

## **Viandantes culturais: índios coloniais nas vilas de El-Rei.**

**Maria Leônia Chaves de Resende \***

O contato interétnico tem sido objeto de reflexões de diversas naturezas entre os etnohistoriadores. Uma delas – que me interessa de perto - é, sem dúvida, as discussões em torno dos traços distintivos e/ou a adscrição étnica que marcam um lugar identitário para as populações indígenas ao serem incorporadas à sociedade colonial. Dentro dessa perspectiva, o que procuro tratar nesta comunicação é a experiência vivida pelos índios coloniais<sup>1</sup> nas vilas e lugarejos das Minas Gerais no séc. XVIII e princípio do séc. XIX.

Populações indígenas, de diversas regiões e procedências étnicas, foram trazidos para o convívio na sociedade mineira. Vários registros de pedido de assistência para os índios capturados nos combates, levados a cabo pelas entradas e bandeiras, ou para aqueles que “voluntariamente” debandavam para as vilas estão dispersos pela documentação<sup>2</sup>. Além desses, não se pode descartar a presença dos índios, em função das fugas, raptos<sup>3</sup> ou deserções de aldeamentos<sup>4</sup>. Alguns, possivelmente índios puris, escaparam do Rio de Janeiro<sup>5</sup>; outros eram provenientes de aldeias jesuíticas do Ceará e Pernambuco<sup>6</sup>, alguns da aldeia de São Miguel<sup>7</sup> ou São José, em São Paulo<sup>8</sup>, sem contar com os croatos do Rio Pomba<sup>9</sup>, ou diversos “carijós” da Vila de Taubaté<sup>10</sup>. Assim, centenas de indígenas passaram a viver nas vilas coloniais, travando um convívio que haveria de produzir dilemas culturais para as populações nativas. Afinal, os índios coloniais, transitando entre dois mundos, o do colonizador e o do nativo, já não se enquadravam em nenhum deles. Não faziam mais parte do seu mundo, muito menos do universo do branco; tornando-se, muitas vezes, mestiços nos valores, híbridos nos comportamentos, enfim, ocupando um entre-lugar, que já não era mais o lugar exclusivo do europeu e tampouco do indígena.

Essa situação, é importante lembrar, não era exclusiva das populações nativas. Ronald Vainfas, tratando do caráter pluriétnico colonial, chama a atenção de que a despeito do

processo de dominação portuguesa, isso não excluiu a “indianização” de colonos nem a adoção de elementos da cultura colonizadora por parte de índios, produzindo um “confronto-intercâmbio cultural”, sobretudo, entre os descendentes das uniões mistas entre o branco e o indígena<sup>11</sup>.

De fato, houve colonos que, tocados pelo contato com as sociedades indígenas, fizeram uma jornada cultural ambígua. Um exemplo cristalino foi o capitão Manuel Pires Maciel quem experimentou junto com Borba Gato essa dupla identidade cultural nos primeiros anos da ocupação de Minas, ao passar a maior parte da sua vida em Tapiraçaba, a mais poderosa e adiantada aldeia ribeirinha do rio São Francisco, ocupada pelos caiapós que se fixaram naquelas plagas. Com eles, o capitão estabeleceu relações amistosas, tendo-lhe o cacique concedido a filha, Caterina, como esposa e com quem acabou tendo dois filhos, Roberto e Domingos<sup>12</sup> Este último foi batizado como Domingos Alves Ferreira Maciel e, na condição de mameluco, fez o caminho inverso ao do pai. Será justamente ele o representante régulo responsável pela deposição dos sediciosos no famoso motim no sertão, em 1736, que levou a prisão de colonos e também de outros índios envolvidos na insurreição<sup>13</sup>.

Muitos outros colonos vivenciaram este pêndulo cultural, adotando uma duplicidade de códigos e comportamentos. Para o desconcerto do governo, vários registros denunciavam militares que não só viviam com as índias como também, assumindo uma conduta dúbia, abraçavam os seus costumes. José Ferreira de Almeida, soldado da companhia do entrante cap. Antônio Cardoso, foi denunciado por “assistir com os índios na aldeia [das Laranjeiras], fazendo as vezes de seu cacique” e, por essa razão, foi sugerida sua baixa – ao que se opôs tenazmente Paulo Mendes Campelo, diretor dos índios, por considerar oportuno que ele acompanhasse as bandeiras pelos matos – certamente por recorrer a ele como mediador cultural<sup>14</sup>. Poucos anos depois, o comportamento dos pedestres da Companhia dos Dragões, responsáveis pela “conquista” e pela segurança nos presídios, era considerado inaceitável aos olhos de D. Rodrigo de Meneses. Em 1782, queixava-se de pedestres que viviam “segundo os seus ritos [indígenas] e continuamente estão na sua sinagoga”<sup>15</sup>.

Caso instigante é do soldado Raimundo Ferreira de Souza, que juntou-se a uma tribo, nos arredores do Quartel do Teixeira. Tinha pouco mais de vinte anos. Condenado por ter cometido falta disciplinar, acabou por desertar, refugiando-se no meio dos botocudos. Ali, deixou as vestes, cortou os cabelos à moda dos índios e pintou-se, como eles, de urucum e jenipapo. Em pouco tempo, ganhou-lhes a confiança, falando-lhes com autoridade. Após a morte do cacique, foi logo reconhecido como seu sucessor. “Como um homem em tais condições poderia ser útil”, o comandante Julião obteve da Junta Militar de Vila Rica o perdão para Raimundo. Tendo “voltado a ser português”, embora vivendo entre os selvagens, renunciou sua maneira de viver: deixou de se meter pelas matas, retomou as vestes e deixou o cabelo crescer. Dirigidos por Raimundo, os botocudos construíram casas, habituaram-se a cultivar a terra, as mulheres a fiar e a maioria deixou de usar os botoques nas orelhas e lábios. Sabiam um pouco de português e muitos não queriam mais falar a língua materna<sup>16</sup>. Outro membro da tropa a cumprir essa função foi o sarg. Justiniano Rodrigues da Cunha. Coube a ele, por designação de Guido Marlière, o renomado “civilizador de índios”, comandar interinamente a 5ª Divisão, no Suassuí Grande. As razões eram bem claras: foi considerado o único capaz por ter sido “criado entre os índios” e dominava, sem igual, o idioma do botocudo<sup>17</sup>.

Essas passagens são bastante sugestivas – exemplos daqueles que, vivendo uma ambiguidade, passaram a exercer o papel de mediadores culturais entre os nativos e brancos, ora defendendo as populações indígenas ora atendendo aos interesses dos colonizadores<sup>18</sup>. Exerceram papel semelhante ao encarnado por boa parte dos mamelucos – que, como “homens de fronteira”, de fato, transitavam entre as duas culturas, ora vivendo entre os nativos, ora se prestando a aprisioná-los para os colonos. Esse entre-lugar - fruto do hibridismo cultural - era resultado da fluidez da situação colonial, “fronteira incerta entre as culturas européia e ameríndia”<sup>19</sup>. Isso implica dizer, então, que a definição identitária no contexto de contato interétnico foi arquitetada historicamente a partir da experiência que cada um teve do trânsito entre os dois universos culturais distintos.

De procedência indígena, também não faltou quem vivesse a ambivalência de transitar nos dois mundos. Houve índios que pactuaram com os brancos – julgaram alguns<sup>20</sup>; outros, ao contrário, fizeram o caminho de volta à vida tribal. Trajetória curiosa foi a de Guido Pokrane<sup>21</sup>. Em 1824, Guido Marlière adotou um novo sistema de contactar as populações indígenas na região do rio Doce. Por meio de uma comitiva, enviada numa canoa guarnecida de víveres e ferramentas de todas as espécies, sob o comando do sarg. Antônio Pereira do Nascimento, procurava fazer contato pacífico com os botocudos, através de um indígena língua (intérprete)<sup>22</sup>. Em uma dessas entradas, um botocudo, filho do que capitaneava o grupo, aceitou o convite do sargento para ir ao quartel geral, onde foi recebido “com demonstrações de amizade e benevolência”. Já contando com seus 24 ou 25 anos, foi batizado como Guido Pokrane, “em sinal de simpatia” e tomado sob a proteção de Thomas Guido Marlière. Pouco tempo depois, Marlière admitia que Pokrane tornara-se “seu braço direito de tudo quanto respeitava à aliciação dos indígenas”. Pôs abaixo o botoque – “insígnia de sua antiga barbárie”- e tornou-se intérprete de Marlière que o despachava com freqüência para os matos a fim de “persuadir diversas tribos (...) para que deixassem a vida errante e miserável” e fossem compartilhar “os gozos da civilização”. Tornou-se soldado da II Companhia de Montanhas do rio Doce, onde dirigia uma aldeia de índios, a do Manhuassu, no Cuieté. Ali, se estabeleceu, em umas terras, plantando mandioca e criando galinhas e porcos. Produzia alimentos para subsistência e construiu uma engenhoca para moer cana e fabricar rapaduras. Naquela mesma ocasião, apresentou-se pessoalmente ao rei a quem entregou o filho como afilhado. Apesar de ir as missas dominicais, sua conduta mostrava que pouca atenção dava à doutrinação. Até o final de seus dias, Pokrane foi polígamo, sem receber a face da Igreja nenhuma de suas mulheres. Morreu aos 44 anos, em 1843, de pleuriz, para uns, ou por envenenamento, para outros, em Antônio Dias Abaixo, onde estava para reclamar ao Ten. General Andréa o atraso de seus soldos por mais de três anos<sup>23</sup>.

Vale ainda lembrar dos índios que tendo experimentado o mundo “civilizado”, decidiram retornar as suas origens. Paulo Corohyba fez, de fato, o caminho de volta. Educado entre os colonos, na companhia de um vigário, transformou-se em catequista entre os seus, mas consta que acabou tomando o partido de índios para “roubar e matar”.<sup>24</sup> Outros, contudo, foram impedidos, selando um destino trágico, como foi a história de Firmiano Durães, o botocudo que acompanhou Saint-Hilaire por tantos anos. Sua trajetória revela bem o quanto o trânsito entre as duas culturas, nem sempre implicou a possibilidade de uma escolha.

Quando em sua passagem por São Miguel, em Minas Gerais, Saint-Hilaire manifestou o desejo de levar um botocudo consigo ao capitão Joahima. Recusando-se a atendê-lo, Joahima expôs seus motivos: “os portugueses (...) levaram-nos quase todos os nossos filhos, prometeram-nos que eles voltariam, e, no entanto, não os vimos mais.”<sup>25</sup> Parece que a justificativa não foi suficiente para demover Saint-Hilaire de seu intento. Pelo que relatou o capitão da 7ª Divisão, Saint-Hilaire esforçou-se, “por todos os meios imagináveis”. Incumbiu, então, o soldado Raimundo Ferreira de Souza (aquele mesmo sobre o qual falamos), que “vivia no meio de uma tribo de índios”. Foi justamente ele quem trouxera para Saint-Hilaire, um rapaz de 15 a 16 anos, filho do Capitão Branco. Seu nome Firmiano Durães. “Não se dissera a ele que deixaria sua pátria a fim de acompanhar-me para sempre”, relatava Saint-Hilaire, confessando que Firmiano desconhecia seu verdadeiro propósito. Mencionara apenas uma “viagem de curta duração”. Talvez, por isso mesmo, tentara fugir tantas vezes. Nas proximidades de Ouro Preto, uma nova tentativa de fuga causou o maior desgosto ao viajante francês que, numa auto-reflexão, ponderava: “eu recriminava a mim mesmo por ter causado a infelicidade desse rapaz, tirando-o de suas florestas”. Tomando para si resolução de encontrá-lo, ofereceu recompensa pública e foi pessoalmente à casa do Barão Eschewege, onde vivia um Puri a quem julgou poderia ter acolhido. Finalmente, achou Firmiano, em casa de Francisco da Costa de onde seguiram juntos, a contragosto do indígena, para o Rio de Janeiro. A partir de então, Firmiano tornara-se o acompanhante de Saint-Hilaire em suas incursões em Minas e São

Paulo. A ele, o naturalista declarava “ter devotado consideração”. Anos depois, em 1824, Saint-Hilaire, decidido a embarcar para a França, resolveu por bem consultar a opinião de Firmiano. Contava que “em favor da liberdade dos índios”, perguntou a Firmiano se ele queria acompanhá-lo a Europa ou voltar à companhia dos seus, em São Miguel. Prontamente, manifestou seu desejo de voltar para a aldeia. Saint-Hilaire fez, então, as despesas para seu regresso a Minas Novas, em companhia de seu criado Antônio Laruotte. Na viagem, Firmiano caiu doente na casa do vigário de Contendas, o Sr. Antônio Nogueira Duarte, que se incumbiu pessoalmente de encaminhá-lo, dias depois, ao povoado de São Miguel.

Logo imaginamos seu retorno para aldeia, conforme as promessas do viajante. Mas o seu destino mostra bem o desfecho, infeliz e emblemático, daqueles índios que se “civilizaram”. Dois anos mais tarde, em ofício de 2 de janeiro de 1826, assinado por Guido Marlière, reencontramos Firmiano. Na carta, contava que Saint-Hilaire o havia recomendado que “não permitisse o retorno de Firmiano aos matos” e, por essa razão, o manteve no quartel. Firmiano, indignado com a promessa não-cumprida, passou a incitar os outros à rebelião: propôs o assassinato da guarda de Rubim, lançou-se sobre as reses, acusou os diretores de ladrões, causando o maior alvoroço no aldeamento. O desfecho da história deixa qualquer um atônito. Marlière – lamentando sua decisão - finalmente entregou Firmiano, a quem ele próprio reconhecia que “amava como um filho”, ao tenente-general para ser “incorporado às forças brasileiras” e ser “expatriado” em campanha na Cisplatina.<sup>26</sup>

Caso extraordinário foi também o de Pedro da Mota. Desta vez, um índio coroadado dos sertões do Xopotó. Viera “dos matos” para Guarapiranga aos 8 ou 9 anos, onde viveu, durante muitos anos, na condição de administrado na casa do guarda-mor Manoel da Mota Andrade. Ali se instruiu nos “rudimentos da religião”, durante cinco anos. Então foi finalmente batizado, adulto, em 20 de julho de 1778, na capela de Santo Antônio do Calambau, filial da matriz de Guarapiranga. Dedicou-se ainda por mais dez anos aos estudos, sob os cuidados do licenciado Manoel Caetano de Souza, aplicando-se notoriamente em Gramática e Língua Latina. No ano

seguinte, entrou, no Juízo Eclesiástico de Mariana, com seu processo de *generis et moribus*, solicitando ser admitido no “grêmio da Igreja como sacerdote”. Depois de ser “examinado de oral e latim”, “mostrando a integridade de seus costumes”, alcançou a “dispensa do neofitismo e da ilegitimidade *ex defectu natalium*, por ser descendente do gentio. O despacho inicial lhe foi favorável, tendo em conta que “dava evidentes provas de católico e de vocação para o estado sacerdotal”, “achando-se firme nos pontos de nossa fé que abraçou com total desprezo e esquecimento dos ritos e superstições gentílicas da sua nação e que se comprova pela extensão do tempo em que vive entre os católicos”. Além do mais contemplava as exigências patrimoniais, já que seu benfeitor, o guarda-mor Manoel da Mota Andrade lhe doara uma fazenda a título de se ordenar nas ordens sacras. Naquele mesmo ano, era “canonicamente ordenado presbítero do hábito de São Pedro” e, no ano seguinte, enviado para a conversão dos índios no aldeamento dos Coroados e Puris de São Manoel do Pomba<sup>27</sup>. Por indicação do Pe. Manuel Jesus Maria, oficiou na aldeia de São Miguel, a partir de 1782, obtendo, para isso, o serviço de mestre-escola com o ordenado de 140\$000 anuais, por conta do Subsídio Literário. Sua recomendação se justificava por ser “este índio de nação Croata e poderá ser muito útil para por meio dela mais facilmente se reduzirem todos os índios de sua nação”. Caberia a ele ensinar “os meninos a doutrina cristã, ler, escrever e contar na forma que se pratica em todas as escolas das nações civilizadas”, e as meninas, também “fiar, fazer renda, costura e todos os mais ministérios próprios daquele sexo”.<sup>28</sup>

Anos depois, em visita ao mesmo aldeamento, Freyress contava seu destino. Depois de devidamente educado, “com o intuito de dar aos índios um padre de sua raça”, Pedro Mota foi nomeado mestre dos índios coroados para “converter seus patrícios”. Durante muitos anos, cumpriu seu dever, mas “repentinamente acordou-se nele a vontade de mudar (...) despediu-se a sotaina, deixou o hábito de Cristo, e fugiu à procura dos seus patrícios nus, entre os quais começou a viver com eles e não se arrependeu da mudança”. Para o viajante “era a prova maior do quanto é forte a saudade do lar do modo de vida livre e bruto das matas”<sup>29</sup>.

No entanto, em 1786, reencontramos Pedro Mota, então novamente investido de sua condição de sacerdote. Adoentado, redigia seu testamento, na fazenda do guarda-mor Manoel da Mota de Andrade que o acolhera uma vez mais. Declarava seus poucos bens: um moleque, um cavalo e seu maior patrimônio, o sítio no Ribeirão de Nossa Senhora da Conceição, legado ao seu testamenteiro, Manoel da Mota Andrade, “posto este me fazer muitos gastos para me pôr no estado sacerdotal”. Ao irmão, Capitão Leandro, seu universal herdeiro, deixava a sua “roupa” e se houvesse mais alguma coisa que lhe “mandassem dizer cem missas”. Seu corpo foi sepultado, de acordo com seu pedido, na capela ou Matriz mais próxima ao seu falecimento, acompanhado de cinco padres, que disseram missa de corpo presente para sua alma, aos quais deixou, por esmola, uma oitava de ouro. Reconhecendo-se como “católico”, admitia, moribundo, “o peso de ter ofendido a Deus”, comprometendo-se “em nunca mais ofender para alcançar o perdão”.<sup>30</sup>

Todos esses extratos biográficos revelam os dilemas que o contato interétnico produziu na sociedade colonial. Foram resultado da reformulação de identidades que se colocaram como respostas às situações de contato. Segundo Gruzinski, poderíamos interpretar essa dubiedade cultural como um “signo da ambigüidade e ambivalência” de homens divididos entre opções antagônicas, oscilando entre culturas, que, para o autor, assume apenas a “aparência de incoerência”.<sup>31</sup> De fato, essa situação – ambivalente, contraditória e híbrida – implode visões binárias e dicotômicas entre primitivo e civilizado, apontando para a maleabilidade que a experiência de contato impôs para aqueles homens – sejam índios ou brancos – na sociedade colonial.

Ao final de nosso percurso, somos levados a pensar que se a prática de “civilizar” reverberou em tragédia pessoal para muitos índios, era também o lugar para aqueles que, mesmo destribalizados, reafirmaram sua “indianidade” – acionada quando assim foi imperativo. Mas, talvez, o mais perverso é que, apesar disso, os índios que transitaram no mundo “civilizado”, quando foram lembrados, o foram pelo discurso colonial, que vigoroso, enraizou-se

como memória – seja interpretando essas histórias como sintoma de “aculturação” – como o Pe. Pedro Mota que encarnou a metonímia da mansidão ao adotar os valores católicos – ou seja, pela “selvageria” indígena – como Firmiano Durães - que se converteu em epíteto de barbárie ao organizar uma rebelião. Mansidão e selvageria que os historiadores, muitas vezes, se incumbiram de perpetuar... deixando de reconhecer o dilema cultural daqueles índios coloniais.

---

#### Notas:

\* Doutora em História Social da Cultura (UNICAMP). Professora de História (DECIS/Universidade Federal de São João del-Rei). (leonia@ufsj.edu.br). Esta comunicação é resultado de pesquisa desenvolvida com o auxílio da Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

<sup>1</sup> Entendemos “índios coloniais” como os índios e/ou seus descendentes, destribalizados por diversas razões, de várias origens étnicas e/ou geográficas, trazidos ou nascidos na sociedade colonial, que foram incorporados à vida sócio-cultural da Minas setecentista. Apesar da adscrição nitidamente indígena – porque assim se identificavam e eram também reconhecidos como tal pelos outros - experimentaram um contato intenso com os colonos e foram integrados à sociedade colonial, muitas vezes na condição de mestiços.

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, em 1766, diversos coroados que vão parar nas vilas. APM (Arquivo Público Mineiro), SC (Seção Colonial) 152, fot.287, 288; APM, SC152, fot. 357. Em 1767, outro tanto de coroados, APM, SC152, fot. 448, 449. Neste códice há diversos registros de solicitação de assistência para índios de diversas procedências. APM, SC152, fot. 321, 357, 372, 372, 389, 396, 416, 432, 442, 448-450, 473; APM, SC118, fot. 751; APM, SC170, rolo 23, fot. 1849; APM, SC 188, rolo 26, fot. 1492-1494; 1510.

<sup>3</sup> Nos primeiros anos, o trabalho indígena foi utilizado nas minas, e levou a muitos “raptarem” índios aldeados, como consta da queixa feita, em Mariana. APM, SC9, fot. 53.

<sup>4</sup> M. T. C. da R. Ferreira. *Os aldeamentos indígenas no fim do período colonial*. São Paulo: Departamento de História/USP, 1990 (dissertação de mestrado), p. 52.

<sup>5</sup> Maria Regina Celestino de Almeida. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: Novos súditos cristãos do Império Português*. Campinas: UNICAMP, 2001 (Tese de doutorado), p. 140. Realmente, identificamos três processos em que os “índios”, ao fazerem sua justificativa de solteiros, dizem que vieram das aldeias de Cabo Frio no Rio de Janeiro. ACM (Arquivo da Cúria de Mariana), PM (Processo Matrimonial), João Rabelo da Rocha Bessa e Rita Maria de Bessa, Armário 4, Pasta 406, n. 4057, (1738). Damaso Ribeiro de Siqueira e Florência de Queiroz, Antônio Pereira, Armário 2, Pasta 168, n.1679, (1745). Raimundo Madeira e Jacinta, Monsenhor Horta, Armário 7, Pasta 751, n. 7501, (1754).

<sup>6</sup> ACM, PM, n. 1989, (1735); ACM, PM, n. 2904, (1743).

<sup>7</sup> ACM, PM, n. 4042, (1750).

<sup>8</sup> Diversos registros de batismo, em Campanha, apresentam índios da Aldeia de São José, como José Antunes (1749), Geraldo Dias (1754), e Lucas Dias (1758) e José Domingues (1775) proveniente de São João de Atibaia. BD (Banco de dados de Campanha da Princesa: guia de fontes para a história do Sul de Minas, coordenado pelos prof. Marcos Ferreira de Andrade e profa. Maria Tereza Pereira Cardoso). Livro de Batismo de Campanha (1748-1762).

<sup>9</sup> ACM, PM, n.2808, (1791).

<sup>10</sup> Ana Cardoso e Pedro Dias ou Clara Aguiar e José de Oliveira parecem como “carijós da Vila de Taubaté”, em Campanha, em 1761, batizando seu filho em São Gonçalo. BD, Livro de Batismo de Campanha (1748-1762).

<sup>11</sup> Ronaldo Vainfas, *Moralidades brasileiras: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*, In: Laura de Mello e Souza (Org.) *História da vida privada: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 231.

<sup>12</sup> *RAPM (Revista do Arquivo Público Mineiro)*, v. 11, 1908, p. 382.

<sup>13</sup> Tratando das “quimeras do sertão”, como ficaram conhecidas as insurreições fiscais contra os impostos da capitação, na região do norte de Minas Gerais, Luciano Figueiredo assinala a insatisfação dos colonos insurretos que, enfrentando as forças legalistas, congregaram esforços de “negros, mulatos, brancos, carijós e índios”. Luciano Raposo Figueiredo. *Protestos, revoltas e fiscalidade no Brasil colonial. LPH/Revista de História*, n. 5, 1995. p. 78. Ver também, Diogo P. de Vasconcelos. *História Média de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974, p. 114. Maria Leônia Chaves de Resende. *Gentios Brasileiros...*, p. 294-295.

---

<sup>14</sup> BN (Biblioteca Nacional), SM (Seção de Manuscritos), Cód. 18,2,6. Carta de Paulo Campelo ao governador Conde Valadares, 23 de abril de 1770, p. 1053 –1054; 1059.

<sup>15</sup> APM (Arquivo Público Mineiro), SG (Secretaria Geral) 03, cx. 12, doc. 58.

<sup>16</sup> Auguste Saint-Hilaire. *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1975, p. 280.

<sup>17</sup> *RAPM*, 1905, p. 206.

<sup>18</sup> Ronald Raminelli. Da vila ao sertão: os mamelucos como agentes da colonização. *Revista de História*. São Paulo, 93/agost.-dez.94, p. 129-131.

<sup>19</sup> Ronaldo Vainfas. *A heresia dos índios. Colonialismo e rebeldia no Brasil Colonial*. Cia. Das Letras, 1995, p. 146.

<sup>20</sup> É o que pensa José Feliciano França. *RAPM*, 1905, p. 6-8. Alguns chegaram a exercer cargos de certo relevo. O Visconde de Barbacena teve por ordenanças os índios Antônio de Arruda e João Dias. O primeiro deles foi comissionado no posto de tenente e nomeado comandante da 6ª divisão, com direito de efetivação no Regimento de Cavalaria da Tropa da Capitania. Sinval Santiago. *História do Município de Rio Pomba. Síntese Histórica*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991, p. 63-64.

<sup>21</sup> *RAPM (Revista do Arquivo Público Mineiro)*, 1905, p. 4-12.

<sup>22</sup> A prática de educar crianças para serem os intérpretes tornará uma tônica na política de Marlière. Em 1825, enviou à corte do Rio de Janeiro, cinco índios jovens “para ali serem educados” sob os cuidados do Rei. Recomendava que não deveriam se separar para que não se esquecessem da língua materna enquanto aprendiam a “brasileira”, “a fim de não se perder de vista o objeto principal qual é sua volta entre os seus para espalharem neles a doutrina”. *RAPM*, 1905, p.28.

<sup>23</sup> *RAPM*, 1905, p. 6-8.

<sup>24</sup> *RAPM*, 1905, p. 8-9.

<sup>25</sup> Sigo aqui os relatos de Saint-Hilaire, *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais...*, p. 256 e seguintes.

<sup>26</sup> *RAPM*, 1905, p. 121.

<sup>27</sup> ACM (Arquivo da Cúria de Mariana), Processo de “Genere Vitae et Moribus” de Pedro de Mota. Armário 10, pasta 1736, (1779).

<sup>28</sup> PR (Projeto Resgate), AHU (Arquivo Histórico Ultramarino), 9160, cx. 118, doc. 95.

<sup>29</sup> George W. Freyress. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982. (Reconquista do Brasil; nova sér.; v. 57), p. 98.

<sup>30</sup> ACP (Arquivo da Casa do Pilar de Ouro Preto), Testamento do Pe. Pedro Mota. Códice 96, auto 1238, cartório do 2º ofício, Itatiaia,(1786), fls.3, 3v e 4v.

<sup>31</sup> Serge Gruzinski, *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 28, 87.