companhia desenvolvia a navegação fluvial, que era outra atividade que recebia incentivo do Governo Imperial. (GARCEZ; MACHADO, 2001).

Em terceiro lugar, o diretor da CCNM tinha consciência do contrato estabelecido com os Governos Geral e Provincial mineiro, mas também tinha entendimento da Lei de Terras de 1850. Isso fica claro em seu relatório de 1857, quando fala sobre como a companhia tirava proveito das providências dessa lei.

Mas não se limitando à Companhia. ocupar os terrenos necessários para logradouros e pastagens, abriu também a exemplo geral, isto é, como se fez em todo o império enquanto se não punha em execução a lei de terras, muitas outras posses, acerca das quaes achava-se, no acto da publicação do regulamento da lei de terras, em condições pelos menos iguais às dos ocupantes sem título legítimo que pelo mesmo regulamento serão admitidos a legitimar o seu domínio. Em consequência fiz registrar na forma da lei as posses onde havia effectiva cultura por parte da companhia para se proceder à sua legitimação. E absorvidas como estavam com o destino de logradouros e pastagens as 10 primeiras léguas, haviam cessado quaisquer compromisso da companhia acerca de colonização. (OTTONI, 1857 *apud* ARAÚJO, 2007, p. 23).

Assim como aconteceu em Filadélfia, que deu origem às cidades do Vale do Mucuri, a partir da construção da colônia militar do Urucu (atual cidade de Carlos Chagas - MG), da instalação da CCNM e, mais tarde, da instituição do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, tais empreendimentos assumiram o compromisso de colonizar e aldear os indígenas na região de Filadélfia. No caso da CCNM, assumiu-se também prover uma rede de transporte para o norte e nordeste da província de Minas Gerais.

Chama a atenção o fato de as terras indígenas no Brasil nessa época serem entendidas como somente aquelas terras que foram destinadas aos aldeamentos desde o Período Colonial, ou aquelas que seriam destinadas para isso com a abertura de novos aldeamentos. Por isso, era de suma importância para a CCNM a demarcação dessas terras para os caciques da região de Filadélfia, pois assim também demarcavam as posses da CCNM. Nesse sentido, no Brasil Império *índio bom era o índio aldeado*, na medida em que, por finalidade, a criação de vilas e freguesias nas terras antes dadas ao aldeamento de índios retirava o direito indígena sobre a terra. (REGO, 2016).

Outro aspecto das demarcações realizadas por Augusto B. Ottoni, Diretor de índios em Filadélfia, era que muitas vezes colonos invadiram as terras dos índios, sendo que estes, de tão afeitos aos irmãos Ottoni, ao invés de revidarem com agressões, procuravam resolver diretamente com os diretores. (OTTONI, 1858 *apud* ARAÚJO, 2007).

O Regulamento acerca das Missões de 1845, mesmo sendo anterior à Lei de Terras (1850), contribuiu em boa medida para tornar o aldeamento, talvez, o maior instrumento de controle dos povos indígenas no Brasil. Nesse sentido, ambas as leis, consideradas benevolentes e inovadoras para a época, legitimam as ações de Teófilo B. Ottoni enquanto diretor da CCNM para com os índios.

Em se tratando dos objetivos latentes no Brasil Império – ocupar e desinfestar as matas ocultas até então a fim de promover riquezas e civilização para a nação –, somente os privilégios dados às companhias de comércio e navegação do Império se propunham a tal feito. No caso de Minas Gerais, no Mucuri, a CCNM dos irmãos Teófilo e Honório B. Ottoni se dispunha a colaborar com aqueles objetivos.

Portanto, é importante destacar que a questão urgente do Império do Brasil de assimilação do sujeito indígena ao mundo do trabalho e a retirada do poder desses grupos sobre as terras, é, sem sombra de dúvida, ao mesmo tempo, um objetivo e uma justificativa para as políticas implementadas na Filadélfia, sendo este o cenário das iniciativas em níveis nacional, provincial e local por meio da CCNM.

Inclusive, como veremos no próximo capítulo, a instituição do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, em 1873, pelos frades capuchinhos – apesar de se guiar pela política ultramontana da Igreja Católica (corrente, como já vimos no capítulo anterior, oposta ao Liberalismo) –, vai convergir para os mesmos objetivos do Estado, enquanto emprega como metodologia a política da Igreja Ultramontana.

4 O ALDEAMENTO NOSSA SENHORA DOS ANJOS DO ITAMBACURI: CRISTIANIZAR E CIVILIZAR O NOVO CIDADÃO (1873-1893)

Neste capítulo, debruçamo-nos sobre os caminhos da política indigenista do século XIX, traduzido no Regulamento das Missões de 1845, com a finalidade de apreender como o sujeito indígena passa a ser entendido pela sociedade no Brasil Império, como também compreender de que forma o aldeamento missionário retorna em meados do século XIX como principal elemento de domínio e civilização dos povos indígenas no Brasil.

Nosso objetivo é entender de que maneira o Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri contribuirá para o apagamento do índio na história do Brasil no século XIX, no espaço/tempo de Filadélfia, entre os anos de 1873-1893, buscando assim analisar como a instituição desse aldeamento pelos frades capuchinhos Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, a mando dos Governos Geral e Provincial mineiro, contribuiu direta e indiretamente para a expansão da política ultramontana da Igreja à medida que catequizavam os indígenas dos Sertões do Leste de Minas Gerais.

No Brasil Imperial, o clero secular, por meio do Padroado e do Beneplácito, estava muito ligado ao Estado. Nesse sentido, esse segmento do clero tinha grande participação na política. Santirocchi (2013) denomina o Estado brasileiro Imperial como Estado Confessional, pois existia até então uma Igreja indissociável do Estado.

De acordo com Santirocchi (2015), em contrapartida, o bispo de São Paulo, Dom Antônio de Mello, e o de Minas Gerais, Dom Antônio Ferreira Viçoso, apesar de estarem inseridos em províncias bem afeitas ao Liberalismo, buscavam uma reforma a partir do catolicismo tradicional. Segundo o autor, esses bispos foram responsáveis por requerer junto ao Papa Pio IX o envio de uma Ordem “reformada” e que servisse ao propósito de reformulação e/ou formação de um novo clero, voltado para a moral católica, em detrimento do Padroado, Beneplácito, enfim, das ideias regalistas. (SANTIROCCHI, 2015).

Como resposta a esse pedido, o Papa Pio IX enviou religiosos da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (O.F.M.cap.) italianos, que assumiram o seminário paulista. Essa escolha pela O.F.M.cap. e não pela Companhia de Jesus, os jesuítas, justifica-se pelo fato de a congregação dos jesuítas ser hierarquicamente ligada ao sistema de Padroado desde o Período Colonial no Brasil. Por isso, o pedido de uma “Ordem reformada”, quer dizer, uma Ordem que tivesse ligação direta com a Santa Sé. Como veremos a seguir, a O.F.M.cap. atendia a esse requisito. Principalmente, desde seu início, a O.F.M. e, mais tarde, a O.F.M.cap.

surgem com as ideias de reformulação do clero, aspiração de seu fundador, São Francisco de Assis. (SANTIROCCHI, 2015).

Assim, o principal objetivo da Igreja ultramontana era combater as ideias liberais. A participação de eclesiásticos na política era oposta a esse objetivo; portanto, era vista com maus olhos por Roma. Com esse novo acordo entre a Santa Sé Romana e o governo imperial, volta-se a olhar de forma sistematizada para a questão indígena, atendendo às demandas da Igreja ultramontana de expandir a fé, fortalecer a doutrina da Igreja, e também as demandas do governo brasileiro, de trazer o sujeito indígena para o mundo europeizado. O Regulamento de Missões de 1845 é a tradução desse novo momento da Igreja no Brasil no que diz respeito à catequese indígena. A partir daí, novas medidas foram tomadas a fim de civilizar e conformar o sujeito indígena à sociedade de forma sistêmica.

4.1 A Ordem dos Frades Menores e a política da Igreja Católica no século XIX no Brasil

Precisamos entender aqui a característica capuchinha enquanto Ordem regular, que não obedece às imposições do Padroado e do Beneplácito Régio, ou seja, está ligada diretamente ao Papa e suas atividades estão ligadas ao ensino, à Missão. Segundo Souza (2007), os primeiros franciscanos chegaram ao Brasil ainda em 1500, juntamente com Pedro Álvares Cabral. A primeira missa foi realizada pelo frei Henrique de Coimbra, que acompanhava a caravana. Apesar desse caráter pioneiro, os jesuítas que chegaram em 1549 fizeram o primeiro contato com os índios.

Nos séculos XVI e XVII, o missionário, franciscano ou jesuíta, circulando na área do Padroado Português, seria, além de evangelizador, portador do novo catecismo ditado pela Reforma Católica, feita no Concílio de Trento (1545-1563). Estas orientações e directrizes reflectiram-se e influenciaram a catequização do gentio do Brasil, procurando a unidade do Catolicismo e do Império. (SOUZA, 2007, p. 10).

Assim, ainda no século XVI, as decisões do Concílio de Trento começam a influenciar o mundo além-mar. Dizer isso é importante para estabelecer relação entre a missão dos capuchinhos e a política ultramontana da Igreja no século XIX. A Ordem dos Frades Menores (O.F.M.) surgiu com Francisco de Assis, nascido na Itália e denominado Giovanni Bernardone (1181-1226), filho do comerciante de tecidos Pedro Bernardone.

Dentro do contexto de seu nascimento, filho de um burguês, passou a ser chamado de Francisco de Assis no momento em que abdicou da fortuna paterna para se dedicar à vida clerical. Giovanni Bernardone cresceu vivenciando as mudanças que levariam à formação do

do mundo moderno nos séculos mais tarde, como o crescimento demográfico e econômico das primeiras cidades europeias e o renascimento do comércio.

No contexto religioso de sua época são verificadas as primeiras diretrizes acerca da infalibilidade papal, da supremacia da Igreja católica e da centralidade da Igreja em Roma. Estas são ideias trazidas no *Dictatus Papae*, de Gregório VII (1075-1085), já citado no capítulo 2, e que no século XIX será a base da política ultramontana.

Francisco de Assis é um homem da cidade que vivia esses novos tempos, nascido dentro dessa sociedade mercantil e que resolve se abster “de tudo o que a cidade apresentava contra as verdades evangélicas”. Assim, em 1208, Bernardo de Quintavalle, Pedro Catanni e Gil de Assis formaram o primeiro núcleo da O.F.M. (SOUZA, 2007, p. 15). Em 1209, partindo de Porciúncula ao encontro do Papa Inocêncio III, Francisco de Assis e seus companheiros foram em busca da aprovação da *Formula Vitae* que serviria como manual de vida da O.F.M. até o ano de 1223, quando passou por reformulação.

Em 1215, no Concílio de Latrão, é finalmente aprovada e institucionalizada a O.F.M, que tinha como princípio-base uma vida monástica dedicada à pregação e às obras de caridade, bem como a pobreza vivida em comunidade, propondo assim a vida mendicante e de penitência em oposição aos modos de vida urbanos.

O franciscano e o franciscanismo tornavam-se neste contexto um apelo à conversão e à penitência. Os frades menores viviam no meio do povo, integrados na sociedade, trabalhando, meditando e orando com a comunidade cristã e fazendo a pregação em língua vulgar, idiomas nacionais. (SOUZA, 2007, p. 17).

Assim, os franciscanos se destacavam por se aproximar da comunidade cuidando dos doentes e dos mais necessitados, causando uma ruptura nos movimentos monásticos até então, já que a nova Ordem trazia uma visão mais humanizada do cristianismo, “promovia uma verdadeira obra de assistência social, e a adesão filial à hierarquia eclesiástica e subordinação ao primado do Papa” (SOUZA, 2007, p. 18).

Pasquini (2017) destaca que, nos primeiros anos da O.F.M., era possível encontrar pessoas da nobreza, camponeses e pessoas excluídas socialmente, pois isso se dava pelo fato de “não haver exigências para entrar na Ordem além da adesão pessoal à perfeição evangélica”. Pasquini (2017) destaca que, após a morte de Francisco, ocorreu a divisão interna inicial da O.F.M. em dois grupos: a Primeira Ordem - Ordem dos Frades Menores Observantes (1209) e a Ordem dos Frades Menores Conventuais (1209). Posteriormente, apareceu um terceiro grupo, a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos - O.F.M.cap. (1528).

Além dessa subdivisão, os franciscanos contavam com a Segunda e Terceira Ordens, a Ordem Feminina da Irmãs Clarissas (1212) e a Ordem Secular, dividida em Ordem Franciscana Secular – O.F.S. (1221) e Terceira Ordem Regular – T.O.R. (1221).

Essas subdivisões da O.F.M. foram geradas por diferenças de modos de vida, conventuais ou observantes, e a distinção entre Ordem regular – o segmento que vivia nos conventos e tinha a Regra de São Francisco como fórmula para a vida, dedicando-se à vida espiritual, apostólica – e Ordem secular – voltada ao trabalho eclesiástico junto à sociedade, ligado às dioceses.

Muitas divergências acerca da regra de São Francisco apareceram após sua morte em 1226. As mudanças na sociedade e o nascimento de novas necessidades e modos de vida intervieram também na maneira como era interpretada a regra dos franciscanos. Os Capuchinhos, vertente franciscana que surgiu em 1528 com o frei Mateus de Básccio e os irmãos frei Ludovico e frei Rafael de Fossombrone, buscavam o retorno à vida eremita e de maior proximidade com as origens da Ordem, principalmente, opondo-se às inclinações econômicas que outros segmentos da Ordem vinham adotando no início do período moderno.

A O.F.M. desenvolveu papel importante no que diz respeito às demandas da sociedade e da Igreja, como a pregação, as missões, o ensino universitário, o episcopado, o papado, as missões diplomáticas, entre outras tarefas, principalmente devido ao seu caráter itinerante. Souza (2007, p. 21) afirma que “O espírito dos primeiros franciscanos foi na verdade primaveril, uma vez que estes acreditavam sinceramente que iam transformar o mundo, tirando a humanidade da ganância do dinheiro, do poder e da violência do ‘homem lobo do homem’”. O autor refere-se ainda ao aspecto renovador e inovador da O.F.M. durante o século XIII nas estruturas e ações da Igreja frente às mudanças trazidas pela nova sociedade mercantil: os ensinamentos e modos de vida franciscanos traziam consigo a esperança em um mundo melhor, baseando-se no “sentimento da comunhão com a natureza e com a humanidade”.

A O.F.M. teve participação importante na expansão ultramarina portuguesa nos séculos XV e XVI. De acordo com Souza (2007, p. 32), a expansão ultramarina encontrava nos ensinamentos da Igreja base ideológica, “justificação e suporte espiritual, mental e cultural uma vez que esta legitimava a guerra contra os infiéis sendo eles mulçumanos, os hereges e/ou os índios”. Essa sustentação tinha propósitos específicos, considerando a ocupação do território.

[...] a participação da Igreja na expansão não se limitou apenas às missões entre os povos nativos. Por outro lado, o estudo do comportamento da Igreja durante a expansão, essencialmente o das ordens religiosas, nomeadamente dos franciscanos, levanta os problemas relacionados com a recolha do dízimo, do acesso às rendas, do sustento das paróquias, conventos, colégios e missões. Além disso, a Igreja era chamada a se pronunciar e a legitimar a guerra “justa” e a paz, a conduta perante as outras religiões e sistemas religiosos, e a integração das populações nativas no império. (SOUZA, 2007, p. 32).

É nesse sentido que Pasquini (2017) destaca a dilatação simultânea dos domínios português e da fé católica no mundo, em especial na América Portuguesa. De acordo com Souza (2007, p. 36), a expansão ultramarina esteve sempre ligada ao “Serviço de Deus” e tinha como objetivo central a conversão das almas, isto é, as aspirações de expansão da fé católica e o projeto da missão estiveram estreitamente ligados à política e economia expansionista da Coroa portuguesa no além-mar, quer seja na América, na África ou na Ásia. Essa relação estreita foi o que possibilitou o sistema de Padroado e do Beneplácito Régio nos domínios portugueses.

Nas conquistas de Ceuta e no norte da África, os franciscanos tiveram participação importante, estavam “intimamente ligados à gesta dos Descobrimentos Portugueses e da Expansão Ultramarina”. Esse caráter expansionista da missão franciscana, primeiro com a O.F.M. observante no início da colonização e depois com os capuchinhos franceses no século XVII e italianos no século XIX, será de suma importância na missão da catequese e civilização dos indígenas no Brasil.

Com o advento da Reforma Protestante, a Reforma Católica se fazia urgente. O Concílio de Trento trouxe o que Souza (2007) chama de modernidade da evangelização. Esse movimento refere-se exatamente às decisões e novas diretrizes elaboradas e postas em prática pela Igreja após o Concílio. A fim de executar o “Serviço de Deus”, a missão evangelizadora passou a ser dirigida por um corpo de padres e religiosos formados nos colégios e seminários a partir desses novos métodos de evangelização. Enquanto isso, a Coroa, apoiando-se no sistema de Padroado, fez da fé católica instrumento de expansão dos seus domínios sobre os povos e territórios, não ficando a Igreja sem sua parte neste negócio. (SOUZA, 2007, p. 41).

A fundação da Custódia dos Capuchos de Santo António do Brasil, em 1585, trouxe o incentivo necessário à chegada cada vez maior de franciscanos no Brasil, sendo que os primeiros chegaram entre os anos de 1612 e 1615. Em 1624, é fundada a Custódia dos Capuchos de Santo António do Maranhão, e, em 1649, a Custódia do Brasil tornar-se-ia independente de Portugal. (SOUZA, 2007). É importante destacar que, apesar da ligação com a Coroa Portuguesa, os capuchinhos franceses foram estabelecidos no Brasil,

permanentemente, somente em 1642, a partir das invasões francesas naquele território. (PASQUINI, 2017).

A Missão capuchinha francesa no Maranhão, no início do século XVII, se deu pela intervenção da rainha Maria de Médici. De acordo com Pasquini (2017), o prestígio dos frades frente ao combate ao protestantismo e a popularidade da Ordem entre a população francesa foram aspectos determinantes para a escolha da Ordem para a Missão nos novos territórios dominados pelo monarca. Apesar do sucesso nos primeiros anos de Missão junto aos indígenas no Maranhão, com as lutas pelo domínio do território entre franceses e portugueses, em 1615 os capuchinhos foram expulsos da América Portuguesa após a derrota da França. Na época, os capuchinhos chegaram a estabelecer um convento para a observação da regra de São Francisco.

Com as novas invasões do território da América Portuguesa por holandeses, principalmente em Pernambuco e na Bahia, entre 1630 e 1654, Maurício de Nassau, militar alemão que servia como administrador reintroduziu, em 1642, os capuchinhos na América Portuguesa para a Missão com os indígenas. Pasquini (2017, p. 78) destaca que “os frades atuaram na atividade missionária junto aos colonos, na catequização dos índios e participaram também da guerra de Restauração de Pernambuco”²⁹.

Em 1654, os holandeses foram expulsos de Pernambuco, mas os capuchinhos franceses receberam licença régia de Portugal para permanecer na América Portuguesa. Desde então, estabeleceram-se em Recife (1665), no Rio de Janeiro (1668) e nas regiões da Bahia, Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba entre 1670 e 1698. Pasquini (2017) destaca que, em 1698, apesar da licença concedida pela Coroa Portuguesa para permanecer nos seus territórios, os capuchinhos foram expulsos novamente por serem vistos como traidores em potencial pela Coroa, isso porque eram vistos como passíveis de contribuir para uma nova invasão francesa na América Portuguesa.

A partir de 1622, a O.F.M.cap. fortaleceu os laços com a Cúria Romana por meio da *Propaganda de Fide*³⁰, a qual formava uma Congregação que tinha como tarefa específica o trabalho missionário, bem como preparar novos missionários para a Missão, dar diretrizes para a execução da obra missionária e promover o sustento dos que estavam realizando a

²⁹ A Restauração de Pernambuco é o evento relacionado às lutas pela expulsão dos invasores holandeses e retomada do território pela Coroa Portuguesa entre 1648 e 1654.

³⁰ A *Propaganda Fide* teve início com a Bula *Inscrutabili Divinae*, de 22 de junho de 1622, promulgada pelo Papa Gregório XV (1554-1623), seguida por outros documentos pontifícios fundamentais: *Romanum decet* (com a mesma data), *Cum inter multiplices* (14 de dezembro de 1622), *Cum nuper* (13 de junho de 1623) e, finalmente, *Immortalis Dei* (agosto de 1627). Em 1988, durante o Papado de João Paulo II (1920-2005, Papa desde 1978), passou-se a nomeá-la como Congregação para a Evangelização dos Povos. (AGENZIA FIDES, 2015; PASQUINI, 2017, p. 75).

Missão. De acordo com Pasquini (2016), a *Propaganda de Fide* era uma Congregação cuja função

[...] era propagar a fé católica no mundo inteiro, com a específica competência de coordenar todas as forças missionárias, de estabelecer diretrizes para as missões, de promover a formação do clero e das hierarquias locais, de encorajar a fundação de novos Institutos Missionários e de prover ajuda material para as atividades missionárias. A nova Congregação torna-se, desse modo, o instrumento ordinário e exclusivo do Santo Padre e da Santa Sé, para o exercício de jurisdição sobre todas as missões e cooperação missionária. (PASQUINI, 2017, p. 73).

Essa Congregação se constituiu como “um órgão que defendeu uma política missionária que contrariou o exclusivismo do Padroado português que até então foi comandado pela Companhia de Jesus” (PASQUINI, 2017, p. 74). Assim, a relação direta entre a O.F.M.cap. e a Santa Sé gerou alguns desconfortos entre a Ordem e a Coroa portuguesa.

[...] o Projeto de Civilizador implantado pela obra dos capuchinhos italianos no Brasil a partir de meados do século XIX, seria um modelo de reformulação de “condutas” sociais civilizatórias e das formas de apaziguamento a serviço do Estado para alcançar o êxito de um processo de ordem e controle estatal. Inclui-se neste modelo trazido pelos Capuchinhos uma tendência de transformação social a partir da verticalização dos padrões de civilidade a serem repassados pela sociedade através da ação da Igreja por meio da *Propaganda Fide*. (COSTA, 2019, p. 2).

Para Costa (2019), os objetivos da *Propaganda Fide*, e mais a relação direta dos capuchinhos italianos com a Santa Sé por meio desta Congregação, traduziam não só os interesses da Igreja Ultramontana, mas também a busca pela coesão social e a civilidade da população livre e pobre por parte do Estado. A O.F.M.cap. ganhava nos seus primeiros séculos a forma e dimensão da Ordem de penitência e de missionação; vocação apostólica dos primeiros anos do cristianismo. Sendo assim, o apostolado e o apego à missão serviram como elementos determinantes no que diz respeito à política ultramontana da Igreja nos Oitocentos.

Após idas e vindas, aceitação e expulsões, em 1843, com a promulgação do Decreto Imperial n. 285, de 21 de junho de 1843, os capuchinhos retornaram ao Brasil e lhes foram garantidas as licenças para organizar e expandir a Missão em todo o Império. Os Capuchinhos Dom Vital Maria (1844-1878), bispo de Olinda, Dom Antônio de Macedo Costa (1830-1891), bispo do Pará, além do lazarista e bispo de Mariana em Minas Gerais, Dom Antônio Ferreira Viçoso, se tornaram figuras-chave no que diz respeito aos embates entre a Igreja e o Estado e atuaram na efetivação da política ultramontana da Igreja no Brasil no século XIX.

“Dom Vital e Dom Macedo consideravam inadmissível um ‘[...] esquema de poder em que a Igreja estivesse subordinada aos interesses do poder secular’” (ESQUIVEL, 2013 *apud* PASQUINI, 2017, p. 87). Vale destacar que Dom Vital e Dom Macedo foram bispos importantes na disputa entre maçons e a Igreja Católica no Brasil independente durante a Questão Religiosa³¹. Os bispos foram presos ao decidirem obedecer às instruções do Papa em detrimento da vontade do Imperador Dom Pedro II sobre a relação da Igreja com a Maçonaria. Assim, era possível perceber nos discursos dos bispos sua formação ultramontana, no sentido de que se destacaram, juntamente com outros bispos, abrindo novos bispados e promovendo a reestruturação da Igreja, dedicando-se à formação de novos bispos.

Dom Antônio Ferreira Viçoso, em Minas Gerais, tornou-se figura central na formação seminarista de novos clérigos, como, por exemplo, Dom João Antônio dos Santos, bispo de Diamantina. Importante destacar que a Diocese de Diamantina foi criada pela Bula Pontificia *Gravissimum Sollicitudinis*³² do Papa Pio IX, em 1854. Este papa foi uma figura central no Ultramontanismo. Lage (2011) destaca que ele se colocava contra o Liberalismo e os liberais, pois estes pregavam a “liberdade da perdição”.

Dom Viçoso e Dom João fixaram-se como figuras de suma importância para a efetivação do Ultramontanismo em Minas Gerais, imbuídos das doutrinas e diretrizes de Pio IX e do compromisso de fortalecer a fé e os domínios da Igreja no Brasil. Falar isso traz à tona o peso desses bispos na intervenção política, religiosa e educacional na população de Minas Gerais.

(Dom Viçoso 1844-1875) foi referência da propagação do pensamento Romanizador e diocese modelo na reforma de Seminários, formação do Clero. **Através dos Frades Capuchinhos franceses introduziu o modelo de Clero no Brasil. Insistia que o clero se afastasse da política e se dedicasse à missão pastoral restrita.** Formou cinco bispos romanizadores do Brasil: D. Afonso de Moraes Torres; D. Luiz Antônio dos Santos; D. João Antônio dos Santos; D. Pedro Maria de Lacerda; e Dom Silvério Gomes Pimenta. (ROSENDAHL; CORRÊA, 1974 *apud* COELHO, 2016, p. 67. Grifo nosso).

³¹ A Questão Religiosa pode ser resumida como o embate entre a Maçonaria e a Igreja católica no Brasil no ano de 1870, o qual gerou grande crise entre a Igreja e o Imperador. Na ocasião, o bispo do Pará, Dom Macedo, ordenou que fossem excluídos das ordens religiosas os membros que fossem membros também da Maçonaria. A Igreja acaba por se afastar da figura de D. Pedro II por não ter suas exigências contra a Maçonaria atendidas, uma vez que o próprio Imperador era maçom. “Dom Vital foi o primeiro bispo da história do Brasil a ser levado a um Tribunal, o 2º funcionário público da história condenado, e o primeiro a quem foi imposta uma pena. A prisão dos bispos Dom Vital e Dom Macedo Costa, apenas aparentemente encerrou a Questão Religiosa.” (MEDEIROS; GILENO, 2018, p. 98).

³² No dia 6 de junho de 1854, foi criada a Diocese de Diamantina - MG, desmembrada da Arquidiocese de São Salvador, na Bahia, e da Arquidiocese de Mariana - MG.

Os bispos tinham como objetivo promover a formação de clérigos na doutrina e diretrizes ultramontanas nos colégios e seminários no Brasil. Tanto Dom Viçoso, bispo de Mariana, quanto Dom Joaquim de Melo (1852-1861), bispo de São Paulo, chamaram os capuchinhos para lecionar nesses espaços (ROSENDAHL; CORRÊA, 2006 *apud* COELHO, 2016, p. 66-67). Dessa forma, “através dos lazaristas, dos capuchinhos franceses ou dos diretores espirituais do nosso clero diocesano, procurou se dar aos candidatos ao sacerdócio sólida formação espiritual” (FRAGOSO, 1992 *apud* COELHO, 2016, p. 24).

Então, no século XIX, o papel outorgado aos capuchinhos pelos bispos ultramontanos no Brasil vai além do seu serviço prestado ao Estado: catequizar e civilizar os índios. Para a Igreja, na figura maior do Papa e dos bispos Dom Viçoso e Dom João Antônio dos Santos (na presente pesquisa), havia o compromisso com a Regra de São Francisco, com a *Propaganda de Fide* e, por último, e talvez a mais importante naquele momento, com as diretrizes tridentinas por meio do Ultramontanismo. No caso da instalação dos capuchinhos em Itambacuri, a relação destes com o Ultramontanismo se daria por meio da ampliação do número de indígenas catequizados e convertidos ao catolicismo.

No tocante ao lugar reservado aos capuchinhos no Brasil Império, no Decreto n. 285, de 21 de junho de 1843, eles estiveram a cargo de “atender à política indigenista do Império que objetivava a ‘integração’ dos indígenas à ‘civilização’”. Para isso, a prática do aldeamento indígena voltou a todo vapor no século XIX sob a direção de frades capuchinhos vindos de muitos lugares da Europa, mas principalmente da Itália. Dentre os muitos aldeamentos da O.F.M.cap. criados no Brasil da época, podemos destacar: na Bahia, com o Aldeamento de São Pedro de Alcântara; no Mato Grosso, com a Missão do Baixo Paraguai; em Minas Gerais, com o Aldeamento do Itambacuri; e finalmente, no Paraná, a partir da Missão de São Pedro de Alcântara de Jataí.

Oliveira (2016) afirma que a chegada dos capuchinhos em Minas Gerais remonta ao ano de 1720. Porém, a entrada de maior número de capuchinhos na província mineira se dará por meio da Lei n. 1.921, de 19 de julho de 1872, aprovada pela Assembleia Legislativa Provincial Mineira, em seus artigos 3º e 4º, que trazem instruções sobre o procedimento dos missionários nos aldeamentos indígenas nas matas dos vales dos rios Doce, Jequitinhonha, Manhuaçu, Grande e Mucuri.

3º. A entender-se com os respectivos diocesanos sobre a vinda de missionários capuchinhos para se empregarem na educação dos indígenas e administrarem os estabelecimentos de educação e os sacramentos, como a cura de almas.

4º. Ao criar nessas missões escolas de instrução primária para ambos os sexos, ensinando-se ao mesmo tempo as jovens índias a costura, tecer e fiar, e aos homens

agricultura e mecânica, tendo em vista a vocação de cada um. (MINAS GERAIS, 1872, s.p.).

Ao falar dessa lei, Oliveira (2016) chama a atenção para o objetivo que o Governo Provincial tinha: a criação de aldeamentos centrais localizados nos vales dos principais rios da província, que por sua vez deveriam ser administrados por missionários capuchinhos. No decorrer da lei, fica explicado que esses índios, depois que “em atenção ao grau de civilização e os declarasse emancipados”, teriam então direito a terrenos demarcados pelo próprio governo. Esse aspecto destaca o fato de que o direito a essa terra seria dado aos índios que fossem assimilados à sociedade.

Segundo Perrone-Moisés (2000), desde as leis coloniais, a demarcação das terras indígenas sempre esteve condicionada a esse aspecto, uma vez que os terrenos demarcados seriam parte das terras ao redor dos aldeamentos. Essa lei foi responsável por determinar os capuchinhos como Ordem religiosa de preferência do governo mineiro. Logo após a aprovação da entrada dos capuchinhos no território mineiro, foram chamados os freis italianos Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato para a direção do aldeamento central do Mucuri.

4.2 O Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri (1873-1893): os Sertões do Leste e a Filadélfia

A história do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri pode ser dividida em dois momentos distintos. O primeiro se refere à sua instituição, em 1873, chegando ao ano de 1893, quando ocorreu a revolta indígena e os freis diretores foram flechados pelos índios, o que ganhou considerável visibilidade por parte do Governo e da Igreja, e fez desencadear grande repressão aos índios, principalmente aos da etnia Pojichá. O segundo, para alguns estudiosos, vai da revolta até o ano de criação do SPI (1911); para outros, como o frei Jacinto de Palazzolo, vai do ano da revolta até 1952. Aqui, dedicamo-nos à análise do primeiro momento, considerando como recorte as políticas do Brasil Império para com os povos indígenas, ou seja, de 1873 a 1893.

A obra do frei Jacinto de Palazzolo, superior dos capuchinhos no Rio de Janeiro, intitulada *Nas selvas dos Vales do Mucuri e Rio Doce* (1973), constitui trabalho importante que traz uma espécie de memória sobre a Missão capuchinha em Itambacuri. A partir de documentos escritos pelos freis Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, bem como de correspondências, ofícios e relatórios entre os freis diretores e a Diretoria Geral dos Índios, em Ouro Preto, são reconstruídos parte desses relatos. Por esse motivo, a obra de Palazzolo

tem grande valor no que diz respeito à história do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri e da Igreja Católica no Brasil nos séculos XIX e XX. Além do livro de Palazzolo (1973), tivemos acesso a alguns desses documentos digitalizados pelos freis Júlio Borges do Amaral e Adriano Borges de Lima, de Itambacuri, como já citado.

A história do aldeamento começa então quando os freis Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato receberam diretamente do Papa Pio IX, o chamado para virem ao Brasil realizar a "Santa Missão da catequese" (PALAZZOLO, 1973, p. 20).

João Batista Modon, o frei Serafim de Gorizia (1829-1918), nasceu em Gorizia, na Itália, e ingressou na O.F.M.cap. em 1858. No ano seguinte, fez seus votos solenes. Inicialmente, dedicou-se ao presbitério em Lombardia, região da Itália, e no Império da Áustria até 1871, quando foi chamado para a Missão no Brasil.

Afonso Censi, o frei Ângelo de Sassoferrato (1846-1926), nasceu em uma pequena freguesia de Sassoferrato, na Itália, cujo nome é Col Della Noce. Ingressou na Ordem dos Capuchinhos aos 16 anos, no convento Camerino, e em 1846 fez seus votos perpétuos. Dedicou-se ao estudo das ciências filosóficas e teológicas. Em 1870 recebeu a unção sacerdotal e em 1871 saiu para a Missão brasileira.

Atendendo ao "Ide", em 19 de fevereiro de 1872, os freis partiram para o Rio de Janeiro. Após 25 dias de navegação, foram recebidos pelo comissário-geral Revmo. Caetano de Messina no Hospício Morro do Castelo, em 7 de junho de 1872 (PALAZZOLO, 1973, p. 27). Eles foram designados para a Missão de catequese dos índios do Mucuri pelo Barão de Itaúna, na época ministro dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Império.

Pouco tempo demoraram no Rio de Janeiro os novos missionários; apenas o tempo necessário para se orientarem acerca da missão que lhes era confiada e aprenderem os primeiros elementos da língua do país. O governo tinha pressa em resolver o problema do Mucuri, mandando para lá missionários a fim de chamar os índios daquelas matas ao convívio da civilização e acabar com os repetidos massacres e incursões que espalharam o terror. (PALAZZOLO, 1973, p. 27).

Palazzolo (1973) chama então a atenção para a urgência das Missões, principalmente nas matas do Mucuri. No Rio de Janeiro, os frades aprenderam o básico para se comunicarem com os índios. O brigadeiro Antônio Luís de Magalhães Mosqueira, Diretor Geral dos Índios em Minas Gerais, foi quem recebeu os frades na cidade de Ouro Preto. Frei Ângelo de Sassoferrato fala sobre as instruções recebidas do sr. Mosqueira:

As instruções que nos foram dadas, [...] em resumo, consistiam em nos estabelecermos nas matas do Mucuri, no lugar mais apropriado para reunião de múltiplas tribos selvagens. Devia ser o quanto possível um ponto central, que deparasse belo horizonte visual, e onde se pudesse formar uma aldeia, uma freguesia e até uma cidade. Aconselhou-nos que procurássemos terras férteis, que produzissem com abundância toda a sorte de cereais; que tivessem grandes mananciais de água potável e estes boas quedas ou cachoeiras capazes de fazer funcionar qualquer maquinismo. (SASSOFERRATO, 1915, p. 5).

Percebe-se na passagem citada que no projeto do aldeamento existia, assim como no projeto da CCNM, a intenção de integrar esses territórios recônditos para que mais tarde se tornassem centros de povoação. A Filadélfia se tornou uma vila após a desocupação indígena e a ocupação do espaço por colonos e prédios da CCNM. Esse núcleo inicial foi dando forma à atual cidade de Teófilo Otoni. Do mesmo modo, com a abertura do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, ocorreu o estabelecimento de um núcleo de povoação que, pela Lei estadual n. 556, de 30 de agosto de 1911, se tornou distrito da cidade de Teófilo Otoni e, mais tarde, em 1924, pela Lei estadual n. 843, de 7 de setembro de 1924, foi instituída a cidade de Itambacuri.

Vale lembrar que, desde o Período Colonial, esses aldeamentos serviram de núcleos para as novas cidades, vilas e freguesias, como demonstrado no Mapa 2 no capítulo anterior, com a indicação dos vários municípios que foram desmembrados da Filadélfia. Rego (2016) destacou a incorporação dos aldeamentos para as vilas e freguesias, como também a elevação de muitos desses aldeamentos a *status* de vila, freguesias e cidades ainda nos séculos XVI e XVII. Isso era possível exatamente pelo fato de esses aldeamentos se tornarem parte da política de ocupação do território. Frei Ângelo de Sassoferrato discorre sobre esse caráter do trabalho de catequese dos capuchinhos e a abertura do aldeamento ao tratar sobre o lugar destes frente às diretrizes do Regulamento das Missões de 1845:

É assim que o Missionário, incumbido de catequizar e civilizar os índios, reúne-os em aldeias, agrupa estes em distritos: lança, enfim, os fundamentos de futuras cidades com grande proveito para o país. O Governo deve haver-se com ele como um pai com seu filho, tratando-se reciprocamente com prudência e critério sobre os negócios da Religião e do Estado. Da Religião, porque ela, e só ela, recebeu de Jesus o segredo de educar as nações; do Estado, porque precisa de ordem, de paz e de progresso coisas estas impossíveis de alcançar sem o ensino da verdadeira Religião. (SASSOFERRATO, 1915, p. 4)³³.

³³ Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro FREI ÂNGELO DE SASSOFERRATO “Synopse da Missão catechética dos selvicolas do Mucury, norte do Estado de Minas Geraes. Esta Missão foi fundada em 1873, pelos Rev.mos Capuchinhos Seraphim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato no centro das matas, distantes 36 quilômetros ao sul da cidade de Theophilo Otoni (antiga Philadelphia)”. 1915 69 fls. Gav. C, Pasta IV. Versão digitalizada.

Há dois aspectos importantes na fala do autor capuchinho. O primeiro está relacionado à contribuição dos aldeamentos, como o fato de a missão capuchinha servir para a fundação de novas cidades, o que permitia a ocupação de novos territórios, como também a conformação do índio à sociedade imperial. O segundo aspecto refere-se à influência do pensamento ultramontano explícita naquele trecho da obra, uma vez que, mesmo fazendo distinção entre a função e a necessidade do Estado e da Igreja para manter o organismo social vivo, o frei Sassoferrato destaca a inviabilidade do Governo sem a primícia da fé católica. Nesse aspecto, ele se coloca contra a secularização e laicização do Estado.

Essa intenção de “educar a nação” deve ser entendida a partir da ideia de “civilizar enquanto a adoção de comportamentos aceitáveis” (LAGE, 2011, p. 42). Para os capuchinhos, esse comportamento aceitável liga-se diretamente à moral e à fé católica. No caso dos índios, significava retirá-los das matas, onde faziam suas “correrias” – como eram chamados os atos que os índios praticavam fora do aldeamento, principalmente aqueles que eram vistos como “selvagens” e/ou “incivilizados” –, e assentá-los nos aldeamentos missionários. Isto é, tratava-se exatamente trazê-los para o protótipo da sociedade idealizada pela Santa Sé, um mundo romanizado.

Frei Ângelo de Sassoferrato (1915) destaca que o projeto de sociedade e a política de Estado só são possíveis por meio do ensino da verdadeira Religião, ou seja, mesmo reconhecendo a importância do Estado, o frei destaca a impossibilidade de governar sem o auxílio e a intervenção dos princípios e das doutrinas católicas incutidos no povo. No texto, ele continua afirmando que as missões de catequese indígena são extremamente importantes e que essas só podem ser designadas a religiosos experientes e capazes de abrir mão da própria vida em prol da Missão, para a glorificação a Deus e em cumprimento e obediência à ordem do seu superior.

Outro ponto importante aqui é o Ofício de 5 de agosto de 1872³⁴, dirigido pelo Sr. Mosqueira, Diretor Geral dos Índios, a frei Serafim, nomeado Diretor do Aldeamento Central do Vale do Mucuri, e a seu companheiro, frei Ângelo, por sua vez indicado como Vice-Diretor. No ofício, Mosqueira chama a atenção para a observância do Regulamento das Missões de 1845 quanto à administração do aldeamento:

Tendo sido a V. Rvma. pelo Governo Imperial nomeado Diretor do Aldeamento Central do Vale do Mucuri, e como vice-diretor o Frei Ângelo, como me foi

³⁴ Ofício do Diretor Geral dos Índios, Brigadeiro Antônio Luís de Magalhães Mosqueira, ao Diretor do Aldeamento Central do Vale do Mucuri, Frei Serafim de Gorizia. Ouro Preto, 5 de agosto de 1872. (Ouro Preto *apud* SASSOFERRATO, p. 3).

comunicado pelo Governo Provincial; sendo conveniente que, todos os aldeamentos indianos desta província, se observem as disposições do decreto n.º. 426 de 24 de julho de 1845, bem como as instruções que, por ordem do mesmo Governo Provincial [...]. Significando a V. Rvma. o meu contentamento por ver que se vai iniciar a grande obra de catequese indígena no Vale do Mucuri, tenho toda a esperança de que os esforços de V. Rvma. e de Frei Ângelo, auxiliados pela proteção divina, há de corresponder aos desejos do Governo Imperial e aos desta Diretoria. (OFÍCIO, 1872 *apud* PALAZZOLO, 1973, p. 29).

Nesse ofício, o apego ao Regulamento das Missões demonstra a tentativa de padronizar o tratamento com os indígenas na província de Minas Gerais, dado que, anterior à década de 1840, as políticas indigenistas não tinham um compasso único. Exemplo disso é a atuação da CCNM como agente civilizador e catequizador dos índios do Mucuri ainda na década de 1850. Paralelamente às ações da CCNM na região, temos também os aldeamentos particulares, onde índios eram convencidos a permanecerem em troca de proteção, alimentos e ferramentas. Ruellas (2015) cita o fazendeiro Antônio Gomes Leal e sua família no Alto dos Bois. Inclusive no capítulo anterior traçamos a relação entre a família Gomes Leal e os irmãos Ottoni na primeira expedição no Mucuri, em 1847.

Frei Jacinto de Palazzolo (1973, p. 32), a partir do manuscrito de frei Ângelo de Sassoferrato (1915), faz breve relato sobre as conquistas e méritos da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri e do seu Diretor, Teófilo B. Ottoni. Destaca-se em sua fala a ideia de pai e protetor dos índios atribuída a Ottoni. Palazzolo (1973) dirige elogios ao Diretor da CCNM ao chamá-lo de “homem de raro talento e singular intrepidez”; a CCNM, ele considera um “grandioso e vasto projeto [...] tamanha e tão considerável relevância e utilidade”.

Palazzolo (1973, p. 32) atribui à “maldade humana” e à “paixão política” o triste fim da CCNM. O frei deixa implícita em sua fala que a saída de Teófilo B. Ottoni do Mucuri e o fim da CCNM contribuíram para o cenário desolador e aterrorizante de massacres que ocorriam no Mucuri quando da chegada dos freis capuchinhos em 1873. Segundo frei Ângelo de Sassoferrato (1915, p. 20): “Teófilo Ottoni viu-se obrigado a deixar o Mucuri por motivos políticos.”. Frei Ângelo destaca a benevolência de Teófilo B. Ottoni para com os índios:

No tempo da construção [da Estrada Santa Clara por Teófilo B. Ottoni] não eram perturbados porque Teófilo Ottoni, além da sua grande ilustração e forte prestígio, era um homem lhano e ameno, sendo, especialmente, benévolo para com os índios: muitos os considerava, agradava e presenteava; não consentiu que qualquer camarada os ofendesse [...]. (SASSOFERRATO, 1915, p. 20).

No entanto, este não deixou de afirmar que os projetos anteriores de colonização e de civilização indígena no Mucuri não foram bem-sucedidos, apesar dos avanços alcançados.

Notando a inutilidade dos postos militares resolveu o Governo fundar nas extensas matas do Mucuri a catequese religiosa dos índios, como meio mais eficaz para por termo a tão lastimável estado das coisas e assegurar aos povos a tranquilidade e o penhor da vida e da propriedade. (SASSOFERRATO, 1915, p. 6).

Com o fim da CCNM e o convívio difícil entre os povos indígenas e não índios no Mucuri, os postos militares ao longo da Estrada Santa Clara, que ligava Filadélfia e a atual cidade de Nanuque, mostraram-se ineficientes para acalmar os conflitos. Frei Ângelo atribui essa ineficiência à decisão do Governo de chamar os capuchinhos para a missão da catequese indígena no Mucuri, “para assegurar aos povos tranquilidade e a propriedade” na região do Mucuri. (SASSOFERRATO, 1915, p. 6).

A chegada dos freis em 1873 foi marcada pela abertura da estrada ligando Filadélfia a Itambacuri. Em 13 de abril de 1873, foi realizada a primeira missa ainda em um altar improvisado. O Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri foi se solidificando à medida que a Igreja matriz ficava pronta, as roças floresciam e davam frutos. Nas escolas, meninos e meninas demonstravam ter aprendido os costumes cristãos, e o comércio se expandia em torno do local escolhido por frei Serafim para a Missão capuchinha. Assim, “os índios eram trazidos e atraídos de toda a mata para habitar o novo reduto do Mucuri” (SASSOFERRATO, 1915, p. 6).

[...] este Aldeamento Central do Mucury, o qual pela sua posição geográfica, entre Philadelphia e Capelinha de N. Sra. Da Graça, Peçanha e matas de S. Mateus, e **pela riqueza de suas terras, com muita e boa aguada, e as mais que saudável, vai a florescer, e a constituir-se em poucos anos em um dos melhores comércios desta circunvizinhança. E será desta maneira, que devagar há de se conseguir o plano do Exmo. Governo Imperial, que é a total pacificação dos índios Mucurianos**, sobretudo o da grande e terrível Tribo do Pojichá, [...]. (GORIZIA, 1875, p. 10.³⁵ Grifo nosso).

No ofício de 10 de maio de 1875, frei Serafim de Gorizia informava ao ministro da Agricultura que o lugar escolhido para a abertura do aldeamento não poderia ser mais estratégico. Na fala do frei fica explícito o interesse do Governo Imperial na promoção da catequese religiosa na região e essa pacificação tinha como primazia aldear os índios dentro da moral e fé cristãs, requisitos para ser cidadão.

³⁵ Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro (ACRJ). Ofícios e Relatórios dos fundadores (1873-1878). Ofícios dirigidos pela Diretoria do Aldeamento Central Indígena de Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri ao Excelentíssimo Diretor Geral dos Índios em Ouro Preto, iniciado em 1875. Gav. C, Livro 04. Versão digitalizada.

A Igreja do aldeamento foi concluída em 1883 e dedicada a Nossa Senhora dos Anjos, assim como o aldeamento, antes tratado como Aldeamento Central do Vale do Mucuri, passou a se chamar Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri. Acreditamos ser essa uma referência aos primórdios da O.F.M.cap., pois, depois de ter reformado a igreja de São Damião e a de São Pedro, ambas em Assis, na Itália, Francisco de Assis foi morar numa capela chamada Santa Maria dos Anjos, na abadia de Monte Subásio. Foi nessa capela que os primeiros franciscanos começaram a se reunir, tornando-se conhecida como berço da O.F.M. (SOUZA, 2007).

Os freis Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato deixaram registrada a falta de recursos advindos do Governo Geral e Provincial para construir e manter o Aldeamento de Itambacuri.

Diretoria. 27 de novembro de 1875. Ilmo. Exmo. Sr. Depois de serem oficialmente produzidas, passando às mãos de V. Exe., as duas representações das autoridades de Philadelphia, como pesava a sua resposta datada de 2 de junho passado, que em copia sob no.1 aqui alego: estas mesmas autoridades não deixarão de conselhar-me todas bem [---] do estado importante do nosso aldeamento, sem beneficio do Mucury, que eu fosse, sem demora, para a Corte, e entregasse, com realmente entreguei a S. Exa. O Sr. Ministro da Agricultura mais outra semelhante e autentica representação, respondo-lhe as muitas ocorrências e necessidades, às quais em modo especial olhasse em favor dele, no intuito de obter pronto socorro, e de lhe alcançar: 1º. A continuação da assistência de um conto de reis mensais; 2º. Um extraordinário e generoso auxilio do Governo Geral, com que se pudessem comprar objetos, ferramentas e maquinas, etc., e adquirir meios suficientes para as colocar e finalmente prover gêneros alimentícios antes do inverno, por ser aqui tudo caro, e muito custoso para se achar mesmo em tempo de colheita [...]. (GORIZIA, 1875, p. 11).

Nesse ofício, frei Serafim de Gorizia destaca que já havia encaminhado nos meses anteriores solicitação para que fossem enviadas as mensalidades a fim de prover os itens básicos para o funcionamento das obras no aldeamento, considerando que o Regulamento das Missões de 1845 e a Lei mineira de 1872 previam o envio de recursos para financiar tal obra. Ao longo do ofício, frei Serafim de Gorizia chama a atenção para as plantações de milho e mandioca e, em maior escala, de café. Este foi apontado por Gorizia como possível produto que traria lucro para o aldeamento, levando em conta as relações de comércio mantidas entre o aldeamento e sua vizinhança, principalmente Filadélfia. Porém, frei Serafim de Gorizia ressalta que até aquele momento essas plantações não eram capazes de manter a população do aldeamento.

No ofício de 1º de abril de 1876, frei Serafim de Gorizia deixa claro que seus requerimentos não teriam sido atendidos ao questionar o Diretor Geral dos Índios em Ouro

Preto sobre o que deveria fazer: “se sustentar os Índios com alimentação ou totalmente suspender-se com toda cultura e obras do aldeamento” (GORIZIA, 1876, p. 16).

Sobre as obras no Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, sem dúvida as escolas tiveram importância na administração e coerção dos índios dentro do aldeamento. Foram construídas duas escolas, cada uma recebia meninas e meninos separadamente, mas ambas eram mistas no atendimento de crianças indígenas e filhos de não índios. As escolas mistas no Aldeamento de Itambacuri tinham como objetivo facilitar o convívio e a assimilação da doutrina e cultura cristãs pelos indígenas e não indígenas. Sobre a escola, a falta de recursos se mostrou, novamente, problema para a sua execução, assim como a interferência de fazendeiros da região.

[...] levados por conselho proveniente da malquerencia e inveja de um lugar tão sadio e fértil como este, da perversa tenção de quem fizer de um dia substitui-los com escravos: isto mesmo, e mais ainda o ver-se este grande Estabelecimento Central, quase abandonado no corrente exercício, sem falar o que for do futuro, faz aqui atrasar não pouco a educação dos meninos, as obras e a lavoura geral e a particular, e a abertura de picadas e estradas indispensáveis de comunicação, e sobretudo a cultura ou grandes esperanças da cana e do café, o qual ultimo fora sempre recomendado por V. Exa., e agora não pode sempre alguns camaradas brasileiros, além dos índios que devemos animar com gratificações e brindes [...]. (GORIZIA, 1877, p. 31).

Nesse ofício, podemos observar, por um lado, a interferência dos sujeitos não índios na administração do aldeamento à medida que estes provocavam a dispersão dos índios que chegavam ao aldeamento; por outro lado, adiava-se o desenvolvimento do aldeamento por este contar com um número grande de índios “volantes”, ou seja, que não se fixavam no aldeamento de forma definitiva.

Segundo o relatório do mês de março de 1878, enviado pelo Diretor Geral dos Índios, Sr. Mosqueira, ao ministro e secretário de Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Sr. Sinimbu, no aldeamento constavam frequentes 53 alunos, sendo antes 119. Segundo frei Serafim de Gorizia, isso foi motivado pelo fato de os índios adultos não serem impedidos de levarem seus filhos em suas saídas rotineiras do aldeamento, “no que não há retê-los, e sim deixar, para que eles se não desgostam, e não tomem a resolução de não mais voltarem” (MOSQUEIRA, 1878 *apud* PALAZZOLO, 1973, p. 82-83).

De acordo com frei Ângelo de Sassoferrato (1915), a decisão de construir uma escola mista foi tomada por frei Serafim de Gorizia, que acreditava ser mais fácil dominar e ensinar o índio, que, por meio da repetição e reprodução de comportamentos, aprenderia pela

contemplação, alcançando, assim, melhor resultado nesse convívio, do que ensinar separadamente índios e “nacionais civilizados” (SASSOFERRATO, 1915, p. 11).

A presença de filhos de não índios na escola do aldeamento, além do incentivo ao casamento entre indígenas e não índios, demonstra também que as ações de educação secular, doutrinal e moral tinham como objetivo fortalecer a Igreja na região nos moldes ultramontanos. Assim, buscava-se alcançar não apenas índios, mas também a população não indígena, o que atendia ao “Ide” recebido do Papa Pio IX ao serem chamados para a Missão no Brasil. Ocorria, assim, uma educação confessional que garantia a propagação dos dogmas católicos, conformando esses sujeitos na doutrina e moral católicas.

Frei Ângelo de Sassoferrato destaca orgulhosamente as estratégias usadas no aldeamento de Itambacuri para assimilação dos índios nos primeiros anos de sua criação:

Frei Serafim se convenceu logo que não se devia formar os indígenas como um povo à parte, separado do nacional civilizado, porque isso prejudicaria o fim que nós e também o governo tínhamos em mira.

Por isso abriu logo escolas para ambos os povos, misturando-os como se formassem um só. Demais disso promoveu casamento entre ambos, por considerar ser esse o único meio capaz de assimilar a pura raça indígena: isto foi reconhecido pelo próprio governo.

O ensino nas escolas consistiu sempre na instrução primária, no catecismo, trabalhos manuais e de lavoura. Três ou quatro anos depois de sua fundação, nossas escolas já regurgitavam de meninas e meninos das duas raças. (SASSOFERRATO, 1915, p. 11).

Aqui são apontadas a educação e o casamento como os meios mais eficazes para a assimilação do sujeito indígena na sociedade civilizada, sendo o catecismo o principal aspecto da educação nos aldeamentos. Itambacuri não fugiu a essa regra. O aspecto central, neste caso, é que frei Ângelo de Sassoferrato chama a atenção pelo fato dessas meninas e meninos “regurgitarem” a sua raça. Nesse sentido, as crianças indígenas ou filhas de “nacionais civilizados” em poucos anos estavam transbordando a doutrina católica, os ensinamentos de escrita e a confecção de trabalhos manuais que eram ministrados no aldeamento pelos capuchinhos. Assim, nesse contexto, a mestiçagem entre índios e não índios era vista como necessária para civilizar e conformar a população do aldeamento.

A “civilização” dos Botocudos baseou-se na mestiçagem e em sua “incorporação na sociedade de trabalhadores” sendo a catequese missionária ocorrida em Itambacuri um de seus mais eficazes instrumentos. A negação do “indígena” pela “civilização” naquelas matas contou, no entanto, com o contraponto do “caboclo indispensável”, humilde e matreiro, segundo a expressão do engenheiro C. A. de Almeida. Apesar de “indispensável” para a “civilização”, o “caboclo”, na escalada civilizatória, assim como o índio, é concebido em um gradativo e inexaurível processo de desaparecimento. (MATTOS, 2002, p. 244).

A educação ministrada no aldeamento visava, de um lado, à expropriação da cultura indígena e, do outro, a assimilação desses povos pela sociedade. Assim, o resultado desse processo civilizador também não era benquisto na sociedade civilizada. Aqui, retomamos o conceito de mestiçagem de Gruzinski (1994), que considera esse processo para além das atitudes e práticas visíveis. A educação no aldeamento objetivava a mudança nos padrões de comportamento, enquanto casamentos e sacramentos católicos iam além, pois tinham como objetivo a reformulação dos indivíduos num sentido existencial, biológico/fenotípico, cultural, social e político. Amoroso (1998, p. 4), ao pesquisar a pedagogia capuchinha frente à missão recebida de catequizar e civilizar os índios, afirma que:

A entrada dos capuchinhos em cena mostrará as muitas faces que a missão católica pode assumir no seu afã de atender demandas seculares. Mais do que nunca catequese e escola indígena estarão confundidas, pelo governo e pelos missionários católicos, com prestação de serviços, realização de obras e manutenção da ordem pública.

Esse ente, resultado desse processo civilizacional, deveria saber muito mais que ler e escrever, muito mais do que se adaptar ao mundo do trabalho; ele deveria estar apto e se fundir, justapor, superpor aos demais membros da sociedade, no sentido metafísico da mestiçagem apontada por Gruzinski (2001). Como consequência, o resultado, o cidadão criado a partir do processo de civilização indígena, não será aceito por essa sociedade, pois não se cria um sujeito reprodutor da conduta padrão europeizada cristã. Esse novo sujeito, fruto do processo não pacífico de civilização, cria novos significados e promove então tantos outros processos culturais a que as ciências sociais modernas tentam dar nomes. A exemplo disso, temos ecletismo, sincretismo, aculturação, etnogênese e tantos outros.

No entanto, é necessário colocar que esse processo era permeado por disputas, negociações e adaptações dos sujeitos presentes nos aldeamentos. Oliveira (2014, p. 2) indica que o aldeamento era o único espaço onde o índio ocupava o lugar de sujeito social; por isso, é nesse espaço que o índio vai promover interação, disputas e sociabilização. Para a autora, este servia como espaço de negociação e aceitação ou não da política dominante.

Para além da visão apologética de Palazzolo, pensamos no aldeamento de Itambacuri não apenas como local para a catequese e “civilização” indígena, mas também como espaço de conflitos e disputas, onde as relações de sociabilidade poderiam ser transversais, horizontais, mas sempre marcadas por negociações, por adaptações. Mas como nos bem lembra John Monteiro, as relações de sociabilidade indígena eram vistas externamente à sociedade, somente nos espaços próprios, ou seja, nos aldeamentos. (OLIVEIRA, 2014, p. 2).

A mestiçagem promovida no Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri é o reflexo não só da presença de não índios no aldeamento, mas também da grande variedade de etnias indígenas presentes naquele espaço. Além disso, o próprio Regulamento das Missões de 1845 e a Lei de 1872 da província mineira previam o casamento entre índios e não índios como forma eficaz para alcançar os objetivos civilizatórios.

Frei Ângelo de Sassoferrato (1915) reafirma a fala de Teófilo B. Ottoni (1858) sobre a diversidade de povos indígenas no Mucuri no século XIX, cada um no seu espaço/tempo da Filadélfia. Além disso, ele sinalizou a coexistência desses povos. Na década de 1880, encontravam-se diversas etnias no Aldeamento de Nossa Senhora do Itambacuri:

O Aldeamento Central do Itambacuri, alguns anos após a visita do venerado Bispo diamantinense contava muitas tribos reunidas no seu grêmio, sendo as principais conhecidas com os nomes de *Poton*, *Poté*, *Noreth*, *Catulé*, *Giporok*, *Crechés*, *Creknuns*, *Puruntuns*, *Aranás*, *Marambais*, Trindade e sobretudo, os *Pogichás* [...]. (SASSOFERRATO, 1915, p. 19).

A visão de frei Ângelo de Sassoferrato (1915) sempre possui descrições animais sobre os índios. Termos como selvagem, selvageria, animais, ferocidade, “vivem como animais”, também se referem a “uma possível descendência a navegantes e pescadores asiáticos”. Além disso, a percepção daquele frei apresenta um olhar carregado de preconceitos: “os selvagens americanos eram então, dados à preguiça”, “é de caráter afeminado”, “muito dado à sensualidade, e ao roubo, é extremamente vingativo”. Nesses termos, percebemos o olhar da sociedade imperial e da Igreja Católica sobre o índio como um povo “infiel” que precisava a todo custo ser “convertido e civilizado”. E mais: o olhar estrangeiro frente ao novo, ao outro, que não atende a expectativa de ser humano/humanizado. (SASSOFERRATO, 1915, p. 38).

Oliveira (2014, p. 03) chama a atenção para o sacramento do batismo, que, juntamente com o do casamento, tinha “objetivos como o de transformar o índio e seu modo de vida, sedentarizando-os nos aldeamentos e dando-lhes utilidade como trabalhadores nas roças plantadas e também na construção de casas”. Por seu turno, Ruellas (2015) enfatiza que cada ação engendrada tinha objetivos específicos, incluindo o caso dos índios que, ao decidir permanecer nesses aldeamentos, eram norteados por objetivos claros, como o da preservação física e social dessas etnias.

Ao falar sobre os costumes dos índios aldeados no Itambacuri, frei Ângelo destaca aspectos da sexualidade vivida de forma despudorada e que acabava por se tornar um desafio

para os missionários no aspecto espiritual, quando se refere à tentação que eles enfrentavam ao conviver com práticas sexuais entre os índios: “sem nenhum recato, satisfazem seus instintos quando, onde e como lhes dê vontade” (SASSOFERRATO, 1915, p. 18).

Para além disso, o frei destaca a dificuldade de inculcar nessa gente os princípios e doutrinas cristãs, tendo em vista que eles possuíam jeito próprio de viver, o trabalho lhes era dispensável devido à fertilidade das terras e o calor das terras tropicais inclinava-os à nudez. “Do que fica exposto se depreende quão intensos trabalhos, tanto na ordem material quanto também na ordem moral e intelectual, se deparam os pobres missionários que se dedica ao nobre mas difícil encargo de catequizar e civilizar os índios.” (SASSOFERRATO, 1915, p. 18).

Assim, frei Ângelo Sassoferrato destaca aspectos culturais dos indígenas do Mucuri como obstáculos à sua genuína catequização e civilização. Esta é a visão de frei Ângelo sobre a religiosidade dos índios do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri:

A religião propriamente dita é quase nula nesses selvagens da América. Possuem uma ideia material do Ente Supremo, vivendo uma quanto ao mais numa lastimável ignorância. Quando desencadeia um temporal acompanhado de fortes trovoadas, dizem que é ‘Deus que está valente’. Quando morre um rapaz, já amestrado no manejo das flechas, colocam junto ao mesmo algumas e o respectivo arco, persuadidos que na grande viagem, que tem que fazer, poderá encontrar alguns inimigos. E isso é uma ideia material que indica, todavia, uma noção de imortalidade da alma. Entre eles a moralidade não pode existir senão de um modo natural [...]. (SASSOFERRATO, 1915, p. 17).

O Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, de acordo com o Diretor Geral dos Índios, Sr. Brigadeiro Luís de Magalhães Mosqueira, em 1878, contava “de 560 a 570 índios aldeados, e a média de 3 mil rolantes”, ou seja, que sempre passavam e mantinham alguma relação com o aldeamento.

Frei Jacinto Palazzolo (1973), ao mencionar os relatos encontrados sobre os progressos alcançados pela missão dos freis Serafim e Ângelo, chama a atenção para o desenvolvimento do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri e os frutos colhidos da catequese e dos casamentos realizados.

[...] cinco anos depois da sua fundação [o aldeamento do Itambacuri] no meio da impenetrável floresta virgem, perdido na solidão de uma região ainda inexplorada e sem comunicações com os centros civilizados. Fica-se sabendo da ordem, brilho e esplendor da festa de N. S. dos Anjos, no ano da graça de 1879, isto é, poucos anos depois de iniciada a obra de civilização no seio da mata virgem pelos missionários capuchinhos

Duas mil pessoas, entre índios e civilizados, tomaram parte na imponente procissão!
 Duas mil pessoas em sua maioria arrancadas das trevas do paganismo, incorporadas à vida cristã, pelo zelo inexcedível dos missionários.
 Como tudo isso é grandioso e admirável!
 Quem, entretanto, não enxergava de maravilhoso e patriótico nessa obra incipiente e já cheia de vida, eram os inimigos ocultos da catequese católica, cegos por mesquinhos interesses de ordem subalternas e inconfessáveis. (PALAZZOLO, 1973, p. 81).

Nesse trecho, podemos destacar a quantidade de pessoas reunidas ao redor do aldeamento e dos freis, os quais eram partes importantes para alcançar os objetivos da política ultramontana, assim como no caso da educação na escola que atendia também filhos de não índios com a mesma finalidade.

Ruellas (2015, p. 45-46) chama a atenção para o fato de que a “aceitação ou submissão aparente” da vivência nesses aldeamentos abria caminho para um “espaço possível de sobrevivência na perspectiva de resistência adaptativa”, no sentido de que a imposição da presença do colonizador “naquelas selvas, promovendo o extermínio de povos indígenas, fazia com que aldeamentos fossem opção de sobrevivência.” Passa-se a perceber esses conflitos como momentos de abertura de espaços para negociação.

Palazzolo (1973, p. 81) chama a atenção para os “inimigos da catequese católica”. Eles serão descritos como “inimigos delicadíssimos” e “inimigos acirrados”, “cegos pelo ódio e pela cobiça”. Uma das causas levantadas por frei Ângelo e destacado por Palazzolo (1973) era a intenção de alguns fazendeiros de Filadélfia tentarem convencer os freis recém-chegados a comprarem suas terras para construir o aldeamento.

Quando os missionários chegaram ao então povoado de Filadélfia, incumbidos pelo Governo Imperial de fundar um aldeamento central nas matas vizinhas, não faltaram indivíduos perspicazes que vislumbravam imediatamente a ocasião de um bom negócio, isto é, a possibilidade de vender, por um bom dinheiro ao governo, as terras que possuíam ou acreditavam possuir, para nelas fundar-se o aldeamento. (PALAZZOLO, 1973, p. 87).

Porém, os missionários, seguindo as ordens do governo de ocupar terras ainda não ocupadas, não aceitaram nenhuma das sugestões dadas pelos fazendeiros de Filadélfia. Outra causa destacada para tal desavença era a questão escravista. As leis da extinção do tráfico de africanos (1850), do Ventre Livre (1871) e dos Sexagenários (1885) preparavam o caminho, ainda que de forma lenta e tardia, para a abolição da escravidão no Brasil pela Lei Áurea de 1888. Essas leis dificultavam o acesso à mão de obra escravizada. Em contrapartida, com a instituição do aldeamento na região, o uso da mão de obra indígena também ficava comprometido, já que o próprio Governo e a Diretoria Geral de Índios orientavam para que

não se mantivessem os indígenas nas fazendas; antes, os incentivassem ao convívio no aldeamento.

[...] Os fazendeiros não tiveram mais dúvida sobre os dias vindouros. Os que tinham à mão índios para substituir os escravos, acreditavam resolver facilmente o caso, pois consideravam o índio como *bicho mau*, que era preciso subjugar e aproveitar para o trabalho ou eliminar.

A catequese dos silvícolas, sob a direção dos missionários, era, porém, um sério obstáculo à realização desse desígnio e daí a luta sem trégua e as perseguições dos fazendeiros contra os missionários. (SASSOFERRATO, 1915 *apud* PALAZZOLO, 1973, p. 88).

Aqui, é importante destacar dois aspectos e indicar que o excerto acima é um fragmento da escrita de frei Ângelo Sassoferrato usadas por Palazzolo para demonstrar motivos para tais desavenças. Um aspecto está ligado à menção feita por Palazzolo à Princesa Isabel e à Lei Áurea: entendemos que se refere também às leis precursoras de 1850 e 1871, que tiveram grande influência dos movimentos abolicionistas, mas também das revoltas dos escravizados, que cada vez mais tensionavam as estruturas escravocratas.

Outro aspecto diz respeito à ideia defendida por Costa (1999) sobre a dificuldade dos defensores do Liberalismo “à moda brasileira” de se desligarem do sistema escravista, agroexportador e latifundiário, herança do Período Colonial e marcas da burguesia nascente no Brasil da época, principalmente considerando que essa “elite” latifundiária de Filadélfia era composta pelos beneficiados por privilégios dados aos irmãos Teófilo e Honório B. Ottoni pelos governos Geral e provincial mineiro, especificamente no que diz respeito à posse da terra.

Além de ter como objetivo a catequese e civilização indígena, o ofício de frei Serafim de Gorizia, datado de 8 de janeiro de 1875, dirigido ao Diretor Geral dos Índios, brigadeiro Mosqueira, relata a intenção do governo de utilizar a mão de obra indígena nos serviços prestados à população. Na ocasião, em resposta ao Sr. Mosqueira sobre a indicação de índios do aldeamento para a formação de uma Guarda Nacional Indígena, feita no ano anterior, Gorizia afirma ter seguido essa orientação:

[...] e tendo-nos V. Ex^a. recomendado no passado ano a formação da Companhia de Guarda Nacional Indígena; resolvemos fazer incluir desde já como guardas municipais em Filadélfia [...] uns quinze índios, verdadeiramente fiéis e civilizados, e os quais temos escolhido das diversas tribos, de livre vontade estão [...] a

prestarem cotidianamente serviços quaisquer nas obras e na cultura [...]. (GORIZIA, 1875, p. 5).³⁶

Percebemos uma prática mais ampla dos serviços prestados pelos freis capuchinhos: neste caso, a inserção dos índios em outros serviços, além da agricultura e da abertura de estradas. Destacamos que esses quinze índios eram *civilizados e fiéis*, aspectos importantes no que diz respeito ao sujeito que deveria ser introduzido à sociedade civilizada. Salientamos que esse aspecto pôde ser observado também no capítulo 2, na fala do ministro da Marinha, Holanda Cavalcante, em defesa do emprego de índios na Marinha.

4. 2.1 O Aldeamento sob disputas: “a cobiça e liberdade de comércio”

Um nome importante a ser citado quando falamos de fazendeiros contrários ao aldeamento indígena administrado por religiosos e à catequese católica na região é o coronel Augusto B. Ottoni, irmão de Teófilo e Honório B. Ottoni, que foi, desde os anos de atividade da CCNM, Diretor local de índios, e que abertamente se colocava contra a missão dos missionários capuchinhos no Mucuri. Mattos (2002, p. 230) chama a atenção para esse dado. Augusto B. Ottoni costumava se beneficiar do trabalho agrícola e pecuário dos indígenas em sua fazenda. Outro membro da família Ottoni que se opunha à catequese católica no Mucuri era o senador Christiano Ottoni. Este, sobrinho de Teófilo B. Ottoni, discursou no Senado em 1882 a favor da revitalização das estradas abertas pela CCNM, e destacava o abandono das obras realizadas pela CCNM, as estradas de rodagem, como legado da catequese capuchinha empregada no Mucuri desde 1873. Em seu entendimento, a Missão não trouxera benefícios:

A emenda nova que tenho de apresentar é simplesmente o pedido de um pequeno subsídio para reconstrução da estrada que liga a cidade de Theophilo Ottoni, na província de Minas, ao porto de Santa Clara no Rio Mucury.

[..] A estrada, de que trato, não está só mal conservada, está arruinada, quase completamente destruída.

[...] Há 30 anos aquelas matas rara vez tinham sido transitadas por pé de homem civilizado; estavam incultas e entregues aos selvagens.

[...]. Há também grandes interesses comerciais prejudicados por falta desta estrada.

[...]. Os interesses comerciais, não só do Mucury, como de uma grande parte do norte de Minas, os interesses rurais e agrícolas da própria colônia do Mucury são sacrificados completamente. Este estado de coisas não pôde continuar.

A estrada de ferro de Caravellas para Mucury está acabando a sua primeira sessão, que termina no porto de Santa Clara, de que falei. O seu destino é subir o vale do Mucury, e se a empresa pudesse rapidamente alcançar a cidade de Theophilo Ottoni como os seus trilhos, certo poder-se-ia poupar grande sacrifício com a estrada ordinária. Bastaria retirá-la ligeiramente para esperar os trilhos. [...].

³⁶ Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro (ACRJ). Ofícios e Relatórios dos fundadores (1873-1878). Ofícios dirigidos pela Diretoria do Aldeamento Central Indígena de Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri ao Excelentíssimo Diretor Geral dos Índios em Ouro Preto, iniciado em 1875. Gav. C, Livro 4. Versão digitalizada.

Ora, a causa principal é que a população do Mucury está completamente desprotegida; os índios assaltam os viajantes, têm ferido e matado a vários, devastam as plantações, de modo que entre os habitantes grassam a Idéia de que não há outro meio para haver alli segurança senão exterminá-los; ouve-se a particulares, a negociantes, e fazendeiros, a viajantes e até aos policiais que para lá vão, esta opinião deplorável; e é por isto que eu digo que se houve algum rigor ou alguma crueldade contra os índios, foi filha do medo, que é mau conselheiro. O meio de proteger os índios é proteger a população rural que lá está. (BRASIL, 1882, p. 275).

O senador atribui a situação de violência a três fatores: a falta de estrada no trecho que ligava Santa Clara a Teófilo Otoni; a falta de segurança, antes garantida à CCNM por um destacamento específico cedido pelo governo para resguardar os bens da companhia e o seu território; a falta de direção que o Diretor da CCNM dava à catequese indígena, comprando-lhes presentes que os conduziam aos hábitos do comércio e esperando que aos poucos fossem se civilizando.

Enquanto existia a companhia Mucury raros foram os conflitos e insignificantes com os índios, nem também me consta que fatos de crueldade fossem contra eles exercidos. Mas ao diretor daquela companhia retirou-se de lá arruinando na sua fortuna e na sua saúde, e depois adoeceu e morreu; seus irmãos que lá residiam, que não tinham as suas aptidões, mas eram seus discípulos, procuravam inspirar-se nas suas ideias, também se retiraram. (BRASIL, 1882, p. 274).

Com esse discurso, o senador buscava desmerecer e atacar o serviço de catequese indígena, ao mesmo tempo em que defendia os princípios liberais do empreendimento dos irmãos Teófilo e Honório B. Ottoni, desenvolvendo também os interesses de seus pares. Em resposta ao discurso do senador Christiano Ottoni, frei Serafim enviou ofício no qual destaca que

Sua Ex. teria prestado mais outro relevante serviço ao Estado e à cidade de Teófilo Otoni, à empresa da estrada de ferro de Caravelas, a toda a população de Itambacuri, declarando, no Senado, bem alto e acertado que é impossibilidade (sic) continuar a catequese e a civilização dos índios, como o exigem a necessidade do lugar, por se achar este ramo de serviço público desprotegido pela Assembleia Provincial. Nenhum subsídio foi votado de cinco anos para cá. A nossa obra teria sido esmagada em seu nascedouro, se logo não enraizasse com vitalidade e não fosse amparada pela Providência Divina e pelos homens prudentes do governo.

[...].

Em conclusão, não há quem possa, em nossa presença, provar de termos tido ou tratarmos da mais insignificante roça, salvo uma pequena horta, para tirarmos dela lucro do trabalho dos índios, como diz S. E. por mal informado: “Aldear os índios, para lucrar com o trabalho de seus braços, não é catequizá-los, é escravizá-los”. Pois bem, é o que praticam uns particulares, seduzindo-os para seu trabalho com aguardente, etc., apadrinhando desordens e imoralidades que temos pejo citar, deixando-os depois outra vez embrenhar no mato, em que vivem sempre nus e perigosos com mui pouca exceção [...]. (GORIZIA, 1882 *apud* PALAZZOLO, 1973, p. 101; 103).

Palazzolo (1973) traz o relato de frei Serafim de Gorizia sobre o clima de desconfiança que se instaurou contra os missionários devido às investidas dos fazendeiros. Por isso, eram constantes as visitas de fiscais e inspetores:

[...] muitas vezes, chegavam de surpresa, sem contudo poderem articular censuras contra o mesmo ou apontar falhas. Este fato não deixava de entristecer ao bom frei Serafim que, escrevendo ao ministro da agricultura, assim se queixa: ‘Este aldeamento tem sido por vezes inspecionado, sem o saber e, sabendo-o, sem conhecer a causa disso, mas sempre nos causando esmorecimento e desconfiança’. (GORIZIA, 1879 *apud* PALAZZOLO, 1973, p. 89).

Sobre os fazendeiros aliciadores, em 24 de março de 1879, frei Serafim escreveu ofício reclamando acerca das ações dos fazendeiros para impedir os índios de irem para o aldeamento. Então o governo tomou algumas providências. Ao “chefe de polícia em Filadélfia” foram dadas ordens contra aqueles que se colocassem “contra a catequese impedindo os índios de irem ao aldeamento de Itambacuri” (GORIZIA, 1879 *apud* PALAZZOLO, 1973, p. 90-91).

Mattos (2002, p. 231) destaca que existia uma clara oposição entre os agentes da catequese leiga e da catequese religiosa, encabeçada por setores econômicos, sociais e, principalmente, políticos ligados à família Ottoni.

A defesa política da catequese missionária, tal como era realizada pelo influente diretor do Itambacuri, fazia-se necessária naquela época em que administrar oficialmente a população indígena e sua força de trabalho significava deliberar sobre questões que envolviam interesses presentes nas principais pautas do debate nacional, às voltas com o problema da abolição e com o desgaste do antigo regime, responsável pela sustentação da catequese missionária, entre outras atribuições designadas ao poder eclesiástico. (MATTOS, 2002, p. 231).

Assim, a diretoria do aldeamento recebia o caráter político frente às investidas contra a Missão, pois perder o controle da catequese indígena era ceder espaço para os defensores da “liberdade da perdição”. Em seus ofícios e relatórios, frei Serafim de Gorizia sempre destacou a escassez de recursos enviados pelo Governo, bem como a prosperidade do aldeamento, mesmo na falta de verbas para tal empreendimento vigorar. No inventário datado de 17 de dezembro de 1878, frei Serafim de Gorizia enviou em ofício a relação dos bens do aldeamento ao Diretor Geral dos Índios.

Nesse inventário, constam prédios de moradia, a Igreja Matriz, um engenho grande com dois moinhos, ferramentas, livros, a escola mobiliada e criação de animais – tudo

isso fruto dos trabalhos realizados no aldeamento, pois pouco se podia contar com verbas do governo. Palazzolo (1973) destaca que

Os esclarecimentos que acompanham o inventário acima revelam grande valor material e moral. Haviam 5 anos que os cofres da Província não gastaram nem sequer um real com o aldeamento do Itambacuri e, todavia, o que ali estava era realmente extraordinário. (PALAZZOLO, 1973, p. 93).

Segundo Palazzolo (1973, p. 94-95), se não fossem as investidas contrárias dos fazendeiros; se estes tivessem “olhado com mais simpatia para o aldeamento”; se o governo tivesse “ajudado com medida conveniente” a missão no Mucuri, o progresso certamente teria sido maior. Com louvor, Palazzolo fala da sabedoria dos freis em administrar o aldeamento.

Nos relatos dos freis Ângelo de Sassoferrato, Serafim de Gorizia e Jacinto de Palazzolo, fica claro o cenário de violência e ódio que vivia o Mucuri por meio das disputas em torno do aldeamento do Itambacuri. Além disso, os índios ainda não aldeados, em sua maioria *Pojichás*, eram protagonistas de episódios de massacres e vinganças. Os *Pojichás* habitavam, em sua maioria, as matas do rio São Mateus.

Na escrita de frei Ângelo de Sassoferrato fica nítido que o maior problema era com os índios *Pojichás*, porque esse grupo havia se tornado símbolo de resistência às investidas de civilização e catequese desde os anos de funcionamento da CCNM; porém, durante os anos do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos, não estava sendo diferente, considerando os relatos encontrados. Ao falar dos *Pojichás*, frei Ângelo destaca a disputa existente entre os fazendeiros da região e o aldeamento do Itambacuri. Ele destaca o seguinte:

Isto se fez também sentir na nossa Missão do Itambacuri: tornavam-se frequentes certas desordens, que não podíamos consentir; os índios, principalmente, entregavam-se a embriaguez, entre os índios já civilizados e os nômades *Pojichás*, amiudava-se os casos de poligamia. Muitos brasileiros, não índios, estavam dominados pela ambição e pela cobiça e nutriam o diabólico desejo de ver acabada a Missão do Itambacuri, dando, segundo seus intentos, maus conselhos aos índios. A tudo isso acrescia o descontentamento geral com a epidemia reinante. [...] os *Pojichás*, recusaram-se a tomar parte e, sob pretexto de caça, voltaram para as matas do S. Matheus. [...] O fim da rebelião era matar a nós ambos (Fe. Serafim e Fe. Ângelo), afugentar os civilizados e apossar-se os índios de tudo: mantimentos, criações, mercadorias. [...]. (SASSOFERRATO, 1915, p. 28).

Em alguns relatos dos freis, é possível perceber a interferência de fazendeiros da região que desencorajaram os índios a irem para o aldeamento. A insatisfação e desconfiança tomaram conta do Itambacuri. Em 1893, Itambacuri passava por uma terrível epidemia de sarampo, um dos motivos pelos quais os freis Gorizia e Sassoferrato atribuíram à revolta em

que ambos foram flechados, pois muitos índios haviam morrido dentro e fora do aldeamento, provocando um cenário de conflitos. É importante destacar que essas informações foram obtidas por meio de fonte capuchinha, e entendemos a necessidade de consultar outros documentos que nos forneçam mais elementos acerca da epidemia mencionada pelos capuchinhos. Essa consulta não foi possível durante a construção desta pesquisa.

Muito perto do portão e no alto de um barranco estavam índios escondidos que arremessaram, ao mesmo tempo, duas flechas. Frei Serafim uma no anti-braço esquerdo, a qual, varando-o, penetrou na direita do coração que só não foi atingido, por ter esquelhado em consequência do movimento vibratório proveniente de ter sido atravessado primeiro o anti-braço. A que feriu frei Ângelo, na espada, era para ser arrojada com tanta força que o arco se quebrou e ela chegou fraca e a ponta tocando o osso resvelou [...]. (SASSOFERRATO, 1915, p. 29).

De acordo com Palazzolo (1973), os revoltosos eram descendentes dos tapuias. Descritos como “gente agigantada, robusta, forçosa, destemidos flecheiros, dormiam na terra”. Frei Ângelo de Sassoferrato descreveu os Pojichás como sendo o “flagelo do Mucuri”, com uma população das mais numerosas, com cerca de mil índios, habitantes das matas do São Mateus (SASSOFERRATO, 1915, p. 19). No entanto, ao final de um mês do ocorrido, frei Ângelo relata que os Pojichás se encontravam em número muito abaixo do que eram anteriormente ao atentado.

Apesar de frei Ângelo de Sassoferrato (1915) atribuir às doenças o número cada vez menor de Pojichás, é possível perceber nos relatos das ofensivas que as tropas enviadas pelo governo para conter a revolta em muito contribuíram para a diminuição de índios que haviam fugido do aldeamento e também dos que viviam nas matas, incluindo Pojichás.

Foi confiada a um lingua fiel casado com uma índia, valente, exímio atirador e manejador de arco e flechas e conhecedor perfeito de todos os lugares frequentados pelos selvagens. Marchavam a alguma distância na frente de sua escolta e furtivamente varejava as matas. Um dia, pela manhã, as tropas arranchados em suas “kigemes” (cabanas) iniciado o tiroteio os silvícolas, apesar de toda a sua presteza e habilidade, não conseguiram organizar a resistência: sucumbiram diversos e os demais se dispersaram em desabalada fuga. [...]. (SASSOFERRATO, 1915, p. 31).

Esse grupo foi enviado pelos freis Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato. Um aspecto importante é que, mesmo com a fala dos religiosos relatando tamanha tristeza sentida pela repressão enviada por eles, esse sempre foi o caminho escolhido para reprimir revoltas indígenas. São encontrados de forma extensiva nos escritos dos freis em Itambacuri e na historiografia indígena no Brasil relatos de que são índios facilitadores da comunicação e negociação entre os diversos grupos indígenas e não índios pelo fato de já terem se

familiarizado com a língua falada por estes, sendo que isso dava considerável mobilidade nos dois grupos.

O "desaparecimento" do colono Joaquim Fernandes dos registros referentes ao indigenismo associa-se, por sua vez, ao incômodo então manifesto pelas autoridades provinciais relativo à presença "insubordinadora" de determinados "línguas" entre os índios, frequentemente denunciada, a partir de meados do século XIX, por dificultar a catequese missionária. A prisão dos irmãos Feliciano e Tomás Pêgo, acusados de insuflar os Aranã, povo Botocudo estabelecido em região próxima ao Alto dos Bois, examinado adiante, constitui um exemplo marcante desta tendência. (MATTOS, 2002, p. 106).

Ao falar sobre o importante papel desses *línguas*, Mattos (2002, p. 106) aponta para a insatisfação do governo com a intervenção de alguns deles para com a negociação e a "tendência de mobilização indígena em todo o período provincial". A autora cita Joaquim Fernandes e os irmãos Feliciano e Tomás Pêgo como exemplos na região do Alto dos Bois.

É necessário refletir também sobre a ideia de mártir que se constrói a partir desse acontecimento em relação aos dois frades, em contraste com os índios Pojichás retratados como ferozes e violentos. (SASSOFERRATO, 1915, p. 31). Por outro lado, há a intervenção do governo provincial nesse episódio ordenando o envio de destacamentos de polícia para fazer frente aos índios revoltosos.

[...] O Governo do Estado que, como sempre nos protegeu e auxiliou de modo peculiar, concorrendo muito para o progresso da Colônia, logo que soube do ocorrido ordenou ao chefe de polícia de Diamantina que mandasse imediatamente um destacamento, sob o comando de um sargento, para restabelecer a ordem em Itambacuri. Aí chegado os bravos mineiros, sempre disciplinados, concorreram imensamente para a pacificação. (SASSOFERRATO, 1915, p. 31-32).

Além da ofensiva enviada pelos frades, o governo de Minas também interveio. Na investida do destacamento enviado, alguns chefes da revolta foram presos. Após isso, mais adiante, nas falas dos freis, é relatada a seguinte frase: "Dos nacionais civilizados não morreram ninguém, nem na ofensiva organizada, como já se disse, contra as guerrilhas.". Porém, fica o questionamento: e os índios, quantos foram mortos? Não é possível precisar quantos índios morreram, mas nos relatos dos freis temos inicialmente o número de mil almas, depois da revolta são informadas "duzentas almas" e de "cinquenta almas". Nesse sentido, não conseguimos estabelecer ao certo os números. (SASSOFERRATO, 1915, p. 19, 32, 36).

O Mucuri vivia em disputas entre os aldeamentos demarcados pela CCNM e as fazendas da região. Com a fundação do Aldeamento Central do Mucuri, no caso, o

Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, as disputas eram intercaladas entre a terra e a mão de obra indígena. O Diretor Geral dos Índios, brigadeiro Antônio Luiz de Magalhães Mosqueira, em 1871, trata da constante invasão dos terrenos indígenas no Mucuri. Entre os terrenos citados por Mosqueira, levando em consideração os relatórios de Teófilo B. Ottoni, estariam aqueles demarcados nos anos de existência da CCNM. Assim sendo, precisamos considerar ainda que grande parte de terrenos vendidos pela CCNM era também de familiares do diretor da companhia, como as terras aforadas pela CCNM até 1857, analisadas no capítulo 3.

A invasão sempre crescente dos colonos posseiros nas terras ocupadas pelas tribos indianas, apertando-as cada vez mais em um círculo de ferro, privando-as da extensão precisa para proverem a sua alimentação cotidiana na pesca, na caça e nos frutos espontâneos da natureza, de um lado, e por outro a nenhuma ideia do que seja propriedade particular, nem alguma outra instrução moral, senão instinto de conservação e de reprodução: o furor de se verem espoliados dos lares habitados por seus avós, desde tempos imemoriais, a dor e o desejo de vingarem seus companheiros exterminados, todas essas causas deveriam trazer, e trouxeram (*sic*), um estado de agitação sempre crescente entre os índios e os colonos naquela parte da província. (BELÉM, 1871, p. 52).

Oliveira (2016) destaca que os freis estavam cientes das negociações necessárias para que o aldeamento continuasse a dar frutos, principalmente em relação à permanência dos índios no aldeamento:

Frei Serafim entendia também que era preciso negociar com os indígenas os termos de sua continuação no aldeamento, ‘ao contrário, ficam aborrecidos e descontentes e querem voltar para as matas e para as fazendas, onde se acham sempre recursos e, principalmente, aguardente em abundância’. Logo, a permanência dos indígenas no Itambacuri seria sempre ameaçada pelos interesses locais em torno de sua mão de obra. (OLIVEIRA, 2016, p. 80).

Assim, o desenvolvimento do aldeamento estava condicionado aos interesses locais, isto é, dos missionários (Igreja), da Diretoria Geral dos Índios (Governo), dos fazendeiros locais e dos índios, cada um à sua própria maneira, jogando com as armas que tinham. As revoltas indígenas ou a não aceitação pacífica da vivência nos aldeamentos evidenciam o protagonismo indígena frente às políticas indigenistas de cada período. De acordo com Oliveira (2014, p. 8),

O aldeamento de Itambacuri pôde vivenciar empiricamente os debates em torno da questão indígena que se desenvolvia no Brasil no século XIX. Saindo dos gabinetes, as leis, como o decreto de 1845, não satisfaziam na prática os anseios políticos de “civilização dos sertões” [...].

Em Itambacuri, os conflitos entre frei Serafim e a elite local pelo direito de aldear os índios foi travado tanto na corte, com o apelo constante do frei ao Imperador, por mais auxílio e defesa contra os interesses particulares em torno da missão, como também na Província [...] E nesse jogo de interesses, redes de poder se formavam ao redor do aldeamento de Itambacuri, na disputa pelos “meios mais eficazes de civilização” dos índios.

Além da questão da terra e da escravidão, os fazendeiros também tinham o costume de prender ou convencer os índios a não irem aos aldeamentos dos missionários capuchinhos. Palazzolo (1973, p. 88) destaca que os fazendeiros davam “objetos ilusórios” e “aguardente” para convencer os índios a permanecerem nas fazendas. Frei Serafim chega a relatar essa situação ao Diretor Geral dos índios no ofício de 22 de fevereiro de 1879:

Quanto ao aldeamento de Itambacuri, desde os primeiros momentos, os missionários esbarraram com a oposição dos fazendeiros e colonos que, surdos à intimação do Governo, seguravam os índios, meninos e adultos, nas matas vizinhas de onde eram chamados quando fossem necessários ao trabalho das suas roças, “à troca de ilusórios objetos e copiosa aguardente”. Frei Serafim informou imediatamente desse deplorável estado de coisas ao Diretor Geral dos Índios e, sem ilusões, escreveu-lhe em data de 22 de fevereiro de 1879: Temos sofrido e acreditamos que ainda teremos que sofrer, não havendo atenção ao tríplice pedido por nós feito e que a competente autoridade queria, tirando todos os meninos e adultos indígenas fora das casas dos fazendeiros e colonos. (PALAZZOLO, 1973, p. 88).

Cunha (1992, p. 142) destaca que, no século XIX, a Carta Régia de 1808 fez “ressurgir a escravidão indígena” abolida pela Lei do Diretório em 1757. Esse aspecto é fortalecido à medida que se supunha que os colonos que ocuparam as terras indígenas iriam promover “a instrução dos índios no trabalho agrícola, nos ofícios mecânicos e na religião católica”. Nesse sentido, a escravidão indígena era legitimada pela ideia de promoção da civilização indígena por parte desses colonos.

A escravização de índios foi durante todo o século XVIII uma constante na vida de fazendeiros de Minas Gerais, ainda que os religiosos ou os Diretores das Aldeias tentassem, em alguns poucos casos minimizar este uso ou mesmo impedi-lo. E as fontes têm demonstrado também que ainda no século XIX os índios eram utilizados como mão-de-obra cativa, ainda que sob diferentes disfarces. (AMANTINO, 2006, p. 203).

A escravidão indígena no século XIX em Minas Gerais era legitimada pelas Cartas Régias de 1808, que tratavam as Guerras Justas como meios tanto para ocupar a terra indígena, quanto para tornar os índios mão de obra disponível para as fazendas. Assim, os fazendeiros locais ainda praticavam a escravidão indígena no período que compreende esta pesquisa. Essa prática teve bastantes adeptos, mesmo durante a vigência da lei de Liberdade

dos índios, em 1755, conhecida como Lei do Diretório dos Índios do Marquês de Pombal, em todo o território nacional.

Esses relatos servem então de contraponto ao senso comum que se instaurou sobre a escravidão indígena no Brasil. Durante muitos anos, a historiografia brasileira e brasilianista afirmou e difundiu a ideia de que a escravidão indígena teve seu fim com a chegada de africanos para o trabalho escravo. No entanto, ainda é necessário fazer o caminho de volta para (re)construir a história dos índios deste país.

As disputas políticas entre liberais e ultramontanos revelam em grande medida os anseios das elites locais, dos governos e da Igreja em torno da tutela e salvaguarda dos índios na Filadélfia no século XIX, mas também as políticas imperiais como um todo. Reconhecer a escassez de documentos que tratam da resistência indígena e/ou que contam a história a partir desse grupo é reconhecer que a história que escrevemos até aqui parte de um olhar de fora e de fontes produzidas pelo agente opressor/colonizador, tanto na narrativa histórica da CCNM quanto do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa, buscou-se demonstrar de que maneira as políticas do Estado e da Igreja, durante o Brasil Império (1822-1889), foram implementadas na Filadélfia entre 1847 e 1893. A chegada das ideias liberais e ultramontanas no Brasil da época serviu de amparo às políticas e ações de catequese e civilização indígena, atendendo ao objetivo de conformar e civilizar o sujeito indígena dentro do *status* de cristão e cidadão que fizesse jus à nação que se modernizava, aos anseios das elites mineiras, às políticas de ocupação territorial e assimilação do índio, e mais à conformação ao mundo do trabalho.

Dedicamo-nos também a pensar o conceito de Sertão do Leste de Minas Gerais enquanto região diversa, ao ponto de ser possível propor recorte espaço/temporal que dê conta dessa diversidade de território, gentes e políticas engendradas em vários sertões do Sertão do Leste. Delimitar Filadélfia como espaço/tempo desta dissertação é fomentar a identidade da Mesorregião do Vale do Mucuri que, por si só, é diversa étnica, política e culturalmente.

Ao analisarmos a trajetória da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri (CCNM) e do Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, respectivamente nas figuras dos irmãos Ottoni e dos frades Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, observam-se nuances das disputas entre liberais e ultramontanos que advinham do contexto macro da Europa e que encontram no Brasil terreno fértil para suas proposições de política e reformas.

Observamos que na história do Liberalismo no Brasil, essa corrente teve que se adaptar e quiçá se reinventar para caber e se acomodar no Brasil escravista e de estrutura social guardiã dos privilégios dos homens de negócio e dos beneficiários do sistema monárquico e seu aparato, como o Padroado e o Beneplácito Régio. Por outro lado, vimos um segmento do clero que ansiava por uma nova Igreja por insatisfação com o regalismo que permeava as várias esferas da Igreja no Brasil. Um novo clero voltado para o “catolicismo tradicional” repaginado e politizado em torno da Santa Sé.

A CCNM nasceu permeada pelos valores e ideias liberais. Trazia em sua essência um modelo de catequese e civilização indígena leigo e caricato da filantropia, no qual o índio botocudo era mostrado como aquele que aceitava as porções de terras demarcadas e que, por convivência com os não índios, iam se assemelhando e absorvendo os conceitos de propriedade, de comércio, de direito relativos à “benevolente e branda” prática de demarcar as terras de índio e terras da CCNM.

Por outro lado, vimos o Aldeamento Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, administrado pela O.F.M.cap. nas figuras dos freis Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, como modelo renovado de desterro e conformação do sujeito indígena ao mundo do trabalho e da fé cristã. Isso foi traduzindo, a partir dos dogmas e diretrizes ultramontanos, os anseios da Igreja pelo domínio e expansão para “além montes”, propagando por meio da moral e das doutrinas católicas uma ordem social e, principalmente, a expropriação da “liberdade da perdição”.

Enquanto as companhias nacionais, imbuídas dos privilégios cedidos pelos Governos Geral e Provinciais, procuravam aquartelar os índios nas terras demarcadas, o Liberalismo no Brasil, por vezes, foi associado à catequese com caráter filantrópico e de “brandura”. Ao mesmo tempo, o aldeamento missionário capuchinho buscava retirar esses índios das matas, onde faziam sua “correria”, assentá-los nos aldeamentos e inseri-los nos moldes do mundo romanizado. Assim, a catequese se configurou como elemento de ampliação do mundo católico e expansão da fé, como uma obra salvífica.

Para além do sentido de coerção e assimilação atribuídos aos aldeamentos, é preciso pensar os motivos que levaram os índios a optarem por ficar ou não nesses espaços. O aldeamento deve ser visto como um espaço de sobrevivência e preservação da vida indígena, mas também como lugar de negociação, portanto, político.

Aqui, precisamos retomar a construção de mitos no contexto da Filadélfia e também do Brasil Império: os sujeitos envolvidos no processo, objeto de interesse do presente estudo, marcam sua presença no imaginário como mito heroico e/ou fundador de uma nação civilizada e moderna. Tanto Teófilo B. Ottoni, aclamado pelos liberais e seus simpatizantes como modelo de brandura e pacificador das matas em Filadélfia, quanto os freis Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato, imbuídos da missão de levar as almas para a “verdadeira liberdade” por meio da fé e da moral católicas, foram considerados por seus superiores e admiradores como arautos da benevolência e abnegação.

Para além desses liberais e ultramontanos, observamos o sujeito indígena que, catequizado e civilizado, poderia, por fim, servir de mito fundador enquanto elemento nativo genuíno. Assim, por meio da civilização, da catequese e da assimilação, era realizado o projeto de miscigenação a serviço das aspirações políticas, sociais e econômicas do Brasil da época. Pensar esse cenário da Filadélfia do século XIX é observar o ir e vir das ações políticas e religiosas produzidas em uma região, bem como as culturas políticas usadas para forjar o Brasil como nação civilizada.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Aldeias indígenas no Rio de Janeiro colonial: espaços de ressocialização e de reconstrução identitária e cultural. **Fronteiras & Debates**, Macapá, v. 2, n. 1, p. 119-147, jan./jun. 2015a. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/fronteiras/article/view/2519/reginav2n1.pdf>. Acesso em: 1º nov. 2021.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. O lugar dos índios na história: a contribuição de John Monteiro. **Fronteiras & Debates**, Macapá, v. 2, n. 1, p. 3-4, jan./jun. 2015b. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/fronteiras/article/view/2512/mariav2n1.pdf>. Acesso em: 1º nov. 2021.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História: avanços e desafios das abordagens interdisciplinares - a contribuição de John Monteiro. **História Social**, Campinas, n. 25, p. 19-42, jul./dez. 2013.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **História Hoje**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AMANTINO, Marcia. As Guerras Justas e a escravidão indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 22, n. 35, p. 189-206, jan./jun. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vh/a/DPBhw4sSnG3jQRL794K7D4x/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 jul. 2021.

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 101-114, jun. 1998.

ANTUNES JR., Daniel. Teófilo Ottoni. In: Teófilo Benedicto Ottoni (1807-1869): uma vida, uma história. Bicentenário de nascimento. **Café-com-Letras**, Revista Literária da Academia de Letras de Teófilo Otoni, Teófilo Otoni, ano 5, n. 5, p. 19-22, nov. 2007.

ARÊDES, Ana Elisa Silva. Aldeamentos jesuíticos na América portuguesa: controle espiritual e temporal (1650-1700). In: COLÓQUIO INTERNACIONAL: Modos de Fazer, 2018. Porto. **Anais...** 2018. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/18140.pdf>. Acesso em: 1º nov. 2021.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 109-120, 2004. Disponível:

https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300009. Acesso em: 26 maio 2019.

AZEVEDO, Ferdinand. A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 20, n. 51, p. 201-218, maio/ago. 1988.

BARROS, José D'Assunção. Os campos da História – uma introdução às especialidades da História. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 16, p. 17-35, dez. 2004. Disponível em: https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/4785/art3_16.pdf. Acesso em: 12 maio 2020.

BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. **Igreja e poder em São Paulo: D. João Batista Corrêa Nery e a romanização do catolicismo brasileiro (1908-1920)**. 1999. 310 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

BENTO, Bruno Dias. **As matrizes e a fundação: a Companhia de Comercio e Navegação do Mucuri e a Estrada de Ferro Bahia e Minas: um breve estudo da formação do Vale do Mucuri**. 2006. 142f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

BERMAM, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da Modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. Disponível em: <http://afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Berman,%20Marshall/Tudo%20o%20que%20%C3%A9%20s%C3%B3lido%20desmancha%20no%20ar.%20A%20aventura%20da%20modernidade.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2017.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 349-363.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BUBLITZ, Juliana. A construção do estado nacional e o desenvolvimento do Brasil no pensamento de José Bonifácio de Andrada e Silva. **Esboços**, Florianópolis, v. 13, n. 15, p. 173-201, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/download/241/280/808>. Acesso em: 11 jan. 2022.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **O influxo ultramontano no Brasil e o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira**. 2005. 125 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

CAMBRAIA, Ricardo de Bastos; MENDES, Fábio Faria. A colonização dos sertões do leste mineiro: políticas de ocupação territorial num regime escravista (1780-1836). **Revista do Departamento de História**, Belo Horizonte, n. 6, p. 137-150, jul. 1988. Disponível em: https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/572763ecf8baf385ff685dc0/1462199280222/9_Cambraia+e+Mendes.pdf. Acesso em: 12 jul. 2020.

CAMELLO, Maurílio José de. **Dom Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero em Minas Gerais no século XIX**. 1986. 529 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)**. 2010. 202 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2010.

CARVALHO, José Murilo de. **A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. Disponível em:
http://grupodetrabalhoeorientacao.com.br/Virginia_Fontes/capitulos-livros/Historia-e-modelos.pdf. Acesso em: 24 mar. 2014.

CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART, Jean; DESLAURIERS, Jean-Pierre; GROULX, Lionel-H.; LAPERRIÈRE, Anne; MAYER, Robert; PIRES, Álvaro P. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Trad. Ana Cristina Nasser. 2. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2010. p. 295-316.

CLAUDINO, Guilherme Pereira. **“Uma verdadeira torre de babel”**: entre a Corte e a Província - a Liga Progressista em Minas Gerais (1862-1868). 2011. 205 f. Dissertação (Mestrado em História) - Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2011.

COELHO, Tatiana Costa. **Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro**. 2016. 286 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016. Disponível em:
<https://www.historia.uff.br/stricto/td/1764.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2021.

COLEN, Gecernir. Vale do Mucuri: uma viagem ao passado. s/d. Disponível em:
<http://ihgmucuri.com.br/wp-content/uploads/2018/08/VALE-DO-MUCURI-UMA-VIAGEM-AO-PASSADO.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2021.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república: momentos decisivos**. 6. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999. Disponível em:
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2938298/mod_resource/content/1/1%20-%20Emilia_Viotti_da_Costa_-_Da_Monarquia_a_Republica_-_Momentos_Decisivos.pdf. Acesso em: 4 dez. 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 12-27.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Ideologia e educação brasileira. Católicos e liberais**. 4. ed. Campinas: Autores Associados, 1988.

DUARTE, Regina Horta (Org.). **Notícias sobre os selvagens do Mucuri**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1994.

ESPINDOLA, Haruf Salmen. Sertão, território e fronteira: expansão territorial de Minas Gerais na direção do litoral. **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 10, n. 17, p. 69-96, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/63>. Acesso em: 8 set. 2019.

FARIA, M. R. O Concílio de Trento e a campanha pedagógica contra-reformista: bases para o entendimento da prática jesuítica na América portuguesa do século XVI. In: V CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO: o ensino e a pesquisa em História da Educação, 2008, Aracaju. **Anais...** Aracaju: Editora da Universidade Federal do Sergipe, 2008. Volume único. 12p.

FERREIRA JR, Fernando Afonso. Duzentos anos de solidão. In: Theófilo Benedicto Ottoni (1807-1869): uma vida, uma história. Bicentenário de nascimento. **Café-com-Letras**, Revista Literária da Academia de Letras de Teófilo Otoni, Teófilo Otoni, ano 5, n. 5, nov. 2007.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1920.

FURTADO; ABREU, 2003. IBGE (2005). Base Cartográfica: Lab. GIS-1 TIE/PUC Minas - Barroso, L. C. Cartografia: ArcGIS 9.2 - Lab GIS-1 - TIE/PUC Minas - Cisalpino, T. P.

GARCEZ, Angelina; MACHADO, Hermano Augusto. **Leis de Terra do Estado da Bahia**. 2. ed. Salvador: Secretaria de Desenvolvimento da Agricultura – SEAGRI, Coordenação do Desenvolvimento Agrário – CDA, Associação para o Desenvolvimento da Agronomia – DESAGRO, Faculdade Ruy Barbosa – FBR, 2001.

GOMES, Mércio Pereira. O caminho brasileiro para a cidadania indígena. In: PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Orgs.). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003. p. 419-445.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. Liberalismo moderado: postulados ideológicos e práticas políticas no período regencial. In: GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal; PRADO, Maria Emília (Orgs.). **O liberalismo no Brasil imperial**: origens, conceitos e práticas. Rio de Janeiro: Revan, 2001. p. 103-126.

GUIMARÃES, Carlos G. Bancos, economia e Poder no Segundo Reinado: o caso da sociedade bancária Mauá. MacGregor & Companhia (1854-1866). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997, (Tese de Doutorado).

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBSAWM, E. J. **A era das revoluções – 1789-1848**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2004.

HOFBAUER, Andreas. **Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no Brasil**. In: CATARINA, Marina; ZANINI, Chitolina (Orgs.). Por que “raça”? Breves reflexões sobre a questão racial no cinema e na antropologia. Santa Maria: Ed. UFSM, 2007.

LAGE, Ana Cristina P. **Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentistas**. 2011. 246 f. Tese (Doutorado em História da Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis - RJ: Vozes, 1994.

LOPES, Célia Regina dos Santos. A história da Família Ottoni nas linhas e entrelinhas. In: LOPES, Célia Regina dos Santos (Org.). **A norma brasileira em construção: fatos lingüísticos em cartas pessoais do século XIX**. Rio de Janeiro: UFRJ, Pós-Graduação em Letras Vernáculas: FAPERJ, 2005. p. 15-22. Disponível em: <https://laborhistorico.letras.ufrj.br/producao/OTTONI%20001-%20022.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2021.

MALHEIROS, Márcia. **“Homens da Fronteira”**: índios e capuchinhos na ocupação dos sertões do leste do Paraíba ou Goytacazes, século XVIII e XIX. 2008. 401 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008. Disponível em: https://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2008_MALHEIROS_Marcia-S.pdf. Acesso em: 29 jun. 2021.

MANOEL, Ivan A. **O pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: Eduem, 2004.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARINHO, Marcela Irias Angélica Machado; RIBEIRO, Renilson Rosa. Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878): a escrita na “fronteira” entre história, memória e narrativa no Brasil oitocentista. In: III SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA; X SEMINÁRIO DE PESQUISA DO DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA - UFC, 2012. Fortaleza. **Anais...** Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, Departamento de História, 2012. Disponível em: <https://docplayer.com.br/87363876-Francisco-adolfo-de-varnhagen-a-escrita-na-fronteira-entr-e-historia-memoria-e-narrativa-no-brasil-oitocentista.html>. Acesso em: 24 jan. 2022.

MARTINS, Carlos Estevam. Liberalismo: o direito e o avesso. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 46, n. 4, p. 619-660, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/dados/v46n4/a01v46n4.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2020.

MARTINS, Gabriela P. Ultramontanos, positivistas e liberais: reflexões a partir da separação Igreja-Estado. **Sacrilegens**, Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – UFJF, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, p. 53-73, 2008. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2009/06/5-4.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2020.

MATTOS, Izabel Missagia de. **Civilização e revolta: povos botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas**. 2002. 604 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

MEDEIROS, Rodrigo D. de; GILENO, Carlos Henrique. Dom Vital: a Questão Religiosa, a crise político-social na Província pernambucana e suas consequências durante o Segundo Reinado. **Revista Idealogando**, Recife, v. 2, n. 2, p. 88-109, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/idealogando/article/download/238001/Medeiros%26Gileno#:~:text=Julgamento%20e%20condena%C3%A7%C3%A3o&text=Dom%20Vital%20foi%20o%20primeiro,aparentemente%20encerrou%20a%20Quest%C3%A3o%20Religiosa>. Acesso em: 16 jan. 2022.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo**. 2001. 235 f. Tese (Livre Docência) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

NEVES, Lúcia Maria Pereira Bastos. Liberalismo político no Brasil: idéias, representações e práticas (1820-1823). In: GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal; PRADO, Maria Emília (Orgs.). **O liberalismo no Brasil imperial: origens, conceitos e práticas**. Rio de Janeiro: Revan, 2001. p. 73-102.

OLIVEIRA, Geisa Nascimento. **A Companhia de Comercio e Navegação do Mucury - CCNM (1847-1858): Progresso?** 2018. 69 f. Monografia (Graduação em História) - Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Teixeira de Freitas, 2018.

OLIVEIRA, Livia Gabriele de. **A presença da Igreja nas ações abolicionistas do norte mineiro: o caso do Bispado de Diamantina (1864-1888)**. 2011. 113 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2011.

OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de. **O aldeamento dos índios de Itambacuri e a política indigenista na província de Minas Gerais (1873-1889)**. 2016. 131 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/2253>. Acesso em: 5 jul. 2020.

OLIVEIRA, T. G.. **A missão católica dos capuchinhos em Itambacuri: disputas em torno da 'civilização' dos índios no século XIX**. In: XIX Encontro Regional da Anpuh-MG: Profissão Historiador; Formação e Mercado de Trabalho, 2014, Juiz de Fora. XIX Encontro Regional da Anpuh-MG: Profissão Historiador; Formação e Mercado de Trabalho, 2014.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminhos de ir e vir e caminho sem volta: índios, estradas e rios no Sul da Bahia**. 1982. 329 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1982.

PASQUINI, Adriana S. **Os Frades Menores Capuchinhos e a educação no Paraná no século XX (1920-1976)**. 2017. 255 f. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2017.

PEIXOTO, Antonio Carlos. Liberais ou conservadores? In: GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal; PRADO, Maria Emília (Orgs.). **O liberalismo no Brasil imperial: origens, conceitos e práticas**. Rio de Janeiro: Revan; UERJ, 2001. p. 11-29.

PERRONE-MOISÉS, B. Terras indígenas na legislação colonial. **Revista da Faculdade de Direito**, São Paulo, v. 95, p. 107-120, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/download/67457/70067/88877>. Acesso em: 13 jan. 2021.

PIMENTA, Padre Silvério Gomes. **Vida de Dom Antônio Ferreira Viçoso**. Ed. cit. Cap. 1, 2ª Parte, “Em que estado estando encontrou a Diocese”, p. 89-97.

REGO, André Almeida. Legislação fundiária e extinção de aldeamentos na Bahia durante o período imperial. In: SANTOS, Fabricio Lyrio dos (Org.). **Os índios na história da Bahia**. v. 1. Salvador: UFRB / NEAB / UNIAFRO, 2016. p. 76-90.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROCHA, Gabriela de F. F. A construção da cidadania indígena no Brasil e suas contribuições à Teoria Crítica Racial. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 1242-1269, 2021.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551-1930. **Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales**, Barcelona: Universidad de Barcelona, v. X, n. 218 (65), 1º de agosto de 2006. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-65.htm>. Acesso em: 27 jun. 2021.

RUELLAS, Taciana B. de O. **Alto dos Bois e os indígenas na Província de Minas Gerais: civilização e progresso no ideário oitocentista**. 2015. 125 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Faculdade Interdisciplinar em Humanidades, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2015.

SALOMÃO NETO, Flavio Henrique. **Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri: uma concessão de serviço público como forma de desenvolvimento de uma região**. 2013. Disponível em: www.fenord.edu.br/revistaaguia/revista2013/textos/artigo_03.pdf. Acesso em: 16 jan. 2017.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Dai a César o que é de César e ao Papa o que é do Papa? A Reforma Ultramontana no Segundo Reinado. In: I Seminário Internacional Brasil no Século XIX - Seo, 2015, Vitória. **Anais do I Seminário Internacional Brasil no Século XIX - Seo**. Niterói – RJ, Sociedade de Estudos do Oitocentos SEO, 2014. v. 1, p. 1-22. Disponível em: <https://www.seo.org.br/images/Anais/Arthur2/talo%20Domingos%20Santirocchi.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2022.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial. In: XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA ANPUH BRASIL, 2013, Natal. **Anais eletrônicos Trabalhos Apresentados nos Simpósios Temáticos**. 2013. v. 1, p. 1-17. Disponível em: http://snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1370381911_ARQUIVO_AIgrejaeConstrucaodoEstadonoBrasilimperialANPUH-REV.pdf. Acesso em: 12 dez. 2021.

SANTOS, Márcio Achtschin. **A Filadélfia não sonhada**: a escravidão no Mucuri do século XIX. Caratinga: UNEC, 2008.

SANTOS, M. A.; BARROSO, L. C. **A Estrada Santa Clara no século XIX**: caminho de gentes e vivências no Mucuri. v. 1. Belo Horizonte: Gráfica e Editora; O Lutador, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As barbas do imperador**: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas**: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 9-31.

SILVA, Weber Ferreira da. **Colonização, política e negócios**: Teófilo Benedito Ottoni e a trajetória da Companhia do Mucuri (1847-1863). 2009. 200 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2009.

SILVA, Rudney Avelino de C.; CALVO, Júlia. Santuário do Caraça: memórias e esquecimentos luso-brasileiros na história de Minas Gerais. **História em Revista**, Pelotas, v. 26, n. 2, p. 188-202, jul. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/HistRev/article/view/21580>. Acesso em: 17 jan. 2022.

SOCIEDADE de São Vicente de Paulo. **Regra da Sociedade de São Vicente de Paulo**. 30. ed. Rio de Janeiro: Conselho Nacional do Brasil, 2007. Disponível em: <https://ssvpbrasil.org.br/wp-content/uploads/2016/09/RegraSSVP.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2022.

SOUZA, Luís Filipe Marques de. **Os Capuchos de Santo António no Brasil (1585-1635)**. 2007. 289 f. Dissertação (Mestrado em História e Cultura do Brasil) - Faculdade de Letras Departamento de História, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007.

UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI. Sistema de Bibliotecas. **Manual de normalização**: monografias, dissertações e teses. 3. ed. Diamantina: UFVJM, 2019. 74 p. Disponível em: <http://acervo.ufvjm.edu.br/jspui/handle/1/936>. Acesso em: 1º dez. 2019.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Os índios bravos e o Sr. Lisboa**: Imprensa Liberal, 1867.

VASCONCELOS, Umberto Ramos de. As ações internas de Duque de Caxias na pacificação do Brasil à luz da Doutrina das Operações de GLO. **Revista O Adjunto**, Cruz Alta- RS, v. 4, n. 1, p. 9-26, 2016. Disponível em: <http://ebrevistas.eb.mil.br/adj/article/view/1029>. Acesso em: 11 jan. 2022.

VIEIRA, Hugo O. T. **As Ordenações Filipinas**: o DNA do Brasil. **Revista dos Tribunais**, São Paulo, v. 958, ago. 2015. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/RTrib_n.958.12.PDF. Acesso em: 20 ago. 2020.

VILELA, Ana. **Trem bala**. Álbum: Trem bala. 2017. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/ana-vilela/trem-bala/>. Acesso em: 17 jan. 2022.

DOCUMENTOS

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

ARQUIVO Público Mineiro – APM. **Leis Mineiras**. Disponível em: http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/leis_mineiras/search.php?query=&andor=AND&dt1=&dt2=¬acao=&nantiga=&ordenar=30&asc_desc=10&submit=Executar+pesquisa&action=results&id_REQUEST=0a94dda04639b057c378d68c46f298c0. Acesso em: 31 jan. 2022.

Ata da instalação da Companhia do Mucuri, para a navegação e comércio do rio Mucuri, que abrange Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. [Manuscrito] Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1485224/mss1485224.html#page/1/mode/1up. Acesso em: 20 out. 2017.

A Ata de instalação da Companhia de Commercio e Navegação do Mucury é do ano de 1847, porém, a Companhia só inicia suas atividades a partir de 1851. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1485224/mss1485224.html#page/1/mode/1up. Acesso em: 20 out. 2017.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pelo norte do Brasil no ano de 1859**. 1961. Disponível em: <http://www.portalbarcosdobrasil.com.br/handle/01/274>. Acesso em: 10 nov. 2020.

BARBOSA, Januário da Cunha. “Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o sistema dos Jesuítas, fundado principalmente na propagação do Cristianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os atuais...?”. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, 3. ed., t. II, p. 03-18, 1840. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsVFgyREFqeWowdTA/view?resourcekey=0-vQKD4OfDepgaZ1gWHHLkNQ. Acesso em: 29 jun. 2021.

BELÉM, Francisco Leite da Costa. **Relatório à Assembleia Legislativa provincial de Minas Gerais no ato de abertura da sessão ordinária de 1871**. Vice-presidente Francisco Leite da Costa Belém. Ouro Preto: Typographia de J. P. de Paula Castro, 1871. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/478/000002.html>. Acesso em: 29 jul. 2021. 1871

BRASIL. **Anais do Senado**. Secretaria Especial de Editoração e Publicações - Subsecretaria de Anais do Senado Federal, 1840, Livro 05. Disponível em: http://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/asp/IP_AnaisImperio.asp. Acesso em: 29 jun. 2021.

BRASIL. Decreto n. 426, de 24 de julho de 1845. Contém o Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios. Disponível em:
<http://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126>. Acesso em: 10 nov. 2020.

BRASIL. Lei de Terras devolutas do Império. Atos do Poder Legislativo. 1850. (Coleção Leis do Brasil) Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm. Acesso em: 10 nov. 2020.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. **O Clero no Parlamento brasileiro (1843-1862)**. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 1878. 4v. Disponível em:
<https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/13316>. Acesso em: 27 jun. 2021.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. **O Clero no Parlamento brasileiro (1861-1889)**. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 1878. 5v. Disponível em:
<https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/13316>. Acesso em: 26 jun. 2021.

BRASIL. Carta Régia de 13 de maio de 1808. Rio de Janeiro em 13 de maio de 1808. **Coleção de Leis do Império do Brasil**. v. 1, p. 37. Disponível em:
https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html. Acesso em: 18 fev. 2021.

BRASIL. Carta Régia expedida pelo príncipe regente D. João a Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, Governador e Capitão General da capitania de Minas. 13 de maio de 1808. **Coleção de Leis do Império do Brasil - 1808**. v. 1, p. 37. Disponível em:
https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html. Acesso em: 10 nov. 2020.

BRASIL. Decreto n. 2.758, de 1º de março de 1861. **Coleção de Leis do Império do Brasil - 1861**. v. 1, pt II, p. 178. Disponível em:
<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-2758-1-marco-1861-556086-publicacaooriginal-75750-pe.html>. Acesso em: 29 mar. 2018.

BRASIL. Decreto n. 3.132, de 27 de julho de 1863. **Coleção de Leis do Império do Brasil - 1863**. v. 1, p. 267. Disponível em:
<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3132-27-julho-1863-555145-publicacaooriginal-74271-pe.html>. Acesso em: 29 mar. 2018.

BRASIL. Decreto n. 285, de 21 de junho de 1843. **Coleção de Leis do Império de 1843**. Parte I. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1867. Disponível em:
<https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/18342>. Acesso em: 29 jun. 2021.

BRASIL. Decreto n. 285, de 30 de julho de 1844. **Coleção de Leis do Império de 1844**. Tomo 7, parte I. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1845. Disponível em:
<https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/18343>. Acesso em: 29 jun. 2021.

BRASIL. Decreto n. 3.030, de 12 de dezembro de 1862. **Coleção de Leis do Império do Brasil - 1862**. v. 1, pt. II, p. 444. Disponível em:
<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3030-12-dezembro-1862-555910-publicacaooriginal-75424-pe.html>. Acesso em: 29 mar. 2018.

BRASIL. Collecção de Leis da Assembléa Legislativa da Província de Minas Geraes: 1847. Disponível em: <https://dspace.almg.gov.br/handle/11037/3146>. Acesso em: 2 ago. 2020.

BRASIL. Lei Euzébio de Queiroz - Extinção do tráfico de africanos para o Brasil. Lei n. 581, de 04 de setembro de 1850. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm. Acesso em: 20 jul. 2020.

BRASIL. Código comercial do Império do Brasil: anotado com toda a legislação do país que lhe é referente... Comentado por Salustiano Orlando de Araújo Costa. 3. ed. Rio de Janeiro: Eduardo & Henrique Laemmert, 1878. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/227340>. Acesso em: 20 jul. 2020.

BRASIL. Decreto n. 2.758, de 1º de março de 1861. Contrato de encampação da Companhia do Mucuri. **Coleção de Leis do Império do Brasil – 1861**. v. 1, pt II, p. 178. (Publicação Original) Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-2758-1-marco-1861-556086-publicacaooriginal-75750-pe.html>. Acesso em: 29 mar. 2018.

BRASIL. Decreto n. 3.030, de 12 de dezembro de 1862. Contracto feito com a Companhia Macahé & Campos, para a navegação por vapor entre o porto do Rio de Janeiro e o de Caravelas, na Bahia, e para a navegação fluvial de S. José de Porto-Alegre até Santa Clara. **Coleção de Leis do Império do Brasil – 1862**. v. 1, pt. II, p. 444. (Publicação Original) Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3030-12-dezembro-1862-555910-publicacaooriginal-75424-pe.html>. Acesso em: 29 mar. 2018.

BRASIL. **Anais do Senado**. Secretaria Especial de Editoração e Publicações. Subsecretaria de Anais do Senado Federal, Livro 7, 1882. Disponível em: http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Imperio/1882/1882%20Livro%207.pdf. Acesso em: 19 jul. 2021.

CONSTITUIÇÕES DOS IRMÃOS MENORES CAPUCHINHOS. Texto traduzido do original italiano por Fr. José Joaquim Lopes da Silva Morgado. 1. ed. Lisboa, 2018. Disponível em: <https://www.capuchinhos.org/images/capuchinhos/documentos/constituicoes/constituicoes.pdf>. Acesso em: 7 set. 2021.

DICIO, Dicionário On Line de Português. Significado de Catequese. Disponível em: [https://www.dicio.com.br/catequese/#:~:text=Significado%20de%20Catequese,\(origem%20da%20palavra%20catequese\)](https://www.dicio.com.br/catequese/#:~:text=Significado%20de%20Catequese,(origem%20da%20palavra%20catequese)). Acesso em: 20/05/2021.

Estatuto aprovado por meio do Decreto n. 802 de julho de 1851. Contrato firmado com o Governo Geral em 1847. In: Ata da instalação da Companhia do Mucuri, para a navegação e comércio do rio Mucuri, que abrange Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. [Manuscrito] Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1485224/mss1485224.html#page/1/mode/1up. Acesso em: 20 out. 2017.

FERRAZ, Luiz Pedreira de Couto. Relatório do Ministro e Secretário D'Estado dos Negócios do Império apresentado à Assembleia Geral Legislativa na quarta sessão da Nova Legislatura.

Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1855. Disponível em: <https://arisp.files.wordpress.com/2009/10/relatorio-ministro-imperio-1855.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2018.

FORDHAM University. **Medieval Sourcebook: Gregory VII: Dictatus Papae 1090**. 1996. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/g7-dictpap.asp>. Acesso em: 1º fev. 2022.

ITAMBACURI. Ofício e relatórios dos fundadores (1873-1878). Ofícios dirigidos pela Diretoria do Aldeamento Central Indígena de Nossa Senhora do Itambacuri à Exª Diretoria Geral de Índios em Ouro Preto. Principiando em 1875. Gaveta C, Livro 04.

MINAS GERAIS. Assembleia Legislativa. Lei n. 1.921, de 19 de julho de 1872. Abre um crédito de 30:000\$000 para a catequese e civilização dos índios e contém outras disposições a respeito. Disponível em: <https://www.lexml.gov.br/urn/urn:lex:br;minas.gerais:estadual:lei:1872-07-19;1921>. Acesso em: 20 jan. 2022.

MINAS GERAIS. Lei n. 808, de 3 de julho de 1857. Eleva a Distrito de Paz a Categoria de Paróquia a Povoação de Filadélfia, e Marca as Respectivas Divisas. Elevação da Filadélfia – APM. **Coleção Leis Mineiras (1835-1889)**. Disponível em: http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/leis_mineiras/brtacervo.php?cid=1550&op=1. Acesso em: 4 maio 2020.

MINAS GERAIS. Elevação da Filadélfia à freguesia e determinação de suas fronteiras. APM Disponível em: http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/leis_mineiras/brtacervo.php?cid=1550&op=1. Acesso em: 16 jul. 2020.

MINAS GERAIS. Relatório da exposição dos Rios Mucury e Todos os Santos, feita por ordem do Exm. governo de Minas Geraes pelo engenheiro Pedro Victor Reinault, tendente a procurar um ponto para degredo. **Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro, 2. ed., Tomo VIII, p. 356-375, 1867. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/reinault_1846_relatorio. Acesso em: 11 nov. 2020.

MINAS GERAIS. **Relatório à Assembleia Legislativa provincial de Minas Gerais no ato de abertura da sessão ordinária de 1871**. Vice-presidente Francisco Leite da Costa Belém. Ouro Preto: Typographia de J. P. de Paula Castro, 1871. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/478/000002.html>. Acesso em: 29 jul. 2021.

MIRANDA, Nilmário. **Teófilo Ottoni, a República e a utopia do Mucuri**. São Paulo: Caros Amigos Editora, 2007.

MONTFORT Associação Cultural. **Quanta Cura**. Sobre os principais erros da época. Carta encíclica do Papa Pio IX promulgada em 08/12/1864. Disponível em: <https://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/quantacura/>. Acesso em: 5 out. 2021.

OTTONI, José Eloi. Memória sobre o estado atual da Capitania de Minas Gerais. **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, n. 30, p. 301-316, 1908 [1798].

OTTONI, Teófilo Benedito; OTTONI, Honório Benedito. **Condições para a incorporação de uma companhia de comércio e navegação do Rio Mucuri, precedidas de uma exposição das vantagens da empresa.** Rio de Janeiro: Tipografia Imperial e Constitucional de J. Villeneuve e Companhia. (Arquivo Público Mineiro, Coleção Assuntos Mineiros 1847.)

OTTONI, Teófilo Benedito. Relatórios apresentados aos acionistas da Companhia do Mucuri por Teófilo Benedito Ottoni em 15 de outubro de 1857. Rio de Janeiro: Tipografia Imperial e Constitucional de J. Villeneuve e Companhia, 1847. (Arquivo Público Mineiro. Coleção Assuntos Mineiros.)

OTTONI, Teófilo Benedito. Notícia sobre os selvagens do Mucuri. In: DUARTE, Regina Horta (Org). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

OTTONI, Teófilo Benedito. Circular dedicada aos Srs. Eleitores de senadores pela província de Minas Gerais de 1860. In: ARAÚJO, Valdei Lopes (Org.). **Teófilo Otoni e a Companhia do Mucuri: a modernidade possível.** Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais/Arquivo Público Mineiro, 2007.

OTTONI, Teófilo Benedito. **Companhia do Mucuri. História da empresa. Importância de seus privilégios. Alcance de seus projetos.** Rio de Janeiro: Typografia Imperial e Constitucional de J Villeneuve e Companhia, 1856. (Coleção de artigos publicados no **Jornal do Comércio**, reunidos e reeditados por Teófilo Benedito Ottoni.)

PALAZZOLO, Jacinto. **Nas selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1973.

PINTO, Antonio da Costa. Relatórios Presidenciais Provinciais: Minas Gerais. **Center for Research Libraries**, [S.l.], 3 fev. 1837. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/171#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-1177%2C0%2C3824%2C2697>. Acesso em: 31 jan. 2022.

QUEIROGA, Bernardino José. Fala dirigida à Assembleia Legislativa Provincial de Minas Gerais na sessão ordinária do ano de 1848. Ouro Preto: Typographia Social, 1848. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/services/download/pdf/3745?from=000001&to=000045>. Acesso em: 24 abr. 2020.

SASSOFERRATO, Ângelo de. **Sinopse da Missão Catequese dos silvícolas do Mucuri, norte do Estado de Minas Gerais.** Itambacuri: Manuscrito, 1915.

SENADO Federal. **Arquivo institucional.** Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/institucional/arquivo>. Acesso em: 31 jan. 2022.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. **Apontamentos para a civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil.** 1823. Disponível em: <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/430410>. Acesso em: 11 jan. 2022.