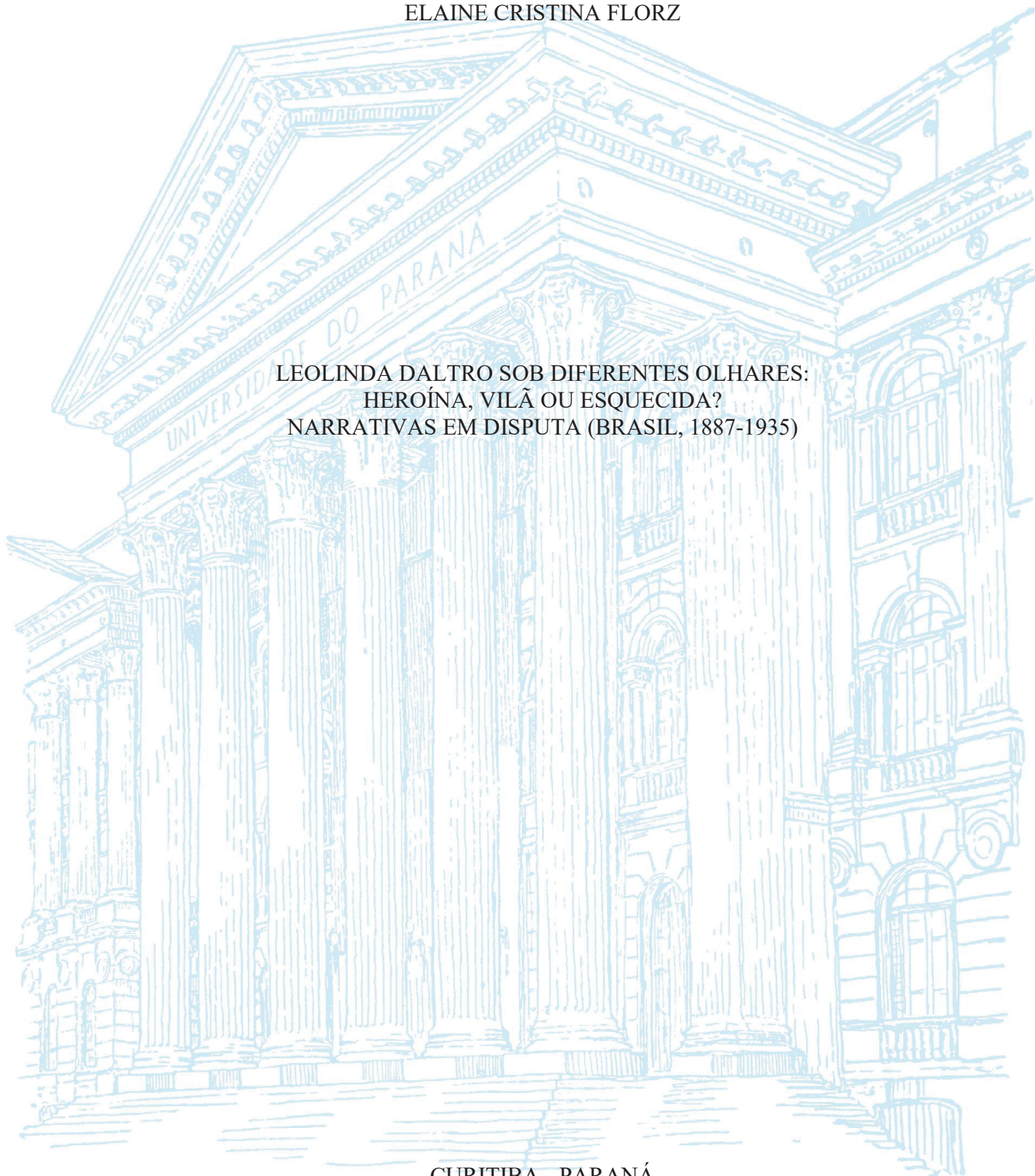


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ELAINE CRISTINA FLORZ

LEOLINDA DALTRO SOB DIFERENTES OLHARES:
HEROÍNA, VILÃ OU ESQUECIDA?
NARRATIVAS EM DISPUTA (BRASIL, 1887-1935)



CURITIBA - PARANÁ

2025

ELAINE CRISTINA FLORZ

LEOLINDA DALTRO SOB DIFERENTES OLHARES:
HEROÍNA, VILÃ OU ESQUECIDA?
NARRATIVAS EM DISPUTA (BRASIL, 1887-1935)

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Hector Rolando Guerra Hernandez

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Florz, Elaine Cristina

Leolinda Daltro sob diferentes olhares : heroína, vilã ou esquecida?
Narrativas em disputa (Brasil, 1887-1935). / Elaine Cristina Florz. –
Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em
História.

Orientador: Prof. Dr. Hector Rolando Guerra Hernandez.

1. Daltro, Leolinda, 1859-1935. 2. Feminismo - Brasil - História.
3. Mulheres - História. 4. Violência contra mulheres. I. Guerra
Hernandez, Hector, 1969-. II. Universidade Federal do Paraná.
Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **ELAINE CRISTINA FLORZ** intitulada: **LEOLINDA DALTRO SOB DIFERENTES OLHARES: HEROÍNA, VILÃ OU ESQUECIDA? NARRATIVAS EM DISPUTA (BRASIL, 1887-1935)**, sob orientação do Prof. Dr. HECTOR ROLANDO GUERRA HERNANDEZ, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 25 de Fevereiro de 2025.

Assinatura Eletrônica

26/02/2025 08:26:58.0

HECTOR ROLANDO GUERRA HERNANDEZ

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

26/02/2025 08:39:50.0

LUCYBETH CAMARGO DE ARRUDA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ)

Assinatura Eletrônica

26/02/2025 09:54:30.0

GISELLE MOURA SCHNORR

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ- CURITIBA)

AGRADECIMENTOS

Nestes dois anos de escrita, construí uma rede de afetos que jamais imaginei. Cheguei a Curitiba para participar das aulas da pós-graduação, sem saber o que me esperava e com o coração tomado por medos. Hoje, é com imensa gratidão que reconheço o acolhimento de tantos amigos maravilhosos, que transformaram o desconhecido em lar.

Agradeço a todos(as) os(as) amigos(as) que, de perto ou de longe, estiveram presentes ao longo desses anos. O receio de esquecer alguém me impede de nomear, mas saibam que cada um de vocês está incluído e é profundamente amado. Vocês são muito especiais!

Agradeço ao meu orientador, Hector Guerra, não só por ser um excelente profissional, mas pelo amigo que se tornou para todos nós, seus orientandos. Agradeço pelas aulas, indicações, leituras de textos e pela paciência nesse processo todo.

Agradeço, com especial apreço, às professoras Lucybeth Camargo de Arruda e Giselle Moura Schnorr, que compuseram a banca desde a qualificação até a defesa deste trabalho. Suas leituras atentas, críticas construtivas e generosas contribuições foram fundamentais para o amadurecimento desta pesquisa. À professora Giselle, registro minha gratidão particular: além do rigor acadêmico sempre presente em suas observações, nossa trajetória foi marcada por uma valiosa relação de amizade, construída entre conversas, cafés e reflexões compartilhadas. Ambas são pesquisadoras cuja atuação admiro profundamente e que muito me inspiram.

Agradeço profundamente à professora Dulceli Tonet Estacheski por sua constante atenção, profissionalismo e generosidade desde os tempos de minha graduação na UNESPAR. Foi Dulce quem, desde os primeiros esboços de projeto, incentivou-me a trilhar o caminho da pós-graduação, sempre acreditando no meu potencial. Registro aqui minha sincera admiração e estima.

Agradeço ao Luiz, por ser o melhor companheiro, amigo e orientador. Te agradeço infinitamente pelo estímulo para seguir em frente, pelo acolhimento e ajuda nos momentos de tempestade. Que, ao som de Liniker, sigamos de mãos dadas, tendo a sorte de sermos o amor correspondente. Eu sei que você estará lá para testemunhar quando eu alçar o voo mais bonito da minha vida! Amo você!

Agradeço imensamente à minha mãe, por ser a melhor amiga, por me apoiar e acolher em todos os momentos e de tantas formas. Por ser meu lar e minha família!

Agradeço ao meu pai (*in memoriam*) pelo incentivo constante e por acreditar no meu potencial. Mesmo nos momentos mais delicados de sua saúde, quando sua memória já lhe faltava, fazia questão de reiterar a importância de que eu permanecesse dedicada aos estudos.

Agradeço também aos professores do Programa de Pós-Graduação em História e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, pelas aulas que constantemente contribuíram para minha formação.

Agradeço ao Programa de Excelência Acadêmica (PROEX) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos que me permitiu dedicar-me integralmente a esta pesquisa.

Agradeço à Biblioteca Florestan Fernandes da FFLCH-USP pelo envio da tese digitalizada de Elaine Pereira Rocha, “*Entre a Pena e a Espada. A Trajetória de Leolinda Daltro: 1859-1935 – Patriotismo, Indigenismo e Feminismo*”, viabilizado pelo Serviço de Comutação Bibliográfica e recebido pela Biblioteca de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Paraná. Essa leitura foi imprescindível para a construção da minha escrita.

Agradeço ao Arquivo Público do Estado de São Paulo, por conceder acesso às edições do jornal *O Dia – RJ*, fontes preciosas que enriqueceram minha análise.

E, por último, agradeço à Hemeroteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro do Rio de Janeiro, por disponibilizar as edições do *Jornal Tribuna Feminina: Órgão oficial do Partido Republicano Feminino*, um acervo essencial para compreender as nuances da atuação de Leolinda Daltro.

RESUMO

Leolinda de Figueiredo Daltro viveu no Rio de Janeiro entre 1887 e 1935, tendo sua memória recuperada pelos movimentos sociais e também pela Academia Brasileira a partir dos anos 80. A fortuna crítica da atuação de Daltro é multidisciplinar e pode ser dividida em quatro grupos: 1) textos de intenção biográfica; 2) textos que abordam a atuação pedagógica; 3) abordagens para com o pensamento feminista; 4) textos que olham para a atuação indigenista. Essas fragmentações no trato da trajetória de Leolinda acaba limitando a análise, tanto dentro quanto fora da Academia, pois não se permite abordar as quatro esferas de sua vida como simultâneas e interdependentes. A condição de ser mulher (cis gênero), que foi foco determinante para a escrita, acaba impedindo que a sua prática política seja confrontada e assim a historiografia tendeu a minimizar o fato de que o projeto político exercido pela feminista e indigenista baiana reproduzia e reforçava violências coloniais para com outros grupos, principalmente os indígenas. Foi dessa forma que a historiografia minimizou os posicionamentos controversos em poucas linhas, chegando, por vezes, a omitir informações, como o fato de Leolinda ter mantido um escravo familiar mesmo duas décadas após a abolição, e de seu projeto indigenista de catequização leiga ser mais uma ferramenta branca de assimilação, que objetivava ‘civilizar’ indígenas com fins exterminatórios. Não se trata de um julgamento ‘moralizante’ de Daltro, mas de compreender como as questões indígenas e feministas foram por ela mobilizadas com o objetivo de alcançar espaços políticos e como a historiografia, ao se basear em suas memórias, reproduziu tais posicionamentos. Para mediar essas controvérsias sem apagar os méritos de Daltro como mulher em uma sociedade patriarcal, adotamos uma perspectiva interseccional que visa renovar a História das Mulheres, indo além de determinismos biológicos e evitando endossar, mesmo que indiretamente, as violências que tornaram necessário o surgimento desse campo de estudo. Assim, para além das biografias individualizantes, olhamos para a atuação política de Daltro como componente de uma estrutura produzida pelo Estado. É neste sentido que, no presente texto, a atuação de Leolinda em múltiplas esferas é entendida como uma única atuação política guiada por um projeto de poder, onde objetivamos compreender o ponto de encontro entre indigenismo e feminismo, delineada aqui pelo conceito de *maternalismo*.

Palavras chave: História das Mulheres; Teoria Interseccional; Violência; Maternalismo; Leolinda Daltro.

ABSTRACT

Leolinda de Figueiredo Daltro resided in Rio de Janeiro between 1887 and 1935, and by the 1980s, her legacy began to be revisited within social movements and Brazilian academic circles. The critical reception of Daltro's life is multidisciplinary and can be categorised into four main groups, each with potential subdivisions: 1) biographical accounts; 2) analyses of her educational endeavours; 3) examinations of her feminist thought; and 4) studies of her work with Indigenous communities. These fragmented approaches to Leolinda's trajectory have resulted in similarly fragmented analyses, both within and outside academia, limiting a comprehensive understanding of her life. This compartmentalisation prevents scholars from perceiving these four dimensions as interconnected, simultaneous, and interdependent aspects of her work. The condition of being a cisgender woman appears to dominate the discourse surrounding Daltro, often overshadowing other critical aspects of her legacy. Issues such as her role in colonial violence against minorities—particularly Indigenous peoples and women—are frequently marginalised or entirely omitted. For instance, historiography has largely overlooked the fact that, two decades after the abolition of slavery, Daltro still retained a familial slave. Similarly, her project of 'lay catechisation' served as a tool to assimilate Indigenous peoples into Eurocentric norms. This is not an attempt to pass moral judgement on Daltro, but rather an effort to understand how both the Indigenous and feminist causes were instrumentalised to advance her political objectives. Indeed, historiography has often treated Leolinda's memory as a source, perpetuating and legitimising certain narratives while neglecting others. To navigate these controversies without disregarding Daltro's achievements as a woman in a patriarchal society, this study employs an intersectional lens. This approach advocates for a renewal in Women's History, moving beyond biological determinism and seeking a form of critique that does not perpetuate the very violences that necessitated the creation of such a field. Rather than focusing on individual biography, this work situates Daltro's trajectory within broader structural frameworks orchestrated by the State to erase the identities of minority groups. In this context, all of Leolinda's struggles are interpreted as political struggles, wherein both Indigenous and women's rights were leveraged to advance a specific political agenda—a concept we term maternalism.

Key-words: Women's History; Intersectional Theory; Violence; Maternalism; Leolinda Daltro;

RESUMEN

Leolinda de Figueiredo Daltro vivió en Río de Janeiro entre 1887 y 1935, y su memoria fue recuperada por los movimientos sociales y también por la academia brasileña a partir de los años 80. La fortuna crítica sobre su actuación es multidisciplinaria y puede dividirse en cuatro grupos: 1) textos de carácter biográfico; 2) textos que abordan su labor pedagógica; 3) abordajes desde el pensamiento feminista; 4) textos que analizan su actuación indigenista. Estas fragmentaciones en el tratamiento de la trayectoria de Leolinda terminan por limitar el análisis, tanto dentro como fuera de la academia, al impedir una comprensión de las cuatro esferas de su vida como simultáneas e interdependientes. La condición de ser mujer (cisénero), que fue el eje central de muchas de las narrativas sobre su vida, ha dificultado el cuestionamiento de su práctica política, y así, la historiografía tendió a minimizar el hecho de que el proyecto político ejercido por esta feminista e indigenista bahiana reproducía y reforzaba violencias coloniales contra otros grupos, especialmente los pueblos indígenas. De esta manera, la historiografía redujo sus posicionamientos controvertidos a unas pocas líneas e incluso, en ocasiones, omitió informaciones relevantes, como el hecho de que Leolinda mantuvo un esclavizado familiar incluso dos décadas después de la abolición, o que su proyecto indigenista de catequización laica funcionaba como una herramienta blanca de asimilación, cuyo objetivo era ‘civilizar’ a los pueblos indígenas con fines exterminadores. No se trata aquí de emitir un juicio ‘moralizante’ sobre Daltro, sino de comprender cómo ella movilizó las cuestiones indígenas y feministas con el objetivo de acceder a espacios políticos, y cómo la historiografía, al basarse en sus memorias, terminó por reproducir tales posicionamientos. Para mediar estas controversias sin borrar los méritos de Daltro como mujer en una sociedad patriarcal, adoptamos una perspectiva interseccional que busca renovar la Historia de las Mujeres, superando determinismos biológicos y evitando respaldar, aunque sea indirectamente, las violencias que hicieron necesario el surgimiento de este campo de estudio. Así, más allá de las biografías individualizantes, observamos la actuación política de Daltro como parte de una estructura producida por el Estado. En este sentido, en el presente texto, la actuación de Leolinda en múltiples esferas es entendida como una sola práctica política guiada por un proyecto de poder, en el que buscamos comprender el punto de encuentro entre indigenismo y feminismo, delineado aquí a partir del concepto de maternalismo.

Palabras clave: Historia de las Mujeres; Teoría Interseccional; Violencia; Maternalismo; Leolinda Daltro.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1-	Charge - Serviço de Proteção aos Índios.....	115
FIGURA 2-	Apinajés e jornalistas.....	125
FIGURA 3-	Apijajés.....	126
FIGURA 4-	Gravura de fotografia dos indígenas apinajés.....	127
FIGURA 5-	Charge - Uma boa brasileira.....	132
FIGURA 6-	Índios da tribo Guarany, hospedados na Polícia Central.....	139
FIGURA 7-	Cédula de Kuroki Porpipó.....	150
FIGURA 8-	Cédula de Djalma Uacumupté.....	151
FIGURA 9-	Chegada da comissão indígena comanda por Sepé.....	165
FIGURA 10-	Chegada da comissão indígena comandada por Sepé.....	166
FIGURA 11-	Os selvícolas do Brazil.....	170
FIGURA 12-	Lição de Pomicultura (Enxertia)	172
FIGURA 13-	Uma lição de Geografia.....	174
FIGURA 14-	Índio do Mato Grosso.....	176
FIGURA 15-	Siriuaçá, Pracé e Uacumupté - Indígenas Xerentes , após sua chegada a capital, em 1902.....	177
FIGURA 16-	Lição ao ar livre.....	182
FIGURA 17-	Pobres índios!	183
FIGURA 18-	Leolinda Daltro e seus educandos.....	185
FIGURA 19-	Oyama Pracé.....	195
FIGURA 20-	Registro da sala onde está localizada a fotografia dos indígenas Xerentes e de Leolinda Daltro no Posto de saúde da Aldeia Porteira em Tocantínia – TO	197
FIGURA 21-	Rompimento.....	202
FIGURA 22-	Razão clara e terminante.....	205
FIGURA 23-	Prompto! Está salva a pátria!	206
FIGURA 24-	Capa do livro 'Da catechese dos índios no Brasil'.....	209
FIGURA 25-	Página de apresentação da obra "Da catechese dos índios no Brasil"	210
FIGURA 26-	Capa da obra "Início do Feminismo no Brasil".....	213
FIGURA 27-	Página de apresentação da obra "Início do Feminismo no Brasil"	214
FIGURA 28-	Reedição da obra "Início do Feminismo no Brasil".....	216
FIGURA 29-	"Partido Republicano Feminino vai entrar em ação".....	220
FIGURA 30-	O Batalhão Feminino.....	223

FIGURA 31- Charge "Linha de Tiro".....	224
FIGURA 32- Batalhão Feminino e suas líderes.....	225
FIGURA 33- Charge "As legionarias da Paz... domestica".....	226
FIGURA 34- Lavagem de roupas.....	229
FIGURA 35- Uma lição de costuras.....	230
FIGURA 36- Uma outra ótica de uma lição de costuras.....	232
FIGURA 37- Retrato de Uacondy da etnia Xerente.....	237
FIGURA 38- Edição número 1 do Jornal Tribuna Feminina.....	249
FIGURA 39- Edição número 2 do Jornal Tribuna Feminina.....	249
FIGURA 40- Elsa Nãmmãdi Xerente.....	267
FIGURA 41- Selma Sekwahidi Xerente.....	268
FIGURA 42- Roseni Tpedi Xerente.....	268
FIGURA 43- Cabeça do Jacumpté.	280
FIGURA 44- Cabeça do Jacumpté.....	280
FIGURA 45- Cabeça de índio (Porpipó)	280
FIGURA 46- Cabeça de índio (Pracé)	280

LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

ALERJ – Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro

AMA – Associação Missionária Americana

CGGSP – Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo

CPU – Partido Centro Político Unionista

FBPF – Federação Brasileira pelo Progresso Feminino

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

LEIM – Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher

PCUSA - Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América

PRDF – Partido Republicano do Distrito Federal

PRF – Partido Republicano Feminino

PT - Partido dos Trabalhadores

RI – Partido Republicano Independente

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Localização de Trabalhadores Nacionais

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 O RIO-NU E A PROFESSORA DA ALDEIA.....	29
2.1 “ALGUÉM PROCUROU FAZER NOTAR SEPÉ QUE REALMENTE PROTESTAR PELO SEU DIREITO É UMA DAS MAIS ALTAS FORMAS DE CIVILIZAÇÃO”.....	29
2.2 AMIGOS, COMPADRES E OBJETOS	47
2.2.1 Laços de compadrio e amarras políticas.....	55
2.3 DISPUTAS PELA CATEQUESE ENTRE FRADES E MISSIONÁRIOS.....	67
2.3.1 CATEQUESE LEIGA.....	74
2.3.2 ACUSAÇÕES ENTRE CATEQUISTAS	77
3 UM EMARANHADO DE PROJETOS INDIGENISTAS: TERRA E TRABALHO... 85	
3.1 APROXIMAÇÕES COM A ESCOLA AMERICANA.....	89
3.1.1 Similaridades e diferenças entre o <i>Hampton Institute</i> e a Colônia Joaquim Murinho ...	97
3.1.1.1 Órgãos e projetos de tutela dos indígenas no Estado Brasileiro.....	108
3.1.1.2 A Junta Feminil pró-Hermes-Wenceslau e a guinada feminista	120
3.2 NOVAS COMITIVAS DE INDÍGENAS CHEGAM AO RIO DE JANEIRO	124
3.3 MATERNALISMO, ATO OU EFEITO DE <i>MATERNAR</i>	153
4 VIOLÊNCIA, IMAGEM E SUBTEXTO..... 161	
4.1 CATEQUESE LAICA: SOBRE LETRAS E LEIS.....	179
4.2 REORIENTAÇÕES INDÍGENAS: ESQUECIMENTO, APAGAMENTO E RESISTÊNCIA.....	196
5 O MARCO DO INÍCIO DO FEMINISMO NO BRASIL: OS OLHOS DA MISOGNIA 200	
5.1 FABRICANDO DEFESAS E PLANEJANDO HISTÓRIA: CRÍTICAS, NARRATIVAS E PUBLICAÇÕES	207
5.2 PARTIDO REPUBLICANO FEMININO	217
5.3 DOMESTICAÇÃO E EMANCIPAÇÃO: INTERSECCIONALIDADE NA EDUCAÇÃO DE MULHERES INDÍGENAS E URBANAS.....	227
5.4 AS CRÍTICAS DO ANTI-FEMINISTA LIMA BARRETO	241
5.5 CRÍTICAS ANARQUISTAS.....	247
5.6 FEMINISMOS EM DEBATE: MARIA LACERDA, BERTHA E LEOLINDA.....	252
5.7 FEMINISMO NA ESCRITA DA HISTÓRIA	258
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	270

ANEXO I – INTERVIEW COM O CAPITÃO SEPÉ	277
ANEXO II – OS RETRATOS DE ANTÔNIO PARREIRAS	280

1 INTRODUÇÃO

Anualmente, desde o ano de 2003, cerca de dez mulheres cariocas apresentam-se na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (ALERJ) durante a semana do dia Internacional da Mulher, 8 de março, a fim de obter uma homenagem através do Diploma Mulher-Cidadã Leolinda de Figueiredo Daltro, organizado pela Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher. A iniciativa foi proposta durante o mandato da deputada Maria Inês Pandeló Cerqueira (Partido dos Trabalhadores) e objetiva condecorar o trabalho de profissionais que atuam na defesa dos direitos das mulheres no estado do Rio. Conforme a justificativa que compõe o projeto, o nome de Leolinda Daltro foi levado em consideração devido a sua trajetória em “defesa dos índios e das mulheres”. A escolha de Daltro para nomear a homenagem foi baseada nesses aspectos de sua biografia e reflete a recuperação da sua memória na escrita da História das Mulheres no Brasil a partir da década de 1970. A História das mulheres, enquanto campo historiográfico guiado pelos pressupostos de uma justiça de reparação para com um grupo que foi invisibilizado, emergiu como fruto de um esforço e de análise por parte de historiadoras feministas que buscavam reavivar memórias daquelas que haviam sido esquecidas pela historiografia oficial. Assim, a biografia passou a ser vista como um importante mecanismo para análise de personalidades e trajetórias que influenciaram fortemente o meio social e o político.

É nesta efervescência de novas abordagens, que teriam como objetivo fortalecer o movimento feminista e a autonomia das mulheres frente à sociedade patriarcal, que a historiografia optou por dar ênfase em particularidades da vida de Leolinda Daltro e se permitiu omitir outros, seguindo a própria narrativa articulada pela feminista ao longo dos seus dois livros publicados, sendo um denominado “*Da catechese dos índios no Brasil: Notícias e documentos para a História (1896-1911)*” que traz objetivamente em seu título a intencionalidade em deixar registrado uma gama de materiais que viriam a ser utilizados possivelmente ao seu favor na construção de uma memória positiva. É interessante notar que, nesta tentativa de reparação biográfica, até mesmo suas próprias vontades foram ignoradas, enquanto Leolinda chama a si mesma de “feminista”¹ e reivindica o posto de fundadora do

¹ DALTRO, Leolinda. *Tribuna Feminina: órgão oficial do Partido Republicano Feminino*, Rio de Janeiro, p. 1, 25 nov. 1916.

movimento no Brasil, a historiografia reserva a ela o posto de “sufragista”, talvez por ciência dos limites da atuação de Leolinda enquanto feminista.²

Consideramos essa ação de Leolinda, de compilar as próprias memórias para a posteridade, a partir do conceito de *rastro* destacado por Gagnebin (2006), ou seja, um indício de uma presença que já não existe e que pode vir a desaparecer com o decorrer do tempo. Assim como o rastro, a memória remete ao mesmo dilema, mantém em si “a presença do ausente e a ausência da presença.”³ Talvez por medo de ser esquecida pela fragilidade da memória, buscou na escrita uma forma de manipular através dos rastros e estabelecer sua presença mesmo que na ausência, para que futuramente a História (com H maiúsculo) pudesse enaltecer sua trajetória. E, de certo modo, foi o que ocorreu, a historiografia acabou por absorver o discurso cuidadosamente arquitetado por ela própria, desconsiderando que tais rastros faziam parte de um projeto pessoal de poder. Em vida, contudo, “Dona Deolinda”, como ironizou Lima Barreto, não passou despercebida pelos críticos contemporâneos, que identificaram e denunciaram os nós frouxos de sua atuação política, entre eles a forma como conduzia sua controversa “mania indígena” e “os seus esforços de domadora ou civilizadora”.⁴

Um Rio de Mulheres (2003), obra utilizada como base para justificar o projeto do Diploma Mulher-Cidadã Leolinda de Figueiredo Daltro, de autoria de Schuma Schumacher e Érico Vital Brasil, é um dos exemplos entre tantos trabalhos até então já escritos sobre a trajetória da educadora baiana. No projeto de criação do prêmio, há um trecho em que Daltro é descrita como precursora do feminismo brasileiro, vivenciando “toda sorte de perseguições” e tendo sido “alvo da imprensa que, por muitas vezes, se dedicava a criticá-la (*sic*) e ridicularizá-la (*sic*) por suas ideias vanguardistas”, e que a fundação do Partido Republicano Feminino seria uma forma de protesto, por “ter seu alistamento eleitoral recusado”.⁵

² Celi Regina Jardim Pinto, em sua obra "Uma história do feminismo no Brasil", de 2003, dispõe um capítulo chamado "sufragismo à brasileira", em que retrata o Partido Republicano Feminino, fundado por Daltro e a Federação Brasileira para o Progresso Feminino, criado por Bertha Lutz.

³ GAGNEBIN, 2006, p. 44.

⁴ Os trechos se referem a recortes da obra *Numa e a ninfa* de Lima Barreto, em que Leolinda é retratada de maneira satírica como D. Florinda Seixas. BARRETO, Lima. *Numa e a ninfa*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Brasileira, 1950. p. IX.

⁵ Ementa: Institui o diploma Mulher-cidadã Leolinda de Figueiredo Daltro e dá outras providências. Disponível em:

<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro0307.nsf/2dc93e0802af5c1683256cee006c3d79/66f0cb84fd75a09483256cf5007258bd?OpenDocument>

Percebemos durante a análise das obras, dissertações e teses escritas sobre Daltro que desde 1980⁶ existe uma tendência historiográfica à recuperação da memória que essencializa o debate, no sentido de que, a condição de ser mulher passou a ser o único determinante para a escrita. Logo, para a historiografia, se Leolinda era “ridicularizada” justificava-se pela sua condição de mulher ocupando espaços entendidos como masculinos para o período. Porém, o debate acerca de posicionamentos controversos e manejo da estrutura tenderam a receber poucas linhas, ou sequer são retomados, como o fato de Leolinda ainda possuir um “criado” advindo de uma herança familiar no pós-abolição, conforme citado nas fontes, o “pretinho Ezequiel”, que viajou consigo aos sertões de Goiás e viveu entre sua família até final da década de 1920. Uma História das Mulheres que ressalta a atuação como feminista e indigenista e oculta informações como essa, é uma historiografia que endossa a violência contra determinados grupos e acaba tendo alvos específicos. Uma *História das Mulheres Brancas* preocupada com o que Koa Beck (2021) definiu como o *Feminismo Branco*:

É um tipo de feminismo que engole as políticas de poder sem questioná-las – ao replicar padrões de supremacia branca, ganância capitalista, ascensão corporativa, práticas de trabalho desumanas e exploração e declarar que é empoderador para mulheres seguirem estas doutrinas como os homens sempre fizeram. [...] o feminismo branco deseja e afirma essa ilusão da branquitude e tudo que ela promete, mesmo que as pessoas que o praticam não sejam brancas.⁷

O texto do diploma Leolinda Daltro dá a entender que a professora foi alvo de uma gama de perseguições, tomando como verdade a defesa fabricada por Daltro através do prefácio do livro “*Da catechese dos índios no Brasil: Notícias e documentos para a História*” (1920). A autora desabafa o seu descontentamento com os jornais, a começar pela sua volta da viagem aos sertões em 1900, em que esperava ser louvada pelos periódicos, mas, nas palavras da professora: “chegando a esta Capital, me encontrei sob uma atmosphaera, pesada de indifferentismo e friesa, e, após, alvejada por uma saraivada de ridículos, partida de todas as classes sociaes, principalmente da imprensa, com que me procuraram ferir e anniquillar! (*sic*).”⁸

A publicação do livro foi no ano de 1920, período em que a autora estava à frente do Partido Republicano Feminino, e as críticas as quais Daltro recebeu e denominou como

⁶ HAHNER, June Edith. **A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas, 1850-1937**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

⁷ BECK, Koa. **Feminismo Branco: Das sufragistas às influenciadoras e quem elas deixam para trás**. Harper Collins. Rio de Janeiro, 2021. p. 23-24.

⁸ DALTRO, 1920. p. XIX

“campanha de ridículo que até hoje sofro”, seriam referentes não só a sua atuação como indigenista, mas agora também enquanto representante do feminismo brasileiro. O livro viria introduzir parte de sua trajetória e justificar “[...] a maior parte de minha existencia na luta desigual travada contra o inexpressivo e frio olhar do indiferentismo, no ataque agressivo da critica soêz, que fere sem exame as reputações mais solidas e mata toda a iniciativa altruística.”⁹

Acontece que a relação de Daltro com os periódicos foi ambígua. Havia veículos da grande imprensa¹⁰ através dos quais a mesma conseguia se autopromover com determinada facilidade, devido aos seus vínculos de compadrio. E, por outro lado, havia veículos opositores que se empenharam na elaboração de narrativas críticas, algumas certamente apoiadas em misoginia. O caso é que não podemos confiar todas as críticas feitas à Daltro unicamente como misóginas, de modo que cada caso deve ser lido a partir de seu contexto, seu financiador, bem como interlocutor. Essa generalização, posta como “perseguição”, omitiu, por exemplo, que não eram apenas jornalistas da elite carioca que criticavam Daltro, mas também um jornalista negro, muito bem posicionado diante dos debates raciais da época, o jornalista e literato Lima Barreto.

Em suas colunas, o autor usou do humor para expor as artimanhas de Leolinda, como o fato de se utilizar das imagens dos indígenas e de sua posição enquanto feminista para se alçar politicamente, reproduzindo assim violências para com indígenas e mulheres. A leitura lúcida de Barreto sobre a vida política de Leolinda nos ajuda a compreender que sua atuação junto aos indígenas e aos movimentos feministas era, antes de tudo, parte de um projeto de poder que visava a inserção na estrutura político-institucional, e assim endossava a violência que o Estado brasileiro produzia, e que de certa forma ainda produz, para com grupos minoritários como mulheres e indígenas.

Leolinda Daltro também não passou despercebida pelas anarquistas, entre elas Maria Lacerda de Moura. Em 1931, ao escrever uma crítica contundente ao *II Congresso Internacional Feminista*, Lacerda expôs as contradições do feminismo burguês, denunciando suas integrantes por evitarem debates de classe e raça e por atuarem em defesa de interesses próprios, sem considerar as realidades das mulheres pobres e racializadas. Para ela, esse

⁹ *Idem.*

¹⁰ A definição é aplicada por Tânia de Luca como forma generalizante de designar “o conjunto de títulos que, num dado contexto, compõem a porção mais significativa dos periódicos em termos de circulação, perenidade, aparelhamento técnico, organizacional e financeiro”. Tânia Regina de Luca. 2013, p.149.

feminismo institucionalizado não apenas negligenciava as desigualdades estruturais, mas também excluía aquelas que, apesar de compartilharem seus ideais, não pertenciam à elite.

Nesse contexto, Maria Lacerda inclui Leolinda Dalto como um exemplo dessas contradições: embora compartilhasse dos valores burgueses do movimento, Dalto ainda era rejeitada pelo círculo liderado por Bertha Lutz. Sua exclusão, no entanto, não se dava por divergências ideológicas, mas por um critério que evidenciava a seletividade do feminismo de elite: ela era “pobre e velha”, e, portanto, indesejada.

A análise de Lacerda encontra eco nas palavras de Françoise Vergès, que problematiza o apagamento da responsabilidade das feministas brancas na reprodução de desigualdades: “É como se as mulheres, por serem vítimas da dominação masculina, não tivessem nenhuma responsabilidade em face das políticas empreendidas.”¹¹ Em suma, é preciso desconstruir a ideia de tais feministas estavam alheias aos debates sobre classe e raça no início do século XX. Ao contrário, essas mulheres tinham conhecimento dessas estruturas de desigualdade, mas optaram por não enfrentá-las, justamente porque sua manutenção lhes assegurava determinadas vantagens sociais. Essa escolha envolta por uma leitura de realidade marcada por privilégios brancos e por uma adesão consciente ao sistema de desigualdade, não possuía a intenção de transformá-lo, mas de conquistar um lugar dentro dele, mesmo que isso exigisse a reprodução de práticas de subalternização.

Nesse sentido, propomos uma análise que se distancia tanto da historiografia tradicional, centrada nos “grandes homens”, quanto da vertente hegemônica da Historiografia Feminista Brasileira. Essa vertente, ao buscar retomar trajetórias femininas apagadas pela história oficial, muitas vezes o faz por meio de obras de amplo escopo e de caráter aglutinador, que tendem a reunir múltiplas experiências e períodos de forma generalizante. Embora fundamentais para dar visibilidade à presença das mulheres na História, essas abordagens estão sujeitas a romantizar as figuras que apresentam, enquadrando-as sobretudo como mulheres que desafiaram normas ao ocupar espaços públicos em contextos dominados por homens. No caso de Leolinda Dalto, o que nos preocupa é justamente essa simplificação. Trata-se de uma figura histórica complexa, cuja atuação política não é submetida à crítica. Considerando o contexto e as limitações de sua época, argumentamos que Leolinda Dalto, diante de distintas alternativas políticas disponíveis, e que estavam ao seu alcance, optou por

¹¹ VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p.26.

aquelas que melhor atendiam aos seus interesses pessoais e políticos. Essa escolha, evidenciada em declarações veiculadas em seu jornal *Tribuna Feminina*, revela uma mobilização estratégica das categorias de raça e classe, utilizadas por ela de forma instrumental, conforme seus objetivos.

Consideramos que a fortuna crítica referente à trajetória de Leolinda Daltro falha na ausência de uma análise reflexiva para além da essencialização do recorte de gênero. Dessa forma, o presente trabalho busca discutir e analisar a violência dentro da prática política de Leolinda Daltro, compreendendo como a mesma articulou as categorias de gênero e raça (indígena), na busca por espaço político na Primeira República e na História do republicanismo brasileiro. É partindo de uma visão interseccional que optamos por congregarmos as práticas indigenistas e práticas feministas, definindo-as como práticas políticas que fazem parte de um mesmo projeto pessoal de poder.

Para tal, propomos uma leitura que se alinha aos debates contemporâneos sobre interseccionalidade, um conceito que emerge como resposta às limitações do feminismo hegemônico. A partir da década de 1970, o feminismo negro construiu uma práxis crítica que denunciava a dificuldade dos movimentos sociais em incluir múltiplas categorias de opressão sem que uma sobrepusesse ou apagasse a outra. Essa limitação resultava na minimização de debates específicos, reforçando a marginalização de grupos historicamente silenciados. As críticas direcionadas ao feminismo universal destacavam sua incapacidade de incorporar o racismo como uma pauta central. Para muitas dessas correntes, a opressão racial sofrida por mulheres negras não era considerada uma questão feminista, mas relegada exclusivamente ao movimento negro, que, por sua vez, também não priorizava a questão de gênero. Nesse contexto, a necessidade de interseccionar diferentes marcadores sociais tornou-se uma prática fundamental para compreender as múltiplas camadas de desigualdade e resistência.

O termo "interseccionalidade" foi cunhado pela jurista Kimberlé Crenshaw e, ao longo do tempo, expandiu-se para abarcar outros marcadores sociais em sua análise. Cabe ressaltar aqui a contribuição fundamental da intelectual brasileira Lélia Gonzalez, que desde a década de 1970 já articulava os conceitos de gênero, raça e classe em suas análises muito antes de o conceito de interseccionalidade ser formulado e difundido academicamente por Kimberlé Crenshaw nos Estados Unidos. As autoras Díaz-Benitez e Mattos argumentam:

O gênero, no pensamento feminista negro, coloca-se como a produção de uma diferença que não existe separada de outras diferenças. Nesse pensamento, é necessário prestar atenção nos modos como os sujeitos percebem seu gênero através de sua raça, ou como suas raças só fazem sentido através de uma produção de significados sexualizados e generificados. O desafio de interseccionar gênero, raça e

classe foi nomeado e enfrentado pelas feministas negras estadunidenses, com suas discussões sobre a interseccionalidade.¹²

A análise das diferenças interseccionais se mostra uma ferramenta essencial para evitar tanto a essencialização das identidades quanto a simples somatória de opressões. O objetivo não é estabelecer uma hierarquia de sofrimento, mas compreender as articulações entre os diferentes marcadores sociais da diferença. No caso de Leolinda Daltro, é imprescindível reconhecer a misoginia presente em sua trajetória e os desafios que enfrentou enquanto mulher, sem ignorar outros aspectos que atravessavam sua experiência e que, ao mesmo tempo, não a eximiam de práticas violentas. Isso reforça a necessidade de um olhar crítico sobre a concepção de gênero como único eixo de análise, ressaltando a importância de uma abordagem que considere contextos históricos e conjunturais mais amplos.¹³

A junção e análise dos excertos de fontes sobre ambos os temas nos auxiliará a construir uma crítica a esses limites da atuação da Professora Daltro, bem como reavaliar as escolhas e certezas postas na historiografia. Nosso recorte temporal comporta o ano em que Leolinda teria chegado ao Rio de Janeiro, em 1887, até o ano de 1935, ano de sua morte.

Diante do que podemos auferir, os estudos de fortuna crítica realizados até então acerca da trajetória e atuação de Leolinda Daltro se dividem em quatro perspectivas diferentes: 1) textos de abordagem biográfica; 2) textos que buscam compreender a atuação enquanto indigenista e catequizadora; 3) textos que abordam a atuação pedagógica; 4) textos que abordam a sua atuação política enquanto feminista.

Elaine Pereira Rocha (2002), é a única a realizar uma abordagem biográfica. Destaca-se o texto “*Entre a Pena e a Espada. A Trajetória de Leolinda Daltro: 1859- 1935 – Patriotismo, indigenismo e feminismo*”, proveniente da tese de doutorado. Mesmo sem divulgação online, o trabalho de Rocha se tornou basilar e é citado de maneira recorrente pelas(os) estudiosas(os) de Leolinda. A pesquisadora trabalhou com uma grande diversidade de fontes historiográficas, incluindo o acervo privado dos netos de Leolinda ao qual a pesquisadora acessou junto da possibilidade em realizar entrevistas orais. Diferentemente da

¹² DÍAZ-BENITEZ, M. E. ; MATTOS, A. . Interseccionalidade: zonas de problematização e questões metodológicas. In: Isabel Rocha de Siqueira; Bruno Magalhães; Mariana Caldas; Francisco Matos. (Org.). Metodologia e Relações Internacionais: Debates Contemporâneos. 1ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2019, v. II, p. 74.

¹³ DÍAZ-BENITEZ, M. E. ; MATTOS . 2019. p.79.

autora, acreditamos não ter sido o positivismo o principal direcionador da atuação indigenista de Daltro.

Existem outros textos recentes produzidos e publicados pela autora em revistas como “*Vida de Professora: ideias e aventuras de Leolinda de Figueiredo Daltro durante a Primeira República*”, publicado no ano de 2016, e “*Os caminhos dos sertões são mais árduos para uma mulher*”, onde aborda a excursão de Leolinda de Figueiredo Daltro aos sertões (1896-97), publicado em 2013 e “*Guerreiras ou Anjos? As Mulheres Brasileiras e a Grande Guerra*”, retratando brevemente a Linha de tiro organizada pelo Partido Republicano Feminino, publicado em 2020.

No segundo grupo de estudos, correspondente àqueles que enfocam na atuação enquanto indigenista e catequizadora, destacam-se os de Mariza Corrêa (1989), Maria Abreu (2007), Patrícia Costa Grigório (2012) e Paulete Maria Cunha dos Santos (2014).

A antropóloga Mariza Corrêa escreveu sobre Leolinda em 1989, através das documentações dispostas no livro “*Da catechese dos índios no Brasil: Notícias e documentos para a História (1896- 1911)*”, na tentativa de abordar sua trajetória como indigenista e etnóloga amadora já que, segundo Corrêa, o enfoque até então retratado era em torno de Leolinda feminista. Um dos livros citados por ela como justificativa foi o de June E. Hahner “*A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas: 1850-1937*”, considerado basilar para a historiografia das mulheres no Brasil, onde a participação política de Daltro aparece citada resumidamente em poucas páginas, de modo que Corrêa acaba por reproduzir informações acriticamente.

Maria Abreu desenvolveu sua dissertação intitulada “*Professora Leolinda Daltro: uma proposta de catequese laica para os indígenas do Brasil – 1895-1910*”, no ano de 2007. A pesquisa de Abreu propõe traçar um panorama da educação indígena no Brasil a partir da educação laica proposta por Leolinda. Contudo, a pesquisa parece não aprofundar suas análises, apenas elencando as fontes do livro de Daltro e a fortuna crítica. Proposta plausível e de acordo com os objetivos de uma dissertação de mestrado, mas que falha ao inserir informações confusas e sem referências, impedindo a comprovação de veracidade das mesmas.

Em 2012, Patrícia Costa Grigório analisou, também em sua dissertação “*A professora Leolinda Daltro e os missionários: Disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910)*”, a relação problemática entre Leolinda e os frades católicos que também atuavam com a catequese na região de Goiás. O trabalho de Grigório é basilar em nossa

pesquisa e nos auxilia a ampliar as relações de Daltro com os religiosos e com os missionários protestantes que adentraram nessa disputa por espaço.

Paulete Maria Cunha dos Santos elaborou a tese “*Leolinda Daltro, a caminhante do futuro: uma análise de sua trajetória de catequista a feminista (Rio de Janeiro/Goiás – 1896-1920)*”, em 2014. A pesquisadora analisou principalmente os livros de Leolinda a partir da perspectiva da “escrita de si”, bem como suas redes de articulação entre amizades, inimizadas e contatos cariocas e goianos que moldaram e a desenvolveram durante a trajetória. O trabalho traz informações complementares e fotografias adicionais advindas também da entrevista do neto de Leolinda.

Na perspectiva educacional, temos o recente trabalho de Victor Augusto De Deus Barbosa (2023), realizado no mestrado de educação da Universidade Federal De Ouro Preto, intitulado “*A Trajetória Educacional, Cultural E Política De Leolinda De Figueiredo Daltro*”. Leolinda é interpretada como parte de um grupo de mulheres que fizeram parte da feminilização do magistério. O autor retoma sua trajetória enquanto indigenista, compreendendo-o como uma parte de um projeto educacional, assim como a atuação de Daltro através da Escola Orsina da Fonseca, como parte da “luta pela emancipação feminina”.

Em quarto lugar temos os trabalhos destinados a analisar especificamente a atuação política no movimento feminista. Mônica Karawejczyk é a pesquisadora que mais se dedicou em pesquisar o recorte feminista, indo além das coletâneas anteriormente publicadas, em que Leolinda é descrita como pioneira feminista em poucas páginas. Em 2013, Mônica defendeu sua tese: “*As filhas de Eva querem votar: dos primórdios da questão à conquista do sufrágio feminino no Brasil (1850-1932)*”, conferindo atenção especial ao movimento sufragista no Brasil e as movimentações realizadas pelas sufragistas brasileiras, elencando Daltro como uma das principais protagonistas, juntamente com Bertha Lutz. Para além, Mônica publicou outros trabalhos em revistas, como a exemplo do “Os primórdios do movimento sufragista no Brasil: o feminismo “pátrio” de Leolinda Figueiredo Daltro”.

Se por um lado, é possível ver que as pesquisadoras compreenderam a atuação de Leolinda como multifacetada e reservaram métodos específicos para cada aspecto de sua trajetória intelectual e político. Por outro lado, acreditamos que essa fragmentação tenha, de certo modo, impedido o cruzamento de aspectos da trajetória de Leolinda Daltro que, a nosso ver, são responsáveis pela elaboração de uma narrativa romantizada em torno de Leolinda

como cânone feminista e indigenista do século XX. Esse fator se relaciona diretamente com a, sempre presente, ausência de uma noção de colonialidade¹⁴ na *práxis* de Leolinda, coisa que pretendemos solucionar com um aporte em teorias antropológicas que mostram o outro lado destes projetos de ‘civilização’ dos indígenas, bem como teorias feministas interseccionais que diferenciam as mulheres, de acordo com sua raça e sua classe social, e que compreendem que mulheres também reproduzem violências estruturais para com outras mulheres.

Contudo, apenas aportes teóricos não são o suficiente, também são necessárias reflexões metodológicas em torno da História da Imprensa e História através da Imprensa, já que boa parte das informações que obtemos sobre Leolinda nos alcançam por meio da imprensa. Verificamos na fortuna crítica citada acima uma falha em um dos principais fundamentos metodológicos indicados por Tânia de Luca, que é ir além da análise do conteúdo. Segundo Luca (2008), a exequibilidade da pesquisa periódica necessita da avaliação dos periódicos para além da perspectiva da materialidade, sendo necessário compreendermos as estruturas que organizam tais jornais. No nosso caso, é imprescindível verificar o trabalho “dos bastidores” realizados nos jornais analisados, quem eram os fundadores, os responsáveis pelas edições, explorando características de condições técnicas e funções sociais desses impressos que compunham a imprensa carioca¹⁵. Nas palavras de Tania:

De fato, jornais e revistas não são, no mais das vezes, obras solitárias, mas empreendimentos que reúnem um conjunto de indivíduos, o que os torna projetos coletivos, por agregarem pessoas em torno de ideias, crenças e valores que se pretende difundir a partir da palavra escrita. Por isso Sirinelli os caracteriza como um "ponto de encontro de itinerários individuais unidos em torno de um credo comum". Daí a importância de se identificar cuidadosamente o grupo responsável pela linha editorial, estabelecer os colaboradores mais assíduos, atentar para a escolha do título e para os textos programáticos, que dão conta de intenções e expectativas, além de fornecer pistas a respeito da leitura de passado e de futuro compartilhada por seus propugnadores. Igualmente importante é inquirir sobre suas ligações cotidianas com diferentes poderes e interesses financeiros, aí incluídos os de caráter publicitário. Ou seja, à análise da materialidade e do conteúdo é preciso acrescentar aspectos nem sempre imediatos e necessariamente patentes nas páginas desses impressos. [...] Nessa perspectiva, o sumário que se apresenta ao leitor resulta de "intensa atividade de bastidores", cabendo ao pesquisador recorrer a outras fontes

¹⁴ O conceito tem origem no trabalho do sociólogo Aníbal Quijano e foi posteriormente expandido pela pesquisadora María Lugones, que o articulou a uma perspectiva crítica de gênero. Ver: QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Revista Novos Rumos**, Marília, SP, n. 37, 2022. LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, Colombia, n. 9, p. 73-101, 2008.

¹⁵ No decorrer do texto fizemos a escolha pela manutenção da grafia da época dos textos em Língua Portuguesa, fato que a nosso ver diminui o filtro subjetivo posto no processo de seleção e recorte de fontes. As citações em línguas estrangeiras são todas referenciadas com traduções nossas e com a versão original em nota de rodapé.

de informação para dar conta do processo que envolveu a organização, o lançamento e a manutenção do periódico. As considerações apontam, portanto, para um tipo de utilização da imprensa periódica que não se limita a extrair um ou outro texto de autores isolados, por mais representativos que sejam, mas antes prescreve a análise circunstanciada do seu lugar de inserção e delinea uma abordagem que faz dos impressos, a um só tempo, fonte e objeto de pesquisa historiográfica, rigorosamente inseridos na crítica competente.¹⁶

Trabalhamos com enxertos múltiplos de periódicos variados, ao qual tivemos acesso principalmente pela ferramenta do OCR, que integra o site da Hemeroteca Digital. Além dos jornais da grande imprensa, analisaremos duas edições do *Jornal Tribuna Feminina*, fundado pelo Partido Republicano Feminino (PRF), o qual Leolinda Daltro era diretora. Até onde apuramos, tais edições do jornal encontravam-se perdidas, não havendo detalhes ou informação alguma sobre seu conteúdo nos trabalhos já realizados sobre o PRF. Sendo a abordagem e a análise desse conteúdo um diferencial.

Levando em consideração que a vida pública de Daltro é movida pelos jornais e pela escrita, ainda no primeiro capítulo, separamos um momento para contextualizar os jornais analisados, feito que acreditamos que deve facilitar a leitura de olhos não-iniciados, mas também justificar nossas posições perante leituras mais experientes.

Além dos jornais, utilizaremos as duas obras publicadas por Leolinda, sendo o já citado “*Da catechese dos índios no Brasil: Notícias e documentos para a História (1896-1911)*”, publicado em 1920, ao qual possui uma variedade de documentos selecionados pela autora, sendo trechos de jornais, abaixo assinados, atas, cartas e fotografias. E “*O início do feminismo no Brasil*” publicado em 1918, e reeditado por Elaine Rocha em 2022 através da *coleção vozes femininas*, pela Câmara dos Deputados, contando com introdução, notas e posfácio da pesquisadora.

A composição variada das fontes atende as orientações propostos pelo pesquisador João Pacheco de Oliveira¹⁷, que advoga pela necessidade de analisar propostas indigenistas para além de um só ponto de vista, ampliando o escopo de documentações e interpretações para ir além do preestabelecido. O foco em um múltiplo campo de observação intenciona

¹⁶ LUCA, Tânia Regina. A história dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. 2.ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008. p. 140-141.

¹⁷ PACHECO DE OLIVEIRA, J. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**. Rio de Janeiro. Editora Contra Capa. 2016. p.29.

“fazer analogias, identificar semelhanças e diferenças entre duas realidades, e a perceber variações de um mesmo modelo”¹⁸, aproximando-se da História Comparada.

O primeiro capítulo, “*Rio-Nu e a professora da aldeia*”, se propõe a examinar criticamente a forma como a grande imprensa retratava os indígenas Xerente, com especial atenção ao grupo liderado por Sepé, o chefe Xerente. O objetivo é compreender suas relações com o governo brasileiro e as motivações que os levaram a empreender uma viagem de Piabanha, no Tocantins, até o Rio de Janeiro. Essa análise, por consequência, permite entender o papel de Leolinda Daltro no indigenismo, investigando não apenas seu envolvimento direto, mas as redes de apoio e influência que ela construiu.

Fundamenta-se aqui o conceito de *compadrio*, conforme delineado por Larissa Adler Lomnitz (2012), para evidenciar como Daltro, sem pertencer à elite, precisou forjar alianças estratégicas a fim de angariar apoio e recursos para suas causas. Essas redes de amizade e lealdade foram cruciais para que a professora se inserisse em determinados ambientes e viabilizasse seus projetos, evidenciando a dinâmica social de trocas e dependências.

Um aspecto muitas vezes ignorado na trajetória de Daltro é sua relação com Joaquim Ezequiel Pereira, um homem negro, descrito em fontes históricas ora como “seu ex-escravo”, ora como “pretinho Ezequiel”. A ausência de menções diretas de Leolinda sobre Joaquim, somada às referências indiretas e pejorativas, aponta para uma relação marcada por hierarquias raciais e resquícios de uma lógica escravocrata. Para Elaine Rocha, essa ligação “não ficou esclarecida na documentação recolhida”, mas ao cruzar diferentes fontes, como a edição do jornal *O Dia* – RJ, onde Joaquim é citado como criado de Daltro em sua viagem a Goiás, torna-se difícil ignorar a dimensão violenta desse vínculo. Dessa forma, o capítulo também se dedica a contextualizar e problematizar essa relação, trazendo à tona as contradições que permeavam o universo de Leolinda.

O segundo capítulo dá continuidade a essa investigação, explorando as alianças de *compadrio* com os protestantes, particularmente através da amizade com Horace Lane. A ruptura de Daltro com a catequese católica tradicional, aplicada pelos frades capuchinhos em Tocantins, foi fundamental para sua concepção de uma catequese leiga, laica e civilizatória. Esse embate com os capuchinhos goianos insere Leolinda em uma disputa religiosa e política,

¹⁸ BARROS, José D'Assunção. História Comparada – Da Contribuição de Marc Bloch à Constituição de um Moderno Campo Historiográfico. **História Social**. Campinas – SP. Nº: 13. 2007. p. 10.

na qual o discurso de modernização e progresso disfarçava velhas práticas de tutela e dominação sobre os povos indígenas.

A análise comparada com instituições protestantes dos Estados Unidos revela que Daltro pode ter se inspirado diretamente nesses modelos para a elaboração do projeto da Colônia Joaquim Murtinho, um espaço de catequese e civilização indígena, que também dialogava com projetos tutelares brasileiros anteriores. A análise desse emaranhado de projetos indigenista acaba por evidenciar o desejo de Leolinda de participar dos órgãos públicos de tutela indígena, em particular o Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

No capítulo intitulado “*Violência*”, destacamos a relação de Daltro com os povos indígenas enquanto uma relação *maternalista*, partindo das fotografias contidas em seu livro. Essas imagens, longe de serem meras ilustrações, revelam uma narrativa visual que denuncia as intenções catequéticas de Daltro, ainda pouco exploradas pela fortuna crítica histórica. Assim, o capítulo busca ler nas entrelinhas das imagens, contextualizando-as e desvelando a violência simbólica que permeava a atuação de Leolinda Daltro entre os indígenas. Como aponta Borys Kossoy:

As fontes fotográficas são uma possibilidade de investigação e descoberta que promete frutos na medida em que se tentar sistematizar suas informações, estabelecer metodologias adequadas de pesquisa e análise para a decifração de seus conteúdos e, por consequência, da realidade que os originou.¹⁹

O último capítulo, intitulado “*Feminismo*”, apresenta a trajetória de Daltro no movimento feminista brasileiro, destacando a fundação da Junta Feminil Pró-Hermes Wenceslau e do Partido Republicano Feminino. O foco está no comparativo entre a prática pedagógica de Daltro, materializada nos cursos oferecidos na Escola Orsina da Fonseca, voltados para as mulheres urbanas, e o projeto educacional proposto para a Colônia Joaquim Murtinho, destinado às mulheres indígenas. A análise cuidadosa das fotografias de Daltro com a indígena Guarani Sepeá permite questionar as aproximações e distanciamentos entre esses dois projetos, revelando as tensões entre as expectativas distintas entre mulher indígena e mulher urbana presentes no pensamento e na prática da professora.

O capítulo também se debruça sobre as obras de Leolinda Daltro, nas quais a professora construiu cuidadosamente sua defesa contra as críticas que a cercavam, enquanto acompanhava a recepção dessas contestações pela imprensa da época. Destaca-se, nesse

¹⁹ KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*. 4. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012. p.34

contexto, a fundação do jornal "*Tribuna Feminina*", órgão oficial do Partido Republicano Feminino, que não apenas ampliava o alcance das pautas feministas, mas também funcionava como um espaço estratégico de autodefesa política.

Entendemos ser essencial distinguir entre as críticas de teor explicitamente misógino e aquelas de natureza política, permitindo traçar um panorama mais nuançado do complexo cenário em que o feminismo brasileiro emergia. Essas críticas, afinal, não se reduziam a meras manifestações de preconceito, mas provinham de interlocutores que, em muitos casos, se posicionavam em tensão com a política republicana hegemônica e participavam de um ambiente de insurgência social e intelectual. Como já mencionado, as análises de Lima Barreto e Maria Lacerda de Moura ajudam a elucidar esse ponto, revelando que o teor crítico dirigido a Daltro não se limitava ao sexismo, mas incluía questionamentos políticos relevantes.

Ao longo da pesquisa, buscamos reposicionar essas críticas como elementos constitutivos de um campo político intrincado, onde indigenismo, feminismo e disputas de poder se entrelaçam de forma ambígua e, por vezes, contraditória. Esse reposicionamento, por sua vez, permite uma leitura mais complexa da trajetória de Daltro, inserida em um jogo de forças que ultrapassava as questões de gênero, alcançando as fraturas políticas e sociais do início do século XIX e XX.

Cabe salientar que essa escolha temática e metodológica não é neutra. É atravessada pelo meu incômodo pessoal enquanto feminista. Retornar ao passado e analisar a trajetória de Leolinda Daltro não é apenas um exercício historiográfico, mas um posicionamento político contra a perpetuação de feminismos que ignoram suas próprias violências e pactos com estruturas de opressão, como Daltro fez com as mulheres indígenas.

A interseccionalidade, nesse sentido, nos permite desnaturalizar figuras históricas, ampliando o escopo de nossa análise para abarcar outras narrativas, outros feminismos e outras formas de resistência. O objetivo não é apagar Leolinda Daltro da História, mas reposicioná-la dentro de um quadro mais complexo, onde sua trajetória pela emancipação feminina seja analisada em conjunto com as contradições e violências que ela também perpetuou. O feminismo não pode ser seletivo em suas críticas. Revisitar a trajetória de Daltro com um olhar crítico não é um ataque ao feminismo, mas um pequeno passo essencial para pensar a construção de um feminismo antirracista e anticolonial.

2 O RIO-NU E A PROFESSORA DA ALDEIA

2.1 “ALGUÉM PROCUROU FAZER NOTAR SEPÉ QUE REALMENTE PROTESTAR PELO SEU DIREITO É UMA DAS MAIS ALTAS FORMAS DE CIVILIZAÇÃO”

Uma chuva intensa caía sobre a noite carioca, quando a leitura de um filósofo foi interrompida pelo barulho de batidas na porta de sua residência. Ao abri-la, depararam-se com uma “estranha figura” encharcada d’água, que ao aproximar-se do clarão de luz, já dentro de casa, foi sendo reconhecida. De modo apavorado - devido as circunstâncias em que se encontrava, perdido, molhado e com frio - balbuciava o seu nome, chamava-se Sepé. Após se recompor da chuva, contou ao orador da noite, o filósofo Fantasio, sobre os infortúnios que o fizeram chegar até ali²⁰.

Sepé era chefe Xerente da aldeia Providencia, em Piabanha, as margens do rio Tocantins. Apresentava-se como Capitão Joaquim Sepé Brazil, nome de ‘civilizado’ que a burocracia brasileira lhe dera. Na companhia de Cumnacê (Bernardo), Debaquerô (Domingos), Damson – êquecuá (Sebastião) e Decapsiquá (Marcelino)²¹ teriam viajado em fevereiro no ano de 1896 com destino ao distrito federal, no Rio de Janeiro, a fim de entrar em contato com o presidente da república²².

Essa aldeia da Providencia é composta em sua totalidade de ex-selvagens, que vivem exemplarmente entregues ao trabalho, n'uma ordem admiravel, a plantar arroz, milho, feijão, canna e a criar aves e porcos. Pelo que nos contou Sépé,— que fala muito regularmente o portuguez, tem excellentes maneiras, levando mesmo vantagem em delicadeza e trato a certos civilizados de nascença — pelo que nos disse elle, a sua longinqua aldeia é devéras invejavel, é de nos fazer crescer agua à boca: não ha noticias ali de um furto, de um assassinato, de uma infidelidade conjugal... Sépé — perdão! — O Sr. capitão Sépé vem ao Rio de Janeiro, acompanhado de tres conterraneos, em delicada missão de seu povo: pedir ao Sr. presidente da Republica que mande fornecer á aldeia fazendas, ferramentas, armas, etc., e que o Estado avalie a obra da civilisação que por lá se faz, entregue até agora a elle Sepé e outros, que não têm competencia para tão grande empreendimento.²³

²⁰ FANTASIO. *Sepé*. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 18 jul. 1896.

²¹ O CAPITÃO Sepé. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 9 jul. 1896.

²² Ao longo deste trabalho, optamos por preservar as citações dos excertos documentais em sua forma original, mantendo a integridade linguística das fontes históricas e respeitando as particularidades da linguagem empregada à época de sua produção.

²³ *Idem*.

Foi através da entrevista acima, cedida por Sepé para o jornal *O Paiz* em que verificamos as descrições das primeiras aparições do grupo na imprensa do Rio. Teriam visitado o jornal no dia nove de julho com o objetivo de reclamar o sumiço de Cumnacê, ao qual a polícia ignorava o paradeiro. Ao chegarem no Rio de Janeiro, o grupo foi levado pelos policiais diretamente para uma enxovia da delegacia local²⁴, sem ar e luz, com leitos de pedras de calçamento úmidas. Cumnacê adoeceu no ambiente e foi levado pelos policiais até o Hospital da Misericórdia no dia seis, sendo deixado sozinho para receber o tratamento. Após receber a alta hospitalar, Cumnacê perdeu-se nas ruas na tentativa de reencontrar seu grupo, deixando Sepé aflito, pois o amigo não se comunicava em português.

Ao contrário de como noticiado no *O Paiz*, os Xerente não teriam sido “hospedados” pelo chefe de polícia André Cavalcanti em uma enxovia para que recebessem abrigo e alimentação. É provável que tenham sido capturados com base artigo 399 do Código Penal de 1890 em visavam punir indivíduos que não possuíssem profissão e estivessem em ócio pelos centros das cidades, popularizando-se como lei da vadiagem.

CAPITULO XIII

DOS VADIOS E CAPOEIRAS

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:

Pena - de prisão cellular por quinze a trinta dias.

§ 1º Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena.

§ 2º Os maiores de 14 annos serão recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriaes, onde poderão ser conservados até á idade de 21 annos.²⁵

A contravenção foi criada como mais um dos aparatos governamentais para gerir as consequências do pós-abolição, buscando evitar que os recém libertos não aderissem ao mercado de trabalho. Sidney Chalhoub (1996) afirma que a lei intencionava evitar a circulação das "classes pobres e viciosas" das áreas centrais das cidades, onde estavam localizadas as residências das classes abastadas, especialmente no Rio de Janeiro em que se

²⁴ Enxovia é como se descrevem as celas que estão localizadas no ambiente subterrâneo das delegacias em que se confinavam os presos. As enxovias tem a característica ainda mais precárias que prisões comuns, não possuindo ventilação, o que aumenta o mal odor advindo da falta de saneamento dos dejetos, nem iluminação, o que favorece a proliferação de mofos no ambiente úmido e de doenças respiratórias que dela advém.

²⁵ BRASIL. **Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890**. Publicação original. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086_publicacaoriginal-1-pe.html. Acesso em: 16 out. 2024.

desejava elaborar a concepção de uma capital referência em modernidade. Para alcançá-la, desejava-se criar um ambiente distante das populações consideradas "classes perigosas", constituídas por pobres, que poderiam vir a causar desordem pública. Na prática, esse discurso foi utilizado como base para que todo indivíduo pobre, especificamente negros pobres, fossem considerados suspeitos para abordagem policial com a justificativa de que o ócio poderia aumentar a criminalidade.

Na discussão sobre a repressão à ociosidade em 1888, a principal dificuldade dos deputados era imaginar como seria possível garantir a organização do mundo do trabalho sem o recurso às políticas de domínio características do cativoiro [...] Com a desagregação da escravidão, e a consequente falência das práticas tradicionais, como garantir que os negros, agora libertos, se sujeitassem a trabalhar para a continuidade da acumulação de riquezas de seus senhores/patrões? Nesse momento de incerteza em relação ao que poderia acontecer, a primeira invenção que permitiu pensar a organização das relações de trabalho em novos termos foi a “teoria” da suspeição generalizada — que é, de fato, a essência da expressão “classes perigosas”. Já que não era mais possível manter a produção por meio da propriedade da própria pessoa do trabalhador, a “teoria” da suspeição generalizada passou a fundamentar a invenção de uma estratégia de repressão contínua fora dos limites da unidade produtiva. Se não era mais viável acorrentar o produtor ao local de trabalho, ainda restava amputar-lhe a possibilidade de não estar regularmente naquele lugar.²⁶

Se todos os indivíduos eram suspeitos, não podemos deixar de considerar que possivelmente o grupo de Xerente foi aprisionado na enxovia porque foram enquadrados dentro dessa generalização, sendo suspeitos até que se comprovasse ao contrário. A exposição do acontecimento realizada por meio dos redatores de *O Paiz* intencionava reverter a situação considerada por eles como desumana. Para os autores, a cidade deveria promover aos indígenas uma amostra dos “benefícios da civilização”, para além das “ocas rudimentares” em que julgavam viver os Xerentes. A inferiorização aos modos de vida do grupo é ainda mais acentuada ao frisarem a necessidade de realocá-los em local digno “senão delles ao menos de nós”, sugerindo que os hábitos dos que viviam na área urbana seriam "superiores".

As impressões locais foram desoladoras. O Dr. André Cavalcanti, que os hospedou, como chefe de polícia da capital, não sabe de certo, onde foram aboletados os pobres homens. S. Ex. não sabe que o capitão Sepé, o Docaqsiguá, o Cummacé, o Danson-êquecuá e o enfermo Debaqueró têm como aposento um corredor desabrigado, junto ao depósito de presos; e por leito as pedras húmidas do respectivo calçamento. Isto é mais do que desumano. É uma brutalidade incompreensível, tratando-se de gente que desceu das serranias, onde deixou família, guiando-a só a ingenuidade, a boa fé nos povos cultos, a esperança de obter benefícios da civilização. Sepé, inteligente e bem falante, é um magnífico elemento de catechese; mas que impressões leva esse homem dos brasileiros civilizados, se a si e aos seus companheiros de peregrinação

²⁶ CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 23-24.

foi dada uma hospedagem inferior, muito menos confortável do que as ocas rudimentarmente construídas no meio do campo natal? A dureza das pedras, a humidade infecta de um chão sem asseio, a visinhança affrontosa do xadrez, e a vexatoria presença de uma sentinela, armada contra a violencia dos presos, eis a commodidade cavalheiresca offerecida aos bondosos sertanejos! [...] Em vez de lhes serem dados passeios pela cidade, tirando-se, para vestil-os, alguns mil réis da verba tão facilmente, as vezes, desperdiçada, são os homens, que vieram buscar impressões, n'um seio culto, mantidos immoveis n'um lobrego corredor. De certo ignora isto o Sr. Dr André Cavalcanti, que, humanitario e cavalheiro, hoje ordenará a sua remoção para logar mais digno, senão delles ao menos de nós.²⁷

A cada entrevista divulgada pelo *O Paiz* ampliava-se uma narrativa focada em descrições que imbuíam estereótipos aos indígenas e reforçavam as concepções de hierarquias sociais. A narrativa intencional de apresentá-los como figuras curiosas se reforçava a cada entrevista ao modo em que privilegiavam detalhar inferioridades nas características físicas, linguísticas, intelectuais e comportamentais que ocorriam na presença dos entrevistadores. Vejamos a entrevista abaixo, realizada em onze de julho.

Vimol-os hontem, e ficamos desolados.
 O capitão Sepé estava bem disposto, sentado n'um rude banco, endireitando a gravata, que não se dá muito com o collarinho. O Cumnacé, de cocoras, tinha o ar alegre, vivo e intelligente, de quem já via passado o susto de se perder na cidade do Rio de Janeiro. O Debaquerô, de pé, reparava em nós com os braços cruzados e expressão de surpresa. Engraçado é o Damson-êquecuá. Robusto como os outros, acaboclado como elles, mas, mais alto, tem o ar risonho que o torna sympathico a despeito dos sedosos, longos e ralos pellos que lhe formam um exquisito cavaignac.
 Este segredou-nos:
 — Dá-me uns cobres.
 — O que?
 Riu, mostrando uns dentes razos, são e sujos por dentro de uns labios enormes.
 — Para que é que você quer cobres?
 Riu ainda e respondeu, coçando a cabeça:
 — Pa buscá comida, i fóra.
 Dacapsiquá, o mais velho, estava sentado no chão, e doente. Os olhos pequeninos e ramellosos, elle pouco os abria; como os seus tres companheiros, vestia calça e camisa de algodão riscado, tendo, envolta nos pés, outra calça mais suja. Tirava a custo fumaças de um cachimbo pequeno.
 Dirigimos a palavra ao capitão:
 — Então, que diz então, do Rio de Janeiro?
 — Ainda não o vi dereito.
 — Por que não sai com os seus companheiros?
 — Elles têm vergonha. Não querem sair assim. Isto é uma cidade de muito luxo. Mas nós vamos falar com o presidente da Republica e havemos de passear.
 E o Damson-êquecuá suprou-nos outra vez ao ouvido:
 — Dá uns cobres,
 — Para que quer você cobres?
 — P'ra comê e fumá.
 Como é de suppor que a policia lhe dê alimento bastante, offerecemos-lhe charutos, que aceitou gostosamente.

²⁷ SEPÉ, Cumnacê & C. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 11 jul. 1896. p. 2.

Estava lá o Sr. Xavier de Brito, que convidou Sepé para ir até a Sociedade de Acclimação, no Rocha, prestando-se a acompanhá-lo no passeio, com os seus companheiros. Tais foram as impressões pessoais ao enfrentar com os selvícolas do Tocantins.²⁸

Nesse momento Cumnacê já havia reaparecido e se recuperado após o susto de ter perdido o rumo nos arredores da cidade, porém, o grupo ainda permanecia na mesma situação, presos e tratados pela polícia como enfeitados em um ambiente isolado, que também adoeceu Debaquerô, acometido pela bronquite. Os repórteres questionavam as atitudes dos policiais em subestimar os pedidos feitos por Sepé, que teria andado por quilômetros a fim de garantir uma conversa com o presidente da república e, com desdenho, não teriam oferecido nem ao menos um par de roupas limpas aos indígenas²⁹. Em contraponto, os jornalistas demonstravam não compreender as necessidades dos indígenas, presumindo que bastava terem sido alimentados, por tanto, Damson-êquecuá não necessitaria dos "cobres", sendo a oferta dos charutos uma "agraciação" suficiente aos olhos deles.

O texto parece ter criado algum desconforto nas autoridades policiais responsáveis pela delegacia, movendo o delegado Noemio da Silveira a convidar somente o chefe Sepé para um passeio. Os outros integrantes do grupo, ao se verem abandonados e excluídos, fugiram da enxovia enquanto Sepé foi levado para conhecer o Teatro Recreio Dramático³⁰. Segundo os repórteres, que escreviam no dia dezesseis, o Capitão Sepé teria sido levado apenas para ser exposto ao ridículo, fazendo com que o mesmo se arrependesse da viagem.

Dias depois voltamos lá e tivemos o desgosto de encontrar o capitão Sepé e seus companheiros no mesmo sitio repelente e vestindo as mesmas roupas com que haviam viajado e chegado a esta capital. Sepé tinha o collarinho negro, pois onde estava não podia despir-se nem tinha o que mudar para dormir. Os outros tinham a roupa grudada ao corpo pela propria imundicie. Na segunda-feira soubemos que o Dr. Noemio da Silveira delegado de policia da 7ª circumscripção policial, em vez de proporcionar aos ingenuos cheresntes um passeio instructivo pela cidade, mettu o

²⁸ *Idem.*

²⁹ VAMOS nós. **O Paiz**, Rio de Janeiro, 19 jul. 1896.

³⁰ O Teatro Recreio Dramático sucedeu o antigo *Teatro des Varietés* e foi reinaugurado como um ponto de encontro cultural em 1877, se localizando na Rua do Espírito Santo, nº 45, próximo da Praça Tiradentes. Os maiores sucessos eram voltados à peças de comédia nacionais, óperas e espetáculos de mágica. O prédio era cercado de jardins, onde seus frequentadores tinham acesso a mesas que compunham o bar, utilizados como espaço de sociabilidade. O *Almanaque Laemmert* informava "Este bonito teatro campestre tem 16 camarotes, 310 cadeiras e galerias, e lugares de entrada geral para mais de 500 pessoas. Atualmente nele funciona uma excelente companhia portuguesa, dando espetáculos todas as noites. Preços: Camarotes 15\$, cadeiras e galerias 2\$, entrada geral 1\$000." O autor Costa Lima indica que os valores eram considerados de alto custo para o período, indicando que a presença das populações pobres nos teatros imperiais fosse mínima. In: COSTA-LIMA NETO, Luiz. O teatro das contradições: o negro nas atividades musicais nos palcos da corte imperial durante o século XIX. *Opus*, Goiânia, v. 14, n. 2, p. 37-71, dez. 2008.

Sepé n'uma fraque marron, poz-lhe na cabeça uma cartola e ao peito uma flor e foi com elle para o theatro Recreio Dramatico, isto é, foi puramente expol-o ao ridiculo. Os outros, ficaram na enxovia. Era noite, cercava-os uma atmosphaera morrinhenta, estavam desanimados, pois como verbalmente nos haviam dito, ja os aborrecia o "amanhã" com que lhes iam respondendo ao pedido de roupa. Apanhando-se sozinhos... fugiram. Até hontem não foram mais encontrados. [...] O capitão Sepé estava hontem desoladissimo. Chegou a mostrar-se arrependido desta viagem que iniciou ha seis mezes, afagando as mais formosas esperanças, com que deixou anciosos os da sua tribu e com que embalava os seus companheiros de jornada.³¹

O desanimo não era atoa, tinham um objetivo a cumprir no Rio de Janeiro: dialogar com o presidente da república a respeito de uma solução para as invasões que estavam ocorrendo em seu território. Objetivo que vinha sendo atrasado por impedimentos criados pelo próprio aparelho do estado. Para os não-indígenas, estar com a aparência digna e recuperada após meses em viagem seria primordial para que pudessem levar relevância e respeito à comunidade Xerente, diante do cargo de poder mais alto do país.

As roupas tornaram-se o símbolo do descaso e tomaram uma proporção ainda maior quando foram impostas aos Xerente como símbolo de chacota. Rumo ao Teatro Recreio Dramático, Noemio entregou ao Sepé uma calça de casimira preta, um enorme frak marrom com buquê de violetas na lapela, botas e uma cartola. E foi assim que a trajetória de Sepé teria se desenvolvido no formato de crônica, escrito pelo já citado filosofo Fantasio, que teria aberto as portas de sua casa para abriga-lo da chuva que teria o atingido no final da noite após o passeio no Teatro.

Sem difficuldade reconheci no estranho visitante o já famoso capitão Sepé, indio Cherente [...] Sepé estava ridiculo! quando bebeu um trago de aguardente que lhe offereci, poz-se de pé, e não pude conter uma risada, quando examinei o seu vestuário extravagante. Sepé trazia descalços os seus largos e nodosos e sujos pés de perlustrador de mattos invios; mas vestia calças de casimira preta, e enormissimo frak marron, em cuja lapella encharcada havia os despedaçados resto de um bouquet de violetas. Immediatamente, fallando um portuguez arvezado, começou o capitão côr de cobre a contar-me as suas maguas. [...] levava-o ao Recreio Dramatico. Chorava o indio indignado, dizendo o que vira no palco, - cousas a que não estava habituado, cousas crespas e terriveis... E contou-me que n'um dos entreactos, vindo passear no jardim, vira-se olhado e injuriado pelos homens, beliscado pelas cocottes, e abalara d'alli tonto, atordoado, a galope, e dias e noites vagára sem destino por bairros diversos, até que acoitado pela chuva, tendo perdido as botas e a cartola, viera bater aquella porta que adivinhara ser a casa de um homem caridoso.³²

Os relatos publicados parecem ter desagradado o delegado, Noemio da Silveira que procurou o jornal *O paiz* em busca de retratar a sua versão do ocorrido, alegando não ter a intenção de ridicularizar Sepé, ao contrário, teria simpatizado com sua companhia e queria

³¹ SEPÉ, Cumnacê & C. **O Paiz**, Rio de Janeiro, 11 jul. 1896

³² FANTASIO. Sepé. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 18 jul. 1896.

apresenta-lo a cidade. Além de ter lhe oferecido roupas novas, também teria realocado o Capitão em um leito de qualidade em seu próprio quarto e com excelente alimentação. Em nenhum momento Noemio justificou o motivo por não ter convidado Cumnacê, Debaquerô, Damson – êquecuá e Decapsiquá.

A convite do irmão do delegado, o Sr. Argeu Silveira, Sepé teria saído e se interessado em conhecer o edifício elegante do Teatro Recreio Dramático, em que lhe foi cedido uma cadeira de primeira classe para assistir à peça em cartaz, *Rio-Nú*. O espetáculo inspirou-se nos debates efervescentes que ocorriam no Rio de Janeiro em torno dos trajes adequados à prática de natação em praias e de parques. O exercício físico era indicado a homens e mulheres, desde que não ferissem a moral e bons costumes das famílias. O incomodo foi tanto que propiciou a instalação de casas de banhos próximas aos locais de exercícios a fim de evitar com que saíssem nas ruas com trajes considerados inapropriados. A peça foi escrita por Moreira Sampaio, estreando em abril de 1896, tendo como elenco principal o ator Brandão e a atriz Pepa Ruiz. As cenas cômicas se desenvolviam em torno do caos carioca, que teria incomodado o próprio diabo, o agente do caos. Este teria enviado seu próprio filho como representante para comandar a cidade, uma vez que se igualava ao inferno. Ao contrário do que esperado, o diabo filho se encantou com o ambiente, divertindo-se.³³

Na versão de Noemio ao *O Paiz*, Sepé teria gostado imensamente da peça e realizado uma série de elogios aos méritos artísticos da atriz Pepa Ruiz. Negando ter entregue ao chefe Xerente trajes de segunda mão e maiores que seu próprio corpo, informou ao jornal que Sepé estaria tão apumado ao ponto de ser cumprimentado por um cavalheiro ao qual confundiu-o com um ex-deputado federal por um dos Estados do Norte.³⁴

Não era incomum que indivíduos abastados financiassem as opiniões de jornais brasileiros a fim de que os redatores elaborassem uma narrativa que os favorecesse. *O Paiz* é considerado um dos maiores representantes, frente aos jornais circulantes da grande imprensa, de coadunar com a corrupção através das negociações do proprietário João Laje com os setores privados e públicos.³⁵ Tendo em vista a conduta do Jornal, não podemos descartar a possibilidade de que a presença de Noemio na redação de *O Paiz* possa ter ido além de relatar

³³ MELO, Victor Andrade de. Enfrentando os desafios do mar: a natação no Rio de Janeiro do século XIX (anos 1850-1890). *Revista de História* (São Paulo), n. 172, p. 319, jan.-jun. 2015.

³⁴ SEPÉ, Cumnacê & C. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 17 jul. 1896

³⁵ SODRÉ, Nelson Werneck Sodré. *A História da Imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.

os fatos, mas sim, tivesse intenção de alterá-los para que não fosse visto com maus olhos diante dos leitores que acompanhavam a saga de Sepé desde as primeiras publicações do periódico.

Uma versão parecida com a cedida por Noemio transcorreu as folhas do *Jornal A Notícia*³⁶, não sendo relatado sobre o passeio como uma situação de proveito por parte do delegado, como forma de fazer ridicularizar Sepé. Nela, o autor do texto descreve o interesse positivo de Sepé diante da interação obtida no teatro Recreio, que teria suscitado ao chefe Xerente a ideia em criar um pequeno teatro na aldeia em Goiás. O título *Rio Nu* teria remetido em Sepé uma percepção moldada através da sua vivência em Piabanha em que sua relação com o corpo era diferente, onde a nudez não carregava o mesmo peso moral atribuído pela sociedade urbana. No entanto, ao observar o espetáculo, ele percebeu a crítica embutida na ideia de um "Rio despido" não apenas no sentido literal, mas como uma metáfora para a ausência de valores morais. A peça retratava a suposta devassidão dos cariocas, e o *jornal A Notícia* parece reforçar essa perspectiva ao traçar um paralelo com os indígenas. A insinuação subjacente era clara: o Rio de Janeiro, tomado pela libertinagem, estaria reduzido ao que a visão colonial ainda via nos povos originários, um estado de selvageria, alheio aos códigos da civilização.

[...] Foi ao theatro e viu o Rio Nú, producção eminentemente nacional, applaudidissima, um dos acontecimentos theatraes do anno corrente. Diz-se que o capitão comprehendeu às mil maravilhas toda a acção o todos os episodios da peça; não lhe escapou um só dito engraçado e era de notar o entusiasmo com que acompanhou as evoluções choreographicas das bailarinas, comparsas e figurantes. Assim leva do Rio uma impressão deliciosa sobre o theatro nacional, que elle imaginava no estado mais afflictivo, á vista do que sempre dizem os respectivos chronistas; e essa impressão é tanto maior quanto a riquissima encenação da revista poz o nosso complemento tonto. A parte relativa caboclo aos vestuarios, principalmente, causoulhe uma surpresa cuja descripção não tento fazer. Parece que no Rio Nú o capitão Sepé esperava encontrar exhibições semelhantes as que se fazem lá pelos seus sertões de Goyaz; o titulo dava algum direito a essa presumpção. Pois, não, senhor, e isto augmenta o encanto do nosso homem, que, segundo conta, pretende fundar lá no seu aldeamento um pequenino Recreio Dramatico, para revistas em miniaturas. A falta de instrucção, não se perca o divertimento, que alias, não é só isso, pois que o theatro é uma escola.³⁷

³⁶ Foi um jornal vespertino de vida longa, mas de menos influência em comparação ao *Jornal do Commercio*. O autor Matias Molina exemplifica a afirmação através da situação ao qual o *Jornal A Notícia* fez uma publicação noticiando a luta cubana pela independência, em 1895, sendo considerado como fato pelos leitores somente através da reafirmação feita no dia seguinte pelo *Jornal do Commercio*. Não encontramos informações adicionais sobre sua criação e editoração. In: MOLINA, Matias. A história dos jornais no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 298.

³⁷ NOTAS de um simples. *A Notícia*, Rio de Janeiro, 31 jul. 1896.p. 2.

O esforço do delegado em fabricar sua defesa não conseguiu impedir que outras versões negativas sobre o ocorrido circulassem em outros jornais da grande imprensa, nesse caso no *Jornal O Commercio*³⁸:

[...] Ha alguns dias, no theatro Recreio Dramatico, appareceu num camarote o capitão Sepé, chefe dos indios Cherens, de sobrecasaca preta, cartola lustrosa, gravata flammante e charuto ao queixo. A platéa desatou num riso inextinguivel como os deuses de Homero á vista do capenga Vulcano. Mal comparando, essas reformas subitas de 80 para cá, que têm feito o nosso paiz passar de 8 a 80 por um duplo salto mortal sem ponto de apoio no ar, me trazem á memoria o indio Sepé, muito encafifado e *vendido* dentro da sua fatiota fim de seculo. É aphorismo scientifico que a Natureza não dá saltos; os povos podem da-los, mas sob a condição expressa de quebrarem o nariz.³⁹

Sepé foi alvo de gargalhada aos olhos dos frequentadores do camarote do teatro, ao ponto de compararem a situação ao caso de Hefesto (Vulcano) que foi abandonado pela mãe por ser feio, tendo passagens na *Ilíada* e na *Odisseia* em que os deuses parecem zombar dele. Assim como Vulcano foi alvo de julgamento entre os deuses devido a sua condição física, o indígena Sepé, ao vestir-se com roupas ocidentais, é retratado como deslocado e "fora do lugar" no ambiente urbano e elitista do teatro. A comparação com Vulcano sugere que ele é percebido como uma tentativa mal sucedida de integrar-se à sociedade "civilizada", defendendo que os povos indígenas não estariam apropriadamente desenvolvidos para viverem como "civilizados".

As ditas "reformas súbitas de 80 para cá, que têm feito o nosso paiz passar de 8 a 80 por um duplo salto mortal sem ponto de apoio no ar" talvez se refiram ao momento pós abolição e das leis elaboradas para dar cabo deste processo. O jornal *O Commercio* já foi definido por José do Patrocínio⁴⁰ como sendo um "jornal impessoal"⁴¹, escondido pelas

³⁸ Considerado um dos jornais mais influentes do século XIX e o mais tecnológico. Seu fundador foi o francês Pierre-René-François Plancher de la Noé, grande monarquista e conservador. Foi criado inicialmente para ser direcionado a negociantes, tratando objetivamente de temas comerciais. Quando passou a ser dirigido por Picot, tornou-se um veículo de formação de opinião pública, estabelecendo-se como a folha diária mais lida do Rio de Janeiro. Já na República o jornal foi comprado por José Carlos Rodrigues, sendo reformulado, seguindo inspirações de periódicos londrinos e nova iorquinos e não mais franceses. O lema do jornal que consistia em não se indispor com o governo passou a ser rompida durante a República quando houveram pelo menos duas tentativas de tirar o poder do jornal de José Carlos, devido a sua aproximação com determinados presidentes da República e afastamentos de outros. In: MOLINA, Matias. A história dos jornais no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

³⁹ AUTOR DESCONHECIDO. Sem título. *Jornal O Commercio*, Rio de Janeiro, 19 jul. 1896.

⁴⁰ José Carlos do Patrocínio foi professor, jornalista, escritor, político e farmacêutico. Atuou como um dos líderes da campanha abolicionista no Rio de Janeiro e ocupou espaço como redator de jornais como o *Gazeta de*

sombras de pseudônimos ou de uma assinatura nula, evitando responsabilização, conforme ocorre no texto acima. No geral, *O Commercio* trabalhou conforme a conjuntura governamental, posicionando-se a favor dos governadores e apoiou a abolição de forma gradual, escorando-se em uma defesa do conservadorismo o que talvez explique a crítica do Jornal às “reformas súbitas” que remeteriam a Sepé que, enquanto indígena, a englobar-se as massas as quais não aceitavam visualizar como indivíduos, conforme ocorria com a população negra.

A palavra *vendido*, colocada em itálico pelo autor, induz que Sepé estaria sendo seduzido pela sociedade urbana, pois estava presente no ambiente requintado do Teatro. A medida se dava pela crença em um progresso civilizacional dado pela Europa, em que todas as civilizações percorreriam etapas até alcançar esse progresso, cada uma tendo seu passo em velocidades diferentes “naturais”. Desse modo, “quebrariam o nariz” ao não cumprirem as etapas necessárias para um tal “progresso”, saltando-as. Era consenso intelectual, reproduzido nos folhetins, que não tendo alcançado um desenvolvimento para suportar a cultura ocidental e se equivalerem aos brancos, os indígenas seriam apenas risíveis tal qual Hefesto⁴².

Ao compararmos duas crônicas publicadas pelo jornal *Cidade do Rio* e pelo jornal *A Notícia* podemos visualizar a dualidade de impressões e narrativas que se desenvolviam em torno de Sepé. No primeiro caso, na crônica publicada no jornal *A Cidade do Rio*, os repórteres descrevem uma suposta entrevista com o chefe indígena diante da sua presença em uma sessão da Câmara, em vinte e nove de julho, com interesse em saber sobre suas impressões do parlamento brasileiro. A versão do ocorrido é caótica! Sepé teria se sentido incomodado com o tumulto e com o toque de silêncio feito através de campanhas, simbolizando a chegada do presidente da república. Em boa parte dos diálogos solicitavam

Notícias e Revista Ilustrada, escrevendo sob seu pseudônimo *Proudhome*. Fundou com Joaquim Nabuco a Sociedade Brasileira contra a Escravidão e posteriormente a Confederação abolicionista. Foi proprietário do jornal *Gazeta da Tarde*, atuando juntamente com outros abolicionistas em prol da abolição e de mudanças que garantissem direitos a sobrevivência dos ex-escravos. Após a abolição fundou o periódico *A Cidade do Rio* em que questionava o governo constantemente sobre a reforma agrária. In: SOUZA, Marcos Teixeira. José do Patrocínio: um abolicionista na ficção e na vida. **Revista de Letras**, Curitiba, v. 15, n. 17, 2013.

⁴¹ SILVA, Roger Anibal Lambert da. *Em nome da ordem: O Jornal do Commercio e as batalhas da abolição*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. p. 55-56.

⁴² Indo em caminho inverso a analogia feita pelo *O Commercio*, vemos Hefesto, como deus das forjas e maquinarias, simbolizando a inovação e a criação. Similarmente, Sepé, enquanto indígena, é representante de uma longa tradição de sociedades complexas, com tecnologias próprias de manejo territorial e preservação, sendo parte essencial da construção do que constitui o ecossistema brasileiro em que os colonizadores usufruíram. Nesse sentido, Sepé ao ser comparado com Hefesto, simboliza a criação na verdadeira tragédia que reside na cegueira colonial que desfez a harmonia em que os povos indígenas mantinham com a natureza de seus territórios.

com frequência para que Sepé ficasse em silêncio e sentasse em sua cadeira. A falta de conhecimento com as formalidades impostas pelo ambiente foi retratada de forma caricaturada em grande parte dos diálogos, principalmente nos momentos em que descrevem as falas em *Akwẽ*⁴³ ditas pelo indígena por meras compilações de palavras: "taca, taca, taca". O texto finaliza com o autor acentuando a crença do senso comum de que os povos indígenas seriam antropófagos ao descrever o descontentamento de Sepé com a sessão, em que diz "aquelle deputado alli cosido com batatas seria um bom prato".⁴⁴

Interview com o capitão Sepé

O capitão Sepé, da tribo dos Cherentes, assistiu hontem a sessão da Camara. Curiosos de saber quaes as suas impressões sobre o Parlamento Brasileiro, collocamo-nos ao lado d'elle e conseguimos obter as seguintes respostas:

- Então Sr. Sepé que tal acha a Camara dos Deputados? - Uma bonita sala e bonitos deputados.

[...]

- sobre os outros oradores capitão.

-Falaram muito.

- Mas nenhum delles despertou o seu patriotismo?

- Nenhum delles arrebatou o seu espirito?

- Eu selvagem, sim senhor!

- Mas capitão não acha que os oradores são bons patriotas o que esta Camara é digna de aplausos?

-Na minha tribo davamos cabo do todos!

-Pois os Srs. ainda são antropophagos?

- Não comprehendo.

- Ainda comem seres humanos.

- Ora, ora, ora ainda pergunta.

- E acha que alguns dos deputados presentes depois de moqueados, seria um bom prato!

- Taca, taca, taca

- O que é isto Capitão?

Quer dizer tayayá, não é?

- Não... Taca, taca, taca, taca...

- Então?

-Olhe, meu caro amigo, acho que elles guizados seriam melhores do que como deputados.

-Então não gostou da nossa Camara?

-Aquelle deputado alli cosido com batatas seria um bom prato!

-Tem graça!

O Deputado- Sr. presidente, reclamo contra aquelle indio que está nas tribunas e que me insulta!

O Sr. presidente- Qual foi o insulto?

O deputado- Acaba de dizer que eu estava bom para um cosido com batatas.

O Sr. presidente - A mesa não pôde tomar em consideração a reclamação do nobre deputado.

O Sr. Thomaz Cavalcanti.

⁴³ Akwẽ é a forma utilizada pelos Xerente para referirem-se a si mesmos e à sua língua. O Akwẽ pertence à família linguística Jê, dentro do tronco linguístico Macro-Jê

⁴⁴ Trata-se de uma entrevista longa, citaremos um trecho e a incluiremos por completo nos anexos.

Bravos á mesa! Batatas traz a ideia de bife!
 -Bravos! gritou o Capitão.
 -Fica, manso, mano! gritou um das galerias.
 (Dri... in., dri., in., dri.,in...)
 -Taca, taca, taca...
 - Capitão fique quieto por piedade! O Sr. Thomaz Cavalcanti.
 [...]
 (Apoiados, não apoiados, grande tumulto, campainhas, sinos, cornetas...)
 O capitão Sepé - (Retirando-se do edifício da Camara) - Olhe, meu amigo, vou-me embora!
 - diga-me a sua ultima opinião.
 -Acho que toda esta gente e mais aquelle gly-gly barbado estão muito bom para o moquem.
 Eia as notas que pudemos colher do illustre Capitão Sepé, que nos garantias que com os papagaios de sua terra faria uma assembleia melhor.⁴⁵

É importante lembrar que o jornal *A Cidade do Rio* era de propriedade de José do Patrocínio, um dos principais líderes da campanha abolicionista. Esse periódico foi um dos maiores veículos impressos utilizados pelos apoiadores do abolicionismo, sobretudo por não estar sujeito à censura que anteriormente atingiu redatores que tentaram escrever para *O Commercio*. As tensões eram frequentes, e a dependência de outros jornais muitas vezes resultava no silenciamento das demandas abolicionistas. Em uma carta ao barão de Penedo, Joaquim Nabuco expressou a relevância de possuir um jornal próprio ao afirmar: “Sem jornal próprio, não se é nada aqui e vive-se do favor alheio”.⁴⁶

Na segunda crônica, de autoria de um jornalista de iniciais F.C e publicada no jornal *A Notícia*, talvez seja uma das raras exceções em que Sepé não é descrito de forma caricaturada. Os textos possuem uma grande dissemelhança de narrativa característica do debate público que oscilava sobre os indígenas. Enquanto *A Cidade do Rio* descreve Sepé como “selvagem” desinteressado às falas políticas, em que mal consegue expressar-se em português, *A Notícia* narra Sepé como um homem culto, em que além de interessar-se em ter uma escola na aldeia, analisava e vivenciava a realidade de forma crítica.

Em substancia eis o que elle pensa relativamente a este particular dos nossos costumes:
 - É uma bella cousa o direito, não ha contestar. Se não existisse, seria preciso invental-o. Mas ha uma invenção que não lhe fica atraz: o protesto pelo direito. E como é frequente n'esta civilisadissima capital!
 Alguem procurou fazer notar a Sepé que realmente protestar pelo seu direito é uma das mais altas formas de civilisação.
 - Certamente, certamente, concordou o o bravo capitão honorario; não creia que eu esteja fallando com ironia. Acho que o protesto é isso mesmo, o que não impede que

⁴⁵ INTERVIEW com o capitão Sepé. *A Cidade do Rio*. Rio de Janeiro, 29 jul. 1896, n. 209, p. 1.

⁴⁶ MARTINS, Ana Luiza. Imprensa em tempos de Império. In: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (orgs.). *História da imprensa no Brasil*. 2. ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012. p. 52.

o ache também muito curioso. Durante os dias da minha permanência no Rio de Janeiro, as duas coisas que mais tenho visto fazer são: ferir direitos e protestar pelos mesmos.

Demais, parece-me também que no Brasil - fallo da grande parte culta que o selvagem não contamina - o que mais communmente se faz é protestar, o faz se a propósito de tudo.

- O protesto está na massa do sangue.

- Mas qual o seu effeito pratico, eis o que eu não sei.

- É um desagravo no presente e uma garantia para o futuro.

- Tanto como garantia como sob o ponto de vista de desagravo, entendo que é demasiadamente platonico.

- Ah! os senhores lá nas suas malocas conhecem Platão e a sua doutrina?

- Conhecemol-a, mas não a praticamos. Platão é contra a natureza: não nego que no character puramente licterario, ou como figura de rhetorica seja muitissimo apreciavel. Mas nós somos simplesmente homens da natureza.

- Conforme a maneira de a encarar.

- Nós só temos uma. Entretanto, repito - para voltar ao protesto - é curiosissimo. Ha ahí também uma positiva manifestação da rhetorica nacional, e posto que esta seja de Platão, não deixa, de nos divertir, como espectadores ou como auditorio. Um homem é victima de um attentado á sua propriedade, da parte de outro, que tem por si, garantidas, a força e a impunidade. Não tendo outro recurso de que lançar mão, protesta com mais ou menos indignação. O protesto fica... fica tudo como antes d'elle, mas a victima usou dos meios de que podia dispor, desforrou-se como lhe era possivel. Protesta-se contra violencias e brutalidades, contra palavras e actos, contra caricias e pancadas, se aquillo contra o que se protesta não convem ou fere direitos respeitaveis.

- Quaes são os direitos respeitaveis, meu caro Sepé?

- São aquelles que vemos offendidos publica ou particularmente. Ainda não tive noticia de um só, n'esse caso, que não fosse respeitabilissimo; uma grande parte d'elles é até mesmo sagrada.

- Muito bem. O capitão sabe ver tudo sob o verdadeiro prisma do observador criterioso e imparcial.⁴⁷

Em diálogo com o autor do texto, Sepé revelou que tais experiências na capital renderiam um livro. Questionado, explicou que certamente não seria direcionado a seus companheiros Xerente, indicando que apesar de não terem a habilidade da leitura, compensavam em suas dinâmicas sociais, não necessitando ler sobre uma temática que já compreendiam e executavam em comunidade.

- Eu vou escrever um livro...

- Para os seus companheiros de aldeamento?

- Se elles não sabem ler, coitados! Felizmente, ha largas compensações. Olhe: esses não protestam, porque não ha logar nem fundamento para protestar. E de que lhes serviria isso?

- Também aqui, nos grandes centros, não nos serve de muito.

- Os senhores, entretanto, continuam no seu systema. Mas nós somos caboclos e não vivemos de illusões. Somos a natureza e a natureza vai dizer sobre a sociedade.

- Sim, fallava do livro que pretende escrever.

⁴⁷ NOTAS de um simples. **A Notícia**, Rio de Janeiro, 31 jul. 1896. p. 2.

- N'esse livro registrarei as minhas impressões sobre o Rio de Janeiro; não é repito, para os meus caboclos que o escrevo, mas para a propria capital.
- Faço ideia do que ha de sahir d'ahi, pelas opiniões que lhe tenho ouvido.
- A seu tempo ha de ver-so. Não sei o que vai sahir d'ahi, mas quer-me parecer que, uma vez publicado o meu livro, não tornarei ao Rio de Janeiro, para que não me queimem em affligie.⁴⁸

Embora Sepé não tivesse segredado a temática do livro, suspeitamos através da crítica realizada por F.C., de que se trataria de uma crítica a sociedade carioca, especificamente ao trabalho policial. De forma irônica, o redator comentou sobre o tratamento dispensado aos Xerente pelos responsáveis da delegacia. Segundo ele, no contexto da lógica policial, os indígenas não poderiam "se queixar" de terem sido tratados como criminosos, ainda que não tivessem cometido crime algum, e de terem sido "hospedados", isto é, mantidos presos, em um ambiente claramente hostil. Para a polícia, a ausência de espancamentos seria suficiente para distinguir um "bom tratamento", algo que, segundo o redator, os Xerente teriam sido "poupados".

Sobre a organização policial e sobre o modo por que são tratados os hospedes das autoridades, criminosos ou não, o capitão Sepé fez um estudo completo, que talvez um dia tenhamos occasião de conhecer. Ninguém pense que o nosso estimavel patricio tenha queixas de algum dos sympathicos delegados ou de agentes seus; ao contrario, Sepé refere-se a todos os senhores da policia com quem se entendeu de modo francamente encomiastico. Sim, senhor; é exacto que metteram no xadrez por muitas horas, mas não o espancaram.⁴⁹

A ausência de uma narrativa jornalística que apresentasse Sepé como um indivíduo dotado de opiniões, desejos e planos foi criticada pelo redator Bernardo Salles, do jornal *O Commercio de São Paulo*. A abordagem da imprensa, ao relatar a vinda do chefe indígena, focava exclusivamente em observar como um homem oriundo dos sertões reagiria diante do que era considerado "moderno". Nesse contexto, não havia interesse em destacar o que Sepé poderia dizer sobre seus conhecimentos e sobretudo sobre seus objetivos em providenciar soluções contra os perseguidores de suas terras, mas sim em explorar o que ele tinha a dizer sobre a sociedade urbana.

Sepé, na rua do Ouvidor! Eis um thema digno de seduzir a imaginação dos folhetinistas. Sepé, tomando sorvetes no Castellões! Sepé, ouvindo falar política e litteratura, e apreciando lentamente um cigarro e um *vermouth*! Sepé, abrindo olhos cobiçosos e espantados para as mulheres bonitas! Que assumptos! Que pensa o illustre Sepé dos nossos homens e das nossas cousas? Ninguem sabe. Não houve ainda *reporter* fluminense que se lembrasse de aparar dois beiços grossos das suas

⁴⁸ NOTAS de um simples. *A Notícia*, Rio de Janeiro, 31 jul. 1896. p. 2.

⁴⁹ *Idem*.

impressões. E, no entanto, com que curiosidade o publico não leria um resumo, por exemplo, da conversação desse chefe de tribu, com o chefe grande dos indios mansos. que somos todos nós?⁵⁰

Salles argumenta que esta falha jornalística reflete, em suma, a falta de interesse dos próprios leitores, que não se interessariam em ler um resumo sequer. Essa abordagem editorial, além de coadunar com o discurso governamental, buscava também engajar o público leitor, transformando a narrativa dos sofrimentos dos Xerente em uma espécie de suspense contínuo. Assim, ao dramatizar os "andamentos" das penúrias enfrentadas, o jornal prendia a atenção de seus leitores, incentivando-os a acompanhar os desdobramentos dos acontecimentos em edições futuras.

Os jornais impressos desempenhavam um papel central na construção de projetos de nação, consolidando-se como os principais meios de comunicação da época. As tipografias eram espaços de intensa circulação de redatores com profissões diversas, como médicos, estudiosos, políticos, militantes e romancistas, que contribuíam para ampliar o alcance das ideias divulgadas, atraindo amigos e leitores para esses ambientes. Além disso, os periódicos eram debatidos em leituras coletivas, com um orador que fazia uma leitura em voz alta, fazendo com que o debate ecoasse até as camadas mais simples da população, estas geralmente analfabetas. Este ambiente era importante porque, conforme apontado pela autora Maria Lourdes Eleutério (2012), o principal obstáculo ao acesso aos jornais era o analfabetismo, mais do que as questões econômicas, já que muitos periódicos tinham preços relativamente acessíveis.⁵¹

Essa dinâmica mostra como os jornais iam além de sua função de informar, atuando como mediadores de discussões sociais e culturais, ampliando seu impacto mesmo entre aqueles que não eram leitores diretos. Sepé compreendia esse potencial da imprensa e sabia que, nas páginas dos jornais, obteria o acesso à palavra, falada e ouvida.

Gayatri Spivak debate a questão do acesso à palavra em seu ensaio, guiado pelo questionamento “Pode o subalterno falar?”, referindo-se aos sujeitos marginalizados que integram as classes mais baixas da sociedade proletária. Esses indivíduos não possuem ferramentas para se fazerem ouvir ou estabelecerem representatividade diante dos membros da sociedade dominante. Dentro dessa lógica, o subalterno não fala por si mesmo, mas se

⁵⁰ SALLES, Bernardo. *O Commercio de São Paulo*, São Paulo, 24 jul. 1896, p. 1.

⁵¹ ELEUTÉRIO, Maria de Lourdes. *Imprensa a Serviço do Progresso*. In: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (orgs.). *História da imprensa no Brasil*. 2. ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012. p. 57.

manifesta por meio da interpretação de um interlocutor que detém poder social e político. Essa mediação, no entanto, não garante voz ao subalterno, muito menos reproduz fielmente suas palavras. Pelo contrário, sua voz acaba sendo silenciada, já que ele não tem a oportunidade de falar diretamente.⁵²

A violência do silenciamento pode ser observada na maneira como a imprensa retratou o grupo Xerente. Ao invés de destacar o principal objetivo de Sepé em comunicar os problemas relacionados às terras em Piabanha, a narrativa jornalística desviou o foco para a estereotipação de aspectos indígenas. Essa dinâmica foi reforçada pela violência da atuação policial, que, além de prendê-los, negou-lhes acesso a roupas limpas, inviabilizando uma apresentação digna diante do presidente da República. Tal recusa de acesso às roupas resultou na exclusão do grupo do espaço de diálogo político, consolidando o processo de silenciamento.

Na ausência de uma entrevista que privilegiasse Sepé como sujeito ativo, Bernardo Salles, em continuidade ao texto do *O Jornal O Commercio* de São Paulo, já citado anteriormente, especula o que o indígena poderia estar pensando sobre a negligência enfrentada.

O desgraçado caboclo pensou, a principio, que tudo isso era muito bom; hoje, mais avisadamente está convencido de que o zelo dos seus protectores foi emenda peor que o soneto. A cartola do presidencialismo, amassada por continuos petelecos parlamentares, é, na cabeça do tupinambá idiota, um *trambolho ridiculo*. O terno generosamente cedido ao indio nao lhe tem garantido a pelle contra monstruosas tundas dadas em nome da fraternidade. E o Brasil Nú, completamente nú, sem credito, sem dinheiro etc...não diverte o indio aborrecido. Ah! Sepé. dizem que tu desejas deixar, pelas cidades, em que reinam a civilização e a febre amarella, a vida do matto, rude e monotona. Se isto é verdade, dá-me teu arco, que eu te darei minha penna de folhetinista; e tu caçarás assumpto rebelde e eu, o veado arisco.⁵³ [grifos nossos]

Ao descrever a roupa como um “trambolho ridículo”, Salles desconsidera a intenção dos Xerente em utilizar vestimentas ocidentais como ferramenta política. O grupo compreendia que a indumentária dos colonizadores fazia parte de um conjunto de símbolos capazes de dialogar com a sociedade dominante, reivindicando visibilidade como cidadãos em busca de apoio estatal para a sobrevivência de sua comunidade de mais de 800 indígenas. Essa estratégia não representava uma aceitação, ou assimilação, da hegemonia colonial, mas

⁵²SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

⁵³ SALLES, Bernardo. *O Commercio de São Paulo*, São Paulo, 24 jul. 1896, p. 1.

uma tentativa de combater a narrativa de “selvageria” atribuída aos indígenas, reafirmando sua humanidade e suas demandas por direitos básicos.

Fazendeiros próximos as aldeias Xerente ameaçavam as terras indígenas, coagindo-os a abandona-las, por alegação de serem terras do governo. Em vinte e dois de julho, Sepé finalmente pôde participar de uma audiência com a presença do Presidente da República, Prudente de Moraes (1894-1898). A fim de evitar conflitos com fazendeiros, o chefe Xerente pedia um representante do governo em Piabanha para que assegurasse a posse de seu território.

O grupo formado por Xerentes teria saído da aldeia com dez integrantes, e diluiu-se aos poucos, primeiro com a morte de um companheiro durante a viagem e o restante dispersou-se já no Rio de Janeiro. Por isso que, ainda na audiência, Sepé e Damson – êquecuá (Sebastião), solicitavam que os auxílios fossem deliberados o mais rápido possível para que pudessem voltar para seu local de proveniência antes de Cumnacê (Bernardo), Debaquerô (Domingos), e Decapsiquá (Marcelino), que teriam ido à procura de Sepé, depois que foi levado ao teatro Recreio. Andaram sem rumo até chegar à estação Central da estrada de ferro e de lá partiram a pé até Santa Cruz⁵⁴, onde Damson – êquecuá (Sebastião) machucou-se ao cair e por ali ficou, sendo encaminhado ao hospital, enquanto os outros dois seguiram caminho incerto. Cumnacê apareceu dias depois no Campinho⁵⁵, enquanto Debaquerô seguiu desaparecido.

Após mais de vinte dias detidos, os Xerente receberam uma resolução, foram reabrigados e agasalhados. A notícia foi divulgada em primeira mão pelo jornal *O Paiz*.

Estão felizmente bem agasalhados, agora, entregues aos mais carinhosos cuidados, cercados do mais completo conforto, os pobres indios cherentes que com seu chefe, o capitão Sepé, abnegadamente vieram do extremo do paiz em busca de civilização para seus companheiros de tribu. Mas não foi o Sr. chefe de policia quem se comoveu ante o pessimo tratamento dispensado ha tão longos dias a esses nossos patricios, dignos por certo de todas as considerações: S. Ex.. mesmo depois da conferencia tida por Sepé com o Sr. presidente da Republica, que tão benevolente o acolheu, deixou-o com o outro, o Decapsicuá, no mesmo corredor infecto da repartição central da policia. A generosa e patrioca mocidade da Escola Militar é que não consentiu que por mais tempo continuasse semelhante vergonha. Obtida as necessarias licenças, alumnos se dirigiram ao Dr. André Cavalcanti e pediram-lhe para levar para o edificio da escola os dois selvicolas, no que foram promptamente attendidos [...] estão a estas horas hospedados no Escola Militar, onde nada lhes falta

⁵⁴ Santa Cruz é um bairro localizado na Zona Oeste do Rio de Janeiro

⁵⁵ Campinho é um bairro localizado na Zona Norte do Rio de Janeiro

e onde estão devéras encantados com o acolhimento que lhes dão os sympathicos moços e todo o pessoal do estabelecimento.⁵⁶

O jornal *O Paiz* mais uma vez desdenha da postura indiferente do chefe de polícia, André Cavalcanti. Segundo a publicação, foram os alunos da Escola Militar os responsáveis por tomar a iniciativa de retirar os Xerente da prisão e realizar todos os trâmites necessários para que pudessem ser acolhidos no edifício. Lá, foram recebidos com homenagens em seus leitos, onde foi estendida a bandeira nacional. Além de passeios pela orla do mar e apresentações das impressionantes armas de guerra aos indígenas, conseguiram reunir oitenta e tantos mil réis para a compra de mantimentos essenciais para a aldeia.⁵⁷

Um dos pontos centrais que Sepé pretendia discutir com o Presidente da República era a necessidade de estabelecer em Piabanha a presença de um "casal de gente civilizada"⁵⁸ para educar as crianças de ambos os sexos.⁵⁹ A história passou a ter outro rumo a partir do momento em que o jornal *O Commercio* noticiou, em 23 de julho, o interesse de uma professora municipal da Gávea⁶⁰ em assumir a direção de uma escola na localidade habitada pelos Xerente. Tratava-se da Professora Leolinda Figueredo Daltro.

⁵⁶ OS CHERENTES. *O Paiz*, [s.l.], 23 jul. 1896.

⁵⁷ SEM TÍTULO. *A Notícia*. [S.l.], 24 jul. 1896.

⁵⁸ Mais adiante teremos outras pistas que indicam o que simbolizaria "civilização" para Sepé.

⁵⁹ SEM TÍTULO. *Gazeta de Notícias*. [S.l.: s.n.], 22 jul. 1896.

⁶⁰ Bairro da Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro.

2.2 AMIGOS, COMPADRES E OBJETOS

Leolinda de Figueiredo Daltro foi a professora que tomou a iniciativa de apresentar ao presidente da república um requerimento para que tivesse permissão de acompanhar o grupo Xerente em direção aos sertões e de prestar seu concurso público, enquanto professora em território indígena.⁶¹

As primeiras aparições da professora nos jornais cariocas iniciam a partir de outubro de 1888, nas notícias do conselho de intendência municipal do *Jornal O Commercio*, em que Daltro é nomeada professora na escola municipal do Matadouro. Nos anos seguintes, o nome de Leolinda circulou também em outros jornais do Rio nas mesmas circunstâncias, entre as colunas que se noticiavam as novidades dos cargos públicos, como transferências, licenças e cargos os quais obteve em determinadas escolas. Foi a partir de vinte e cinco de julho de 1896 que nome de Leolinda passou a ocupar outras colunas da imprensa, de maneira recorrente.

Dois jornais, o *Gazeta de Noticias* e *O Paiz*, consecutivamente, deram ênfase à senhora que demonstrou interesse em ir até Piabanha para seguir seu trabalho como professora entre os Xerente. Daltro é descrita de maneira floreada, teria ela uma "alma generosa e meiga de uma distinta professora fluminense"⁶². As notícias veiculadas teriam tocado o seu "coração de mãe", estimulando-a a "abrir um futuro melhor com a iluminação do primeiro alfabeto e da primeira leitura de uma página de livro" entre os Xerente "[...] que alli existem sem meios de cultura"⁶³. A decisão foi interpretada como "abnegação", um ato altruísta e patriótico em busca da "civilização".

Os dias que se seguiram foram designados a idas a órgãos públicos. Sepé e Leolinda teriam conversado com políticos, no palácio do Itamaraty e na Secretaria do Interior, para informar-se sobre qual seria a resolução das autoridades quanto ao oferecimento da professora para chegar até Piabanha.⁶⁴ Ela previa manter seu cargo na capital e o valor integral de seu salário, além de garantia de matrículas de seus filhos em escolas militares do Rio de Janeiro. Houve outro professor, chamado Arthur Stievenard, que também mostrou o mesmo interesse em viajar, diante suas condições.⁶⁵

⁶¹ SEM TÍTULO. *O Commercio*, Rio de Janeiro, 23 jul. 1896.

⁶² MISSIONÁRIA. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 26 jul. 1896.

⁶³ ABNEGAÇÃO. *Gazeta de Noticias*, Rio de Janeiro, 25 jul. 1896

⁶⁴ SEM TÍTULO. *O Paiz*. [S.l.], 8 ago. 1896.

⁶⁵ SEM TÍTULO. *Gazeta da Tarde*, 9 ago. 1896.

A professora dizia-se movida pelo entusiasmo da população e por seu patriotismo. Em uma reunião, o presidente Prudente de Moraes, teria elogiado a iniciativa com entusiasmo, bradando-a com vivas. No entanto, o Presidente da República a advertiu, aconselhando-a a refletir sobre a decisão que poderia colocá-la em risco, comparando a decisão com um ato suicida. Fascinada pela parte elogiosa da conversa, Daltro saiu da reunião ainda mais esperançosa. Determinada a seguir com seu plano, vendeu tudo o que pôde, móveis, joias e qualquer bem que pudesse gerar recursos para financiar sua ambicionada viagem.⁶⁶

A cena da ida ao palácio do governo em busca de uma validação teria se repetido por seis vezes, até que o governo divulgasse através dos jornais a insuficiência de verbas para tal empreendimento, uma vez que já havia uma verba específica garantida para a catequese, já aplicada pelos padres, não podendo exceder os gastos do período da missão:

O Sr ministro do interior e justiça deu o seguinte despacho ao requerimento da professora D. Leolinda de Figueiredo Daltro, propondo-se mediante subvenção e outros auxílios, abrir e fazer funcionar escolas entre índios cherentes: "tendo sido suprimida pelo Congresso Nacional a verba que era destinada à catequese, não pôde o governo criar e subvencionar, pelos meios indicados, a missão a que se propõe a requerente. Acresce que, ainda quando no orçamento existisse consignação para manter serviços dessa natureza, à competência do governo escaparia o pedido relativamente á contagem em dobro, para todos os effeitos, do tempo de serviço da requerente como professora publica primaria, durante o periodo da missão⁶⁷.

Tomada pelo nervosismo e frustração, Daltro manteve-se firme em sua decisão de seguir viagem, recusando-se a ceder, mesmo diante da incerteza sobre o sucesso das iniciativas de financiamento coletivo divulgada pelos jornais. Para Leolinda, a viagem tornou-se uma questão de honra, a persistência em não desistir parecia uma forma de demonstrar ao governo sua determinação e capacidade de realizar um trabalho de qualidade.

Pasma diante de tal crueldade e falta de patriotismo, serrando os punhos por uma contração nervosa dei um passo a frente, no auge da indignação e disse: "Senhor, vou assim mesmo! Se tudo me for negado, porei uma sacola ao lado, mendigarei de porta em porta até chegar, mas vou, porque sou brasileira!" Cumprimentei-o e sahi. Agora como tirar-me de tal meandro? Se eu era empregada municipal e não tinha

⁶⁶ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

⁶⁷ A NOTICIA. **O senado**. [S.l.], 8 ago. 1896. p. 1.

licença nem esperança de a conseguir dos poderes municipais para catechisar Indios?⁶⁸

A coragem da professora em caracterizar a decisão do presidente da República como uma “falta de patriotismo” pode ser explicada pelo fato de que o relato citado tenha sido escrito e publicado pelo jornal *O Dia* em 1901, quatro anos após o ocorrido, e após o retorno da viagem aos sertões onde estavam localizados os Xerente. Nesse contexto, é possível supor que Daltro tenha adotado essa postura como uma tentativa de pressionar o governo de Campos Sales, buscando que ele agisse de maneira diferente, de forma a se mostrar patriótico. Para Daltro, sua catequese seria benéfica e necessária à pátria, de acordo com a forma como ela se via. Assim, a estratégia se baseava na tentativa de convencimento.

Enquanto Daltro tentava, de forma incansável, convencer o governo a investir na sua viagem, Sepé já havia recebido ordens para partir de trem em direção a Piabanha, tendo conseguido a reunião e os itens solicitados. Temendo que o grupo Xerente retornasse sozinho, sem que pudesse reencontrá-los, Daltro enviou seu filho mais velho, Alfredo Napoleão de Figueiredo, para acompanhá-los até a cidade de Uberaba, em Minas Gerais, o ponto final da estrada de ferro. Alfredo atendeu às expectativas da mãe e, para não a deixar viajar sozinha, pediu demissão do cargo público que ocupava nos Correios, em São Paulo. A perda do emprego do filho, em favor de seus objetivos, intensificou a revolta de Leolinda diante da recusa do governo em financiar sua viagem. Já em Uberaba, tanto os Xerente quanto Alfredo se encontravam com poucos recursos, quase escassos, aguardando a oportunidade de seguir viagem.

Desesperei em pensar em meu filho, ao qual tinha cortado o futuro. Proscripto em Uberaba, sem dinheiro nem amigos, passando já, nessa ocasião dois e tres dias sem comer depois de ter vendido todas as suas joias inclusive um fico e lindo anel de brilhante, que possuía e as suas melhores roupas para sustentar a si e nove indios; refleti que igualmente me achava em idênticas circunstancias, sem arranjo para minha casa, sem roupa para vestir, pois tudo quanto possuía ou me restava já estava em Goyaz. Distante do ponto da linha ferrea 55 léguas e que me era quasi impossível obter mais. Tanto pensei que adoeci, sujeitando-me a um exame medico, deram-me por neurasthenica. Julguei ser a minha salvação, podendo assim obter uma licença.⁶⁹

⁶⁸ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. *O Dia*, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

⁶⁹ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. *O Dia*, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

O abalo emocional da professora foi tão intenso que resultou em um diagnóstico de *neurasthenia*, termo utilizado na época para descrever condições causadas por estresse extremo, ansiedade e depressão, manifestando-se em fadiga e esgotamento do sistema nervoso. Curiosamente, a situação acabou se tornando uma oportunidade: a doença permitiu que a professora se afastasse do cargo que ocupava, sem perder a remuneração, o que lhe deu a liberdade necessária para dar continuidade aos seus planos.

Antes de seguir para Uberaba, Leolinda fez uma parada estratégica em São Paulo. Lá, despediu-se de parentes, aos quais não faz menção, e solicitou à polícia autorização para seguir viagem a Minas Gerais. Segundo sua versão, apresentou-se à redação do jornal *A Plateia*⁷⁰, munida de um cartão de indicação de um amigo do Rio de Janeiro, de maneira discreta. Daltro justificava sua visita ao jornal como uma oportunidade de expor seu plano de catequese e avaliar a recepção de sua proposta em outra capital. No entanto, em um desdobramento inesperado, no dia seguinte, ao ler o jornal, deparou-se com uma oportunidade de mobilizar recursos por meio de financiamento coletivo, algo que, segundo ela, não havia sido solicitado diretamente, mas que o jornal pautara, de modo independente em sua matéria. Essa aproximação em São Paulo revela-se, assim, uma ação deliberada. Sem apoio financeiro governamental, qualquer ajuda seria considerada bem-vinda.

A relação de Daltro com o apoio financeiro de terceiros apresenta uma ambiguidade. Embora afirmasse necessitar de dinheiro, dizia recusar as ofertas de ajuda para não se colocar na posição de vítima. A linha entre a honra e a humilhação lhe parecia extremamente tênue. Ao solicitar ao governo, no mínimo, cartas de recomendação para entregar aos senadores quando chegasse a Goiás, Daltro teria recebido uma proposta do senador de Santa Catarina para angariar fundos também em seu Estado, sob a condição de que ela fosse até a região para receber o dinheiro pessoalmente.

Ahi, no Senado o benemerito Senador por Santa Catharina, Sr. Esteves Junior, sabendo das minhas precarias condições se offereceu para abrir uma subscrição nas duas casas do Congresso, me garantindo angariar quantia superior a 2.0008000, para

⁷⁰ *A Platéia* foi fundada em julho de 1888 por Horácio de Carvalho, escritor e membro fundador do IHGB de São Paulo. Inicialmente, o jornal fazia oposição à República e foi alvo de censura durante o governo de Floriano Peixoto, em 1894. Posteriormente, teria se alinhado, de forma não crítica, aos governos como estratégia de sobrevivência. O pesquisador Nelson Sodré considera o fechamento do jornal, em 1942, um episódio triste, atribuindo a causa à defesa do periódico pela política do Eixo nazi-fascista. No entanto, pode-se argumentar que mais lamentável seria se o jornal, com tal posicionamento, tivesse permanecido em circulação. In: SODRÉ, Nelson Werneck Sodré. **A História da Imprensa no Brasil**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966. p.263-264.

custeio da minha viagem, mas para isso fazia-se precisa a minha presença ahi, no dia aprasado (dos pagamentos) e essa especuladora de nova espécie lá não foi. Embora agradecida a esse bemfeitor pelo favor que lhe queria fazer. Não fui porque não sendo acostumada a estender a mão para receber dinheiro, a não ser do produto de meu trabalho honrado, senti-mo humilhada logo que se tratava de uma esmola, embora honrosa como essa. Não fui e com isso ficou magoado o Senador Esteves Junior.⁷¹

Ainda no texto publicado no jornal *O Dia*, Leolinda reiterava constantemente seu ressentimento em relação ao povo carioca, que, segundo ela, nada lhe ofereceu em benefício próprio. Relatava que a viagem fora financiada com seu próprio dinheiro, oriundo dos vencimentos recebidos pelo cargo de professora. Em contrapartida, os poderes públicos forneceram-lhe passagens de trem de primeira classe até São Paulo, para duas pessoas. Essa situação marca a primeira vez em que Leolinda faz referência direta a essa pessoa, optando por manter o silêncio quanto ao nome, e referindo-se a ela apenas como "meu criado".

Parti depois para S. Paulo, magoada e descrente da sociedade do Rio de Janeiro que me applaudindo nada me facilitou, levando como unico recurso 3008000 que adiantadamente recebi dos meus vencimentos por intermedio do O Paiz. De particulares recebí—nada. Dos poderes publicos sómente passagem de 1ª classe para mim, meu criado e bagagem até S. Paulo.⁷²

A escolha do pronome "meu" para referir-se a um criado neste contexto não foi casual. Leolinda o utilizou para expressar uma relação de posse literal, marcada por um vínculo que antecede a abolição. O referido em questão é Ezequiel Joaquim Pereira. A biógrafa Elaine Pereira Rocha⁷³ descreve Ezequiel como “fiel escudeiro” de Leolinda, mas aponta que a ligação entre ambos não parece suficientemente esclarecida nas documentações consultadas. Entretanto, ao analisarmos as mesmas informações reunidas pela pesquisadora, encontramos elementos que permitem supor que a relação era atravessada pela dinâmica da escravização.

Com apenas treze anos⁷⁴, Leolinda casou-se com seu primo paterno, Gustavo Pereira de Figueiredo. Tanto ele quanto o pai de Leolinda, o Capitão Luiz Antônio de Figueiredo,

⁷¹ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. *O Dia*, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

⁷² DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. *O Dia*, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

⁷³ ROCHA, Elaine Pereira. **Entre a pena e a espada - A trajetória de Leolinda Daltro: 1859-1935** – Patriotismo, indigenismo e feminismo. Tese de Doutorado. FFLCH-USP, 2002.

⁷⁴ As curiosas revelações que nos foram feitas pela professora Daltro. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 21 jan. 1916. p. 1.

teriam lutado na Guerra do Paraguai ao lado de Ezequiel. Segundo informações obtidas por Elaine Rocha, por meio de entrevistas orais com os descendentes de Leolinda, especificamente seu neto e sua neta, Ezequiel durante a batalha, teria se comprometido a proteger a filha de Luiz Figueiredo, caso este viesse a morrer, e assim o fez até o fim de sua vida, em meados de 1920.⁷⁵

Entretanto, questiona-se: se o pai de Leolinda sobreviveu à guerra, por que Ezequiel insistiria em manter o vínculo com ela mesmo após seu casamento, residindo na mesma casa e cuidando dos filhos enquanto ela trabalhava como professora? Essa relação não se restringiu ao cotidiano baiano. Ezequiel acompanhou Leolinda em expedições aos sertões goianos. Em correspondências incluídas no livro de Leolinda, essa dinâmica é enfatizada. Em 1897, Rita Pereira, amiga de Leolinda, questionava: “Como vão os da sua comitiva, seu filho Alfredo e o *seu* pretinho Ezequiel? [grifos nossos]”.⁷⁶ Essa expressão “seu pretinho” revela uma associação direta entre Ezequiel e Leolinda através de uma relação de posse.

Outro relato, escrito por Antônio Geraldo da Rocha, descreve um encontro com a comitiva de Daltro nos sertões: “Acompanhavam-na onze pessoas, sendo nove índios chefiados pelo capitão Sepé, seu filho, o Sr. Alfredo, e um pretinho, seu ex-escravo, Ezequiel”⁷⁷. Em outra carta, Francisco Coelho Guimarães lamenta a vulnerabilidade de Leolinda, descrevendo-a como uma mulher “tão bonita, tão moça e tão maltratada, rodeada de mil perigos em meio a um deserto, acompanhada por um pretinho, seu ex-escravo”.⁷⁸

Esse conjunto de documentos sugere que a relação de Ezequiel com a família Figueiredo não se limitava ao convívio após a abolição, mas que houve a permanência de característica de um vínculo anterior, de origem escravista. Elaine Rocha, ao não encontrar registros formais de escravização ou alforria, propõe a hipótese de que Leolinda permitia que descrevessem Ezequiel como ex-escravo para evitar especulações sobre um possível envolvimento mais próximo. Isso se daria devido ao fato de que Leolinda, tendo se desvinculado do marido, poderia ser mal vista viajando sozinha, prática incomum na época para mulheres. Contudo, tal suposição ignora as evidências concretas e históricas. Os documentos apontam reiteradamente que Ezequiel era identificado como ex-escravo ou

⁷⁵ Rocha, 2002, p. 51.

⁷⁶ GOMENSÓRO, Rita Pereira. Minha boa amiga. São Paulo, 12 de maio de 1897. In: DALTRO, 1920, p. 103.

⁷⁷ ROCHA, Antonio Geraldo da. D. Leolinda Daltro. Natividade, 7 de outubro de 1899. In: DALTRO, 1920, p. 265.

⁷⁸ GUIMARÃES, Francisco Coelho. Ilmo. Sr. Dr. Lopes Filho. Curralinho, 26 de novembro de 1898. In: DALTRO, 1920, p. 240.

criado, não havendo indícios que sustentem uma relação familiar ou de proximidade afetiva alheia às dinâmicas raciais e sociais do período.

Elaine Rocha avança ainda a possibilidade de uma relação genealógica entre Ezequiel e Gustavo Pereira de Figueiredo, primeiro marido de Leolinda, com base na coincidência de sobrenomes. Os mesmos sobrenomes reforçam a nossa hipótese de que Ezequiel foi, em algum momento, propriedade de Gustavo. Era comum, no período escravocrata, que os senhores atribuíssem seus sobrenomes aos escravizados, indicando posse. Em alguns casos, o escravizado liberto optava por manter o sobrenome do antigo senhor, dada a ausência de genealogias próprias. O sobrenome, portanto, constituía uma forma de reconstrução de identidade social, não de pertencimento familiar.⁷⁹

Diante disso, é plausível considerar que Ezequiel tenha sido posse de Gustavo e, quando este se casou com Leolinda Daltro, Ezequiel passou a frequentar sua casa como parte do processo de comunhão de bens do matrimônio. É possível que, mesmo após a abolição, Ezequiel tenha optado por permanecer próximo à família, ainda que na condição de criado, devido à falta de possibilidades de subsistência aos ex-escravos no pós-abolição. Um fator relevante é o fato de que ele teria se ferido durante a Guerra do Paraguai, o que lhe garantiu uma pensão vitalícia. Embora não haja detalhes sobre a natureza do ferimento, esse evento pode ter sido um dos motivos para que Ezequiel continuasse abrigado na família de Leolinda, facilitando os possíveis cuidados, mesmo após a morte de Gustavo Pereira.

Na conformidade das mesmas disposições, forão [sic] reformadas por decreto de 10 de novembro passado, as seguintes praças do Exército, por se acharem impossibilitadas para continuar no serviço, em consequência [sic] de ferimentos recebidos em combate: (...) Ezequiel Joaquim Pereira.⁸⁰

No esforço de sustentar a ideia de que Ezequiel teria "tomado para si a missão de cuidar de Leolinda", a historiadora Elaine Rocha recorre a uma citação de Katia Mattoso, que afirma: "Graças a apoios de famílias, eles conseguiam ultrapassar a barreira que separava homens livres e escravos. O mais embaraçoso não era ter a pele escura, mas ter antepassados escravos."⁸¹ Esse argumento, no entanto, opera um deslocamento da condição de Ezequiel

⁷⁹ PALMA, R. da; TRUZZI, O. Renomear para Recomeçar: Lógicas Onomásticas no Pós-abolição. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, p. 311-340, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/001152582018154>.

⁸⁰ Fonte coletada por Elaine Pereira Rocha no arquivo nacional, Fichário da Guerra do Paraguai. IG Fundo 9R-1869-1899. In: Rocha, 2002. P. 50.

⁸¹ Mattoso *apud* Rocha, 2002, p. 30.

como ex-escravizado, atenuando as marcas de violência que permeavam sua relação com Leolinda. Ao interpretar o vínculo entre ambos por um viés de afeto e lealdade voluntária, a narrativa esvazia o contexto de dominação e tenta suavizar a responsabilidade de Leolinda em relação à escravidão.

Entretanto, ao analisarmos a pesquisa de Palma e Truzzi⁸², torna-se evidente uma perspectiva divergente. Embora o convívio entre brancos e negros fosse uma realidade em certos contextos, Elaine Rocha desconsidera nuances do debate racial da época, que insistia em marginalizar negros livres, empurrando-os para as periferias da sociedade. Esse processo estava intrinsecamente ligado às políticas de branqueamento e à construção do mito da democracia racial. A experiência de Ezequiel reflete essa complexidade: mesmo em liberdade, ele continuava a ser descrito nas correspondências direcionadas a Daltro como "pretinho Ezequiel" e "ex-escravo". A presença de Leolinda, ainda que pudesse ser percebida como acolhedora, não foi capaz de alterar substancialmente a percepção racial enraizada na sociedade do período.

A ausência de menções diretas à questão racial por parte de Leolinda reforça essa dinâmica. A obra "Entre a Pena e a Espada"⁸³ advoga que não há vestígios de Leolinda mencionando "qualquer ascendência negra; também não relata, entre as tantas celebrações e participações em eventos cívicos, qualquer envolvimento com a campanha abolicionista e nem mesmo uma só palavra sobre negros ou escravos encontramos em sua obra".⁸⁴ Esse silêncio revela uma postura de distanciamento de quem, mesmo contemporânea ao contexto abolicionista efervescente da capital federal, escolheu não se posicionar politicamente sobre o

⁸² PALMA, R. da; TRUZZI, O. Renomear para Recomeçar: Lógicas Onomásticas no Pós-abolição. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, p. 311-340, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/001152582018154>.

⁸³ A pesquisa de Elaine Rocha é enriquecida pelas entrevistas realizadas com os netos de Leolinda, senhor Othon de Castilho Daltro e senhora Leda Daltro Bosísio, entre 1998 e 2001. Na introdução de sua tese, a autora ressalta que "o modo como a família cultivava sua memória e a forma de transmiti-la foram pontos importantes para a reconstrução de sua trajetória". Esse trecho nos convida a refletir sobre o papel das entrevistas orais na preservação das memórias ancestrais. É plausível que, por respeito aos depoentes ou em razão de divergências entre os relatos e os documentos históricos, Elaine tenha optado por não aprofundar-se em questões delicadas, como a possível escravização de Ezequiel por membros da família de Leolinda. A dinâmica das entrevistas orais, marcada por laços afetivos e memórias subjetivas, pode ter contribuído para a ausência de maior exploração sobre esse aspecto, permitindo que a narrativa familiar prevalecesse na reconstrução da trajetória de Leolinda. Elaine Rocha reconheceu o acolhimento recebido, o que sugere uma relação próxima e cordial: "[...] a família Daltro Bosísio recebeu a mim como se eu fosse mais um membro da família, ao final, as famílias se encontraram, quando eu levei comigo meus filhos, marido e irmão, que tiveram igual receptividade". Esse laço de amizade, embora valioso para o acesso às fontes, pode ter influenciado a interpretação final dos dados.

⁸⁴ Rocha, 2002, p.30.

tema. Tal omissão reflete o papel político social que Leolinda desempenhava, beneficiando-se do trabalho alheio sem questionar a estrutura racial vigente já que, como veremos a seguir, Leolinda possuía um entendimento muito refinado do contexto político que a cercava.

2.2.1 Laços de compadrio e amarras políticas

Desde sua chegada da Bahia à capital do Rio de Janeiro, Daltro parece ter agido de forma estratégica. Buscando se restabelecer, a professora rapidamente construiu redes de amizade dentro das dinâmicas de poder e sociais já consolidadas na cidade. Um dos laços significativos feitos por Daltro foi a relação de compadrio⁸⁵ com Quintino Antônio Ferreira de Sousa, popularmente conhecido como Quintino Bocaiúva. A substituição do seu sobrenome paterno por Bocaiúva, termo de origem Tupi que significa Palmeira, foi estimulado pelo movimento indianista brasileiro. Ele foi político brasileiro, membro do Partido Republicano, Ministro das Relações Exteriores durante o Governo Provisório e adiante foi eleito presidente do Estado do Rio de Janeiro. Iniciou sua carreira como escritor e jornalista, sendo ele proprietário do *Jornal O Paiz*⁸⁶.

A escolha de Quintino como padrinho da filha mais nova de Daltro, chamada Aurea, exemplifica a funcionalidade do compadrio na sociedade brasileira. A figura do padrinho, além de deter a responsabilidade simbólica de zelar pela criança em caso de necessidade ou fatalidade familiar, adquiria um *status* honorário de parente. Esse laço permitia que o padrinho desempenhasse um papel ativo na promoção social do afilhado e/ou de sua família. Sendo padrinho da filha de Leolinda, Quintino não deixaria Leolinda desamparada, auxiliando-a a lhe recomendar para o cargo de professora recém chegada, com mais facilidade. A intermediação de Quintino, nesse caso, representava não apenas uma salvaguarda moral e social para Leolinda e sua filha, mas também um mecanismo concreto para as inserir em círculos influentes da sociedade.

O compadrio emerge como uma prática fundamental de mobilidade social e consolidação de redes de influência, ou seja, um mecanismo estratégico de ascensão social. O compadrio operava em um duplo movimento: ao mesmo tempo em que beneficiava quem

⁸⁵ O compadrio, enquanto sistema, transcende o ritual católico do batismo e será analisado aqui em sua dimensão conceitual e sociopolítica. O compadrio se distancia do ato religioso e configura-se como uma rede de trocas de favores que beneficia ambas as partes integrantes, criando laços de confiança e reciprocidade.

⁸⁶ CURTY, M. F. N. S. Quintino Bocaiúva: da dramaturgia e jornalismo às práticas políticas (1870-1912). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, Brasil. 2020.

buscava ascensão, também favorecia aqueles que detinham cargos de influência. Para o ofertante do favor, o compadrio assegurava a lealdade e o compromisso de pessoas próximas e confiáveis em cargos estratégicos, reforçando sua própria posição na rede de poder.⁸⁷

A literatura sobre o tema, como salienta Larissa Adler Lomnitz (2012), indica que, no século XIX e início do século XX, o compadrio era uma das principais formas de mobilidade para as classes baixas e médias. Através de vínculos sociais com as elites, indivíduos sem capital econômico significativo podiam alcançar posições na administração pública ou em outras áreas que ofereciam estabilidade e prestígio. O compadrio, assim, estabelecia uma ponte entre as diferentes camadas sociais, reduzindo as barreiras que limitavam o acesso ao poder e à ascensão profissional.

Ao afastar-se para viajar, a professora deixou sua filha Aurea, no momento com três anos de idade aos cuidados de seu padrinho, que se mostrava em desacordo com a viagem. Em uma carta escrita por Almeida Nogueira, que se descreve como admirador de Daltro, nota-se que Quintino buscava boicotar a viagem através do silenciamento da imprensa.

[...] O Presidente do Estado, Dr. Campos Salles, mostrou-me uma carta do Quintino, na qual pedia fazer cessar a animação da imprensa daqui, como elle fizera calar a do Rio, para não encorajal-a. Disse-me mais o Dr. Campos Salles que não a ajudou para servir ao Quintino, pois julga que a senhora, sem animação e sem recursos, voltará de Uberaba. Acho que elles têm razão, e que a senhora deve voltar⁸⁸.

Talvez aqui seja uma evidência de que o compadrio, mesmo quando iniciado em uma relação de apadrinhamento, mostrava-se como uma relação desequilibrada que pendia mais para o lado do detentor do maior poder econômico, a ponto de haver retaliações quando as partes entravam em desacordo, exemplificado aqui pelo uso que Quintino faz de seu poder econômico para frear Leolinda. Conforme apontado pela pesquisadora Larissa Adler Lomnitz⁸⁹, o fortalecimento das relações de compadrio depende da manutenção de um equilíbrio delicado entre as partes envolvidas. Para que essa rede de trocas mútuas prospere, é essencial que o compadre com maior status social não seja colocado em situações

⁸⁷ LOMNITZ, Larissa Adler. **Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana**. México: FLACSO, 2012. Disponível em: <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2021/01/Redes-sociales-cultura-y-poder-1.pdf>.

⁸⁸ NOGUEIRA, Almeida. Carta a Leolinda Daltro, 12 maio 1897. In: DALTRO, 1920, p. 77.

⁸⁹ LOMNITZ, Larissa Adler. **Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana**. México: FLACSO, 2012. Disponível em: <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2021/01/Redes-sociales-cultura-y-poder-1.pdf>.

constrangedoras ou que possam comprometer sua posição ou reputação. Caso contrário, a relação tende a se enfraquecer ou mesmo ser dissolvida. Quintino tendo uma imagem política a zelar, talvez não tenha visto com bons olhos influenciar uma mulher a não seguir a cartilha do que se esperava para uma mãe no período, que seria reger sua família de forma integral. Mesmo diante deste empasse, Leolinda partiu! E a afilhada de Quintino ficaria meses sem receber notícias da mãe, além dos outros dois filhos Oscar e Leobino que foram matriculados no Colégio Universitário Fluminense.

Apesar do entrave criado pela insatisfação de Bocaiúva, que a impossibilitou de contar com o apoio político de Campos Salles em São Paulo, Leolinda conquistou um apoiador que consideramos uma peça chave capaz de trazer uma nova perspectiva para o interesse repentino da professora ao indigenismo. Abreu (2007) afirmou que Quintino teria recomendado Daltro a entrar em contato com Horace Manley Lane em São Paulo⁹⁰, porém, tal constatação parece ser infundada diante dos excertos de fontes presentes no livro de Leolinda. Além disso, nos parece improvável que diante do descontentamento do político, tenha aberto caminhos à Daltro, indicando apoiadores, ao passo que fechasse outros, como o silenciar da imprensa carioca.

A primeira aparição de Horace Lane nos arquivos de Daltro ocorre quando do segundo auxílio financeiro que recebeu através do *Jornal A Platéia* de São Paulo como doação do norte-americano⁹¹. Além da quantia destinada a despesas de viagem, comprometeu-se em doar em oferecimento da Escola Americana, da qual era diretor, um valor mensal durante o período ao qual a professora estivesse entre os Xerente, assim como livros e materiais escolares. A professora deixava evidente a frustração diante da ausência de do incentivo nacional e do desinteresse das autoridades brasileiras, contrastando com o entusiasmo demonstrado por estrangeiros em relação à educação no país. Em relação a Lane, assim se expressou: "E esse exemplo sublime de devotamento pela instrução dos povos, pelo bem e pelo progresso não teve imitadores, não serviu de emulação! E são estrangeiros que pugnam, aplaudem, animam e concorrem para a educação no Brazil!!!".⁹²

⁹⁰ ABREU, Maria E. V de. **Professora Leolinda Daltro**: uma proposta de catequese laica para os indígenas do Brasil - 1895-1910. Dissertação (Mestrado em Educação: História, Política, Sociedade), p. 16. 2007.

⁹¹ Em pról dos Cherens. *Jornal A Platéia*, 10/1896. Horace Lane. In: DALTRO. Da catechese dos índios, p. 37.

⁹² DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

Apesar das doações recebidas, Leolinda ainda enfrentava dificuldades financeiras que impediam não apenas a realização da viagem, mas também o pagamento das dívidas acumuladas por seu filho e pelo grupo de Xerente, que aguardavam em Uberaba há dias. Suas angústias em relação a esses valores foram amenizadas após a oportunidade de participar de uma reunião com seus primeiros financiadores, Lane e Maria Renotte⁹³.

Fui convidada pelo Dr. Horacio Lane⁹⁴ para uma conferência em sua casa à rua da Consolação. Na hora aprazada lá me achei e, abrindo o meu coração, expus a esse nobre homem todas as minhas ideias e o móvel que me fez conceber; sendo convidada novamente pelo mesmo Dr. para uma conferência no salão do Collegio Mackenzie, à rua D. Veridiana Prado. Sendo-me cedida a cadeira presidencial e convidada a falar, não estando eu preparada, nem ao menos prevenida, à vista de tal aparato e de tão selecta sociedade, não tendo costume de fazer ouvir minha voz em público, nervosa em extremo, atralhei-me, mas afinal disse alguma coisa com que me fiz compreender e no dia seguinte o Dr. Horacio Lane e a Dra. Maria Renotte, não confiando na filantropia espontânea do povo, tomaram uma lista percorrendo as casas de seus amigos, na maior parte americanos e algumas famílias brasileiras, angariando a quantia de 1:9008000.⁹⁵

Daltro enfrentaria novos infortúnios financeiros no Rio de Janeiro. Uma amiga, cujo nome não é mencionado, enviou-lhe uma carta informando que os membros do Conselho Municipal haviam se arrependido de conceder a licença com respaldo financeiro por motivos de saúde e que, após 15 dias, Leolinda seria demitida. A notícia gerou grande preocupação, já que esse valor era essencial para cobrir as despesas escolares de seus filhos.⁹⁶

Determinada a solucionar a situação, Leolinda retornou ao Rio de Janeiro. Segundo relatos de seu neto Othon⁹⁷, ao chegar, ela ficou surpresa ao encontrar seus filhos menores trabalhando em atividades comerciais por ordem do pai, Apolônio. A situação se agravou quando Leolinda descobriu que seu marido estava cometendo adultério. Apolônio, ao

⁹³ Maria Renotte, nascida na Bélgica, formou-se como professora em Paris e posteriormente em medicina. No Brasil, trabalhou em uma escola metodista em Piracicaba, São Paulo, e mais tarde se estabeleceu como médica, sendo reconhecida como a primeira mulher a exercer a profissão em São Paulo. Inserida na elite paulistana, Renotte apoiava projetos filantrópicos, com foco em iniciativas culturais e educacionais que despertavam seu interesse. In: Mott, M. L. Gênero, medicina e filantropia: Maria Renotte e as mulheres na construção da nação. Cadernos Pagu, 41–67. 2005. Acesso: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332005000100004>

⁹⁴ É provável que o nome de Horace Lane tenha sido registrado como "Horacio" devido a um processo comum de abasileiramento. Essa adaptação linguística visava facilitar a pronúncia e a escrita de nomes estrangeiros, tornando-os mais próximos das normas fonéticas e ortográficas da língua portuguesa.

⁹⁵ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

⁹⁶ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

⁹⁷ A pesquisadora Paulete Cunha dos Santos também realizou entrevistas com o Sr Othon de Castilho, no ano de 2011. In: SANTOS, Paulete Maria Cunha Dos. *Leolinda Daltro, A Caminhante Do Futuro: Uma Análise De Sua Trajetória De Catequista A Feminista (Rio De Janeiro/Goiás – 1896-1920)*. Doutorado Em História Instituição De Ensino: Universidade Do Vale Do Rio Dos Sinos, São Leopoldo. 2014. p. 40-41.

justificar seus atos, afirmou não apoiar a vida pública de Daltro. Ao que tudo indica, esses acontecimentos foram cruciais na separação do casal.⁹⁸

No mês de dezembro Horace Lane escreve a Daltro demonstrando preocupação com a sua demora para iniciar sua viagem, o que implicaria em possíveis percalços devido aos períodos de chuva que se aproximavam e que resultariam nas cheias de rios no caminho. Lane havia se disponibilizado em verificar a viabilidade da viagem, fazendo contato com uma série de amigos influentes⁹⁹, a fim não só de garantir amplitude da ajuda financeira, mas também para buscar melhores trajetos, além de cartas de recomendação que garantiriam abrigo seguro ao grupo de Daltro durante a noite.

Ao perceber que o adiamento da viagem estava atrelado à preocupação de Daltro com a segurança de seus filhos, Oscar e Leobino, Horace Lane fez pessoalmente uma proposta à professora: matricular os meninos como alunos internos da Escola Americana, garantindo-lhes o mesmo amparo que recebiam no Colégio Universitário do Rio de Janeiro¹⁰⁰. Leolinda considerou a oferta satisfatória, pois seu posicionamento estava alinhado com os princípios adotados pelo diretor Horace Lane.

Caso eu morresse como tinha por certo; meus filhos debaixo da sombra de tão grande alma, como é a do Dr. Horacio Lane, não ficariam abandonados [...] eles seriam educados. Estava certa. Demais, seriam meus filhos educados em um collegio de ensino superior com systemas adoptados na Norte America, nação de minha sympathla, liberrima, nobre e grande; beberiam uma religião mais sã adaptada á independencia, liberdade e progresso! Sendo acceito o meu pedido, julguei-me a mais feliz das mulheres, estavam salvos os meus dois filhos, com a trilha do futuro aberto diante de si. Julgava-me, por isso tão paga dos meus sacrificios que de bom grado perderia a vida nas mãos dos selvagens.¹⁰¹

O temor de Leolinda pela morte não se limitava aos riscos naturais da viagem, que incluía longos percursos por matas fechadas e terrenos inóspitos. Sua inquietação estava profundamente enraizada em uma visão distorcida e estereotipada sobre os povos indígenas, reflexo de um imaginário coletivo construído para além do século XIX. Narrativas populares, amplificadas pela imprensa da época, consolidavam a ideia de que os indígenas eram selvagens e uma ameaça constante, ignorando as complexidades das relações interétnicas e o contexto de resistência frente à ocupação territorial. Silvio Coelho Dos Santos pontua:

⁹⁸ Informação obtida através de entrevistas orais pelo neto de Leolinda, Othon. In: Rocha, 2002. p.300.

⁹⁹ A citar Couto de Magalhães e Sr Octavio Esselin.

¹⁰⁰ LANE, Horace. Carta a Leolinda Daltro, São Paulo, 24 dez. 1896. In: DALTRO, 1920. p. 66.

¹⁰¹ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

[...] não havia assim guerra ao branco e sim revide a ataques ou simplesmente agressão, motivadas, às vezes, pelo encontro de índios e brancos em territórios que ambos tinham interesse. E para um povo que vivia já em estado de guerra, a presença dos brancos na floresta com suas armas barulhentas, não poderia significar paz.¹⁰²

O autor evidencia que o confronto não era gratuito, mas uma reação legítima à invasão de terras e à violência imposta pelos colonizadores. A percepção de Leolinda, portanto, traduz não apenas seu medo pessoal, mas também as tensões que permeavam o projeto de expansão civilizatória da República Brasileira.

A “religião mais sã adaptada á independencia, liberdade e progresso”¹⁰³ a qual Leolinda se refere tratava-se do protestantismo. A Escola Americana (Mackenzie College), foi a primeira instituição escolar protestante da província de São Paulo, mantida pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (PCUSA), baseava em métodos e princípios educacionais estadunidenses. Horace Manley Lane, figura central nesse projeto, mudou-se para São Paulo em 1885, atendendo ao convite do reverendo George Whitehill Chamberlain para assumir a administração da escola. Nascido em Readfield, no estado do Maine, Lane já havia desembarcado no Brasil pela primeira vez na década de 1860, atuando como professor e comerciante. Após retornar aos Estados Unidos, formou-se em medicina no Missouri, casou-se e, posteriormente, aceitou o chamado de Chamberlain, reassumindo seu compromisso com a missão educacional em terras brasileiras.¹⁰⁴

Retornando a São Paulo acompanhada dos filhos menores, Leolinda Daltro enfrentou mais um infortúnio. Horace Lane, diretor da Escola Americana, estava de férias em uma fazenda no interior, o que a deixou sem opções de onde deixar as crianças até o retorno do educador. As únicas pessoas disponíveis eram dois ingleses que estavam hospedados na escola durante o recesso, mas ambos pouco falavam português. Para agravar a situação, os filhos de Daltro expressaram a intenção de fugir, e o mais velho acabou se ferindo após uma queda. Em meio a esse cenário, Daltro adoeceu novamente, dessa vez acometida por uma forte influenza que resultou em episódios de hemoptise (escarrar sangue). Sem alternativas viáveis, viajar naquele momento estava fora de questão.

¹⁰² SANTOS, Silvío coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil**. Florianópolis, Lunardelli. 1973.

¹⁰³ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

¹⁰⁴ SILVA, Ivanilson Bezerra da. **A figura de Horace Lane: lutas de representações e a formação da rede de Escolas Americanas no Brasil (1885-1912)**. 2015. 297 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Não, tal não fiz, nem o faria mãe alguma. Antes de ser catechista fui mãe e por isso fiquei, deixando perder tudo, deixando o publico paulista mal informado [...] Fiz sentir essas occorrencias a meu filho Alfredo, que estava em Uberaba, elle deu-me razão e acrescentou que era inconveniente seguir naquella occasião porque os rios estavam assombrosamente cheios e que são subiam, nem desciam tropas. Oh! Foi uma salvação para minha alma consternada! Enquanto os rios estivessem cheios, eu estaria ao lado de meu filhinho doente e trataria de sua saude ate que o Dr Horacio Lane chegasse para entregal-os em mão propria. Quando o collegio se abrisse, elles, no meio de outros collegas, não sentiriam tanto a minha falta nem teriam saudade.¹⁰⁵

A narrativa que humaniza Leolinda Daltro como mãe, para além de sua atuação como catequista, não é casual, pelo contrário, é uma construção intencional. O fato de o relato ter sido divulgado em jornal revela um esforço deliberado em moldar a percepção pública sobre sua ausência e as dificuldades enfrentadas. Mais do que apenas justificar o atraso em sua viagem, Daltro buscava evitar a estigmatização que poderia recair sobre uma mulher vista como negligente ou "mãe desnaturada" em uma sociedade marcada por rígidos valores patriarcais. Ao enfatizar o sacrifício pessoal e a preocupação com a saúde de seus filhos, ela reforça a imagem de uma mulher dedicada, equilibrando o papel de educadora com o de mãe zelosa. Essa escolha apela ao entendimento do público leitor, que ao se deparar com a narrativa de uma mãe enfrentando adversidades, poderia demonstrar maior empatia.

A situação incomodou uma das senhoras mais ricas e influentes de São Paulo, Dona Veridiana Valéria da Silva Prado. A família de D. Veridiana era favorável a fé católica e expressava indignação com a viagem de Leolinda, denominando como “acto de loucura”¹⁰⁶, fazendo com que ela e o filho, Eduardo Prado oferecessem uma boa quantia de dinheiro para que a professora voltasse à capital do Rio e concluísse a “criação de seus filhinhos”¹⁰⁷. A proposta de Prado teria sido:

[...] não quero concorrer directa nem indirectamente para o suicídio de uma cidadã prestável e mãe de família, concorrerei sim para a Sra. voltar. Dar-lhe-hei o que perdeu o com e vantagem, pagarei as suas dividas se as tem. pagarei esse dinheiro que recebeu da - A Platea – empregarei seu filho mais velho e dar-lhe - ei dois, tres, ou quatro contos de réis para a Sra. principiar nova vida no Rio de Janeiro, mas é com a condição de abandonar essa maldita e louca idéa e voltar para sua casa a crear seus filhinhos. Serve? Peço o que quizer que hoje ou agora mesmo o terá. Dar-lhe hei cinco, seis, oito até dez contos de réis, mus com a condição de amanhã embarcar. Vou dar-lhe um cheque de dez contos e já! [...] pasma diante de tanta generosidade e

¹⁰⁵ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. *O Dia*, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

¹⁰⁶ Carta de Affonso Arinos. São Paulo, 6/01/1897. In: DALTRO, p. 73, 1920.

¹⁰⁷ Carta de Veridiana Prado, sem data. In: DALTRO, p.76, 1920.

philantropía, comovida até as lágrimas, emocionada e agradecida, rejeita e se retira.¹⁰⁸

A riqueza da família Prado foi construída ao longo do século XIX, acompanhando as transformações econômicas que marcaram a província de São Paulo. Inicialmente, essa riqueza esteve ligada ao comércio de escravos, essencial para a manutenção da mão de obra nas lavouras de açúcar, que, durante grande parte do período colonial e imperial, foi a principal atividade econômica da região. Com a crise do açúcar, que se acentuou ao longo do século XIX devido à concorrência internacional e ao esgotamento de terras férteis no Nordeste, a elite paulista começou a diversificar suas fontes de renda. A transição para a cultura do café, que se consolidou como a atividade mais lucrativa após o desenvolvimento das primeiras indústrias no país, representou uma nova fase de acumulação de capital para famílias como a dos Prado.

A memória de Veridiana é destacada por ser uma mulher de elite que optou por administrar seus bens, mantendo-se separada do marido sem de fato se divorciar. Ela teria casado aos treze anos com seu próprio tio, de vinte e sete anos, a fim de manter os negócios familiares, tendo tido com ele seis filhos. Em meio à alguns desentendimentos com o marido, ela teria se mudado para a capital São Paulo onde construiu um palacete para viver sozinha uma vida de luxo marcada por reuniões culturais¹⁰⁹.

Cercada desse mundo de poderio, Veridiana utilizava do seu poder econômico como ferramenta de intervenção, conforme salientado por Daltro, era comum que a família Prado “praticasse actos dessa natureza”. Nesse contexto Veridiana propôs a Leolinda que redigisse uma autorização reconhecida em cartório para que deixasse seus filhos aos seus cuidados para que fossem matriculados em uma instituição católica pois estranhava que estivessem em um colégio protestante. A tentativa de Veridiana em reorientar a formação educacional dos filhos de Leolinda aponta para um controle simbólico que extrapola as fronteiras da filantropia e se insere em um projeto mais amplo de disciplinamento religioso. Seguindo o argumento do filho, Veridiana disse que apenas financiaria a viagem se Daltro levasse consigo um padre.¹¹⁰

¹⁰⁸ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

¹⁰⁹ MARQUES, Teresa Cristina de Novaes; MELO, Hildete Pereira de. A partilha da riqueza na ordem patriarcal. *Revista de Economia Contemporânea (Impresso)*, Rio de Janeiro, v. 05, n.02, p. 155-179, 2001.

¹¹⁰ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 2.

A justificativa usada por ela, seria a incoerência observada no ato, já que Daltro supostamente seria parente de D. Antônio de Macedo Costa¹¹¹. Até onde pudemos apurar, a fortuna crítica sobre a trajetória de Daltro não havia se atentado ao parentesco citado em tal carta. O religioso foi arcebispo da igreja católica, atuando em Salvador¹¹². Nossas fontes não permitem confirmar a veracidade da citação, mas é relevante considerar que Dom Antônio também era baiano. É possível que Daltro tenha utilizado seu nome como estratégia para construir uma defesa, buscando se desvencilhar da associação com o protestantismo, recorrendo a esse suposto laço consanguíneo.

[...] Sabendo que a senhora é parenta de D. Antônio de Macedo Costa, muito me admira haver internado seus filhos em um collegio protestante. Si, porém, a senhora não quizer desistir do; seu temerario intento, reitero a proposta que lhe fiz de ajudal-a, com a condição de aceitar a companhia de um santo sacerdote que se presta a acompanhá-la e ser o seu guia esperitual¹¹³.

Campos Salles, à época presidente do estado de São Paulo, também fez uma oferta à então aspirante a catequista, que também foi negada. A proposta incluía um cargo como professora de prendas na Escola Normal de São Paulo, com a promessa de interceder junto ao Congresso para obter verbas que viabilizassem sua atuação como catequista entre os "índios do Rio Verde".¹¹⁴ A menção refere-se aos Guarani-Kaiowá, habitantes das margens do Rio Verde, que atravessa os estados do Paraná e São Paulo. Nesse período, tanto os Kaiowá quanto os Kaingang estavam envolvidos em esforços de aldeamento conduzidos pelo Barão de Antonina.¹¹⁵

Leolinda aparentemente não se deixou influenciar, mesmo diante das propostas que buscavam financiar sua desistência. Em colaboração com o jornal *O Commercio* de São

¹¹¹ FLEIUSS, Max. **Actas das sessões da revista trimensal do Instituto Histórico**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1902. p. 500.

¹¹² D. Macedo Costa foi um dos bispos presos durante a chamada "Questão Religiosa" (1872-1875), um dos episódios mais significativos de tensão entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro durante o Segundo Reinado. Os religiosos, seguindo orientações papais, passaram a proibir a participação de católicos na maçonaria, o que causou embate com grande parte da elite brasileira, inclusive com o governo imperial, que buscando evitar um agravamento do conflito e preservar o equilíbrio entre os poderes, reagiu com severidade, resultando na prisão de D. Macedo Costa.

¹¹³ Carta de Veridiana Prado, sem data. In: DALTRO, p.76, 1920.

¹¹⁴ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 2. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

¹¹⁵ MOTA, Lúcio Tadeu. As populações indígenas Kaiowá, Kaingang e as populações brasileiras na bacia dos rios Paranapanema/ Tibagi no século XIX: conquista e relações interculturais. **Fronteiras: Revista de História**, vol. 9, núm. 16. 2007, pp. 47-72.

Paulo, que divulgou a iniciativa, a professora organizou uma coleção de donativos destinados aos Xerente.

Recebi muitas quinquilharias, objectos para costuras e trabalhos manuais, alguns livros, muitas sementes de flores e de hortaliças, três caixões de sabão, retalhos ou livros de amostras, em grande quantidade, latas do ervilhas, ditas de biscoitos, vellas, phosphoros, pimenta do reino, cominhos, cravo, canella, erva doce, bonecos, brincos e contas de massa, muitas dúzias de gravatas para pescoços *nús*, uma peça de panno branco, uma dita do chita, três chales, alguns lenços, brinquedos para crianças, aneis de seluloide, etc.,. Emfim, muitas coisas em perfeito estado e de serventia, e outras imprestaveis ou superfluas, as quais foram encaixotadas em sete caixões e por mim conduzidos até Uberaba.¹¹⁶

Ainda no Rio de Janeiro, Sepé teria arrecadado itens agrícolas, roupas para agasalhar vinte e cinco indígenas e quatro carabinas oferecidas por populares,¹¹⁷ que foram reunidos juntos com outros produtos reunidos em São Paulo, incluindo dezesseis espingardas, ferramentas e um museu *Deyrolle*.¹¹⁸

Do ministro de guerra teria recebido um armamento e o antigo fardamento do exército. Os itens cedidos pelo governo faziam parte de uma tática iniciada no século XIX como forma de aproximar-se dos indígenas e atraí-los para a civilização. A intenção era encantá-los com o mundo civilizado, convencendo-os da praticidade e utilidade dos brindes. A princípio, os brindes deveriam ser distribuídos pelos Diretores Gerais, cargos ocupados por religiosos nas Missões, como meio de facilitar a atração dos indígenas aos aldeamentos. A oferta de brindes tornou-se uma prática constante nos aldeamentos, sendo compreendida pelos religiosos como um recurso para manter os indígenas satisfeitos e, através da coação, impedir que retornassem às matas com facilidade. Entretanto, quando os itens entregues pelos missionários não atendiam às suas necessidades, os indígenas buscavam os "brindes" em outras províncias, recorrendo a autoridades políticas, e posteriormente regressavam aos seus territórios de origem. Abaixo verificamos a presença dos indígenas em 1880, chefiados pelo chefe Raymundo:

Chegarão a esta cidade 13 indios dirigidos pelo que se intitula capitão, de nome Raymundo, da tribu Cherente, pertencentes ao aldeamento de Piabanha, dirigido por Frei Antonio de Gangge. Estiverão accomodados e muito bem tratados no quartel do

¹¹⁶ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 2. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

¹¹⁷ SEM TÍTULO. **O Paiz**, Rio de Janeiro, 19 ago. 1896. p. 1.

¹¹⁸ O material pedagógico era originalmente fabricado em Paris e consistia em representações e miniaturas de elementos científicos. Esses objetos serviam como ferramentas didáticas para auxiliar nas aulas, permitindo que os alunos tivessem contato visual e tátil com conceitos abstratos, facilitando o processo de aprendizagem.

Batalhão 20, e voltarão hoje para o aldeamento, tendo-os brindado com roupas, ferramentas e outros objectos a custa dos cofres privinciaes e com algumas armas antigas que estavam recolhidas no deposito de Artigos Bellicos.¹¹⁹

A presença de indígenas em áreas urbanas, solicitando diversos itens, gerava desconforto entre os políticos, que frequentemente questionavam a utilidade desses artigos para os Xerente. Em 1899, o *Semanário Oficial* de Goiás publicou um pedido formal de relatório ao Frei Antônio de Ganges, então diretor dos indígenas Xerente, solicitando detalhes sobre as atividades realizadas em sua gestão. Tal demanda pareceu refletir uma tentativa de fiscalizar a aplicação dos recursos governamentais destinados à catequese religiosa. O movimento dos Xerente para áreas urbanas sugeria possíveis desequilíbrios no aldeamento para os governantes, levantando a hipótese de que os fundos alocados para o trabalho missionário estivessem sendo desviados ou utilizados inadequadamente.

Ao Rev. Frei Antonio de Gange, Director dos Indios Cherentes em Piabanha, requisitando, com a maxima promptidão a remesa de um relatorio minuciozo e estatistico dos indios sob sua direcção, afim do governo poder ajuizar dos resultados obtidos com a catechese dos mesmos, e reiterando a recommendação feita por esta Secretaria, em officio de 18 de Agosto ultimo, de impedir as frequentes vindas dos mesmos a esta capital, onde exigem do governo antigos sem utilidade para elles e que só servem para exgottar, improficuamente, a verba destinada a esse fim.¹²⁰

Os brindes foram, pouco a pouco, integrando-se a cada aldeamento e adquirindo significados próprios e distintos, a depender de cada etnia e cosmologia. As ferramentas, por exemplo, inseriram-se no modo de vida indígena como facilitadoras de um trabalho árduo, Arruda afirma que os itens eram considerados incrementos no cotidiano, e não substituições.¹²¹ No entanto, os usos de tais objetos pelos indígenas não intencionava aumentar a produção para que os indígenas se tornassem trabalhadores e mão de obra, como esperado pelo Império ao destinar esses brindes. A significância passou a ser outra, e a própria busca por tais brindes os posicionava como sujeitos ativos na iniciação do contato com os brancos, com o intuito de verificar suas intenções de pacificação ou hostilidade em relação à sua comunidade. Essa busca também revela um esforço para compreender os comportamentos e expectativas do outro.

¹¹⁹ OFFÍCIOS: Ao da Agricultura. *Correio Oficial de Goyaz*, Goiânia, 17 abr. 1880.

¹²⁰ OFFICIO. *Semanario Oficial*, Goiania, 28 out. 1899, n. 209, p. 4.

¹²¹ ARRUDA, Lucybeth Camargo de. *Naturalmente filmados*: modos de atuar e de viver nos postos indígenas do SPI na década de 1940. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012. p.358.

Esses “signos distintos” podem ser observados nas fardas, frequentemente enviadas aos indígenas como forma de apresentá-los, entre os brancos, como civilizados. O uso das roupas era interpretado entre não-indígenas como um símbolo de apoio ao governo. O trecho abaixo, extraído do jornal *The Anglo-Brazilian Times*, comunica essa intenção:

Os dois indígenas xerentes, os quais vieram para o Rio há pouco tempo atrás, das margens do rio Somno em Goiás, têm sido batizados e trajados. Eles retornam aos seus vilarejos com roupas, linho, mantos, armas, anzóis, enfeites e brindes, além de vários artigos fornecidos a eles. Vestidos com belos uniformes militares, adornados com dragonas douradas e as fardas de Capitão e Tenente de Voluntários que lhes foram concedidas, e com uma riqueza indizível em suas alforjas e pacotes, eles certamente causarão sensação entre as damas cor de mogno de suas aldeias e farão os corações de todos os chefes rivais minguar excedendo em pequenez e inveja. Os comerciantes da bolsa organizaram uma subscrição de 66\$ para eles, e o Chefe de Polícia ordenou que seus retratos fossem tirados para enviar a outras tribos, a fim de propagar sua fama e despertar o desejo dos outros índios de entrar ao serviço de um governo no qual também possam se tornar tenentes e capitães e se vestir com trajes magníficos.¹²²

No início do século XIX, o estado de Goiás construiu presídios militares próximos às regiões dos rios Araguaia e Tocantins, a fim de manter afastados os indígenas resistentes à chegada dos colonos e à catequização. Na perspectiva dos políticos, se os militares eram utilizados como elementos de controle e pacificação, o fardamento, ao ser utilizado pelos indígenas, poderia simbolizar o mesmo. Contudo, após ser integrado à comunidade, o item não necessariamente cumpria o mesmo papel simbólico inicialmente previsto. O ato do Ministro de Guerra ao entregar o fardamento ao Xerente foi ironicamente criticado por um dos interlocutores do jornal *A notícia*:

Li hoje de manhã que o Sr. ministro da guerra mandou fornecer ao capitão e aos seus companheiros o antigo fardamento das praças do exercito e espingardas Minier¹²³ que existiam na intendencia. Não se dirá que os selvicolas voltam para a

¹²² Tradução nossa. “The two cherente indian who came to Rio a short time ago from the banks of the river somno in Goyas have been baptized and fitted out. They return to their villages with clothing, linen, cloaks arms, fishing hooks, thinkets and souvenirs, and various articles furnish to them fine matial forms arrayed in the gold epaulets and the uniforms of Captain and Lieutenant of Volunteers furnished to them, and with untold wealth in their saddlebags and packs, they will cut quite a dash among the mohogany-colored ladies of their villages and will make the hearts of all the rival chieftains wane exceeding small and envious. The merchants on the exchange got up a subscription of 66\$ for them, and the Chief of Police ordered their portraits to be taken in order to remit to other tribes, whereby to make their fame resound and render the other Indians desirous of entering into the service of a government in which they can likewise become lieutenants and captains and rig themselves out in gorgeous array” In: THE ANGLO-BRAZILIAN TIMES (RJ). Propriedade de Willian Scully. *The Anglo-Brazilian Times*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 12, p. 2, 24 jul. 1865.

¹²³ Talvez se tratasse do “fuzil Minié”, uma arma de fogo desenvolvida no século XIX por Claude-Étienne Minié.

natureza sem algumas lembranças palpáveis e eloquentes da civilização. Deram-lhes fardas e armas; que mais poderiam pretender? Mas o capitão teimava em querer um professor de português, como se isto fosse genero de primeira necessidade... Todos os acharam excessivamente ingenuo, mesmo como caboclo.¹²⁴

Entre os Tuxauas, na região amazônica, o fardamento foi utilizado como forma de distinção entre os líderes indígenas, que tinham a responsabilidade de planejar estratégias de sobrevivência da aldeia.¹²⁵ Esse uso estratégico dos brindes demonstra como os indígenas adaptavam e ressignificavam os itens recebidos para atender às necessidades de suas comunidades. Sepé, ao compreender que a prática de ir ao encontro de brindes na capital poderia proporcionar um encontro direto com o presidente, conforme os costumes da época, articulou para que a conversa garantisse, além de materiais de trabalho, também a presença de um professor em sua aldeia. Ao contrário do que esperavam os jornais, Sepé pretendia desenvolver, através da escola, os interesses práticos e culturais de seu povo, e não cumprir a expectativa de transformá-los em “civilizados”.

2.3 DISPUTAS PELA CATEQUESE ENTRE FRADES E MISSIONÁRIOS

Ao chegar em Uberaba, Minas Gerais, iniciaram-se os primeiros desentendimentos de Leolinda, que afirmou ter sido "traída e ludibriada por invejosos 'aos quais geralmente se escondem nos âmbitos das seitas ou das falsas popularidades'".¹²⁶ Elaine Rocha¹²⁷ e Patrícia Grigório¹²⁸ defendem que Daltro teria desenvolvido um discurso baseado em acusações, com o intuito de se posicionar como vítima, o que, para nós, torna explícito que a professora estava

¹²⁴ Notas de um simples. *A Notícia*, Rio de Janeiro, 31 jul. 1896.

¹²⁵ O pesquisador Henrique informa como o sistema de trocas era agenciado pelos indígenas conforme suas necessidades, e não entendidos como presentes advindos dos brancos “[...] na província do Pará, em 1846, o bispo relatou que “um tuxaua (principal da nação) disse a um dos diretores de uma aldeia que viria à capital com bastante farinha e guaraná para ‘comprar-me um padre’ tal era o desejo de possuí-lo” [...] Dada a percepção do valor que os não índios atribuíam à farinha e ao guaraná, elementos fundamentais nas trocas comerciais da Amazônia oitocentista, nada mais natural do que avaliar que tais produtos haveriam de pagar o preço de um padre!” in: HENRIQUE, M. C. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *Revista Brasileira de História* [online], São Paulo, v. 37, n. 75, p. 195–216, maio 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-08>

¹²⁶ DALTRO, 1920, p. 91

¹²⁷ ROCHA, Elaine Pereira. **Entre a pena e a espada - A trajetória de Leolinda Daltro: 1859-1935 – Patriotismo, indigenismo e feminismo.** Tese de Doutorado. FFLCH-USP, 2002.

¹²⁸ GRIGÓRIO, P. C. **A professora Leolinda Daltro e os missionários: disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910)**, Rio de Janeiro. 2012.

ciente do emaranhado de compadrios ao qual fazia parte. Existem duas versões sobre uma situação vivenciada por ela, envolvendo quatro animais que seriam futuramente utilizados na viagem como condução.

Na versão de Leolinda, ela teria abdicado de suas joias pessoais para adquiri-los e, ao recebê-los, teria percebido que havia sido enganada, pois os animais estavam velhos e imprestáveis.¹²⁹ Já na versão escrita presente na carta de Julieta Camargo, os acontecimentos são relatados com base nas informações que ela soubera de um viajante que estava em São Paulo. De acordo com esse relato, no momento em que Daltro retirou os animais do pasto do antigo dono, foi acusada de roubo e por pouco não foi presa, até que o arrieiro, de quem comprou os animais, confessou que seu patrão a havia ludibriado, fazendo-a pagar um valor exorbitante por animais inutilizáveis.¹³⁰

Temos como hipótese de que a viajante não teria exposto nos jornais os detalhes deste infortúnio por não querer alimentar ainda mais os boatos negativos que circulavam sobre ela, pois poderia ser desfavorável para a conquista de possíveis patrocinadores.

Daltro parece ter se referido a Quintino e ao Capitão Felix quando diz ter sido traída diante os relatos de cartas que recebeu em que malogravam a viagem: “O capitão Gaspar esteve aqui, hontem, [...] Contei-lhe a perseguição que a senhora soffreu [...] e em lugar de ficar com pena, disse-me rancoroso que à senhora era uma louca e que devia morrer para não estar encomodando tanta gente.¹³¹” Ao não ter aceitado as propostas de desistência, Daltro teria entendido que os mesmos planejavam boicotes a sua viagem. Não podemos descartar a possibilidade de que talvez Quintino tenha mesmo incentivado as confusões para que ela voltasse.

Fui hontem ao senador Quintino procurar noticias suas e, quando eu fallei em seu nome, o senador ficou com o semblante tão triste que eu julguei que elle ia chorar ; disse me que tudo quanto lhe estava acontecendo elle não tinha de que se recriminar, porque empregou todos os recursos ao seu alcance para que você voltasse de Uberaba e, vendo que tudo em era baldado, ameaçou de entregar-lhe sua filhinha e que você com a maior calma respondeu-lhe que a levaria comsigo para os sertões, para a vida ou para a morte, e que desse dia em diante lhe abandonou a seu destino, tendo a certeza de que não mais tornará a vel-a. Disse-me mais que soube das perseguições que os frades de Uberaba lhe estavam movendo, mas que em lugar de sentir, estimava, porque á força das perseguições, talvez fizesse com que você voltasse do caminho ; que era o unico meio que elle via¹³².

¹²⁹ DALTRO, 1920, p. 91.

¹³⁰ DALTRO, 1920, p. 115.

¹³¹ DALTRO, 1920, p. 109.

¹³² DALTRO, 1920, p. 94.

Através de outras cartas distribuídas ao longo da obra, “Da catechese dos índios no Brasil” percebe-se que Daltro atribuiu a culpa dos acontecimentos de Minas Gerais aos frades do Convento de Uberaba e posteriormente acusou os frades do Convento de Goyaz e do Porto Nacional¹³³ por ameaçarem sua vida através de ciladas. A narrativa leva a crer que Daltro estaria "sofrendo perseguição" pelos frades, que temiam perder espaço na catequese. Como forma de registrar todos os acontecimentos, Daltro pedia aos moradores das cidades por onde passava para que relatassem de forma escrita sua passagem, que em grande parte replicavam o que ela mesma os contava. O itinerário abaixo expõe as regiões nas quais Leolinda transitou em meio a disputas por monopólios.

A primeira parte de seu itinerário é terrestre, [...] iniciando no Rio de Janeiro, passando por São Paulo e pelas cidades de Uberaba e Araguaia, no estado de Minas Gerais, realizado de trem, pela Estrada de Ferro Central do Brasil. A partir desse ponto, seguiu o caminho que era feito pelas tropas e pelos Correios - certamente, em lombo de cavalo ou de mula ou a pé, como eram feitos os deslocamentos dos indígenas, diante da inviabilidade da primeira alternativa - até a Cidade de Goiás. Daí, o trajeto continuava por via terrestre até o porto de Leopoldina. A partir de Leopoldina, os viajantes costumavam descer o Araguaia até as cidades de Santa Maria e Conceição do Araguaia, esta já no Estado do Pará, trajeto que, muito provavelmente, foi o da segunda viagem de Leolinda. Por este itinerário [...] somente recorrendo a caminhos secundários se pode atravessar o sertão do Araguaia ao Tocantins até a cidade de Pedro Affonso. De Pedro Affonso chegava-se a outras cidades através do rio Tocantins - casos de Boa Vista, atual Tocantinópolis; Piabanha, atual Tocantínia, terra dos Xerente; Porto Nacional; Peixe; Palma (hoje Paranã). De Porto Nacional chegava-se à cidade de Goiás, ponto de partida da viagem, passando por Natividade, Conceição do Norte, Palma, Arraias, Cavalcante, São José do Tocantins, Pirenópolis, Pirenópolis e Jaraguá¹³⁴.

Esta região pela qual Leolinda circulou tinha histórico de disputas territoriais. A religião católica foi usada como forma de conversão de povos indígenas, a fim de pacificá-los. Esperava-se que a prática facilitasse o projeto de expansão e ocupação territorial ao governo, para que pudesse ser habitado por colonos. O método utilizado pelos religiosos, que variavam dependendo das ordens religiosas, advinha principalmente do *aldeamento*, onde se concentravam famílias indígenas com a intenção de reorganiza-los através de práticas não só cristãs, mas também europeizantes. Essa política de conversão passou a ser praticada ao longo de 1845, através do Regulamento das Missões e Catequese e Civilização dos Índios. O projeto

¹³³ DALTRO, 1920, p. 258.

¹³⁴ SANTOS, Paulete Maria Cunha Dos. **Leolinda Daltro, A Caminhante Do Futuro: Uma Análise De Sua Trajetória De Catequista A Feminista** (Rio De Janeiro/Goiás – 1896-1920). Doutorado Em História Instituição De Ensino: Universidade Do Vale Do Rio Dos Sinos, São Leopoldo, p. 49-51. 2014.

resultou na necessidade de missionários estrangeiros para realizar tais tarefas, ocasionando a chegada de capuchinhos italianos em Goiás.

O possível envolvimento da professora com o protestantismo, através do vínculo com Horace Lane, passou a ser temido e comentado pela população de forma negativa, já que a presença de missionários protestantes poderia desestabilizar o monopólio da igreja católica nessas regiões interioranas.

Em uma carta que Daltro recebeu de um amigo, ele relata ter contatado o Bispo de Uberaba esperando satisfações sobre os boatos de emboscadas criada pelos padres a fim de afastá-la da região. Em resposta, o Bispo teria dito não ter nada contra a sua atuação, desde que a mesma não fosse protestante:

O Bispo garantiu-me, sob sua palavra de honra, que era mentira, que pelo contrário, não só os padres do “convento” de Uberaba como os de Goyaz estão devéras admirados de sua santa abnegação e dispostos a protejel-a no que lhes for possível, *caso a senhora não seja protestante* (como dizem por aí).¹³⁵ [grifos nossos]

Em um abaixo assinado coletado em Porto Nacional, existe o relato de que a professora teria aparecido na cidade com o semblante assustado com tamanhas perseguições sofridas a mando do Frei Antonio de Ganges. Na tentativa de fugir ela teria sido obrigada a disfarçar-se com roupas masculinas, a alterar seu nome e a extrair os dentes que eram chumbados a ouro para não ser identificada.

A boa relação de Daltro com a oligarquia da família Bulhões¹³⁶ aprofundou ainda mais o desgosto da parte dos frades sobre sua presença nos sertões. Os bulhões eram vinculados ao Partido Liberal e endossavam todas as crenças e práticas das quais os frades não compactuavam, almejando alcançar o progresso em Goiás. Uma das principais rusgas aconteceu após o governo goiano, liderada pelos Bulhões, decretar a separação entre Estado e Igreja, em oposição ao Partido Católico e ao desejo dos bispos. Sem recursos do Estado, alegavam que seria dificultoso manter as atividades religiosas que se desenvolviam por meio do dinheiro governamental.¹³⁷ Quando os frades notaram a ligação da professora aos Bulhões, justamente recomendada por Horace Lane que, além de tudo, também era maçom, subentenderam sua atuação como afronta, julgando-a como subordinada da família rival usada

¹³⁵ Felicíssimo, 1897. In: Daltro. 1920, p.105.

¹³⁶ GRIGÓRIO, P. C. **A professora Leolinda Daltro e os missionários**: disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910), Rio de Janeiro. 2012.

¹³⁷ *Idem.*

para afastar o catolicismo. O trecho do abaixo assinado a seguir também traz como motivação dos ataques o envolvimento da professora com o protestantismo.

[...] nos diversos aldeamentos dos índios caraós, chavantes e cherentes, onde tem se demorado em domestical-os das trevas da ignorância, tem sofrido os maiores horrores de traições dos índios, movidas por pessoas estranhas que sorrateiramente se introduzem nos aldeamentos com o fim de enredal-a com os índios, incutindo-lhes nos espíritos selvagens que D. Leolinda é excommungada, anti-Christo, capa verde, pé de pato, dente de ouro, judia errante, e que tem pacto com o diabo, por ser protestante.¹³⁸

Daltro quase teria sido agredida por trinta e quatro indígenas armados que teriam confessado o vínculo com o Frei e só não lhes tiraram a vida por auxílio de um grupo que presenciou a tentativa¹³⁹. Com medo, Daltro teria aumentado suas companhias de viagem, inclusive contratado dois homens para acompanhá-la, como forma de garantir defesa, o que resultou em ainda mais gastos de viagem.

Nossa comitiva consistia da professora e seu filho, seu cozinheiro negro e do serviçal nascido meio chavante, cinco cherentes e eu mesmo. Nós também contamos com doze cachorros e filhotes, os quais alguém julgou que nós poderíamos precisar. Alguns dias depois, nós introduzimos em nosso grupo dois homens negros e três índios Karayá. Nós não tivemos necessidade de tantos homens, mas eles ajudaram demasiadamente devorando nosso limitado conjunto de provisões.¹⁴⁰

Essa estigmatização ao redor da professora do suposto protestantismo foi ainda mais alimentada quando na região de Santa Maria, Leolinda fez contato com o missionário protestante William Azel Cook. O *Jornal de Goyaz*¹⁴¹ descreve que ambos estariam sendo vítimas do “ódio jesuítico” que ameaçavam suas vidas: “mulheres fanáticas, instigadas pelos frades, teem permitido a seus filhos roubarem os livros do rev. Cook, apuparem-no nas ruas,

¹³⁸ Abaixo assignados, 1900. In: Daltro, 1920. p.277

¹³⁹ Abaixo assignados, 1899. In: Daltro. 1920, p.251.

¹⁴⁰ Tradução nossa. “Our party consisted of the teacher and her son, her black cook and half- breed Chavante attendant, the five Cherentes, and myself. We had also twelve dogs and pups which some one fancied we would need. Some days later, we added to our crew two black men and three Karaya Indians. We had no need of so many men ; but they assisted mightily to devour our limited supply of provision” In: COOK, William Azel. Through the wildernesses of Brazil by horse, canoe and float. New York: American Tract Society, 1909, p.62.

¹⁴¹ Conforme as documentações analisadas por Grigório (2012), o *Jornal de Goyaz* teria cedido espaço nas colunas do jornal outras vezes para publicar artigos religiosos, como em 1890, em que John Boyle, missionário presbiteriano, escreveu semanalmente rechaçando os ensinamentos e os religiosos católicos.

apedrejarem lhe em casa; e dizem ainda mais, que matar a protestante não é pecado, ao contrário, ganha-se com isso indulgencia!"¹⁴²

Não encontramos informações biográficas a respeito de Cook, para além de sua obra "*Through the wildernesses of Brazil by horse, canoe and float*" publicada em 1909, também localizada e utilizada por Grigório (2012). As poucas informações obtidas sobre Cook foram encontrados pela pesquisadora através dos periódicos baianos. Ele teria circulado em cidades interioranas na Bahia, onde estavam estabelecidas escolas e igrejas missionárias, através do seu vínculo com a Aliança Cristã e Missionária. Trechos do seu livro relatando sua viagem foram publicados semanalmente pelo jornal paulista *O Estandarte*, através do redator William A. Waddell¹⁴³. Fundado em janeiro de 1893, o jornal foi concebido como um dos principais veículos de comunicação presbiteriana no Brasil, desempenhando um papel essencial na difusão de mensagens teológicas durante o período republicano. A decisão de publicar textos de viagem de um missionário estadunidense, como Cook, não se resumia apenas à curiosidade sobre terras distantes, mas carregava um propósito maior: exaltar a visão protestante de expansão e civilização. Esses textos funcionavam como uma espécie de "literatura de testemunho", que não apenas informava, mas encorajava a adoção de valores morais protestantes, mostrando que o missionário agia como um mediador entre a religião e as nações. Assim, *O Estandarte* utilizava tais relatos para consolidar o papel do protestantismo como agente de transformação social, reforçando a ideia de que a leitura da bíblia e a vivência cristã poderiam ser instrumentos de regeneração moral e espiritual para o Brasil republicano.

William Cook introduziu o segundo capítulo de sua obra informando que foi levado a se interessar pelos aborígenes do Brasil através da imprensa do Rio de Janeiro, citando as mesmas notícias que Leolinda obteve em 1896 sobre a chegada da comitiva de Sepé e seus companheiros Xerentes. Percebe-se pela narrativa do missionário que já estava entre seus planos encontrar a comitiva de Daltro "(...) Como esperado, aqui eu alcancei a professor do Rio de Janeiro e sua comitiva, incluindo os índios cherentes. Eles estavam se preparando para descer o rio em canoas, e eu me organizeis para os acompanhar."¹⁴⁴

Nossas documentações não são suficientes para afirmar se havia envolvimento de Horace Lane no encontro de Leolinda com o missionário Cook. Conforme Grigório (2012),

¹⁴² D. LEOLINDA Daltro. A catechese dos índios. **Jornal de Goyaz**, Goiânia, p. 2, 10 nov. 1900.

¹⁴³ SEM TÍTULO. **O Estandarte**. Ano VIII, no 7. São Paulo-SP, 15 de Fevereiro de 1900, p. 2-3.

¹⁴⁴ Cook, 1909. p. 56.

havia uma colaboração entre variadas denominações de grupos de origem protestante que poderiam comunicar-se para atender os objetivos de propagar a fé. As características da narrativa de Cook nos faz considerar que ele teria sido designado para cumprir o propósito do "protestantismo de missão", caracterizado pela propagação da fé através das práticas de culto e distribuições de bíblias para divulgar o evangelho nos territórios de interesse a fim de obter a conversão e salvação individual.

Talvez Lane tenha contatado colegas da congregação em que Cook fazia parte na Bahia e o destinaram a encontrar a professora, a fim de aproveitar o itinerário já estabelecido pelo grupo para chegar ao mesmo destino. O relato escrito sobre a navegação em que estiveram juntos demonstra o total descontentamento de Cook com a conduta do grupo, constatando que não se tratava de um grupo de missionários.

Ao menos, tudo estava pronto para a pompa e a ostentação da embarcação; e partindo para fora, nós balançamos com a corrente na presença de uma companhia numerosa, em meio aos disparos de armas, ao estouro dos canhões de dinamite, ao sopro de cornetas e buzinas, aos gritos e apoios da população, e aos latidos e ganidos dos cães. Esta é uma característica do jeitinho brasileiro de fazer as coisas. Considerando o caráter e a conduta da nossa companhia, nós estávamos muito longe de ser uma comitiva missionária, eu me arrependo muito para confessar. Além disso, eu vi com consternação, depois que zarpamos, que os canoeiros tinham sido abastecidos com cachaça, o rum nativo, e estavam embriagados; pior, que havia um garrafão do líquido brutalizante na segunda canoa. Então, a navegação que fizemos foi pouco mais inteligente do que a de um tronco podre. Os homens alcoolizados remavam e chapinhavam descontroladamente, gritando continuamente em alegria louca; enquanto nossa carga de cães, parecendo realmente entender a seriedade da situação, uivavam um lamento. Nós estávamos em grande perigo de sermos jogados nas pedras e naufragar. Enquanto isso, fomos levados rapidamente para a frente no abraço do poderoso e silencioso rio, em meio a imagens em constante mudança pintadas pela mão de Deus — da Natureza vestida em suas novas vestes deslumbrantes de primavera e adorando solenemente seu Criador. Finalmente, uma tempestade irrompeu sobre nós; e depois de nos debatermos por um tempo, desembarcamos em um rancho de gado no lado de Matto Grosso do rio, onde permanecemos até o dia seguinte.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Tradução nossa: At last, all was ready for the pomp and pageantry of the embarkation; and pushing off, we swung out into the current in the presence of a numerous company, amid the firing of guns, the bursting' of dynamite rockets, the blowing of bugles and horns, the yelling and cheering of the people, and the barking and yelping of the dogs. This is a characteristic Brazilian way of doing things. Considering the character and conduct of our company, we were very far from being a missionary party, I much regret to confess. Moreover, I saw with dismay, after we had cast off, that the canoe men had been supplied with cachaca, the native rum, and were intoxicated ; worse, that there was a demijohn of the brutalizing liquid in the second canoe. So, the navigating we did was scarcely more intelligent than that of a rotten log. The alcoholized men paddled and splashed wildly about, yelling continually in mad glee; while our cargo of dogs, appearing to really understand the seriousness of the situation, howled a dirge. We were in great danger of being thrown upon the rocks and wrecked. Meanwhile, we were borne swiftly onward in the embrace of the mighty, silent, river, amid ever-changing pictures painted by the hand of God — of Nature arrayed in her gorgeous new robes of spring and solemnly adoring her Creator. Finally, a thunderstorm burst upon us; and after floundering about for a time, we landed at a cattle ranch on the'Matto Grosso side of the river, where we remained until the next day. In: COOK, 1909. p. 62-63.

As documentações indicam uma inclinação da professora ao protestantismo. Não é possível verificar vínculos da igreja protestante para além das doações em dinheiro feitas por Lane, mas é notável que o diretor da Escola Americana teve grandes influências no projeto de Leolinda como indigenista, influências essas que nos parecem ter raízes no protestantismo e não no positivismo como sugerido por Rocha (2002). A suposição das pesquisadoras de que o pensamento de Daltro seguisse bases positivistas parece apenas se apoiar no entendimento do contexto geral do no Rio de Janeiro em que se considerou o positivismo como uma corrente dominante, tendo tido adesão pelo professorado da época. Talvez essas bases estivessem presentes no arcabouço teórico de organização curricular de Leolinda, durante sua atuação nas escolas cariocas, mas não teriam sido suficientes para a mover enquanto indigenista.

2.3.1 CATEQUESE LEIGA

Diante da tamanha inserção de Leolinda nessas disputas por poder, faz-se necessário compreender a posição educacional da professora, que passou a se autodenominar como “catechista leiga” a partir de 1897, em uma publicação do jornal *A Platéia* de São Paulo.

Ao contrário da fortuna crítica até então apresentada, acreditamos que a professora teria lapidado ao longo dos anos sua definição de “catechista leiga” até finalmente a empregar como um programa laico de educação aos indígenas, ou seja, sem interferências religiosas. Somente anos após a volta de sua viagem, especificamente em 1909, em seu texto escrito nos anais do congresso de geografia, para que pudesse se apresentar, Daltro revelaria seus planos para a educação indígena que definiriam a catequese leiga.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1998), a falta de missionários necessários para atender as demandas das províncias de fundar a assimilação indígena no século XIX foi brevemente remediada através do Regulamento das Missões. Estabeleceu-se a opção da administração leiga, em que um missionário leigo ou assistente educacional e religioso atuaria em apoio ao administrador do aldeamento.¹⁴⁶ Considerava-se leigos os membros batizados que não integravam ordens religiosas e não faziam parte do clérigo, mas que ainda assim

¹⁴⁶ Carneiro da Cunha, Manuela. História dos índios no Brasil. Cia das Letras. p.140. 1998.

seguiam as doutrinas religiosas exercendo outros papéis dentro da comunidade, porém não eram considerados pela igreja como protagonistas na missão eclesial¹⁴⁷.

Acreditamos que de início Daltro almejava empregar seu trabalho como professora, enquadrando-se como catequista leiga levando em consideração a definição acima. Os discursos críticos de Leolinda Daltro direcionados aos frades e à educação católica, especialmente após 1900, parecem ter sido intensificados em resposta à recepção desfavorável que supostamente enfrentou durante suas viagens. Tal experiência pode ter reforçado a convicção de que, ao enfraquecer a base religiosa que dominava o cenário educacional, ela conseguiria estabelecer a escola que tanto almejava. A alegada má administração dos aldeamentos serviu, possivelmente, como catalisador para a reorientação de seu projeto de catequese leiga, que passou a se aproximar de uma perspectiva laica. Na tentativa de contestar a influência dos frades, Daltro buscou articular um discurso que não apenas desafiava as práticas religiosas vigentes, mas também reivindicava um papel ativo do Estado na promoção de um ensino desvinculado das doutrinas religiosas. Durante uma plenária do Primeiro Congresso de Geografia, realizado em 1909, onde publicou sobre o assunto, ela defendeu de forma contundente que os poderes públicos cumprissem os preceitos constitucionais referentes ao ensino laico, afirmando: "O unico que deve ser dado aos selvicolas, como auxilio do governo republicano."¹⁴⁸

Em grande parte das documentações que Leolinda reuniu em seu álbum de viagem o termo “catechese”, foi tão utilizado para se referir ao trabalho de Leolinda quanto “evangelizadora” e com mais frequência foi utilizado o termo “missionária”.¹⁴⁹ As três definições possuem significados distintos, embora expressem vínculos religiosos. Talvez, na

¹⁴⁷ LOPES, Leandro José. **A teologia do laicato na Constituição Dogmática Lumen Gentium e nas Conferências Gerais do Episcopado da América Latina**. 2012. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Porto Alegre, 2012. p. 12.

¹⁴⁸ PRIMEIRO Congresso Brasileiro de Geographia. A sessão plenaria de hontem. **O Paiz**, Rio de Janeiro, 16 set. 1909.

¹⁴⁹ As categorias Evangelização e Catequese [...] têm especificidades próprias. Evangelizar significa, literalmente, levar a boa nova (a palavra de Cristo e a esperança de salvação). No Dicionário Etimológico Nova Fronteira, a palavra evangelizar vem de Evangelho *euangelium* – latim, que deriva do grego *euaggélion*, significando ‘doutrina de Cristo’, também denominando cada um dos quatro livros do Novo Testamento. Para levar o Evangelho, o primeiro passo é a catequização. Catequização é palavra derivada de “catecismo ‘livro elementar de instrução religiosa’ ‘ensino de dogmas e preceitos da religião’” do latim: *catecismus*, derivado do grego *katechismós*. De catecismo derivam as palavras catequese (doutrina) e catecúmeno (aquele que se prepara para receber o batismo) (CUNHA, 1982). Catequese é termo conhecido desde a Antiguidade e significa a instrução dos convertidos, ou catecúmenos, ou seja, instrução dos iniciandos nos rudimentos da fé. (AGOSTINHO, 1984). In: CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. Evangelização, catequese e educação no Brasil: uma perspectiva histórica. **Quaestio**, Sorocaba, SP, v. 11, n. 1, p. 111-124, maio 2009

intenção de se distanciar da prática da catequese que possui origem católica e ligação com os freis, ela tenha se apresentado nos sertões através de missionária ou evangelizadora. Assim o *Jornal A Platéia* de São Paulo a anunciou:

Triumphantes, vemos que vae sendo secundado pelo publico o appello que aqui fizemos pela nobre, iniciativa da illustre professora D. Leolinda de Figueiredo Daltro, audaciando-se patrioticamente para ir para os sertões dos chereys, na abençoada evangelisação de instruir aquelles nossos irmãos selvícolas.¹⁵⁰

A evangelização, a educação e a civilização eram as características da estratégia missionária dos protestantes mundo a fora, inclusive no Brasil. Cardoso, indica que a desinstitucionalização eclesiástica fazia parte dos princípios necessários para alcançar a civilização, já que auxiliaria a desestabilizar a religião católica dominante e favorecia o tripé protestante de religião-moralidade-educação.

Nosso argumento de que Daltro não seguiria bases positivistas se apoia na maneira negativa em que os republicanos interpretavam o Estado laico. O pensamento positivista de origem francesa é remodelado no Brasil e é aderido apenas em partes. A separação entre Estado e religião está presente no positivismo europeu e norte-americano, mas não completamente no brasileiro. No livro “*O evolucionismo e o positivismo na Republica do Brasil*” de Sylvio Romero de 1894, o autor define a separação entre Estado e religião como “perversas republicas protestantes das diabólicas gentes do norte - Estados-Unidos.”¹⁵¹. Este trecho pode ser utilizado por nós como base para demonstrar as variáveis dentro do pensamento republicano, que não aderiu integralmente o ideário que compunha o Apostolado Positivista brasileiro, uma vez que o contexto em que esses ideais chegaram no Brasil é diferente de onde as ideias iniciais foram formuladas em Europa e afora. Visto que o país era majoritariamente católico, não podemos generalizar que o pensamento positivista laico tenha sido agregado por todos os intelectuais e políticos para além dos membros do Apostolado, já que outros acordos políticos estavam em jogo, como especificamente a causa indígena. Segundo Gagliardi¹⁵², os fazendeiros foram os principais defensores das catequeses religiosas intencionando acordos entre frades, já que estas facilitavam a usurpação de terras indígenas. Ainda assim, essas condutas contraditórias diferenciavam-se dos conservadores e defensores da monarquia, contrários aos ideários norte-americanos, considerando uma ameaça aos

¹⁵⁰ A Platéia. S. Paulo, Outubro de 1896. p. 46. In: Daltro, 1920.

¹⁵¹ Romero, 1894. p.77.

¹⁵² GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo. 1989. p.173.

costumes nacionais, podemos citar por fim Eduardo Prado, que expressou seu completo descontentamento ao positivismo na sua obra "*A Ilusão Americana*", publicado em 1893. Detalharemos mais sobre a temática positivista ao trabalharmos os projetos indigenistas brasileiros e como estes se articulavam com projetos indigenistas estadunidenses, protestantes e não positivistas.

2.3.2 ACUSAÇÕES ENTRE CATEQUISTAS

O final do ano de 1900 parece ter sido o período em que Leolinda demonstrou mais animosidade em relação aos frades. Ao voltar ao Rio de Janeiro, a professora alegava estar munida de provas que divulgariam o motivo do seu desagrado com as aldeias administradas pelos religiosos. Em entrevista ao *Jornal de Goyaz*, além de afirmar as perseguições, teria dito que havia documentos que comprovariam a intenção dos frades em enriquecer às custas do governo. As condutas dos religiosos seriam para Daltro divergentes do apropriado, aplicando extorsões nos confessionários e o enviando falsos relatórios ao governo que descreviam de forma enganosa os trabalhos de catequese. Nos jornais da capital a conduta se repetiu, conforme divulgado pelo *Jornal O Commercio*:

[...] soffreu terrivel perseguição dos frades, dominadores absolutos dos indigenas, que a apresentavão como o anti-cristo, chegando um delles, Frei Antonio de Ganges, que alli domina 32 annos, ha prohibir expressamente a sua visita a esses aldeamentos. Desprezando a intimação, D. Leolinda seguio o seu caminho e teve acasião de verificar, declarando estar prompta a provar, que os indigenas continuão analphabetos, refratários a toda civilisação, cegamente obedientes aos seus catechisadores, que delles tirão todo o partido, sendo em pura perda as despesas feitas ha tantos annos com a tal da catechese e inxatas as noticias que se tem publicado sobre as condições favoraveis em que se achão esses indígenas.¹⁵³

Ainda na entrevista concedida ao jornal *O Commercio* em 1900, revelou não apenas sua insatisfação com a atuação missionária, mas também uma estratégia discursiva cuidadosamente elaborada para convencer o público de sua posição. Através dessa entrevista, ela constrói uma narrativa que denuncia a negligência dos frades em relação à infraestrutura dos aldeamentos e à educação dos indígenas que não iram para além das “sãs doutrinas”. A acusação de que os frades atuavam em oposição ao governo republicano e, por consequência, ao progresso nacional, insere-se em um contexto de disputa interna, no qual Leolinda busca se

¹⁵³ *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 13 de dezembro de 1900.

afirmar como uma liderança comprometida com os ideais republicanos e com o avanço das populações indígenas. Ao expor a atuação dos frades como uma força que impedia os indígenas de “civilizarem-se”, Leolinda busca, sobretudo, angariar apoio e estabelecer uma distinção entre seu projeto e o dos frades, apresentando-se como uma alternativa moral e politicamente superior. A escolha de destacar a inação dos frades nos aldeamentos distantes, enquanto permaneciam em povoações já estabelecidas, reforça essa estratégia. Para Leolinda, ao invés de se dedicarem ao ensino e à difusão da fé nas áreas mais necessitadas, os frades criavam um espaço controlado nas capelas improvisadas, onde disseminavam discursos que levavam os indígenas a negar a República, a qual temiam por ser laica.

O frade, uma vez que ganha a confiança do Indio ignorante, não o perde mais de vista e procura tirar partido de sua ingenuidade, em proveito puramente seu e em detrimento daquelles homens que, como Brasileiros que são, devião, a par de deveres, gozar de todos os direitos dos nossos patricios christãos. [...] A catechese pelos frades consiste no que vai descrever. Elle installa-se á margem de um rio, isto é, em uma povoação já constituida, planta uma capelinha tosca e jamais sua figura é vista em qualquer aldeamento, por mais proximo que seja, a pregar, as sãs doutrinas e a levar as almas o conforto da verdadeira religião. Bem ao contrario, é na improvisada matriz que elle reune essa gente e em um arranzel inintelligivel até para nós civilisados discorre de modo a arraigar em seus animos as mais subversivas doutrinas e taes preconceitos que o pobre Indio é arrastado impetuosamente á corrente dos maiores absurdos, chegando a abnegar a republica, cujo governo (dizem os frades) é o regimen mais pernicioso á salvação e ao progresso da Patria.¹⁵⁴

Esse não é o único relato que compõe o livro que traz relatos negativos ao Frei Gil Vilanova e ao Frei Antonio de Ganges. Não há ocorrências nos jornais da capital, nem nas documentações que compõe o livro de Daltro que retratassem a defesa dos frades sobre as acusações. A autora Patrícia Grigório (2012), que destina sua pesquisa a analisar os conflitos de Leolinda em Goiás, encontrou através do *Jornal Gazeta de Belém* os argumentos vindos de um dos freis contra as "calúnias" proferidas pela professora. Na versão publicada, há entrevistas de moradoras da região de Araguaia, juntamente com a defesa do Frei Gil Vilanova, que alegou hospitalidade e boa recepção não só quanto a presença de Daltro, mas também quanto a do seu filho Alfredo, que ao adoecer no caminho da viagem e necessitando de repouso, teria sido abrigado pelos missionários. Notamos que os relatos divergem e ambas as partes tentaram fabricar a própria defesa diante dos jornais.

¹⁵⁴ *Idem.*

Em relação ao foco da indisposição dos frades ao que se referia a educação indígena, teriam afirmado que Daltro teria distorcido a situação, pois as crianças contabilizavam mais que o triplo do que relatado por Daltro e ao contrário, eram bem tratadas e bem vestidas.

Mentira! Pois uma das preocupações dos missionários foi levantar escolas, chamar professores e fazer que os meninos indígenas frequentassem a escola publica – no ano escolar findo a escola publica de Conceição foi frequentada... É verdade que não foi possível logo desde o principio obrigar os pequenos indígenas a frequentar as aulas – e ninguém o estranha se conhecer por pouco que seja o que é um menino selvagem, mas é um facto publico que desde os primeiros dias de instalação do Colégio da Catequese, os Rmos. Missionários procuraram ensinar aos seus alunos com os primeiros elementos da vida civilizada, as rezas mais importantes dos cristãos e os rudimentos da nossa fé, os da gramática portuguesa.¹⁵⁵

Frei Gil Vilanova teria vindo da França com a intenção de trabalhar com a “missão indígena”, através das ordens dominicanas iniciadas em 1886. O foco era destinado aos indígenas que se distanciavam do contato com a “civilização”. O Frei intencionava entrar em contato com os Kayapó, mas teve seus planos alterados devido aos intensos conflitos que cerceavam a região do Mato Grosso, devido a resistência ao contato com não-indígenas. O Frei optou por mudar sua rota e rumou em direção as aldeias dos Xerente e Kraô, localizados em Piabanha e Pedro Afonso que estavam sob direção do Frei Antonio de Ganges. Vilanova teria se desdobrado a convencer Frei Antonio de que não pretendia se estabelecer e sim reunir crianças indígenas para que pudessem ser levadas por ele para serem educadas aos modos civilizacionais em Porto Nacional, a promessa era de que as crianças seriam alfabetizadas em língua portuguesa e convertidas ao catolicismo. Porém, o projeto do frei não se desenvolveu, já que não obteve investimento estadual, fazendo com que as crianças Krahô fossem levadas novamente as aldeias originárias, até onde Grigório (2012) pode apurar, não haviam notícias sobre os paradeiros das crianças Xerente enviadas pelo Frei Antonio.

Em 1887 o Frei Gil fundou Conceição do Araguaia, mas ainda com dificuldades financeiras. Em busca de contornar o infortúnio, planejava angariar lucro através da extração do látex, mas não sem explorar o trabalho indígena. O que para o padre se tratava de um trabalho honesto, pois seria convertido para investimento no próprio aldeamento, para seus supervisores seria mais uma forma de se indispor com a opinião pública, devido aos investimentos governamentais na catequese, resultando então por proibir tal prática

¹⁵⁵ FERRO, Manoel Antonio de Souza. Catequese dos índios Carajás pelos missionários dominicanos. As calumnias – A Verdade, 12/06/1901. Arquivo da Província de São Tomás de Aquino do Brasil. Documento DG2 P2 - Doc 001. In: GRIGÓRIO, P. C. 2012. p.121.

exploratória. Mas como pontuado por Carneiro da Cunha, apesar da regra existir, não quer dizer que na prática ela tenha de fato sido seguida.

A catequese proposta pelo Frei dava preferência às crianças, impedindo que "contraíssem hábitos selvagens". Habitavam-se às rotinas regradas e teriam mostrado habilidades nas aprendizagens. Porém, os missionários confessavam que nunca conseguiram "discipliná-los completamente", pois na maioria das vezes, os pequenos abandonavam as vestes fornecidas pelos colonizadores e fugiam do aldeamento, retornando para suas famílias: "Os indiozinhos são turbulentos, indisciplinados, refratários aos hábitos mais elementares de uma boa educação."¹⁵⁶

Frei Antonio de Ganges administrava o aldeamento dos Xerente desde 1867 e lamentava das mesmas queixas em meio aos seus relatórios. Seria a falta de verba que o impedia de realizar a missão a ele destinada. Em função de alfabetizar os indígenas, o Frei teria os matriculado na escola mais próxima localizada no centro da cidade de Piabanha. Além da distância que haveria de ser percorrida pelos alunos indígenas, o maior dos impeditivos estava na inexistência de trajés adequados para circular entre "os civilizados", fator que gerava discriminação por partes dos brancos. A resposta obtida pelos seus superiores seria a de inserir a cultura do algodão entre os Xerente para que futuramente evitassem tais gastos com o dinheiro da igreja. O frei, alegando distância e falta de receptividade na escola central, solicitou uma escola dentro da aldeia, que teria sido fundada em 1890, mas não há indícios de que tenha recebido professores até o período da aparição de Daltro.

Se Frei Gil teve desentendimentos com Frei Antonio logo que chegou em Piabanha, é evidente que disputas de poder existiam e, podemos supor, que a presença de Leolinda também tenha simbolizado uma ameaça. Porém, iremos contra a alegação de Elaine Rocha (2002), sugerindo que o motivo principal dos frades se alterarem contra a professora seria sua postura anticlerical, sendo "[...] intolerância em relação à presença de Leolinda, uma mulher leiga, no que seria o território e campo de atuação desses frades." Como já pontuado, essa postura "laica" de Daltro parece ter sido construída ao decorrer da viagem. Acreditamos que o que de fato incomodou os Freis foi a divergência religiosa. Ao levarmos em consideração o pedido de Sepé, almejando a presença de uma professora no aldeamento, é de se supor que

¹⁵⁶ GRIGÓRIO, P. C. **A professora Leolinda Daltro e os missionários: disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910)**, Rio de Janeiro. 2012.p.75.

Antonio de Ganges não iria se opor a vontade do Chefe Xerente. Mas ao se tratar dos boatos de uma “missionária protestante”, a postura teria sido outra. A medir pela defesa do Frei Gil:

Mas qual será o intento da Exma. D. Leolinda ao mentir e caluniar com tamanha imprudência? seria por acaso o seguinte?: querendo ela tomar o lugar dos missionários na grande obra da catechese ou substitui-los por outros catechisadores e quem sabe? Talvez pelos hereges protestantes em cujas fileiras ela se alistou. Como os manifestam as conversações e, íamos dizer, as pregações, a doutrina da ilustre professora, mormente em Santa Maria do Araguaia? – aí porém de nós naquele dia!¹⁵⁷

O temor aos protestantes pode ser analisado nas supostas falas do Frei Antonio de Ganges nos trechos dispostas na obra de William Cook em que o frade não poupou ameaças ao estrangeiro:

Logo após minha chegada à vila, o antigo clérigo, o qual era quase um monarca absoluto na região, e quem residia a sessenta milhas de distância da aldeia, visitou a vila no cumprimento de seus deveres sacerdotais. A pedido sincero de alguns homens, e acompanhado por eles, eu o chamei, embora, de acordo com o costume brasileiro, ele devesse ter me chamado primeiro [...] Primeiro, ele ordenou ferozmente que um dos homens que me acompanhava saísse da casa, como se fosse um escravo. Em seguida, com um ar de justa indignação por uma criatura tão vil e viscosa como eu ousasse poluir a atmosfera sagrada que o envolvia, ele declarou, selvagememente, que não poderia desonrar a si mesmo discutindo religião comigo. Então, imediatamente, o que estava em harmonia com seu suposto caráter jovial, ele começou a lançar raios de maldições e uma tempestade de abusos sobre meu humilde eu e sobre a Igreja de Cristo, dizendo: "as Sagradas Escrituras ensinam assim e assim, mas esses demônios negam!" Ele vociferou e rugiu alto, vomitando nuvens de fumaça preta e um rio de lava de sua cratera sagrada, tentando, sem parar para respirar, fazer uma exibição heróica e terrível de sua autoridade e onipotência diante de seus súditos trêmulos, bem como me enterrar, como Pompéia, sob suas erupções e impedir que eu proferisse uma palavra de defesa. Se estivéssemos sozinhos, ele, sem dúvida, teria se comportado de forma mais sensata. Quando finalmente irrompi no furacão da fala e tirei um Testamento do meu bolso para ler como prova do que eu havia afirmado, isso o afetou como um trapo vermelho afeta um touro feroz. "Esse livro é falso!" ele berrou, "Eu queimo todos os que consigo colocar as mãos!!" Então pedi que ele mostrasse sua Bíblia, dizendo que eu leria com prazer dela. Mas ele agora era forçado a confessar que não tinha Bíblia, embora ele tivesse me garantido positivamente que lia e estudava a Bíblia "diariamente". Finalmente, quando ele não podia mais apelar para a razão, ele novamente recorreu à denúncia e intimidação, as armas da maldade e brutalidade, gritando em meus ouvidos, "Mentiroso! Besta! Ministro do inferno!!" concluindo sua tirada ordenando que eu "não semeasse mais joio em seu campo", e me dizendo com um olhar ameaçador, "Se você não levar para você o que aconteceu com certos protestantes em Santa Rita: Eles viram a tarde, mas nunca viram a manhã." [...] Este é o indivíduo que, por um quarto de século, foi diretor e professor da tribo Cherente.¹⁵⁸

¹⁵⁷ FERRO, Manoel Antonio de Souza. Catequese dos índios Carajás pelos missionários dominicanos. As calumnias – A Verdade, 12/06/1901. Arquivo da Província de São Tomás de Aquino do Brasil. Documento DG2 P2 - Doc 001. In: GRIGÓRIO, P. C. 2012. p.122.

¹⁵⁸ Tradução nossa. "Soon after my arrival at this village, the old priest, who was almost an absolute monarch of this region, and who resided at a hamlet sixty miles distant, visited the village in the discharge of his priestly duties. At the earnest solicitation of a few men, and accompanied by them, I called upon him, though

Frei Antonio faleceu no ano de 1900, mesmo ano em que Daltro retornou e que Frei Gil argumentou que seus relatos não passavam de um romance de assassinato, negando as ameaças à medida em que insinuava que a “missão” teria sido um fracasso.

A famosa excursionista tão festejada na Capital Federal e em São Paulo como havia de se apresentar a seu público, de aparecer no seu teatro? Ella teve então como uma iluminação. É o frade. É o frei Gil. – Sim, senhora, não há dúvida alguma. Sou o único responsável pelo fracasso da sua missão. Com os mesmos honestos argumentos poderia provar que sou o próprio micróbio da febre amarela. D. Leolinda porém queria mais. Faltava-lhe uma falsa aureola de martyr, e foi então que inventou seu romance de assassinato. Sempre o frade!¹⁵⁹

Em contrapartida, Horace Lane aconselhava Daltro a não se abalar com os comentários ofensivos vindo dos freis e a não levar para o lado pessoal, pois os religiosos seriam representantes de um sistema ruim. Além do mais, Frei Gil teria vínculos com políticos poderosos que facilitariam sua defesa, conforme podemos averiguar no trecho acima. Lane direciona a missionária a agir de maneira oposta, construindo um sistema de catequese que se destacasse dentre o já existente.

Os abusos da catechese pelo systema dos frades são tão conhecidos, o systema tem seculos de má fama, de sorte que não ha vantagem alguma em dar-lhe uma feição pessoal - Se o frei Gil tiver a protecção dos altos poderes politicos, não vale nada atacal-os - Elle sempre saberá fabricar uma defesa. Elle não é unico que explora os índios. Representa apenas um systema ruim. O melhor modo de atacar o systema é iniciar o mais breve possivel um melhor - considerando a opposição dos frades [...]

according to Brazilian custom, he should have called upon me first [...] First, he fiercely ordered out of the house one of the men who accompanied me, as if he were a slave. Next, with an air of righteous indignation that such a vile, slimy creature as I should dare to pollute the holy atmosphere that enveloped him, he declared, savagely, that he would not disgrace himself by discussing religion with me. Then, immediately, which was in harmony with his would-be Jovelike character, he began to launch thunder-bolts of maldiction and a storm of abuse upon my humble self and on the Church of Christ, saying, " the Holy Scriptures teach thus, and thus, but these devils deny it ! " He blustered and roared loudly, vomiting clouds of black smoke and a river of lava from his sacred crater, essaying, without scarcely pausing to breathe, to make a heroic and awful display of his authority and omnipotence before his quaking subjects, as well as to bury me, like Pompeii, under his eruptions and prevent my uttering a word of defence. Had we been alone, he would, doubtless, have behaved more sanely. When I at length burst through the hurricane of speech, and drew a Testament from my pocket to read from in proof of what I had averred, it affected him like a red rag does a vicious bull. " That book is false! " he bellowed, " I burn all of them I can get my hands on ! ! " I then requested that he produce his Bible, saying that I would gladly read from that instead. But he was now forced to confess that he had no Bible, though he had shortly before assured me positively that he read and studied the Bible " daily." Finally, when he could no longer appeal to reason, he again resorted to denunciation and intimidation, the weapons of wickedness and brutality, yelling in my ears, " Liar! Beast! ! Minister of hell!!" concluding his tirade by ordering me to " sow no more tares in his field," and saying to me with a menacing look, " If you do not take your to you that which befell certain Protestants at Santa Rita: They saw the evening, but they never saw the morning." [...] This is the individual who, for a quarter of a century, was director and teacher of the Cherente tribe” In: COOK, William Azel. **Through the wildernesses of Brazil by horse, canoe and float.** New York: American Tract Society, 1909, p.154-155.

¹⁵⁹ VILANOVA, Frei Gil. Catechese dos índios. Gazeta de Belém, Belém, 28 mar. 1901. In: GRIGÓRIO, 2012. p. 122.

Mostrando ao Senador Quintino, José Carlos Rodrigues e talvez ao proprio Presidente da Republica o estado dos indios nessa região, a praticabilidade do plano que propôs e a pequénhez do auxilio material que pede, creio que lhe será facil em arranjar o que quer e voltar logo.¹⁶⁰

Ainda que não mencionasse diretamente os frades, Leolinda construiu parte do argumento de seu texto publicado pelo *Jornal O Dia*, em 1901, em uma tentativa evidente de defender-se dos comentários maldosos que, segundo ela, teriam sido feitos pelos goianos. O texto revela uma estratégia discursiva cuidadosamente elaborada, cujo objetivo central era desvincular-se das acusações que os frades, possivelmente, insinuavam ao retratá-la como uma “especuladora de nova espécie” em relação aos trabalhos de uma suposta catequese protestante. No trecho em que menciona o convite feito por Campos Salles para que se estabelecesse como catequista entre os Guarani-Kaiowá, Leolinda pontua:

Se eu fosse para o Rio Verde de S. Paulo, estou certa que não me chamariam de especuladora e não seria menoscabada, perseguida, desprezada e calumniada, como tenho sido no Estado de Goyaz, principalmente na capital, e estou bem certa que seria bem aquinhoadada, ou por outra, bem paga. E essa especuladora de nova especie, como me chamam os goyanos da capital de Goyaz, não aceitou!¹⁶¹

Essa passagem pontua o tom combativo de Leolinda e reforça a forma como ela transforma a acusação em um elemento de autolegitimação, ao recusar o papel de especuladora e reafirmar sua integridade. A ironia e a firmeza com que responde aos ataques sugerem uma tentativa de se reposicionar como figura moralmente superior, capaz de resistir às adversidades financeiras.

Enfim, reunidas todas essas quantias sommam 2:9728000, que gastei do modo seguinte: Com o sustento de meu filho e nove indios durante cinco mezes e dias que estiveram em Uberaba, 1:411\$800; Despezas extraordinárias em São Paulo com minha pessoa, 233\$820; Remédios que comprei para aumento da ambulancia que trouxe do Rio de Janeiro e que la comprei com meu dinheiro, 222\$000; fóra muitos medicamentos oferecidos pelo Exm. Sr. Macedo Soares. Com material indispensável para trabalhos manuaes, 306\$000; Dinheiro que gastei com Sepé durante um mez e 15 dias que estive em S. Paulo, em roupa lavada, engommada, chapéu e calçado.... 69\$000; A pedido de Sopé duas peças de panno grosso para presentear sua família, 98\$000; Objectos necessários para a viagem, como sejam; cobertores, capotes, roupa grossa para mim, Sepé e meu filho, 316\$560; Uma barraca de lona 80\$000; Uns arreios completos para animal, 82\$000; Em telegrammas para Uberaba durante cinco mezes 37\$000. Uma machina de costura, 110\$000; Um relógio despertador, 8\$000; Uma tesoura grande, 8\$000; Somma, 2:980\$000. Eis ahi a conta corrente da especuladora era que ao sahir de S.Paulo para o desconhecido com doze pessoas a seu cargo, sendo nove indios seu filho e seu creado, levou no bolso como unico recurso 200\$, como empréstimo ou esmola feita a si pelo caridoso Dr. Almeida

¹⁶⁰ Mackenzie College, 2 de novembro de 1900. In: Daltro, 1920. p. 337.

¹⁶¹ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. *O Dia*, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p.2.

Nogueira. N. R.— Reunidas essas quantias a 1:900\$ que o Dr. Lane e D. Maria Renotte angariaram, sommam em 2:9808000.¹⁶²

Se, em 1900, Leolinda havia sustentado que os frades utilizavam os recursos financeiros de forma inadequada, o texto de 1901 revela uma mudança de tom. Aqui, sua defesa se constrói a partir de uma narrativa pessoal, na qual compartilha as dificuldades e os percalços financeiros enfrentados desde o início de sua trajetória. Ao detalhar os gastos obtidos durante suas viagens, ela busca não apenas justificar suas ações, mas também consolidar a imagem de missionária comprometida com o trabalho de catequese e disposta a sacrificar-se em prol do que considerava como progresso.

¹⁶² É curioso observar que, nesse relato, Leolinda menciona ter sob sua responsabilidade nove indígenas Xerente, sem se preocupar em citar seus nomes. No entanto, nos jornais cariocas, o número registrado foi de cinco. DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. **O Dia**, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p.2.

3 UM EMARANHADO DE PROJETOS INDIGENISTAS: TERRA E TRABALHO

Um mês após ter recebido o aconselhamento de Horace Lane, Leolinda divulgou aos jornais sua proposta de “república indígena”, intitulada “Colônia Joaquim Murtinho”, em homenagem ao “ilustre brasileiro que teve o seu berço natal naquellas longinquas paragens, onde o seu nobre progenitor deixou o traço indelevel de multiplos e valiosos serviços prestados á patria e á humanidade.”¹⁶³

Sendo prática comum à época, não era de se surpreender que a professora tentaria mais uma vez fabricar seus vínculos de apadrinhamento a fim de assegurar o apoio necessário para colocar seus planos em prática. Joaquim Duarte Murtinho vinha de uma linhagem de políticos mato-grossenses, sendo pai e irmãos influentes da política local. Aos 42 anos, Murtinho iniciou sua vida política assumindo o cargo de Senador da República e anos depois atuou como Ministro da Viação, Indústria e Comércio do Presidente Prudente de Moraes. Seu último cargo foi o de Ministro da Fazenda do governo Campos Sales, fator que pode ter representado a Leolinda a possibilidade de moeda de troca, uma maneira estratégica de conseguir recursos por meio da homenagem ao Ministro conterrâneo da localidade onde viria a ser a Colônia.

Ainda que as funções dos cargos por ele ocupados não agregassem exatamente as propostas em torno dos indígenas, o mesmo tinha controle dos gastos e, assim se pode supor que possuía mobilidade política para agir conforme os interesses governamentais. Entendendo a dinâmica, Daltro tentou argumentar e projetar sua colônia seguindo os interesses dos debates políticos da época em torno da questão agrária e laboral.

As discussões em torno do destino das terras brasileiras foram contínuas ao longo dos séculos e permanecem até a atualidade, principalmente ao tratar-se de territórios indígenas. Desde o final do século XVIII a aquisição de terras acontecia por meio da posse com a intenção de ocupar as terras improdutivas ao longo do país, uma vez que as sesmarias concedidas não estavam trazendo o resultado esperado. A posse de terras acontecia sem controle algum, sem documentações que regulamentassem o proprietário. Houve uma modificação em 1850 através da aprovação da Lei de Terras, dessa forma, as áreas de ocupação só poderiam ser adquiridas através da compra. Todas as terras consideradas

¹⁶³ SEM TÍTULO. *Jornal D'A Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, dezembro de 1900. In: Daltro, 1920. p.345.

devolutas, ou seja, aquelas que não estavam sendo ocupadas ou cultivadas, seriam terras do poder público. A lei foi aprovada no mesmo ano que a Lei Euzébio de Queiroz, que proibia o tráfico negreiro. Conforme Silva (1996), a Lei de Terras tinha como principal intenção impedir que negros pudessem se tornar fazendeiros através da posse. As terras dali em diante deveriam ser medidas, demarcadas e registradas.

Tratando-se das terras dos povos indígenas, a lei assegurava direito à terra, não havendo necessidade de legitimação. Porém, a não fiscalização por parte dos governos federais não garantiu segurança às comunidades, favorecendo a já longa tradição latifundiária do país, que de maneira fraudulenta se apropriou e grilou territórios, falsificando documentos, e através de violência velada.

Implantada a abolição, tendo sido limitadas regalias advindas da exploração humana e ainda com dificuldades em “civilizar” os indígenas para torná-los mão de obra funcional aos moldes europeus, os governantes passaram a estimular a imigração europeia para o Brasil. A justificativa não estava só em intensificar os processos econômicos do país, mas também em implementar um projeto de branqueamento nacional, embasada em teorias eugenistas. Se propagava aos imigrantes europeus que, ao chegassem em território brasileiro seriam privilegiados com o ganho de posse de terras, sementes para incentivo agrícola e passagens de trens gratuitas em direção à terra ofertada pelo governo.

Ao escrever uma comunicação para o 1º congresso de Geografia dos Estados Unidos do Brasil, Leolinda argumentou que a carência de mão de obra na agricultura poderia ser amenizada com o "aproveitamento" das populações autóctones, contrariando a inclusão de imigrantes no país, que na sua percepção, iriam apenas aumentar as estatísticas de crimes e de desocupações. O argumento principal era de que a catequese indígena não havia sido realizada de forma adequada ao ponto de colher frutos, no caso, direcionando o indígena para o trabalho braçal. Daltro, enquanto subserviente ao sistema colonial ao qual se inseria, atribuía para si a função de “arrancá-los da barbárie” através da criação da Colônia Joaquim Murinho.

Em nossa situação de raça conquistadora, nós que tomamos o sólo a esses infelizes e que os vamos, dia a dia, apertando mais para os sertões, temos o dever de arrancá-los da barbaria em que vivem, para trazel-os á communhão do trabalho e da sociedade em que vivemos. Disto, porém, é que nenhum governo cuidou, nem disto se occupou associação alguma philanthropica.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Daltro, 1920. p.554

O despertar de seu interesse na catequese indígena se justificava no encantamento que decorreu da leitura da obra “*O Selvagem*” de Couto de Magalhães, publicado em 1876. Notamos que Daltro nutria grande admiração pelo autor, ao qual prestou homenagem através da dedicatória da sua primeira obra. Magalhães fazia parte da elite imperial, exercendo carreira política, sendo um dos intelectuais responsáveis pelo desenvolvimento do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)¹⁶⁵. A obra acima, tão aclamada e citada frequentemente nos discursos de Daltro foi encomendada por D. Pedro II a fim de contribuir com o debate etnográfico e incluía:

[...] um “Curso de língua Tupí viva ou Nheengatú”, cujo objetivo, esclarece o autor, é permitir que “todas as pessoas, que saibam lêr e que estiverem em contacto com o selvagem, possam ensinar ao mesmo selvagem a fallar o portuguez”. A segunda parte, intitulada “Origens, costumes e Região Selvagem”, é apresentada como uma tentativa de sistematização antropológica, onde o autor procurou transformar toda sua experiência nos sertões em conhecimento científico.¹⁶⁶

Boa parte do discurso de Daltro vinha baseado nas proposições de Magalhães. O uso da ideia de “colônia” vem de uma reelaboração do projeto indigenista de Couto em que propunha a execução de um tripé integrado pelo estabelecimento da colônia militar, formação e atuação de interpretes e de missionários. Já estando estabelecidas as frentes militares e missionárias, seria necessário que a obra “*O Selvagem*” abarcasse aspectos culturais e linguísticos para que fosse possível criar uma base de comunicação que permitisse facilitar a civilização dos povos indígenas. A proposta assegurava a possibilidade de incluir os indígenas enquanto trabalhadores, dispensando a inclusão de colonos europeus, discurso que foi amplamente reproduzido e defendido por Leolinda.

Para além dessas perspectivas vindas de Couto de Magalhães, temos como hipótese de que o projeto da almejada Colônia tenha se originado de uma junção de perspectivas civilizacionais, a começar pelo possível espelhamento em uma missionária e em instituições norte-americanas. Em uma carta enviada por Horace Lane ainda em 1896, observamos a admiração que possuía na “senhora que abriu uma escola entre os Dakotas” e que o diretor esperançava à Daltro o mesmo destino. Ainda que Lane não tenha sugerido na carta o nome específico dessa senhora, foi possível associar as informações por ele citadas até chegarmos à

¹⁶⁵ TURIN, R. O 'selvagem' entre dois tempos: a escrita etnográfica de Couto de Magalhães. **Varias Histórias** (UFMG. Impresso), v. 28, p. 781-803, 2012

¹⁶⁶ TURIN, R. *Ibid.* p.788.

missionária Elaine Goodale Eastman (1863-1953), que pode nos ajudar a traçar o contexto base de influência de Lane e o papel que Leolinda assumia no que seu projeto de protestantismo de missão.

Os primeiros e mais benéficos movimentos em prol da civilização dos índios Norte Americanos foram de iniciativa particular. A civilização da grande tribo dos Chvitows foi devida, quase exclusivamente, aos esforços e dedicação de uma senhora, que passou vinte anos da sua vida no meio deles e gastou uma fortuna considerável. Foi ainda uma senhora que abriu uma escola entre os Dakotas, e que ainda reside entre eles, contribuindo grandemente para sua civilização. Sirvam estes exemplos de estímulo à corajosa D. Leolinda, na espinhosa, porém grata e patriótica missão que vai empreender.¹⁶⁷

A atuação missionária em escolas indígenas nos Estados Unidos era comum no século XIX, mas a trajetória de Elaine Goodale foi a que mais se aproximou da descrição de Lane. Goodale foi escritora e desde a infância possuía afinidade em escrever poemas sobre sua vida na “*Sky Farm*”, fazenda da família localizada em uma montanha no interior de Massachusetts, tendo alguns de seus poemas publicados em jornais de Nova York. Já adulta e sem dinheiro tanto para investir em sua carreira como escritora, quanto para seguir carreira universitária, optou por atuar na área educacional. Devido sua origem protestante, Goodale foi convidada pelo General Samuel Chapman Armstrong¹⁶⁸ a aceitar um cargo na escola em que ele havia fundado através da Associação Missionária Americana (AMA), a *Hampton Normal and Agricultural Institute*, a atual Universidade de Hampton, localizada na Virginia.

Depois de completar um ano trabalhando em *Hampton*, Elaine desenvolveu o interesse em conhecer o território de Dakota, onde optou por trabalhar na *Reserva Pine Ridge*, em uma escola diurna. Mostrando-se comprometida com a função, foi nomeada como titular do cargo de Supervisora de Educação nas duas Dakotas.

Conforme nos aprofundamos na trajetória de Elaine, encontramos detalhes significativos para analisarmos comparativamente as práticas indigenistas de Leolinda, seja pelas semelhanças ou pelas diferenças. A atuação em meio as escolas indígenas e a admissão de um cargo público eram as principais aspirações de Leolinda, ambas conquistadas por Elaine cerca de dez anos antes. É possível que Horace Lane, inserido no âmbito protestante, tenha apresentado tais possibilidades a Daltro, estimulando a brasileira.

¹⁶⁷ Lane, 1896. In: Daltro, 1920, p.36.

¹⁶⁸ Foi oficial do exército dos Estados Unidos, atuando na Guerra da Sucessão. Descendente de missionários protestantes, seguiu carreira como educador americano na Hampton Normal and Agricultural Institute, interessando-se por filosofia.

Acreditamos que a professora não teria planejado a viagem apenas por estímulo patriótico, como elogiado nas inúmeras cartas por ela recebidas e publicadas em seu livro, mas devido a chance de obter outro cargo além do de professora municipal. Esse desejo que foi desprezado pelas pessoas que faziam parte de sua rede de amizades, foi estimulada por Lane, que também poderia vir a se beneficiar com o empreendimento. A viagem mostrava-se como um terreno fértil à ambos, se Daltro conseguisse se estabelecer como missionária leiga, poderia desestabilizar a Igreja Católica na região, abrindo espaços para a expansão das missões protestantes. Dessa forma, Daltro obteve outro apadrinhamento, tendo apoio financeiro, ajuda na tutela dos filhos e orientações de Horace Lane, que se espelhava nas experiências estadunidenses das missões religiosas:

A missão mais nobre de quem se diz Christão, me parece ser, de dar suas forças, seus haveres, dedicar seus talentos, empregar seu tempo, enfim, dar o melhor de sua vida para melhorar a sorte dos infelizes e dar-lhes a conhecer a verdade — com toda a modéstia e esperar honras ou vantagens materiaes. Se for feito em nome e pelo amor de Christo, deve ser um sacrificio gratissimo a quem se-sacrificou por nós. À educação dos indios, que exige qualidades superiores, grande paciencia e devotamento, muito critério e prudencia, além de ser um dever christão é um trabalho de alto patriotismo que deve merecer o apoio a protecção de todo o bom brasileiro.¹⁶⁹

3.1 APROXIMAÇÕES COM A ESCOLA AMERICANA

A Colônia Joaquim Murtinho foi noticiada aos jornais como um projeto elaborado diante dos estudos executados por sua idealizadora. A intenção seria de reunir indígenas de diferentes etnias que já circulavam pela região, sendo “Tapirapés, Chavantes e Carajás” e posteriormente incluiria os “Cherentes, Caraós e Javahés”. A localidade por ela delimitada teria que estar “as vistas” do governo de Goiás e ao mesmo tempo, longe das missões religiosas, levando em consideração o clima, solo fértil, fauna e flora favorável, e a existência de matas virgens com minerais até então inexplorados. A região teria sido apresentada ao Ministro Joaquim Murtinho através de um mapa¹⁷⁰ contendo “a zona do Estado de Matto

¹⁶⁹ HORACE LANE, 1900. p.339. In: DALTRO, 1920.

¹⁷⁰ Em uma entrevista concedida ao jornal *Gazeta de Notícias*, Leolinda Daltro revelou que o mapa, de sua autoria, circulou por diversas mãos, passando pela Sociedade de Geografia até chegar ao Ministro da Fazenda, que jamais o devolveu. In: *As curiosas revelações que nos foram feitas pela professora Daltro. Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 21 jan. 1916. p. 1.

Grosso compreendida entre o Dumbasinho e limites do Pará, á margem do Araguaya.”. Em entrevista ao *Jornal O Commercio*, Daltro revelou:

O Araguaya é sem hyperbole a corrente mais gigantesca e bella que banha os Estados de Mato Grosso e Goyas. Sua fauna é de uma riqueza admiravel, pois em suas selvas são abundantes as madeiras de construcção, o Araguaya conserva em seu seio tanta riqueza, que ainda não foi dado, conhecer quanto mais descrever, possuindo eu em meu arquivo uma relação completa das diversas familias de madeiras; bem assim um sem numero de plantas medicinaes, resinas e baunilhas, e, o que mais avulta, os vastos seringaes, conhecidos pelo nome de mangabeiras, cuja extracção, álias facil constitue actualmente a colossal riqueza do Pará, riqueza que será extensiva ao Estado de Mato Grosso, após a colonia cuja fundação pretende.

Todo o terreno araguayo guarda as maiores riquezas com relação a pedras preciosas, especializando-se as minas de ouro, sendo mesmo crença geral que nessas paragens está occulta a decantada mina dos Aroés, cuja guarda está confiada aos Chavantes, demorando actualmente no torrão de Mato Grosso. Estes Indios Chavantes, é preciso observar, são dessidentes dos Cherentes ou vice-versa.

as aguas do Araguaya contém pescados dos mais raros e tão abundantes e saborosos quaes os que são encontrados na agua salgada, cuja pesca é actualmente facil, podendo constituir a base da alimentação de milhares de homens; pois que apenas se utilisão desse alimento, na região projetada para o estabelecimento da colonia, a tribu dos Carajás, cuja população orça em 6.000 almas, e que será ella que vai constituir o primeiro elemento de população; mais tarde, vindo-se reunir as tribus dos Cherentes, Chavantes, Javoés e Itapirapés e muitas outras que percorri cujos costumes attentamente estudei, nações estas que mais tarde, segundo o desejo que elles todos me revelarão, virão reunir-se em uma só, formando assim um grande centro aproveitavel e de futura riqueza para o Brazil, pois que a industria e a agricultura das diversas tribus indigenas de Mato Grosso e Goyaz é rudimentar, para não dizer primitiva; sendo neste caso de um resultado completamente negativo.¹⁷¹

O relato de viagem acima também foi incentivado pelo diretor Horace Lane, que solicitava a Daltro a descrição detalhada das aldeias por onde circulava, indicando que as publicaria em inglês e as enviaria aos Estados Unidos a fim de garantir financiamento para a futura Colônia.¹⁷² Acreditamos que o pedido fazia parte de uma das tentativas de Lane em viabilizar através de investimentos dos protestantes estadunidenses a abertura de uma escola na região de Goiás. O trecho abaixo é um recorte de um dos relatórios escritos por Horace Lane e enviado a sede da Igreja Presbiteriana, descrevendo o contato breve obtido com os Xerentes e trazendo informações específicas sobre a região que os circunda. Na tentativa de despertar o interesse dos presbiterianos, o diretor buscou trazer o enfoque para as aldeias que ainda se encontravam sem relações com “os brancos”, em que interessariam os indígenas que estariam em busca de "luz".

¹⁷¹ Os indígenas de Mato Grosso. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 13 dez. 1900.

¹⁷² Daltro, 1920. p. 337-338

Todo o assunto sobre os índios da América do Sul, em todos seus aspectos, deveria ser intensamente interessante para os americanos, mas o estudo científico dos povos indígenas da América parece ter saído de moda na louca corrida para o Polo Norte e na caça (busca) das cidades mortas do velho mundo. Enquanto isso, as pessoas cristãs, cativadas pelo glamour da missão da África central, da longínqua Índia, e a fechada China, parecem ter perdido de vista os pagãos nativos americanos e não percebem que suas portas estão facilmente acessíveis e eles atualmente estão pedindo luz. Durante o ano passado, tive o privilégio de atender Joaquim Sepe, um pagão batizado, chefe dos Cherentes, homem digno e inteligente, que me lembrou fortemente o chefe José, do Nez-Perces, quem tive o privilégio de conhecer. Este chefe Sepe trouxe um grupo de seu povo pelas águas de Tocantins ao Rio de Janeiro, numa viagem de vários meses, e os apresentou ao presidente, pedindo um professor e implementos agrícolas, seu povo pode se tornar civilizado. Ele estava em seu caminho de volta, depois de ter falhado no objeto de sua visita, quando ele nos fez uma visita de várias semanas em S. Paulo. Os Cherentes têm 4.000 homens adultos (esse número se refere apenas aos adultos do sexo masculino) e vivem em catorze aldeias em Tocantins e seus afluentes, são uma das oito grandes famílias em que Von Martius dividiu os índios da América do Sul. Ao longo do curso inferior do Mortes, na sua junção com o Araguaia, encontra-se a poderosa tribo dos Chavantes, um desdobramento do Cherentes, que dizem ser fisicamente a melhor raça de homens nos Estados Unidos. Ao sul deles estão os Cayapos, e ao norte, os Canoeiros. Todas as tribos pertencem ao Ges ou Crans (o grande povo), e são distintos dos Tupis, ou Guaranis (o povo guerreiro, e os Crens ou Guerengs, os povos antigos) por sua inteligência, hábitos de indústria, e de caráter forte. Muitas grandes tribos dessas duas grandes famílias, os Ges e os Crens, ainda são encontradas em condições quase primitivas, não corrompidas pelo contato com os brancos, enquanto os Tupis ou Guaranis (tribo guerreira) receberam o choque dos invasores portugueses e estão dispersas; sua identidade está perdida, porque tomaram o nome dos pequenos chefes. O mesmo acontece, em menor grau, com os Crens, o que ainda pode ser encontrado em grande parte do Mato Grosso, São Paulo e Paraná.¹⁷³

A referência de Lane a Carl Friedrich Philipp von Martius revela a intenção do diretor em se apoiar em estudos "científicos" sobre os povos indígenas brasileiros que pudessem validar seus objetivos. A abordagem de Martius, alinhada ao pensamento iluminista, reflete uma visão hierárquica e eurocêntrica sobre os indígenas, fundamentada na ideia de que lhes faltariam capacidades organizacionais e cognitivas. Martius explicita esse entendimento ao afirmar:

Situados no mais baixo degrau de humanidade assim como prisioneiros moralmente de uma infância, permanece ele (o índio) intocado e imóvel diante do sopro de uma formação superior; nenhum exemplo estimula-o, nenhum impulsiona-o a desenvolver-se e desabrochar. Assim é ele como uma criança desamparada e ao mesmo tempo, pela sua incapacidade de desenvolver-se, como um ancião paralisado: ele reúne em si os dois pólos da vida do espírito.¹⁷⁴

¹⁷³ MISSIONARY REVIEW, 1898, p. 134-135. In: SILVA, 2015, p. 236-237.

¹⁷⁴ VON SPIX, Johann Baptiste; VON MARTIUS, Carl Friedrich Philippe. *Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestät Maximilien Joseph I. König von Baiern in den Jahren 1817 bis 1820 gemacht und beschrieben*. Munique: M. Lindauer, 1832, p. 1. In: GUIMARÃES, M. L. S. História e natureza em von Martius: esquadrinhando o Brasil para construir a nação. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 7, n. 2, p. 391–413, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702000000300008>.

Segundo Manoel Guimarães¹⁷⁵, essa visão foi determinante para que von Martius, identificado como viajante e historiador bávaro, obtivesse financiamento e a tradução de sua obra *Reise in Brasilien [Viagem no Brasil]* pelo IHGB, culminando na premiação do trabalho. Tal financiamento ilustra o compromisso das elites intelectuais brasileiras, vinculadas ao IHGB, em consolidar uma narrativa que reforçasse a ideia de inferioridade indígena, interpretada como uma ausência de civilização. Essa narrativa não apenas justificava a subordinação dos povos indígenas, mas também reforçava a necessidade de projetos como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), concebidos para transformar os indígenas em trabalhadores, condição considerada essencial para os inserir na sociedade civilizada. No caso de Lane, a intenção dar-se-ia do mesmo modo, porém frente as instituições presbiterianas do Estados Unidos.

O texto de Horace traça um paralelo entre Sepé e o Chefe Joseph, líder do povo Nez Perce, exaltando ambos por sua habilidade em interagir com os "civilizados". Esses líderes, ao circular em espaços urbanos e demonstrar certa assimilação de valores cristãos e europeus, eram frequentemente interpretados pelos colonizadores como exemplos de abandono de uma suposta "condição quase primitiva". Contudo, essa leitura simplista não apenas desconsiderava os reais interesses dos povos indígenas, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, como também ignorava as dinâmicas de poder e resistência inerentes a essas interações. Nem Lane, nem os órgãos governamentais da época levaram em conta as aspirações genuínas desses grupos, cujas trajetórias foram moldadas pela luta em defesa de seus territórios ancestrais, sistematicamente expropriados pelos colonizadores a serviço dos governos. Linda Smith (2018), enquanto pesquisadora maori, imbui a estes missionários, carregados de uma postura de superioridade religiosa e cultural, de serem os responsáveis por abrirem feridas colonialistas permanentes.¹⁷⁶

A "luz" mencionada por Lane, associada à imposição de valores cristãos e europeus, estava em flagrante oposição aos objetivos desses líderes, que buscavam preservar seus modos de vida tradicionais. Os manifestos pela posse territorial transcendem a mera resistência política, simbolizando o desejo de manter práticas culturais e religiosas que

¹⁷⁵ GUIMARÃES, M. L. S. História e natureza em von Martius: esquadrinhando o Brasil para construir a nação. *História, Ciências, Saúde* – Manguinhos, v. 7, n. 2, p. 391–413, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702000000300008>.

¹⁷⁶ SMITH, L. T. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Trad. Barbosa, Roberto G. Curitiba: Editora UFPR, 2018.p. 33.

definiam suas identidades coletivas. Assim, ao invés de almejar a igualdade ou assimilação nos moldes coloniais, Sepé e o Chefe Joseph representavam a continuidade de suas comunidades e o fortalecimento de seus laços com seus territórios.

Os estadunidenses acreditavam serem resignados a realizar a missão divina de expandir o Reino de Deus na Terra, o denominado *Destino Manifesto*. Demandando que missionários protestantes se locomovessem em sociedades entendidas como pagãs, a fim de apresentar e impor os valores religiosos dos quais acreditavam, mas também criando profundos laços de dependência com os EUA. Uma das principais missões exercidas pelos protestantes foi através do ensino, função destinada a Horace Lane ao receber o título de diretor da Escola Americana, como superintendente da missão educacional da *South Brazil Mission*, em que se destinaria à construção de uma rede de escolas americanas no Brasil nas localidades com maior concentração de presbiterianos.

As verbas para esses fins advinham dos Estados Unidos, que em grande parte das vezes se mostrava como insuficiente para a realização dos planos missionários. Um dos exemplos a serem citados é o fechamento do jornal *Imprensa Evangélica*, por falta de aporte financeiro norte-americano. Como forma de ocupar a lacuna do periódico, criou-se *O Estandarte*, que visava adaptar os debates religiosos no período republicano, mas desta vez sem o vínculo institucional como órgão oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil - IPB, como uma tentativa de desvincular não só a parte financeira e autonomia frente aos estadunidenses, mas também ideologicamente. Um dos fundadores do jornal, o pastor e missionário Eduardo Carlos Pereira se posicionava contra a maçonaria. A temática da maçonaria era tão rechaçada por Pereira, que ao ter sua proposta de exclusão dos maçons dentre as lideranças presbiterianas negada, desligou-se do Sínodo e fundou a Igreja Presbiteriana Independente, o assim chamado ‘Cisma de 1903.’¹⁷⁷

A grande questão em torno do não apoio dos outros missionários nas propostas de Eduardo Pereira se dava pela amplitude com a qual a maçonaria tomou no Brasil. Herança da antiga corte imperial, boa parte da elite brasileira integrava a rede maçônica, implicando nas relações entre Estado e Igreja. Um dos fatos que pode ter sido levado em conta pelos missionários brasileiros é a querela da Questão Religiosa, ocorrida entre 1872 a 1875.

¹⁷⁷ SILVA, Paulo Julião da.; DE SOUZA, JOSÉ ROBERTO ; UZUN, J. R. C. ; MOREIRA, H. A. . O periódico *O Estandarte* enquanto veículo de educação presbiteriana entre os anos de 1893 e 1903. **Research, Society And Development**, v. 9, p. 1-21, 2020.

No início do século XIX, as relações entre o Estado e a Igreja Católica no Brasil eram regulamentadas pelo sistema do Padroado – um regime de concessão real que conferia ao Imperador o direito de administrar e controlar diversos assuntos eclesiásticos, como nomeações de bispos e a fundação de igrejas. Esse sistema, herdado de Portugal, consolidava o catolicismo como a religião oficial do Império, mas também submetia a Igreja à autoridade do Estado. Entretanto, a harmonia entre Estado e Igreja começou a se deteriorar à medida que as autoridades religiosas brasileiras passaram a se alinhar mais diretamente com as orientações papais, especialmente no que dizia respeito à condenação da maçonaria e das correntes filosófico-científicas que emergentes à época.

A situação se agravou durante o papado de Pio IX, que, em 1864, publicou a *Encíclica Quanta Cura*, acompanhada do *Syllabus Errorum* (Sílabo dos Erros), documento que listava 80 proposições condenadas pela Igreja, incluindo a separação entre Igreja e Estado e a liberdade de culto. Essa postura foi reafirmada no Concílio Vaticano I (1870), que proclamou a autoridade do Papa sobre os assuntos da fé.¹⁷⁸

Essa crescente radicalização gerou atritos no Brasil. Embora o catolicismo fosse a religião oficial, grande parte da elite colonial era ligada à maçonaria, incluindo o próprio Imperador, Dom Pedro II. Os bispos brasileiros, orientados pelas bulas papais, começaram a proibir a participação de católicos na maçonaria e a pregar publicamente contra a irmandade. Dom Pedro II, embora católico, optou por defender a autoridade do Estado e os laços para com os nobres maçons, punindo os bispos que excomungassem membros da maçonaria e os proibissem de exercer funções religiosas. A repressão aos cultos maçônicos e a hostilidade aberta entre Igreja e maçonaria criaram um ambiente tenso, levando setores da elite a se afastarem do catolicismo.

Esse rompimento afetou não apenas a política e a elite econômica, mas também o campo educacional. Tratando-se do século XIX, grande parte das escolas eram administrada por ordens religiosas e, com o enfraquecimento da adesão ao catolicismo por parte de famílias maçônicas, é de se supor uma diminuição no número de filhos dessas elites matriculados em instituições católicas. Esse contexto foi percebido por missionários protestantes, como Horace Lane, que viram na crise do monopólio católico um terreno fértil para expandir a presença do protestantismo no Brasil.

¹⁷⁸ SILVA, Ana Rosa Clocllet da; CARVALHO, T. R. . Ultramontanismo, Maçonaria e Protestantismo no contexto da Questão Religiosa (1872-1875). **ESTUDOS DE RELIGIÃO**, v. 33, p. 27-53, 2019.

Enquanto diretor da Escola Americana, optou por manter disponíveis matrículas para alunos não crentes com o objetivo de facilitar a presença da igreja de forma indireta na vida de seus frequentadores, mesmo que estes não fossem religiosos. Lane acreditava que através da educação os influenciaria com valores cristãos. A rede de ensino protestante cresceu, oferecendo uma alternativa educacional às famílias que, por razões ideológicas ou políticas, distanciavam-se da Igreja Católica. Para Silva (2015), essa "prática educacional" estava relacionada ao diferencial de Lane em relação a outros missionários em não ter formação em teologia, o que não era uma exigência da Igreja Presbiteriana (PCUSA).

Logo que chegou dos Estados Unidos, Lane se filiou à Loja Maçônica no Vale do Lavradio, no Rio de Janeiro. Acreditamos que o missionário se agregou a rede de sociabilidade maçom como uma forma de consolidar formas de compadrio que atrairiam a elite republicana para a escola, auxiliando a mantê-la financeiramente com sucesso sem depender do dinheiro dos estadunidenses. O diretor defendia enfaticamente a cultura americana, considerando necessária para o Brasil alcançar a "verdadeira república" adquirida através dos métodos educativos. O discurso dialogava com o objetivo dos republicanos, incluindo a família goiana Bulhões, vinculada a Daltro, que almejavam a formação de líderes através de um novo modelo pedagógico que se afastasse do período Imperial e contribuísse para alavancar a construção de um país moderno.¹⁷⁹

A abertura de novas escolas americanas no Brasil fez com que desenvolvessem disputas de poder dentro da administração presbiteriana, ocorridas por insatisfações sobre a decisão de Lane por matricular alunas(os) não cristãos. A iniciativa foi vista por Eduardo Carlos Pereira¹⁸⁰ como "má influência" aos alunos crentes, que tentava diminuir o trabalho do diretor como não sendo missionário. As desavenças com Lane por destaque e poder, envolvendo os destinos das escolas religiosas, acentuaram o Cisma de 1903.

A inserção de instituições educacionais protestantes não esteve isenta de tensões e contradições. Em uma carta enviada a Lane, a missionária americana Mary Dascomb relata que, na região de Guarapuava, Paraná, os presbiterianos foram impedidos de realizar cultos nos salões maçônicos, evidenciando diferenças doutrinárias e de postura entre o sul e o

¹⁷⁹ SILVA, I.B. Política, Religião e Educação no Brasil a partir do olhar do educador norte-americano Horace Lane. *Reflexão*, 44, e194651, 2019.

¹⁸⁰ Foi um dos primeiros líderes da igreja presbiteriana nascido no Brasil, em Minas Gerais. Atuou como educador, escritor e ministro evangélico. Foi o responsável pela fundação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e redator do jornal *O Estandarte*.

sudeste do país. Esse episódio revela a complexidade das relações entre protestantes e maçons, que variavam de acordo com o contexto regional e as dinâmicas locais de poder, determinados pelas relações de compadrio de seus espaços.

Os maçons de Guarapuava recusam-se a deixar a nossa gente realizar cultos em seu salão - talvez política, talvez como um eco das acaloradas discussões da igreja contra a Maçonaria. Há muito tempo eu considero a Maçonaria uma instituição pueril ... desgastada (implorando o seu perdão), mas se os jesuítas estão vindo como uma inundação, talvez a mão oculta da Maçonaria possa ser útil ainda. De qualquer forma, é tolice contrariá-los. Se eles se agarram ao manto real do Rei Salomão para chegar ao Céu, podemos dar-lhes algo melhor sem tirar-lhes o manto de Salomão.¹⁸¹

Embora Dascomb reconhecesse as críticas frequentes à maçonaria dentro do meio presbiteriano, ela também admitia que, em determinadas circunstâncias, os maçons podiam desempenhar um papel estratégico no campo político, atuando como aliados potenciais na disputa com os jesuítas e na contenção da influência católica em determinadas áreas.

Esse cenário demonstra como a inserção do protestantismo no Brasil do século XIX não se deu de maneira homogênea, mas sim por meio de alianças pragmáticas, negociações e adaptações às realidades locais. A relação com a maçonaria, apesar das divergências ideológicas, ofereceu aos missionários um ponto de apoio para a difusão do ensino protestante e a consolidação de suas comunidades em um país onde o catolicismo era dominante.

O investimento em Daltro como missionária seguiria a mesma lógica embasada no compadrio. Daltro necessitava de apoio financeiro e Horace Lane necessitava de apoio para a expansão presbiteriana no país. Conforme salientado por Larissa Lomnitz (2012), a rede de sociabilidade deve se manter contínua para que a troca de favores do compadrio seja sustentada e retroalimentada.

Sin embargo, el número de los parientes y compadres rituales es insuficiente para satisfacer las necesidades que tiene el individuo de aumentar su radio de acción social. El miembro de la clase media debe encontrar el mayor número de amigos con colocaciones estratégicas en los distintos niveles de la administración pública y privada: es absolutamente necesario, entonces, extender la red de parientes incorporándole a amigos, parientes de amigos, y amigos de amigos. Así cada

¹⁸¹ DASCOMB, Mary. Carta a Horace Lane. 11 maio 1900. In: SILVA, Ivanilson Bezerra da. **A figura de Horace Lane: lutas de representações e a formação da rede de Escolas Americanas no Brasil (1885-1912)**. 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p. 152.

miembro de la clase media ocupa el centro de una red extensa de relaciones personales interconectada por lazos de parentesco y amistad.¹⁸²

O apoio financeiro e material, incluindo itens escolares provenientes da mesma rede da Escola Americana, destinado à catequese leiga de Leolinda, assim como o estímulo à criação da Colônia Joaquim Murinho, indicam que Lane enxergava em Leolinda uma oportunidade estratégica para expandir o presbiterianismo nos sertões goianos. Essa expansão ocorreria de forma sutil, sob a gestão de Leolinda, sem a necessidade de uma figura missionária ou pastoral que pudesse ser prontamente identificada e confrontada pelos frades.

offereceu em nome da Escola Americana de S. Paulo um caixão contendo: uma pedra preta e seu competente aparelho, um outro caixão contendo muitos livros e cartões, lapis, pennas, lousas e tinta. Um outro caixão contendo uma grande caixa de musica com mais 14 peças desubresalente dos hymnos da Republica, brasileiro, ao trabalho, americano, francez e muitos hymnos para abertura e encerramento das aulas.¹⁸³

Silva (2015) destaca que não é possível determinar com precisão as motivações de Lane ao apoiar a iniciativa de educação indígena. Entre as possíveis explicações, considera-se a hipótese de que o missionário buscasse demonstrar empenho no seio da Igreja, especialmente por meio de relatórios enviados aos Estados Unidos, com o objetivo de reforçar seu papel como agente missionário.

3.1.1 Similaridades e diferenças entre o *Hampton Institute* e a Colônia Joaquim Murinho

O espelhamento de uma instituição estadunidense no trabalho de Leolinda se revela como uma estratégia significativa. Tal iniciativa poderia ser bem recebida pelos norte-americanos, favorecendo não apenas os objetivos religiosos de Lane, mas também os interesses de Daltro, que buscava ascender a um cargo de maior relevância. A influência norte-americana estava presente de forma concreta no cotidiano brasileiro, o que sugere a possibilidade de que o *Hampton Institute*, local onde Elaine Goodale trabalhou, tenha servido de inspiração para a concepção do projeto de assimilação indígena materializado na Colônia Joaquim Murinho. Dada a projeção e alcance de *Hampton Institute* à época, não se pode

¹⁸² LOMNITZ, Larissa Adler. **Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana**. México: FLACSO, 2012. p.19. Disponível em: <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2021/01/Redes-sociales-cultura-y-poder-1.pdf>.

¹⁸³ DALTRO, Leolinda. Em busca do desconhecido. *O Dia*, Rio de Janeiro, 5 maio 1901. Ano 1, n. 125, p. 1. Redator-chefe: Dunshee de Abranches.

descartar sua influência na formulação das iniciativas educacionais voltadas aos povos indígenas no Brasil.

Este entrelaçamento de espaços e fontes variadas, como proposto por João Pacheco de Oliveira¹⁸⁴, é fundamental para que possamos analisar as propostas indigenistas para além de um só ponto de vista, ampliando as análises e interpretações até então já realizadas sobre a catequese de Leolinda Daltro. O foco em um múltiplo campo de observação intenciona “fazer analogias, identificar semelhanças e diferenças entre duas realidades, e a perceber variações de um mesmo modelo.”¹⁸⁵ A fim de contemplar essa proposta, é possível se amparar nas reflexões da História Comparada, que conecta os campos da História e da Antropologia:

A História Comparada consiste, grosso modo, na possibilidade de se examinar sistematicamente como um mesmo problema atravessa duas ou mais realidades histórico-sociais distintas, duas estruturas situadas no espaço e no tempo, dois repertórios de representações, duas práticas sociais, duas histórias de vida, duas mentalidades, e assim por diante. Faz-se por mútua iluminação de dois focos distintos de luz, e não por mera superposição de peças.¹⁸⁶

A começar pelo *Hampton Institute*, foi criado em 1868 pelo General Samuel Chapman Armstrong, como uma “escola industrial” para os afro-americanos recém-libertos do sul e posteriormente incluiu indígenas no internato, depois que o capitão Richard Henry Pratt deixou na instituição dezessete indígenas prisioneiros na Guerra do Rio Vermelho [*Red River War*], onde o exército dos Estados Unidos da América exerceu importante papel na realocação das reservas indígenas. Ou seja, a história do instituto em si é uma história que já mostra o processo de negociação jurídica e do espaço social dos indígenas e negros escravos, negociação em pauta no Brasil que transitava do século XIX ao XX.

A expansão territorial dos Estados Unidos, fundamentada na crença do *Destino Manifesto*, resultou em uma série de eventos que ameaçaram profundamente a vida dos nativos norte-americanos. O uso de justificativas religiosas serviu como base para avançar sobre territórios indígenas, o que levou à medidas extremas e violentas contra esses povos, resultando no extermínio de inúmeras populações. O Destino Manifesto pode ser visto como uma prática imperialista que buscou controlar tanto as terras quanto os corpos dos nativos.

¹⁸⁴ PACHECO DE OLIVEIRA, J. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**. Rio de Janeiro. Editora Contra Capa. 2016. p.29.

¹⁸⁵ BARROS, José D'Assunção. História Comparada – Da Contribuição de Marc Bloch à Constituição de um Moderno Campo Historiográfico. **História Social**. Campinas – SP. N^o: 13. 2007. p. 10.

¹⁸⁶ BARROS, 2007. p.17.

Essa ideia, que parecia legítima para alguns contemporâneos, inspirou inclusive o pensamento nazista. Adolf Hitler, por exemplo, usou como referência o modo como os Estados Unidos trataram os povos indígenas para desenvolver seu conceito de "espaço vital" (*Lebensraum*), citando eventos como o do *Bosque Redondo* [*Long Walk of the Navajo*] e as políticas anteriores às Leis de Dawes.

Em fevereiro de 1887, os Estados Unidos da América decidiram que era hora de incluir os indígenas no sistema capitalista, dando terras para que estes assumissem uma relação de posse com a terra diferente daquela que haviam cultivado até então. Estas novas leis foram compiladas nas Leis de Dawes (Dawes Act):

O dia 8 de fevereiro será doravante para o índio o que é o 1º de janeiro para o seu irmão negro. O Projeto de Lei Geral de Terras, assinado pelo Presidente Cleveland ao oitavo dia de fevereiro de 1887, trata-se de sua Proclamação de Emancipação e Décima Quinta Emenda em uma só. Ele o tira de sua posição anômala de um "estrangeiro doméstico", um desamparado e sem esperança, para a proteção da lei, com todos os deveres e direitos da cidadania dos Estados Unidos - para a masculinidade. Quanto às infelizes exceções ao Ato, lembramos que houve algumas exceções à Proclamação de Emancipação; o tempo corrigiu isso. Há uma grande diferença entre o novo cidadão índio e o liberto negro; que, enquanto o presente da cidadania foi recebido pelos escravos emancipados com alegria e gratidão universal e extática, grandes massas de índios não têm consciência dos benefícios do Ato ou suspeitam de sua intenção. Essa ignorância e suspeita não precisam de explicação para todos que conhecem sua história. Eles são compartilhados até mesmo por alguns de seus amigos brancos, e certamente serão explorados pelos inescrupulosos e egoístas. Mas há grande educação em um fato realizado. O que, senão a emancipação, teria feito homens antiescravistas de uma comunidade de senhores de escravos — o que, senão o sufrágio negro com todos os seus perigos, teria feito um "Sul sólido" para Educação negra? Vinte e cinco anos de cidadania real ensinarão um proprietário de terras indígena a manter sua terra, como cinquenta anos de tutela não conseguiram. O Dia da Emancipação Indígena deve ser celebrado com alegria em todas as escolas indígenas, do Leste e do Oeste. Os jovens que estão em treinamento para liderar seu povo na civilização devem ser despertados para o entusiasmo sobre este grande evento em sua história, e ser instados a tomar terras e entrar em todos os seus novos privilégios no primeiro momento possível. O Ato não fará tudo, assim como a Proclamação da Emancipação. A educação deve segui-lo imediatamente — educação para ambas as raças. Somos muito gratos ao Prof. Painter por sua oportuna exposição do Projeto de Lei, e suas consequências, e o trabalho que ele exige.¹⁸⁷

A lei movia os indígenas para institutos educacionais e outras unidades prisionais, e cedia as terras para o governo que revendia a grandes fazendeiros e outros negócios. A propaganda criada pelo governo, e endossada pelo período, era de que a única via possível de progresso e solução da "questão indígena" (*native problem*) era a criação de uma classe média

¹⁸⁷ *The Southern Workman*, março, 1887. Todas as citações do período são feitas com base em traduções nossas.

indígena e negra, tal como postularia o jornal *The Southern Workman*, em um editorial de comemoração aos 25 anos das Dawes Acts, chamado "Os modos de Educação em Hampton".

O Jornal citado foi criado pelo *Hampton Institute* com a intenção de divulgar os trabalhos realizados pela instituição¹⁸⁸. A escrita agregava autores indígenas, negros e brancos, mas não sem passar pelo possível filtro da edição do jornal, composto por brancos. Inclusive, a própria Elaine Goodale chegou a ser editora do periódico. Jonathan Wells (2024) mostrou, recentemente, como o jornal se torna uma forma de resistência para os negros, pois possibilitou a criação de associações que tinham o ensino como base de uma “profissionalização”, emulando a missão religiosa protestante, os professores negros elevaram os padrões de ensino e a assim conseguiram dar origem à uma classe média negra que se modula em associações para apoiar outros negros.

O *The Southern Workman*, fundado pelo General Armstrong em 1872 e publicado mensalmente pelo Instituto Normal e Agrícola de Hampton, é uma revista dedicada aos interesses das raças em desenvolvimento. Contém relatórios diretos do coração das populações negra e indígena com imagens da vida em reservas, cabanas e plantações, bem como informações sobre os 1031 graduados da escola que, desde 1868, ensinaram mais de 130.000 crianças em 18 estados do Sul e Oeste. Também inclui esboços locais; um relato contínuo do que está acontecendo na Escola Hampton; estudos no folclore e história dos negros e índios; e comentários editoriais; ao mesmo tempo em que oferece um fórum aberto para a discussão de problemas etnológicos, sociológicos e educacionais. Nossos assinantes estão distribuídos entre 35 estados e territórios e acreditamos que o jornal teve uma influência importante tanto no Norte quanto no Sul em questões relacionadas às raças negra e indígena. O Rev. H. L. Wayland, D. D., da Filadélfia, disse sobre ele: "O *Southern Workman*, publicado no Instituto Hampton, parece-me fornecer informações mais completas e justas sobre a condição e as necessidades dos negros do Sul do que qualquer outro periódico"¹⁸⁹

O jornal tinha distribuição ampla, circulando por toda região dos Estados Unidos. Diante da dimensão e influência em que o *Hampton Institute* possuía, consideramos não ser impossível que Horace Lane possa ter levado o projeto da instituição até Leolinda, inspirando-a para que a recriasse em moldes brasileiros, ou melhor, tupiniquins. O trecho abaixo, retirado de *The Southern Workman* no ano de 1901, confirma que as instituições missionárias se interessavam no trabalho em Hampton:

¹⁸⁸ Cabe salientar que o periódico *The Southern Workman* constitui, atualmente, objeto de investigação no âmbito da pesquisa de doutorado da autora.

¹⁸⁹ *Southern Workman*, Volume 29, Número 12, 1 de dezembro de 1900.

O crescimento é interessante ao observar como rapidamente o pensamento sobre o treinamento industrial está ganhando espaço. Durante o presente ano, representantes de duas das grandes sociedades missionárias visitaram Hampton com a intenção de introduzir mais características industriais em seu trabalho. Quando a pergunta é feita, como frequentemente é, sobre qual é a peculiaridade do trabalho em Hampton, a resposta dada é que o foco da instituição não está em sua parte acadêmica, mas em sua vertente industrial e agrícola. O trabalho na sala de aula não é visto como um fim, mas como um meio de capacitar o estudante a realizar um bom trabalho nas oficinas, na fazenda ou na cozinha.¹⁹⁰

A proposta de Leolinda seguia um caminho parecido ao privilegiar práticas de agricultura e industriais entre os indígenas, mas diferentemente do *Hampton Institute*, que seguia estrutura institucional composta por prédios, muros, portões e hierarquias de funcionamento específicas para administração, Daltro seguiria o formato de colônia, privilegiando a adaptação com o meio urbano, propondo o estabelecimento de ruas, comércios, moradias e habitações específicas para os chefes étnicos. Os objetivos da professora eram:

1º Reunir diversas tribus autochtones em logar previamente escolhido pelas suas condições favoráveis de clima, urberdade e salubridade, pela sua boa adaptação ao desenvolvimento da agricultura, do commercio e da industria, e ahi localizal-os, construindo, com elles mesmos, sob a instrucção de bons mestres, habitações regulares em ruas bem delineadas e espaçosas.

2º Construir em primeiro logar as habitações dos, chefes de tribu fornecendo-lhes os principaes utensílios domesticos e proporcionando-lhes o maior conforto possivel.

3º Construidas as casas de moradia, demarcar o terreno destinado á lavoura que deve ser cultivado de parceria, ou em commum.

[...]

9º Não é pratico nem possivel, talvez, organizar, ao mesmo tempo, em pontos diversos, esses núcleos indigenas. Pelo que é necessario que se comece por um nucleo inicial que servirá de modelo para os que depois surgirem. Para o primeiro desses estabelecimentos ha muito que eu ofereço, gratuitamente, a minha dedicação e os meus serviços. As despezas de instalação o Governo deveria, porém, auxiliar ; nunca devendo o prazo de taes auxilios exceder de cinco annos. E” essencial que esses auxilios sejam confiados a pessoa honesta e idonea, porque não basta fazer a despeza, é mister que esta seja convenientemente utilizada.

10º A escolha do local de installação é de máxima importancia, pelo que completo a presente indicação, apontando o que me parece melhor em relação ás paragens que percorri temerariamente.¹⁹¹

No Brasil, ainda no início do século XIX, estabeleceram-se presídios nas rotas onde se desejava realizar uma “limpeza étnica” aos indígenas da região. Em Tocantins não foi diferente, criaram-se praças-fortes militares no ano de 1812, intencionando atrair e elaborar futuramente povoamentos que não só afastariam os indígenas, como também os aproximaria

¹⁹⁰ Southern Workman. 1901.VA, 1901.

¹⁹¹ Daltro, 1920. p. 555-557.

para o trabalho junto aos não-indígenas. O caso é que a iniciativa foi desestabilizada pelo entrosamento das três etnias que circulavam a região, Karajá, Xerente e Xavante, que juntos entraram em confronto e destruíram as estruturas do presídio de Santa Maria no Araguaia¹⁹². Durante o trajeto de Leolinda nos sertões, ela teve conhecimento da existência dos presídios e alegando prejuízo a Fazenda Nacional, pretendia reaproveitar os materiais que ainda se encontravam utilizáveis como telhas, portas, ferramentas, ferros e máquinas, que mesmo estragadas poderiam ser material para as oficinas ofertadas na futura Colônia. A indigenista julgava-se convicta de que seu projeto seria vantajoso à república brasileira, compensando o investimento na Colônia, uma vez que transformaria as "raças primitivas" em "homens civilizados" aptos ao trabalho:

- Convicta da vantagem no aproveitamento do elemento indigena para o povoamento do sólo;
- Convicta da vantagem para o progresso nacional, da civilização dos selvícolas;
- Convicta da utilidade, para a constituição ethnica da nacionalidade brasileira, da assimilação do elemento Autochtone;
- Convicta da necessidade da catechese absolutamente leiga para educar e civilizar essas raças primitivas;
- Propõe :—que seja reconhecida a necessidade de delimitar, nas regiões habitadas por indigenas, um “Territorio autochtone”; e que sejam esses Selvicolas incorporados na sociedade dos homens civilizados, compensando-se assim, em parte, os prejuizos causados aos donos espoliados deste Paiz que chamamos hoje nossa Patria;—que seja reconhecida a necessidade de uma educação racional, e um processo absolutamente laica, scientifico, industrial e emancipador para a civilização dos Selvicolas brasileiros;—que seja regonhecida, emfim, a necessidade de facilitar-lhes os meios de evoluir sem tolher-lhes a liberdade e os instinctos nativos mas, organisando nucleos e escolas agricolas e industriaes onde possam cultivar seus dotes e aptidões e desenvolver suas melhores tendencias.¹⁹³

A narrativa de Leolinda explicita o pensamento político de que os indígenas não se adequavam à categoria de sujeitos e dessa forma não possuíam direito a autonomia própria,

¹⁹² O jornal de Recife (PE) noticiou, à época, o ocorrido: "seriam cinco horas da manhã, pouco mais ou menos, quando o presídio foi surpreendido pelo aparecimento de uma nuvem de índios armados de lanças, areos, flexas e porretes, vindos do lado dos campos, que se desdobravam pelos fundos da povoação. Muitos guerreiros empunhavam os fochos, com que pretendiam incendiar as habitações dos brancos. [...] Uma índia xacriabá, que Barros tinha levado para Santa Maria de interprete, sendo testemunha desta scena, communicou ao commandante o que o chavante dizia e queria [...] dizia o índio que baldada era a resistencia, que, sendo pouco os braços, em breve seriam vencidos [...] aproximando-se a interprete, travou-se entre ella e o cacique cherente um vivo dialogo. Foi então que se soube das causas dessa alliança, que trazia aos muros do presidio trez nações colligadas. Os carajás, habitantes do Araguaya, tinham ido ao Pontal, a quasi 80 leguas de distancia, convidar os cherentes a esta guerra, allegando para justificar a sua necessidade, que os brancos tinham tomado suas terras e os queriam captivar. In: *Chronicas Nascionaes*: 1811. *Jornal do Recife*, Recife, n. 33, p. 1, 11 fev. 1876. Mais informações sobre o conflito constam em: Carneiro da Cunha, Manuela. *História dos índios no Brasil*. Cia das Letras.1998. p.137.

¹⁹³ Daltro, 1920, p.559.

reforçando a hierarquia racial baseadas na necessidade de evolução das raças identificadas como inferiores através do conhecimento ocidental, na qual o indígena deveria passar de "incivilizado" para "civilizado". Esta política não se baseia apenas no extermínio dos indivíduos, mas na sua eliminação enquanto povos étnicos, mostrando uma permanência da máxima de Henry Pratt, o primeiro capitão do exército estadunidense a confinar indígenas no Instituto Hampton, que declarava: “é preciso matar o índio, para salvar o homem”.¹⁹⁴

Para Roxanne Dunbar-Ortiz (2019) o colonialismo euroamericano seguiu práticas genocidas desde seu início:

O termo genocídio foi cunhado após o Holocausto e sua proibição foi consagrada na convenção das Nações Unidas adotada em 1948: a Convenção para a Prevenção e a Punição do Crime de Genocídio. Esta medida não é retroativa, mas é aplicável às relações entre os Estados Unidos e os povos indígenas desde 1988, ano em que o Senado a ratificou. Os termos da convenção contra o genocídio também são ferramentas úteis para a análise histórica dos efeitos do colonialismo em qualquer era. Na convenção, considera-se que qualquer um dos seguintes cinco atos constitui genocídio se for «perpetrado com a intenção de destruir, total ou parcialmente, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso»: • matança de membros do grupo; • dano grave à integridade física ou mental dos membros do grupo; • submissão intencional do grupo a condições de existência que acarretarão sua destruição física, total ou parcial; • medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; • deslocamento forçado de crianças do grupo para outro grupo.¹⁹⁵

A linha de raciocínio de Pratt já estava presente quando da função do *Hampton Institute* pelo General Armstrong, que alegava que os indígenas seriam "crianças adultas", e sendo estimuladas teriam sucesso com a cultura dominante. O diretor do instituto organizou o currículo escolar propondo ênfase na tríade corporal da “mão” (trabalho manual), da “cabeça” (literatura ocidental) e do “coração” (cristianismo), que ao serem estimulados em conjunto, transformariam o “nativo selvagem” em um profissional apto para realizar qualquer tipo de trabalho manual, braçal ou intelectual.¹⁹⁶

Esse modo de agir mascarava o ato violento que ocorria através da concepção de “missão divina”. Essa estrutura base que objetivava a eliminação dos povos indígenas é compreendida por Dunbar-Ortiz através do conceito de “colonialismo de assentamento”. O genocídio da população indígena seria a forma eficaz de assegurar a posse da terra aos

¹⁹⁴ DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. **La historia indígena de Estados Unidos**. Trad. Nancy Viviana Piñeiro. Madrid: Capitán Swing, 2019. p.176.

¹⁹⁵ DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. **La historia indígena de Estados Unidos**. Trad. Nancy Viviana Piñeiro. Madrid: Capitán Swing, 2019. p.19.

¹⁹⁶ SARGENT, James W. *Elaine Goodale Eastman: A Biography*. Norman: University of Oklahoma Press, 1986. p.19

colonos. A terra foi o principal alvo de usurpação, ao retirar-la dos povos que nela viviam, instituiu-se um desequilíbrio geral através da imposição de modos econômicos e regras sociais que afetaram diretamente a organização pré-existente. Se o extermínio não fosse causado de forma física com enfrentamento, seria então, de forma psicológica, impedindo acesso à terra e a recursos básicos e, conseqüentemente, a expressões culturais. Colonização, desapropriação, colonialismo de assentamento e genocídio são os principais conceitos delineados por Roxane para definir a história dos Estados Unidos e que podem, de fato, ser transferidos para pensarmos a História dos Indígenas do e no Brasil.

Um ponto de virada dos últimos anos, nos estudos acerca dos nativos norte-americanos, é o aparecimento de uma posição teórica que compreende o processo de trato dos colonizadores com os indígenas não apenas pelo viés da colonização, mas também pelo viés do *imperialismo*, prática que perpassa a História dos EUA. Isso é dizer que o laboratório da máquina imperialista estadunidense foi suas próprias fronteiras internas e foram seus próprios nativos. Como afirma Roxanne Dunbar-Ortiz:

As políticas e ações dos EUA relacionadas aos povos indígenas, embora, frequentemente denominadas “racistas” ou “discriminatórias”, raramente são retratadas como o que são: casos clássicos de imperialismo ou uma forma particular de colonialismo – o colonialismo de assentamento.¹⁹⁷

Neste sentido, concordamos com Nadir Domingues Mendonça destaca que, apesar das controvérsias em torno do conceito, é possível definir o imperialismo como um “motor do impulso dominador”. A autora estabelece uma importante diferenciação entre colonialismo e imperialismo, fundamental para o nosso trabalho e para o entendimento do tratamento dado aos indígenas nas Américas, tanto no Norte quanto no Sul, incluindo, obviamente, o Brasil. Segundo Mendonça, enquanto o imperialismo se refere a esse impulso dominador de caráter econômico (mais geral), o colonialismo adiciona ao domínio econômico o controle político, geralmente estabelecido por meio da conquista militar. É importante ressaltar que, neste contexto, colonialismo e colonização não são sinônimos. Essa distinção é crucial, especialmente quando o imperialismo é entendido como um neocolonialismo situado entre 1870 e 1914, o que pode causar confusões conceituais.

¹⁹⁷ Dunbar-Ortiz, Roxanne. U. S. Settler-Colonialism and Genocide Policies. **Organization of American Historians**. Abril de 2015.

Assim, o que Dubar-Ortiz chama de *imperialismo*, aparece em Mendonça como *colonialismo*. Quem nos permite estabelecer uma ponte entre ambas é Linda Smith (2018), que complementa definindo o imperialismo, como um sistema de controle, moldou e controlou as experiências indígenas, a partir do colonialismo, através de práticas expansionistas de controle europeu baseadas no domínio, exploração, apropriação e subjugação dos povos indígenas. Para a análise deve compreender as complexas relações aos quais os indígenas foram introduzidos no sistema imperial, a contra gosto, apesar da aparente independência conquistada por antigos territórios coloniais.¹⁹⁸ Assim é possível definir essa prática *imperialista e colonialista* para com os indígenas como um impulso dominador, que cria estruturas políticas de controle para moldar e controlar as experiências'. É assim que os institutos educacionais se mostram importantes, ao mesmo tempo que controlam os espaços de atuação dos corpos indígenas, negam as experiências ancestrais e reproduzem experiências de cunho *civilizatório*, ou seja, experiências que têm por base o ideal de europeu e os laços coloniais postos na América.

Goodale e Daltro, por mais bem intencionadas que fossem, apareceriam então como representantes e reprodutoras desse sistema que depende da estrutura educacional. Mesmo que, ao contrário de Leolinda, Goodale não tenha tido formação no magistério, esta acaba por se tornar professora através da prática exercida em Hampton. Seu biógrafo, Theodore D. Sargent indica que ela teria se influenciado pelo interesse às práticas indigenistas através de Armstrong, um dos maiores defensores do movimento de "reforma cristã" que movimentou os debates acerca do que se considerava o "problema indígena" [*native question*]. A solução, tanto de Henry Pratt, quanto de Armstrong, estava nos internatos indígenas, onde romperiam completamente com as práticas étnicas e quando se formassem nos estudos, estariam aptos a introduzir a cultura branca entre outras reservas, "civilizando" todos os nativos.

Após um ano trabalhando em *Hampton*, Elaine solicitou a Armstrong a sua transferência para visitar a Grande Reserva Sioux no Território de Dakota do Sul no ano de 1885. Theodore escreve que Elaine teria ficado fascinada com a cultura Sioux e pelas habilidades em adquirir os conhecimentos, em contraponto, percebeu a precariedade existentes nas reservas devido a negligência governamental. A experiência teria motivado a trabalhar diretamente nas reservas. De maneira floreada, assim escreve Theodore:

¹⁹⁸ Smith, 2018, p. 33.

Elaine decidiu que sua missão era trabalhar diretamente com essas comunidades recém-transplantadas e sem liderança, criando "um pequeno centro de doçura e luz" entre os "selvagens". Ela queria começar do zero, em um canto remoto e selvagem, entre "inimigos recentes" que falavam um dialeto incompreensível. Essa determinação foi alimentada por um gosto por aventuras e uma tendência ao pioneirismo, possivelmente herdada de seus ancestrais americanos. Ao retornar a Hampton, ela continuou a expressar seu desejo de criar um espaço educacional significativo entre os indígenas.¹⁹⁹

No ano seguinte após sua visita à reserva, Goodale participou da Conferência de *Lake Mohonk*, organizada anualmente em *Nova York* a fim de realizar comunicações centralizadas no debate do "problema indígena". Lá, Elaine abordou seu projeto de "escola diurna modelo", que foi aprovado e executado um ano após o pedido. O pensamento de Elaine destoava dos ideais dos Generais Pratt e Armstrong, responsáveis pelas instituições indígenas como Hampton e Carlisle. Para ela, seria mais rentável levar as escolas até as reservas indígenas, levando a cultura branca para todos, incluindo jovens e idosos, sem a necessidade de separar famílias, obtendo uma educação não forçada que favoreceria a criação de vilas.

O estabelecimento de escolas em reservas foi defendido por outros educadores, como o F. F. Avery, fazendo-o em artigo escrito ao *The Southern Workman*. O autor reflete sobre a maneira com a qual se almeja a "civilização" indígena. O relato refuta a ideia de Pratt, de que incluir o indígena em sociedade urbana bastaria para que se fizesse a integração. A defesa de Avery estava na ideia de que os alunos que se formavam em reservas tinham maior probabilidade em aceitar a civilização, ao contrário dos que se formavam nas instituições fora destas, que acabavam voltando aos seus povos e casas familiares "jogando fora uma educação valiosa", pois o ambiente das reservas sem o envolvimento comunitário no processo educacional, possibilitado pelas escolas ali fixadas, tornar-se-ia desfavorável.

Há anos, o Coronel Pratt vem propondo a seguinte solução para o problema indígena: "Para civilizar o indígena, leve-o para a civilização; para mantê-lo civilizado, deixe-o ficar." Essa é uma fórmula muito boa. Mas, infelizmente, ela não sugere a maneira como deve ser usada — os meios e modos de implementar o que recomenda, assemelhando-se, nesse aspecto, a muitas outras fórmulas curtas e simples de valor moderado. Deportar um indígena ignorante de uma floresta com a qual ele está familiarizado para Chicago ou Nova York não seria levá-lo para a civilização, assim como colocá-lo em uma cidade de portões de pérola e ruas de ouro não o levaria ao Reino dos Céus. "O Reino de Deus está dentro de você"; da mesma forma, o reino da civilização. Também não parece possível que, para o

¹⁹⁹ SARGENT, James W. *Elaine Goodale Eastman: A Biography*. Norman: University of Oklahoma Press, 1986. Tradução nossa.

indígena médio, o método de levá-lo à civilização, permitindo que seus elementos mais rudes o dominem em suas reservas atuais, tenha resultados mais desejáveis do que a deportação. Claro, qualquer um dos métodos resolveria, em pouco tempo, o chamado problema indígena, praticamente eliminando o indígena. Mas dizer que o processo o levaria à civilização é simplesmente uma ironia brutal. [...] Para lidar ainda com ideias e princípios, em vez de programas práticos desse tipo: em que consiste essencialmente a civilização, se não na civilidade? Na cooperação social? Na inteligência? Na bondade? Na adaptação razoável ao meio ambiente? E, se ela consiste essencialmente nessas coisas, por que deveria ser impossível em uma reserva indígena? Por que o esforço educacional em uma reserva deveria ser necessariamente pior do que desperdiçado? Apenas formular essas perguntas é, creio eu, respondê-las e responder suficientemente à acusação que foi citada.²⁰⁰

Seguindo essa percepção, a escola diurna proposta por Elaine Goodale foi administrada em Sioux, no Território de Dakota, onde estava localizado o *White River Camp*, conhecido como um posto de agências do governo dos Estados Unidos, estabelecidas para aproximar-se das reservas indígenas. Elaine Goodale e Laura Tileston, outra professora, passaram três anos lecionando em uma cabana de quatro cômodos para uma população de mais de duzentos Sioux.

A escola atendia cerca de cinquenta meninos e meninas, e Elaine oferecia uma mistura variada de aulas formais, especialmente de inglês, intercaladas com atividades mais animadas, como canto e marcha. O almoço ao meio-dia era um atrativo popular, permitindo que as meninas mais velhas praticassem culinária. Nos meses mais quentes, os meninos trabalhavam em uma horta escolar próxima, aprendendo a cultivar uma grande variedade de vegetais. Jantares comunitários, piqueniques escolares e apresentações com lanterna mágica eram algumas das "diversões saudáveis" que Elaine instituiu, transformando a escola no centro social da comunidade.²⁰¹

Goodale também se tornou conhecida por ser uma das poucas professoras que se preocupou em aprender a língua Sioux. Dessa maneira, ela agiu como interlocutora em assuntos políticos entre indígenas e responsáveis governamentais. O envolvimento de Elaine interessou ao médico Sioux Charles Alexander Eastman (Ohiyesa) fazendo com que engatassem um romance, resultando em casamento, amplamente divulgado pela imprensa de Nova York.

Segundo Theodore (1986), Elaine manteve-se ativa escrevendo artigos para jornais em defesa dos territórios indígenas. Seu diálogo com Thomas Morgan, o recém-nomeado comissário de assuntos indígenas, em busca de melhorias para as escolas diurnas acarretou na criação do cargo de Supervisor de Educação nas duas Dakotas, ao qual Elaine foi nomeada

²⁰⁰ Southern Workman, Volume 30, Number 5, 1 May 1901, p. 230.

²⁰¹ SARGENT, James W. *Elaine Goodale Eastman: A Biography*. Norman: University of Oklahoma Press, 1986.

como titular, recebendo a função de averiguar presencialmente as reais condições de cada escola, presando pela melhoria. Esse teria sido o auge da carreira de Goodale.

O Instituto Hampton e Elaine tinham vínculos com outros grupos que advogavam a favor da assimilação dos índios na civilização branca, como a “*Indian Rights Association*”, que acompanhou Goodale em sua viagem para a Grande Reserva Sioux e a AIA (American Indian Association), que teve o seu programa de objetivos principais divulgados no jornal da instituição, o *The Southern Workman*:

Primeiro - Promover a boa cidadania dos Índios deste país, para ajudar em todos os movimentos progressivos com este fim, e emular as características robustas do índio norte-americano, especialmente sua honestidade e patriotismo.

Segundo - Promover todos os esforços visando o avanço do índio na iluminação que o possa deixar livre, como um homem, para desenvolver de acordo com as leis naturais da evolução social.

Terceiro - Exercitar o direito de oposição a qualquer movimento que apareça em detrimento à raça.

Quarto - Em todas as conferências e encontros desta associação, deve haver ampla, livre discussão de todos os assuntos relacionados ao bem estar da raça.

Quinto - Esta associação irá direcionar suas energias exclusivamente aos princípios gerais e interesses universais, e não irá permitir a si mesma ser usada por nenhum interesse pessoal ou privado. A honra da raça e o bem do país sempre serão primordiais.

Sexto - É consensual deste comitê que todo o membro da associação deverá exercer sua influência de cada forma legítima para trazer diante de cada membro da raça a necessidade de promover a boa cidadania.²⁰²

Julgando que ao menos desde 1896, Daltro acompanhava os passos de Goodale, não é de se surpreender que no ano de 1908 Leolinda Daltro tenha fundado sua própria “Associação de Protecção e Auxilio aos Selvicolas do Brasil”. Na ata de abertura, temos a definição do que teria movido a indigenista, que intentava: “auxiliar e defender os índios, tratando seriamente da catechese leiga dos selvicolas, aos quaes falta apenas a luz da instrucção para que possam entrar francamente na communhão social brasileira.”²⁰³

3.1.1.1 Órgãos e projetos de tutela dos indígenas no Estado Brasileiro

O propósito era substituir o "Instituto de Protecção aos Indios Brasileiros", também fundado por Daltro em 1903, contudo, em conjunto com comendador Raffard e general Mello Rego, ambos membros do IHGB. A pauta da associação teria sido levada até o IHGB onde, segundo a versão escrita por Adolpho Gomes de Albuquerque, Daltro não pode se quer entrar

²⁰² *The Southern Workman*. Hampton, VA, out. 1911.

²⁰³ Daltro, 1920. p. 609.

na sala de reunião "por lho proibir o seu sexo". A reunião teria desagradado a indigenista, que teria escutado toda a reunião em uma sala próxima, notando que os integrantes desviavam dos principais objetivos propostos para a Associação, Daltro os acusou de mal intencionados, desejosos de converter a instituição em centro clerical e defensores da catequese dos frades. Os principais alvos de críticas da Leolinda foram os integrantes descritos como o Sr. *M. F* e Dr. *S. da S*²⁰⁴, a qual optou por ocultá-los dos documentos por temer a vida. Os mesmos teriam retirado o nome de principal fundadora e deixado a instituição "adormecida".

A reabertura da nova Associação aconteceu em 1908, tendo como sede o mesmo endereço da escola a qual Leolinda era responsável, a Orsina da Fonseca, localizada na rua General Câmara, Rio de Janeiro. A Associação, que contou com reconhecimento oficial do Presidente da República, pregava a "defesa e adaptação dos indígenas de forma humanitária e progressiva", por meio dos estudos e do programa proposto por Leolinda Daltro, no caso, a proposta da Colônia Joaquim Murinho.

Foram elencados como diretor o Adolpho Gomes de Albuquerque e para vice Leobino Castilho Daltro, filho de Leolinda. Ao decorrer da leitura somos levados a crer que a indigenista não imbuíu para si o cargo de diretora da Associação, pois ainda intencionava colocar em prática a Colônia Joaquim Murinho na região do Araguaia, empossando-se no cargo de conselheira.

Não temos informações sobre como aconteciam as arrecadações de fundos para tal associação, nem como atuou. Nos documentos selecionados pela indigenista em sua obra "Da catechese dos índios no Brasil", constam atas iniciais de formação e documentos assinados em nome da Associação, como a nota de repúdio contra o von Ihering, quando o mesmo deixou público seu desejo por total extermínio dos indígenas brasileiros, conforme veremos adiante. Adolpho Gomes d'Albuquerque, ao reescrever o histórico²⁰⁵ da Associação no ano de 1910, foi sincero ao pontuar que a Associação nunca teria funcionado regularmente, não constando nem mesmo estatutos e livros de gestão.

Horace Lane frequentemente fazia menções à Daltro e a seus filhos sobre a "Associação Indígena da outra América" e da "Associação Protetora dos Índios", que

²⁰⁴ A pesquisadora Correa, teria identificado o Sr. M.F como Max Fleiuss, um dos membros do IHGB. CORREA, Marisa. **Antropólogos & Antropologia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

²⁰⁵ Daltro, 1920. p. 637.

estariam elaborando escolas industriais nos EUA.²⁰⁶ Pode ser que Dalto tenha criado a sua primeira Associação baseada em tais exemplos citados por Lane, já que não havia outra agremiação no Rio de Janeiro com as mesmas características no período. O diretor teria tentado, inclusive, enviar os filhos de Dalto para uma instituição envolvida com essas associações indígenas americanas, mas parece não ter obtido respostas.

O Dr. Horace Lane nos anima muito, dizendo que é para nosso bem o que a senhora está fazendo; que o seu nome ha de passar coberto de flores para a historia do Brasil. Que se fôra nos Estados Unidos o povo a collocaria nas alturas! Mas, que elle está certo de que o governo lhe ha de recompensar. [...] Disse que nós vamos ser uns grandes homens, que vai mandar completar nossa educação nos Estados Unidos.²⁰⁷

Enquanto Elaine Goodale ocupou o cargo de Supervisora de Educação nas duas Dakotas, aqui no Brasil, Dalto utilizava do seu envolvimento na “Associação de Protecção e Auxilio aos Selvicolas” para conquistar um cargo junto ao Ministro da Agricultura, Rodolfo Miranda. A posição ambicionada era o de “Missionaria Civilisadora dos Indios de Goyaz”²⁰⁸, mesmo que sem remuneração,²⁰⁹ do órgão criado em 1910, o Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Acreditamos que o desejo pelo cargo tenha sido o motivo pelo qual a mesma tentava não acumular cargos altos dentro das agremiações em que se inseria. Ainda assim, quando o SPI foi inaugurado, Leolinda não foi sequer convidada para a solenidade, quanto mais para ocupar tal cargo. Assim noticiou o *Jornal do Comércio*:

A 7 de Setembro corrente o Sr. Rodolpho Miranda, ministro da Agricultura no Governo do Dr. Nilo Peçanha, inaugurou solemnemente o Serviço de Protecção aos Selvicolas Brasileiros sem o comparecimento da Redemptora dos Indios—D. Leolinda Dalto, de quem o Sr. ministro se esqueceu nos convites que se dignou fazer para brilho da solemnidade. Essa falta injustificavel não passou despercebida aos olhos do publico. [...] D. Leolinda Dalto não foi convidada para assistir a festa official de inauguração do Serviço de Protecção aos Índios, porque a corrupção vem de cima, a Justiça se vende, a lei se sophisma e os potentados se comprazem em fazer do direito torto e do torto direito. Vivemos num meio peor que o dos selvicolas e não temos para quem appellar! Mas, para os grandes males, grandes remedios.²¹⁰

²⁰⁶ Dalto, 1920, p.338.

²⁰⁷ Dalto, 1920, p.101.

²⁰⁸ A pesquisadora Elaine Rocha (2002) descreve que Dalto estaria almejando o cargo como “diretora dos indígenas”, insinuando que a mesma teria vislumbrado o cargo ocupado por Rondon. Porém, as fontes das quais temos acesso indicam que a indigenista solicitava a criação de outro cargo dentro do SPI, o de Missionária Civilizadora. In: Dalto, 1920 p. 513

²⁰⁹ D. Leolinda Dalto e os selvagens. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 6 mar. 1909, p. 3.

²¹⁰ *Jornal do Commercio*, 10 de julho de 1910. In: Dalto, 1920, p. 595-597.

A proclamação da República havia alterado a estrutura jurídica que propunha intervenções junto aos povos indígenas, a citar os decretos 285/1843 e 373/1844 que mantinham o funcionamento da catequese religiosa no país. No novo governo, foi destinado na constituição provisória um parágrafo à temática, ainda sem especificar uma legislação pontual, apenas mantendo as velhas concepções vinculadas na "catequese e civilização". Conforme o texto: "§ 12. Promover a organização da estatística do Estado, a catequese e civilização dos índios e o estabelecimento de colonos."²¹¹

A proposta de Miranda com o SPI seria integrar em um único órgão os projetos de assistência aos indígenas dentro dos preceitos republicanos, segundo Gagliard, dentro das expectativas de amparo econômico e jurídico. O órgão deveria:

- a) Através de métodos persuasivos, estabelecer relações pacíficas com os grupos indígenas que começavam a manter os primeiros contatos com a frente de expansão;
- b) reunir a força de trabalho espalhada na área rural - índios, negros e mestiços - para aproveitá-la organizadamente nos povoados, vilas e reservas indígenas.²¹²

Os programas apresentados no 1º Congresso Brasileiro de Geografia no ano de 1909 teriam sido fundamentais para que o ministro investigasse as propostas que poderia ter o potencial de serem agregadas ao governo com a mesma intenção de solucionar o "problema indígena", em sua maioria pensados por membros da elite, sendo clérigos, portadores de títulos de nobreza, naturalistas, literatos e militares.²¹³ Uma das principais formulações a serem consideradas pelo Ministro seria a do Apostolado Positivista, coordenado por Miguel Lemos e Teixeira Mendes. Já em 1890 teriam elaborado um projeto de constituição que abarcasse o direito a autonomia indígena, que não foi aprovado por não abarcar os interesses das classes dominantes. A República idealizada pelos oligarcas não permitia incluir como cidadãos os indivíduos com os quais se relacionavam apenas de maneira imperialista e colonialista, já que buscavam civilizar os indígenas através de um deslocamento espacial que

²¹¹ GAGLIARD, 1989. p. 172

²¹² GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo. 1989. p.185.

²¹³ PORTELA, Cristiane de Assis. *Para além do "caráter ou qualidade de indígena": uma história do conceito de indigenismo no Brasil*. Brasília, DF, 2011.

possibilitasse o apagamento de todas as características étnicas e imbuindo aspectos culturais europeus.

O projeto ordenado por Teixeira Mendes pode auxiliar a delinear nossa perspectiva de que Daltro não fosse vinculada diretamente a teoria positivista. As ideias de Teixeira se tratavam, segundo Gagliard, de uma fusão do que já havia sido proposto anos antes por José Bonifácio de Andrada e Silva, embasados na filosofia de Comte. Na análise de Cunha²¹⁴, as propostas de Bonifácio e as dos positivistas do início do século XX pouco tinham em comum, sendo uma influência mais mítica do que necessariamente real. A proposta deles seriam:

- Respeitar os territórios e as instituições das tribos indígenas, tratando-as como nações independentes. Demarcar esses territórios e punir qualquer violação praticada pelos civilizados;
- Promover pacificamente a abolição da antropofagia, das guerras e inimizades entre as diversas tribos;
- Desenvolver entre os indígenas o asseio, o vestuário, a cultura musical;
- Respeitar a atividade dos missionários religiosos junto aos índios, desde que trabalhem com seus próprios recursos, sem nenhum apoio governamental, quer econômico, quer militar.²¹⁵

Nesse sentido, é difícil concordar com Elaine Rocha a respeito de um certo positivismo da parte de Leolinda, já que esta não advogava pela autodeterminação dos mesmos.

O interesse no avanço econômico sobressaía na escolha de Miranda, que dentre as opções, optou pelo trabalho de Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, que também se declarava abertamente positivista, e admirador de José Bonifácio e de seus "Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil", que não teriam sido aprovados no projeto constitucional do Império, que manteve apenas o Regulamento das Missões Religiosas.

O projeto defendido por Bonifácio teria sido um dos primeiros a se afastar da perspectiva religiosa, pautando-se em aproximar os indígenas da sociedade civil através da perfectibilidade. Somente o Estado forneceria meios para que os indígenas alcançassem a perfeição através da prática das leis, religião e do trabalho. Sendo descrita pelo autor da seguinte maneira: "Newton, se nascera entre os Guaranis, seria mais um bípede que pisara sobre a superfície da terra, mas um Guarani criado por Newton, talvez que [*sic*] ocupasse o

²¹⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p.165.

²¹⁵ GAGLIARD, 1989. P.181

seu lugar” (BONIFÁCIO, 2000: p. 50). A forma de colocar em prática seu projeto, seria através do conceito de civilização com estratégias "brandas e persuasivas", na tentativa de buscar apaziguamento nas relações entre indígenas e não-indígenas, evitando a abordagem de práticas forçadas e violentas que afastariam os povos nativos de espontaneamente aceitar os valores da sociedade dominante. Cristiane Portela define a civilização no pensamento de Bonifácio como:

uma transformação que corresponderia a uma espécie de “regeneração moral” que deveria ser conduzida pelo Estado por meio de intelectuais ilustrados capacitados para o ato de civilização, ou seja, a ação de civilizar, característica do século do iluminismo (que se utiliza amplamente do sufixo ação para demarcar um processo de “melhoria constante”, de acabamento das ações). O ato de civilizar aproxima-se em Bonifácio da ideia de “sacrifício” em nome de princípios universais para a humanidade: “brandura, constância e sofrimento de nossa parte” são necessários, já que “cumpre-nos excitar-lhes a curiosidade e dar-lhes altas ideias de nosso poder, sabedoria e riqueza” (BONIFÁCIO, 2000, p. 53 e 55). Entretanto, Bonifácio demonstra também que cabe ao Estado conduzir esse processo civilizatório sob supervisão dos intelectuais ilustrados [...] Essa postura reforça a sua crença na “missão civilizatória” que ele mesmo vinha empreender no Brasil ao trazer as luzes da ilustração europeia. Missão que se realizaria prioritariamente por meio da razão, secundarizando a experiência (por mais que faça constantes referências à experiência jesuítica, apontando seus equívocos). Trata-se, pois, de uma proposta de regeneração moral que atingiria toda a população.²¹⁶

Em questão ao acesso à terra, principal debate entorno da "questão indígena", Bonifácio propunha tratar da maneira a qual considerava "justa", indo contra ao esbulho e a tomada de terras à força, para isso o Estado compraria os territórios indígenas. No argumento de Cunha essa alternativa aceleraria o processo de destruição cultural dos povos indígenas que dependiam do território para expressar-se culturalmente: "É verdade que, se tivesse sido aplicado esse projeto, apresentado pelo autor nas cortes portuguesas e na Constituinte de 1823 onde foi muito aplaudido, teríamos assistido a um etnocídio generalizado."²¹⁷

Rondon admitia sua admiração por Bonifácio, confirmando a possibilidade de mitificação ditada por Cunha, ao analisarem Bonifácio como precursor das propostas indigenistas para além da perspectiva religiosa e de extermínio velado. Em trecho retirado de sua biografia, publicada no ano de 1858, ele afirma que “há, entre tantos, um nome que

²¹⁶ PORTELA, Cristiane de Assis. Para além do “caráter ou qualidade de indígena”: uma história do conceito de indigenismo no Brasil. *Brasília, DF, 2011*.p.76-77.

²¹⁷ CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p.137.

merece referência especial, o do Patriarca José Bonifácio, cujo plano, sonhado há cento e vinte anos, procurei dar vida com todas as forças de que fui capaz.”²¹⁸

O trabalho do Tenente - Coronel Cândido Rondon com as redes telegráficas teria sido um dos principais motivos para que fosse convidado a assumir a liderança do SPI. A medida em ultrapassava as regiões interioranas do país a fim de estabelecer o sistema telegráfico, supostamente colocaria em prática os ideais de Bonifácio, agindo de maneira "justa", sem avançar aos territórios ocupados por povos indígenas de maneira brutal. Da mesma forma funcionaria o *Programa Rondon*²¹⁹ enviado ao Ministro Rodolfo para incrementar o SPI, que agregaria às propostas de Bonifácio algumas das considerações positivistas de Teixeira. Rondon propunha fiscalizar através da presença de delegados do Serviço, quaisquer crimes que pudessem ser cometidos contra e entre indígenas, demonstrando uma prática "respeitosa" do Estado entre as nações consideradas "fracas". A prática amenizaria o impacto que advinha das implantações capitalistas entre os nativos, sem impor concepções religiosas e culturais nas comunidades.

A charge a seguir nos mostra que a proposta do SPI não teria agradado a todos.

²¹⁸ VIVEIROS, Esther de. Rondon conta sua vida. Rio de Janeiro, 1958. Apud PORTELA, Cristiane de Assis. Para além do “caráter ou qualidade de indígena”: uma história do conceito de indigenismo no Brasil. Brasília, DF, 2011.

²¹⁹ GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo. 1989. p.192.

Figura 1: Charge - Serviço de Proteção aos Índios



Na charge temos Rodolfo Miranda portando roupas formais, indicando que o próprio não se colocava em risco pela formalização da "ideia civilizadora", optando por observar de longe um dos membros do SPI amarrado em um tronco de árvore. Ele estaria atingido por flechas indígenas, representando o risco ao qual os integrantes do SPI estariam correndo em prol da Ordem e do Progresso. A imagem ilustrava a famosa frase do General Rondon "morrer se preciso for, matar um índio, nunca."²²⁰ A última ilustração apresenta um chefe indígena, posicionado com um arco e semblante sério, após ter anunciado um ataque contra integrantes do SPI. Rondon está cercado por flechas em todo corpo e se encontra curvado em direção ao indígena, em posição de reverência, segurando seu boné de combate nas mãos, em um gesto de gratidão pelo cessar das flechas, que teria permitido o contato inicial. O autor da charge define tal postura como uma imagem aproximada do martírio de São Sebastião, o santo guerreiro atravessado por flechas.²²¹

Talvez por ainda ser recente o ataque que sofrera o Tenente Vieira, parte da crítica passou a ironizar a forma a qual idealizavam a aproximação entre não-indígenas e indígenas através de aparelhos musicais que reproduziriam sons reconhecíveis entre as etnias, como cânticos nativos, para que reconhecessem através da tentativa a proposta de paz.

Outra forma de aproximação retratada na charge é a distribuição de presentes ou brindes pelos funcionários do SPI, em continuidade às práticas anteriormente exercidas pelos missionários. Essa estratégia visava atrair e estabelecer vínculos com os povos indígenas. Para que essas relações se consolidassem, era necessário que os brindes tivessem uma função utilitária e gerassem certa dependência. Conforme já mencionado, a intenção era criar uma relação de necessidade em relação a esses itens, de modo a dificultar o retorno ao cotidiano considerado "selvagem" pelas autoridades.

Conforme levantado por Lucybeth Arruda (2012), os brindes eram organizados em forma de *kits*, contendo uma variedade de produtos, cada um em pequena quantidade. Entre os

²²⁰ CARVALHO, Marcelo Augusto Monteiro de. O início da política indigenista federal brasileira: uma tentativa de proteção fraterna e republicana (1892 a 1918). In: Anais do Congresso Brasileiro de História Econômica, Conferência Internacional De História De Empresas. Varginha. 2021. p.11.

²²¹ São Sebastião foi um militar do exército romano e, ao se recusar a renunciar ao cristianismo, foi utilizado como exemplo para a sociedade, ao ser executado por flechadas a mando do imperador Diocleciano. O soldado foi canonizado pela Igreja Católica e é reconhecido como protetor contra guerras, fome e epidemias. São Sebastião é o padroeiro da cidade do Rio de Janeiro. De acordo com crenças populares, o santo teria se revelado no Brasil durante a batalha de 1567, quando os portugueses expulsaram os franceses do Rio de Janeiro, consolidando o domínio na região. In: JUSTINIANO, F. A. S. São Sebastião padroeiro da cidade do Rio de Janeiro. *Imagem Brasileira*, v. 4, p. 137-140, 2009.

itens distribuídos estavam pedaços de sabão, peças de roupa, facões, chapéus, fumo, rolos de linha, pentes, colares de miçanga, machados e anzóis. A composição desses kits refletia o discurso de gênero ocidental, destinando-se às mulheres itens relacionados ao trabalho doméstico, enquanto aos homens eram oferecidos objetos ligados ao trabalho braçal. Entretanto, a distribuição nem sempre seguia essa lógica documentada e exposta nas fotografias oficiais.

Ao analisar as documentações do posto do SPI de Simões Lopes, Lucybeth Arruda destaca o descompasso entre a imagem propagada e a realidade vivida pelas comunidades indígenas. Como exemplo, a autora cita uma carta enviada pelo Capitão Antoninho, líder do grupo Bakairi, ao chefe da Inspetoria Regional. No documento, Antoninho denuncia a má distribuição dos brindes na região do Xingu, evidenciando o favorecimento de outros grupos em detrimento dos Bakairi. A carta registra a insatisfação da comunidade e aponta a desigualdade no acesso a itens essenciais:

(...) faço ciente a espetoria de Cuiabá que está passando aqui no dito Posto. Eu Capitão Antoninho e capitão Roberto Joaquim dos Sancto e mais pessoal fais esta chexa (queixa) que o empregado do Posto Bachairis esta maltratando sobre ropa que estão, jamais nunca sobra pano e toda couza como sabão, fumo e todos que precisa não tem, mais é para Bacahiriz até chumbo elle mandou vir la da espetoria diz que era para matar Bacahiriz. O Indio Chingu tem de todos na mão delle. E assim fasso sciente o Governo da espetoria se não tirar elle de aqui nois vamos imborra daqui, ficar o índio Chingu no lugar, que o Sñr. Afoncio aqui porque aqui não cervi para estar no encargo, tem vindo faltura não tem pra nois, pesso o Governo da espetoria uma orde que todos os empregados que vier aqui que não cervi e não respeitar nois podemos tirar pra fora do Posto. E assim receba recado do capitão Antoninho e do capitão Roberto Joaquim dos Sancto (ass.)²²²

Esse documento é uma evidência do descompasso entre as representações oficiais e a experiência concreta dos povos indígenas. Enquanto as fotografias do SPI retratavam eventos festivos, com abundância de brindes e celebrações, a realidade local se caracterizava pela escassez de itens fundamentais, como o fumo, essencial não apenas para o consumo cotidiano, mas também para práticas ritualísticas.

A charge, ao trazer essa crítica, revela também a dimensão da publicidade em torno das ações do SPI e o papel que a distribuição de brindes desempenhava na formação da

²²² ARRUDA, Lucybeth Camargo de. Naturalmente filmados: modos de atuar e de viver nos postos indígenas do SPI na década de 1940. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012. P. 362.

opinião pública. O desconforto manifestado por setores da sociedade dizia respeito ao uso excessivo de recursos financeiros por Rondon para aquisição desses presentes, frequentemente vistos como desperdício de dinheiro público.

Nem mesmo Leolinda passou ilesa na charge, representando o contraponto de opiniões que dividia o senso comum sobre o “problema indígena” entre a possibilidade de domesticação e integração e a impossibilidade de contato devido aos seus comportamentos considerados inapropriadamente "selvagens". Daltro foi representada com uma das mãos em riste, portando um objeto em direção a dois indígenas, como se estivesse lhes solicitando atenção para os ensinamentos civilizatórios. Ambos indígenas se encontravam com a fisionomia séria e vestidos conforme os padrões ocidentais, "provando" a eficácia educacional da professora.

Diante dos burburinhos dos encaminhamentos para fundação do SPI, em 1908 Leolinda Daltro não hesitou em representar, através de uma carta, seu anseio por um cargo público vinculado ao indigenismo, ao qual vinha desdobrando sua atenção ao longo de cerca de doze anos. A crítica jornalista associando Daltro a Rondon prosseguiu: “Em vez de espelhos e bugigangas queria assombrar os indígenas com o título pomposo e oficial "Missionaria Civilisadora dos Índios de Goyaz".²²³

A narrativa leva a crer que a solicitante estaria esperançosa e convicta de que diante seus trabalhos e relatos jornalísticos, publicados durante sua trajetória, sua nomeação se tornaria de alguma forma necessária e acertada para execução do projeto governamental. A fim de fundamentar o pedido, Daltro teria enviado em anexo o seu programa de instrução e civilização, o projeto de Colônia Joaquim Murtinho.

[...] desejando não perder os trabalhos de colonização que iniciou com a sua permanencia de 5 annos entre os valles do Araguaya, do Tocantins e sertões de Matto Grosso e Goyaz; trabalhos que não é licito duvidar dos resultados — a vista das innumerables provas documentaes e materiaes exhibiveis à todo o momento ; tendo superado os motivos de ordem moral é particular que lhe fizeram interromper esses mesmos trabalhos, aliás tão adiantados, vindo á Capital Federal, achando-se actualmente bem disposta à prosseguir nesta obra humana que impulsionou o seu coração de mulher em cujas veias explodem rastilhos desse sangue da famosa Paraguassú; reanimada com o enthusiasmo despertado pelo emprehendimento numa pleiade de jovens profissionaes disposta a auxiliar a execução de tão patriótico desideratum, e, confiada na elevada probidade da actual gestão da pasta da Industria, vem respeitosa e comontemente pedir ao Governo Federal garantias officiaes indispensaveis á realisação do grandioso fim a que se propoz, isto é, um titulo de nomeação independente de remuneração para si — e uma diminuta remuneração aos seus

²²³ DALTRO, 1920. p.566.

auxiliares depois que provarem com factos, junto ao Governo, do estado dos seus trabalhos, sendo por este, considerados valiosos. À peticionaria tendo de fundamentar o objectivo desta, não fará de certo, circunstanciada exposição dos obstaculos que venceu em sua trajetoria pelos sertões de Matto-Grosso e Goyaz; apresentará, entretanto, um relatorio exacto da sua missão, acompanhado de um mappa geographico, bem como do seu programma de instrucção e colonização.²²⁴

A resposta de Calmon teria sido enviada à remetente um mês após o recebimento. Já no dia seguinte, em 5 janeiro de 1909 o *Jornal Folha do Dia* publicou o indeferimento do pedido, o General justificou alegando que tal cargo não fazia parte da administração do SPI. Mesmo com a negação do pedido, reconhecia formalmente o comprometimento da solicitante.

Em solução ao vosso requerimento pedindo para serdes nomeada independente de remuneração para o cargo de Missionaria Civilisadora dos Indios de Goyaz, declaro-vos que o Governo não vos pode attender por não existir o logar que vos propondes desempenhar. Reconhecendo, todavia, que tendes realmente consagrado verdadeira dedicação á causa dos nossos indigenas internados nos sertões do referido Estado, alguns dos quaes tornaste cidadãos laboriosos e prestaveis, cumpro o agradável dever de agradecer e louvar os vossos serviços.

Saúde e fraternidade

M. CALMON.²²⁵

No mês de março Daltro teria ido até o *Jornal O Paiz* comunicar que seguiria novamente para o Araguaia em companhia dos indígenas, independente do não financiamento governamental. Em entrevista, Daltro teria lamentado por não receber a nomeação ao cargo, que ao seu ver, serviria como um reconhecimento do seu desempenho e representaria nos sertões uma identidade que validaria seu trabalho de missionária atuando junto ao governo.

E D. Leolinda depois de limpar o suor, narrou-nos a decepção. Tinha empregado todos os esforços para obter que o governo lhe dêsse um titulo de nomeação. Queria ser nomeada para o cargo de “missionaria civilisadora dos indios de Goyaz”, e o governo negou-lh'a, mesmo sem retribuição.

— Mas para que queria a senhora essa nomeação?

— Para ter um documento de identidade, que exhibiria nos logares por onde terei de passar.²²⁶

O cargo de missionária que Leolinda tentava criar para si, muito parece com o cargo exercido por Elaine Goodale como Supervisora, que possuía liberdade para viajar entre as escolas indígenas. O fato de não existir tal cargo no Brasil tem relação com a diferença entre as estruturas republicanas brasileiras e estadunidenses, contudo, também possibilita ver uma suposta emulação da parte de Leolinda Daltro para com a carreira de Elaine Goodale. Após

²²⁴ Daltro, 1920. p.511-512.

²²⁵ Daltro, 1920. p. 513

²²⁶ Daltro, 1920. p.519.

receber a negativa, passou a criticar a desvalorização do papel feminino no funcionalismo público no Brasil, comparando à Europa e à “outra América”, locais onde, na visão dela, as mulheres tinham oportunidades de evoluir e libertar-se.²²⁷

3.1.1.2 A Junta Feminil pró-Hermes-Wenceslau e a guinada feminista

Aproveitando o ano eleitoral, Leolinda fez uso de sua amizade com a dona Orsina da Fonseca, esposa de Hermes da Fonseca, a fim de aproximar-se do candidato à Presidência da República. Representando apoio ao casal, a indigenista fundou a Junta Feminil pró-Hermes-Wenceslau intencionando angariar votos ao Partido Republicano, fomentando também ideais feministas para que fosse possível abrir o debate em torno do acesso ao cargo: “Pensei, então, em reunir os elementos femininos com que eu pudesse contar nesta capital, fundando uma associação destinada a pugnar pelos nossos ideais de emancipação, compreendendo, entre eles, o meu velho programa de catequese laica”²²⁸

A lógica de Leolinda estava de acordo com os mesmos preceitos de apadrinhamento que a fizeram chegar aos holofotes, tendo a amizade fortificada com Orsina e Hermes, alcançaria após a posse do futuro presidente, o acesso a posição que vislumbrava através do cargo mais alto da política.

A primeira reunião da Junta Feminil, em 1909, representou a Leolinda uma maneira de confrontar a posição considerada por ela como injusta e ingrata vinda do governo. Na sua interpretação, desconsiderando o fato de que tal cargo inexistia, o não acesso ao cargo representava “um terrível preconceito” devido a candidata ser uma mulher.

Anunciou-se a inauguração da *repartição de serviços de catequese*, a cargo do Ministro da Agricultura. Para esse ato, foram distribuídos convites a todas as autoridades, aos parentes remotos do saudoso José Bonifácio e, finalmente, a pessoas completamente indiferentes á causa dos indígenas. Não fui lembrada nessa ocasião. Não mereci um convite, ainda que verbal, para essa solenidade. Eu, que fora, de fato, a *iniciadora do serviço leigo de catequese* no Brasil, conforme declarava o próprio ministro da Agricultura na presença de representantes da imprensa, que tinha sido o “seu cicerone, a sua carta geográfica” nessa questão de índios (palavras textuais), tinha sido homenageada com o esquecimento, com a ingratidão daqueles que, de posse dos documentos de que me desfizera na melhor boa-fé, já então se blasonavam como conhecedores de um assunto, para eles, até então desconhecido. Isso, porém, não impediu que eu, ainda uma vez, procurasse o Sr. Rodolpho Miranda, a fim de lembrar-lhe a promessa que antes me fizera de nomear-me para a direção de uma *Colônia de Selvícolas*, no Araguaia. Dificilmente

²²⁷ Daltro, Leolinda. Início do Feminismo no Brasil. Subsídios para a História. Edições Câmara – Coleção Vozes Femininas. 2022. p.44.

²²⁸ Daltro, 2022. p. 47

conseguindo falar ao ministro, manifestei-lhe o desejo de ver realizada a sua promessa; mas... notai bem, minhas senhoras, O Sr. Rodolpho Miranda declarou-me achar-se todo o serviço, de catequese entregue ao coronel Cândido Mariano Rondon, e este, com certeza afirmou o ministro, não me aceitaria para este serviço por ele ser *positivista* e, portanto contrário à nomeação de *mulheres* para cargos públicos. [...] Na opinião *positivista* de do coronel Rondon, a mulher só tem competência para administrar o departamento culinário do lar, acalentar crianças, lavar e engomar, ou então passear pelas avenidas, entregando-se aos prazeres do luxo e.. e... basta.²²⁹

Os debates feministas vinham ocupando espaço significativo nos periódicos e possivelmente teriam despertado a reflexão sobre a ausência da autonomia e da presença feminina no âmbito político. A crítica posta contra à “opinião positivista de Rondon” reforça nosso argumento de que Daltro não estaria seguindo *a priori* a corrente teórica positivista. Além de não possuir relações com os membros do Apostolado, é evidente que sua conduta se contrapunha à performance descrita por Auguste Comte como ideal, a ser desempenhada pelas mulheres como boas e belas filhas, esposas e mães, aspirando apenas a administração do lar.

Arruda, ao realizar a análise das documentações referentes aos SPI, indica que a teoria positivista teria sido agregada na fundamentação do projeto inicial. Porém, com o decorrer dos anos, outras doutrinas teriam sido readequadas as práticas da instituição, colaborando para a formulação da hipótese de que a teoria positivista não teria sido único fator de base nas principais práticas indigenistas da época, sobressaindo o foco em teorias antropológicas e etnográficas.²³⁰

Sem excluir a misoginia que de fato afastava Daltro do cenário político, acreditamos que houvessem outros fatores que teriam contribuído para a rejeição de sua presença no SPI. A desaprovação ao projeto de Leolinda especificado com base na catequese leiga seria um deles, considerado pelo General Rondon como um termo inapropriado para a finalidade que se projetava aos indígenas. Assim destacou a pesquisadora Arruda:

Rondon rechaçou formal e explicitamente o termo de catequese leiga, que implicava a ideia pueril e estéril, para adotar o título de proteção fraternal ao se referir à proteção do Estado aos índios do Brasil. “Fraterno”, no universo positivista, remete

²²⁹ Daltro, Leolinda. Início do Feminismo no Brasil. Subsídios para a Historia. Edições Câmara – Coleção Vozes Femininas. 2022. p.45-46.

²³⁰ ARRUDA, Lucybeth Camargo de. Naturalmente filmados: modos de atuar e de viver nos postos indígenas do SPI na década de 1940. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

ao reforço da nacionalidade, da Pátria que acolhe e ampara a todos e traz consigo outros enunciados como moral, amizade, pacificidade etc.²³¹

A outra hipótese que temos é alçada na preferência republicana no envolvimento político das posições militares. A esperança de Daltro em alcançar o cargo através do envolvimento com a família Fonseca teria sido atravessada pela morte de Orsina pouco tempo depois da posse de Hermes da Fonseca. Por mais que Daltro tenha se esforçado pela campanha em prol da presidência, Hermes também teria descartado a possibilidade de incluir a indigenista em algum cargo, optando por não alterar a direção do SPI ocupado por Rondon, que também era militar.

A presença militar foi constante no governo Republicano. A consolidação da "pátria militarizada" era estimada para assegurar veracidade no discurso em torno da segurança nacional. Hermes teria seguido as influências do seu tio Marechal Deodoro da Fonseca enquanto militar e político, o que significava prioridade na inclusão de membros do exército que assegurariam os preceitos republicanos, evitando dar brecha para que as ideias monárquicas e contrárias ao governo ganhassem espaços. No caso de Rondon, como General, simbolizaria a figura paternalista, estratégica e ordeira das quais políticos estimavam para pacificar os sertões. Esse apreço iria em direção oposta à persona de Daltro, que apesar de ter viajado ao longo de cinco anos aos arredores de aldeamentos, não possuía a experiência militarizada das quais julgavam ter a figura de Rondon. Esse pode ter sido um dos motivos pelos quais posteriormente Leolinda solicitou ao governo a inclusão de mulheres em batalhões do exército e em linhas de tiro.

A recapitulação de tais projetos indigenistas acima sinaliza pontos de encontros de elementos característicos de práticas colonialistas em que prezam pela expansão capitalista, escorando-se na eliminação da essência do que constitui a identidade étnica indígena, aquilo que efetivamente os afastava dos modos culturais e estilo de vida europeus. Podemos considerar o projeto de "Colônia Joaquim Murinho" como um projeto influenciado por estes modelos.

Horace Lane exerceu papel fundamental enquanto fornecedor de ideias estadunidenses à Leolinda, que de fato foram incluídas em sua prática, seja se espelhando na carreira missionária de Elaine Goodale, ou em algumas premissas organizacionais e

²³¹ ARRUDA, Lucybeth Camargo de. Naturalmente filmados: modos de atuar e de viver nos postos indígenas do SPI na década de 1940. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012. p.231.

educacionais advindas do *Hampton Institute*, que divulgadas através dos periódicos podem ter alcançado Lane, que buscava transpor os ideais estadunidenses no Brasil. Outros projetos como o do próprio Bonifácio, que foi frequentemente resgatado por outros intelectuais no final do século XIX, também foi escrito com bases políticas estadunidenses, mas de uma vertente republicana e positivista.

A autora Ruth Alexander sustenta a possibilidade de Goodale ter trilhado sua trajetória com base na refiguração dos ideais pautados na ética protestante que teria impulsionado as iniciativas cristãs em prol do desenvolvimento capitalista nos Estados Unidos. A ética protestante era movida por um conjunto de valores pautadas nas concepções de meritocracia, disciplina e abnegação, que alcançadas em conjunto levariam a salvação individual. Tratando-se de uma sociedade patriarcal, as mulheres dependeriam do desempenho de seus maridos diante desses valores, uma vez que não participariam da vida pública e agiriam em contexto privado, ocupando-se da religiosidade e dos cuidados do lar, auxiliando para o bom desenvolvimento da vida pública de seus esposos. Ruth Alexander (1988) define como *ética protestante feminista* o momento em que as mulheres passam a aderir à moral protestante, ao passo que adentraram a vida pública, seguindo os mesmos preceitos religiosos propostos aos homens, mas moderadas quanto aos interesses pessoais, aproximando-se de práticas filantrópicas.

Portanto, sem articular ou talvez nunca compreender totalmente, elas desenvolveram uma ética protestante feminista que santificava suas próprias atividades, desenvolvimento pessoal e trabalho. Uma mulher deveria praticar todas as virtudes da ética protestante—trabalho, economia, iniciativa, ascetismo—e deveria trabalhar arduamente em prol da auto-melhoria e educação, mas seus esforços deveriam ser usados a serviço dos outros—seu marido, sua família, uma causa. Ela poderia trabalhar, mas não para si mesma. Enquanto a ética protestante a serviço do capitalismo parecia levar ao egoísmo, a ética protestante feminista era altruísta. Ela permitia que as mulheres trabalhassem em empregos emocionantes e não convencionais, mas não sem custo para elas. [...] Elaine Goodale Eastman é um exemplo disso - na verdade, sua vida ilustra não apenas o poder da ética protestante feminista, mas também seu fracasso em fornecer satisfação e realização a uma mulher. Ao servir tanto a uma "causa" quanto à carreira de seu marido, ela alcançou fama temporária, mas nunca reconhecimento adequado por seu trabalho.²³²

Alexander entende a ética protestante feminista não como um movimento organizado, comum entre as sufragistas e feministas do período, mas sim como a viabilidade de práticas que eventualmente levariam a mudanças nos papéis preestabelecidos para as

²³² ALEXANDER, Ruth Ann. Elaine Goodale Eastman and the Failure of the Feminist Protestant Ethic. *Great Plains Quarterly*. 1988. p. 90.

mulheres protestantes. Talvez o conceito seja interessante e sirva como escopo para elaborarmos hipóteses de como Leolinda se representava como feminista e em que medida o indigenismo e missionarismo emaranhavam-se em seus discursos e movimentações. Antes de mais nada, é necessário falar das novas comitivas indígenas e como Leolinda pouco a pouco deixa a *Questão Indígena* de lado para criar um Movimento Feminista.

3.2 NOVAS COMITIVAS DE INDÍGENAS CHEGAM AO RIO DE JANEIRO

A cena parecia um *déjà-vu*, não apenas pela repetição dos acontecimentos, mas também pelo que se lia nas páginas dos jornais: indígenas viajando longas distâncias até o Rio de Janeiro, despertando curiosidade e especulações sobre suas demandas. Não era mais o grupo liderado pelo Xerente Sepé, mas sim os Apynagés, que, em 9 de setembro de 1902, chegaram à capital federal com o objetivo de expor suas queixas diretamente ao "Papai Grande", como chamavam o presidente da República. O padrão se repetia: ignorados pelos políticos locais e desrespeitados por fazendeiros invasores, os indígenas buscavam na figura do presidente a solução para suas angústias. A narrativa, amplamente divulgada pela imprensa, parecia ecoar um padrão de interação entre os indígenas e o Estado.

O grupo, chefiado pelo capitão Joaquim Ribeiro de Souza, partiu da região conhecida como "Folha Larga" e "Donzella", onde os Apynagés viviam da agricultura de subsistência.²³³ A chegada de um fazendeiro chamado Leão, vindo de Grajaú, rompeu a harmonia da aldeia: o gado do vizinho invadia as terras indígenas e destruía suas plantações. Ignorados pelo fazendeiro e pelos políticos regionais, os Apynagés buscaram orientação com o padre João, diretor do aldeamento, que os aconselhou a ir ao encontro do presidente.²³⁴ O padre não apenas incentivou a viagem, mas também aconselhou os Apynagés para se apresentarem de forma a atender as expectativas das elites republicanas. O capitão Souza, em entrevista, narrou que ele e seus companheiros foram instruídos a saudar o presidente com continências militares e a fazer o sinal da cruz estando na presença do presidente.

Foi o padre João, disse-nos o capitão Souza, quem lhes ensinou o modo porque hão de estar na presença de Papae Grande, a quem elles devem fazer antes das continências militares, saudações especiaes, com o signal da cruz, feito, tendo o corpo ligeiramente inclinado para a frente. Os bugres vestiam quasi todos, calça e

²³³ JORNAL CIDADE DO RIO. 9 set. 1902. In: Daltro, 1920. p. 374.

²³⁴ A Tribuna. 9 set. 1902. In: Daltro, 1920. p. 376.

camisa de algodão, chapéu de palha e chinello de couro. A tiracollo traziam uma bolsa de palha, o isqueiro feito de chifre, o fumo e o coité. A agua trazem elles em «purungas», dentro do embornal, onde guardam tambem os remedios de que necessitam mais urgentemente e que são feitos todos de vegetaes.²³⁵

A longa jornada de mais de quatro meses terminou no Rio de Janeiro, onde os Apynagés foram alojados na delegacia de polícia. Lá, tornaram-se objeto de interesse da imprensa, que acompanhava de perto seus movimentos e os trâmites para que fossem recebidos pelo presidente.

O *Jornal do Brasil* registrou sua chegada em fotografias publicadas na *Revista Ilustrada*. A composição da foto é estruturada com os líderes indígenas centralizados na imagem, ladeados pelos jornalistas Campos Mello e Castellar de Carvalho.

Figura 4: Apinajés e jornalistas

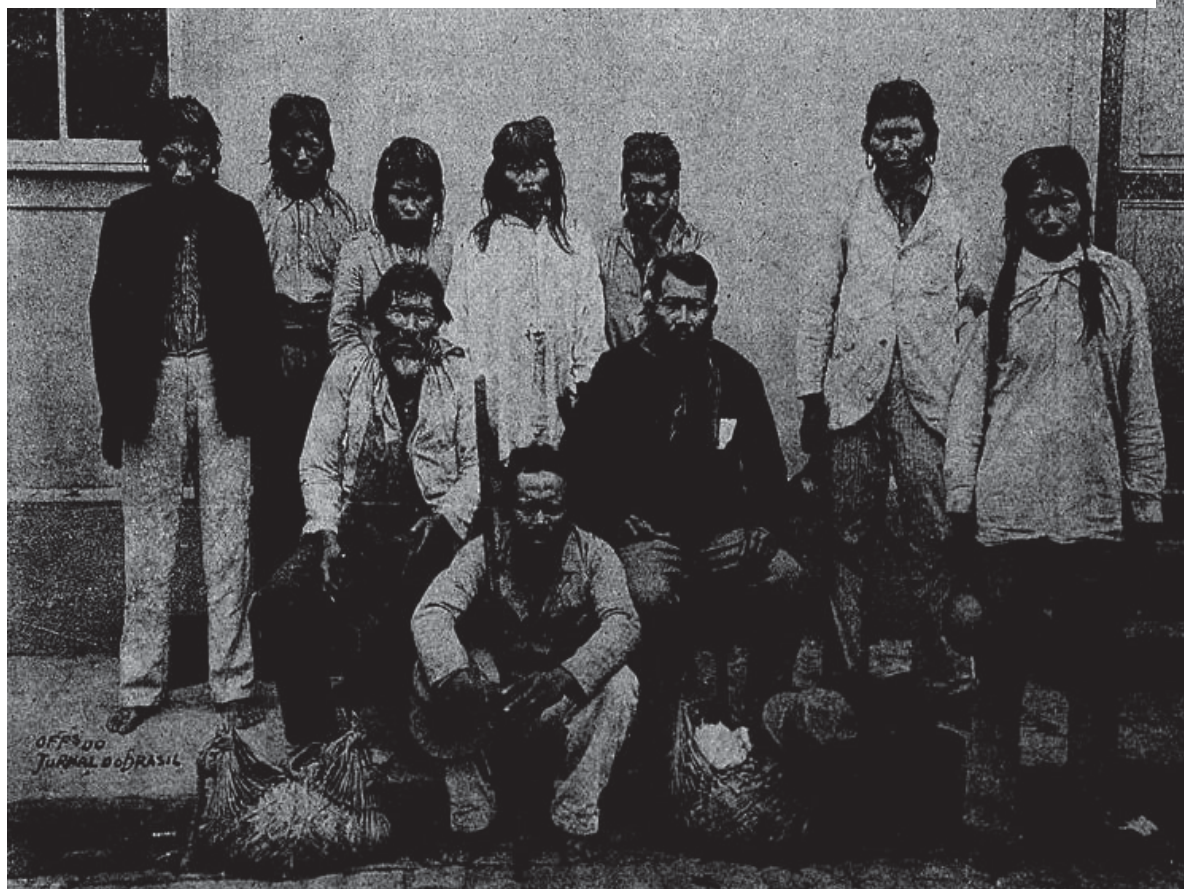


Fonte: *Revista da Semana* (21 set. 1902.)

Esses registros, além de documentar o momento, também reproduzem uma dinâmica de exotização, indicando a curiosidade pública implícita nas interações entre indígenas e não-indígenas.

²³⁵ A Tribuna. 9 set. 1902. In: Daltro, 1920. p. 376.

Figura 6: Apijajés



Fonte: *Revista da Semana* (21 de set. 1902)

Outra fotografia em preto e branco retratava os dez indígenas posicionados diante de uma estrutura de concreto, identificada como a repartição policial onde estavam alojados, complementando a imagem publicada anteriormente. Essa exploração midiática e espetacularização de suas demandas enfatizava a instrumentalização de suas narrativas como entretenimento para a sociedade urbana. Enquanto buscavam justiça, tornaram-se mais um episódio no contínuo ciclo de exotização e apagamento de suas reivindicações fundamentais.

No livro de Leolinda, encontra-se a mesma fotografia reproduzida em formato de gravura. Em uma nota explicativa, Daltro faz uma correção importante ao destacar que os indígenas retratados foram erroneamente identificados como "apijajés", uma denominação inadequada, já que os indivíduos pertencem a diferentes grupos étnicos. Ela cita o nome de oito dos Xerente: "São os seguintes, da esquerda para a direita; De pé Pepcarrou, Porpipó, Encarnacé, Siriúaçá, Si-mriú, Cidacran, Sentados, Teiapó-teinou e Pepchane". No entanto, Daltro omite os nomes dos dois indígenas à direita, um de pé e outro sentado, que seriam

identificados como Apinagés.²³⁶

Figura 10: Gravura de fotografia dos indígenas apinagés



Fonte: Daltro (1920).

As duas imagens, a fotografia e a caricatura, complementam-se de maneira significativa. A fotografia, de baixa qualidade, não possibilita a identificação de todos os elementos presentes, os quais a caricatura revela com maior clareza. Um exemplo disso são os detalhes do chão, onde se observam itens de viagem, como bolsas de palha, o que corrobora a citação extraída do *Jornal A Notícia*, segundo a qual os indivíduos representados haviam acabado de chegar. A caricatura também torna visíveis aspectos do vestuário, como os chapéus, cujos detalhes não são tão evidentes na fotografia original. Na caricatura, observa-se que os chapéus estão tanto deixados no chão quanto sendo carregados nas mãos, o que pode

²³⁶ Daltro, 1920. p.375.

ser interpretado como uma forma de demonstração de um gesto de respeito.

É interessante observar que os indígenas sentados aparentam ser os únicos com cabelos mais curtos, enquanto os demais exibem cabelos alongados. Esse detalhe pode sugerir distinções sociais, individuais ou mesmo uma adaptação às expectativas externas, possivelmente impostas no contexto da fotografia. No registro, todos estão vestidos com camisas de botões e calças, enquanto cinco deles vestem blazers, reforçando uma aparência formal. Apesar disso, a maioria parece descalça, o que contrasta com o relato de Castellar de Carvalho, publicado no *Jornal A Notícia*, que menciona o uso de chinelos de couro.

As roupas, junto aos chapéus, podem ser interpretadas como elementos performáticos, inseridos em um contexto político estratégico. Esses itens, típicos da cultura não indígena, podem ter sido utilizados como ferramentas diplomáticas, significando respeito e domínio das convenções culturais dos brancos, tendo funcionalidade para estabelecer diálogo sobre questões políticas diretamente com o presidente da República. Nesse sentido, a vestimenta é politizada, constituindo uma estratégia visual para traduzir a disposição dos indígenas em se engajar nos termos da sociedade hegemônica sem, contudo, renunciar a seus próprios objetivos.

A questão dos sapatos carrega uma simbologia ainda mais complexa. Segundo Sidney Chalhoub (1990), durante o período escravista, o uso de calçados era entendido como um símbolo de liberdade e dignidade, uma vez que escravizados, em muitos casos, eram impedidos de usá-los, e adquiri-los após a alforria tornava-se um marco de emancipação.²³⁷ Para os indígenas, no entanto, o significado dos sapatos pode ser inverso nesse contexto performático: sua ausência pode ser vista como uma forma de manter a conexão simbólica com suas tradições e afirmar suas identidades culturais, mesmo sob o olhar das estruturas de poder ocidentais. Sérgio Buarque de Holanda enriquece essa análise ao trazer uma observação específica sobre os Xerente:

Entre os xerentes houve quem encontrasse 'certo calçado muito próximo das alpargatas, feito de palhas entrançadas': a parte da frente servia de descanso ao calcanhar, e o rastro ficava impresso em sentido inverso ao da marcha. Inquirido um xerente sobre as razões que determinaram tal conformação para sua sandália, teria respondido:

²³⁷ CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 134.

— É para cristão não saber da viagem.²³⁸

Antes de prosseguir, é necessário pontuar que ‘cristão’ era o modo como os indígenas comumente tratavam os não-indígenas. Curiosamente, o hábito de não usar calçados foi adotado durante o período colonial, inspirado nos grupos indígenas. Essa prática visava evitar deixar rastros, dificultando a localização por inimigos. Os sertanistas aproveitavam as habilidades dos indígenas em se deslocar com destreza pelas matas, utilizando o conhecimento desses povos sobre o território, como estratégia para suas próprias expedições e objetivos.

Voltando as imagens, o indígena, identificado por Daltro como apinajé, posicionado à direita e que foi cortado na imagem, carrega em sua mão um chocalho, um objeto simbólico frequentemente associado a rituais e celebrações. Os indígenas Pepcarrou, Si-mriú e Cidacran, possuem perfurações nos lóbulos auriculares, geralmente chamados de botoques. O indígena centralizado, sentado no chão, segura um cajado, conhecido como *borduna kuiro* na língua Akwê. Este cajado, que pode variar de um metro a um metro e meio de comprimento, tinha funções simbólicas e práticas, usado pelos líderes em momentos de guerra, cerimônias religiosas ou reuniões, reiterando a autoridade e o papel desses indivíduos no contexto sociopolítico das suas comunidades.²³⁹ A decisão por viajar com o cajado e as expressões sérias dos indígenas na fotografia induzem a uma leitura de suas intenções políticas ao se dirigirem à capital.

A circulação das imagens e notícias sobre os "apinajés" motivou a professora Leolinda Daltro a se dirigir ao departamento policial, onde verificou que, entre os indígenas mencionados, também estavam os Xerente, incluindo um de seus afilhados, irmão do capitão Sepé.²⁴⁰ Ao descobrir que seu conhecido estava doente, Daltro solicitou ao delegado permissão para levá-lo para sua casa, a fim de fornecer os cuidados médicos necessários.

A imprensa, por sua vez, relatava com frequência a situação de saúde dos indígenas na delegacia, como evidenciado no *Jornal A Notícia*: "Diz-se que três dentre eles já enfermaram com os pulmões infeccionados por este ar pesado, e os intestinos inflamados pelo

²³⁸ Urbino Viana, "Akuem ou xerente", Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 154 (Rio de Janeiro, 1928), p. 39. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. Caminhos de fronteiras. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 30.

²³⁹ BARROSO, Lídia Soraya Liberato. *Ázê sikutõri para não esquecer: a oralidade e o conhecimento da escrita*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2009. p. 20.

²⁴⁰ JORNAL DO BRASIL. Os Pynagés. setembro de 1902. In: Daltro, 1920. p. 380.

abuso de feijoadas gordurosas que lhes dão na polícia."²⁴¹

Em consequência, Daltro solicitou ao delegado novamente a tutela do restante do grupo, passando para sua responsabilidade. Leolinda morava nas dependências da escola onde dava aulas e hospedou os indígenas "numa espécie de estrebaria" inutilizada nos fundos da escola. Segundo Elaine Rocha, essa situação gerou desconforto junto ao governo municipal, pois o uso de propriedade pública sem autorização foi considerado inadequado.²⁴² Além disso, surgiram acusações de que a professora estaria circulando com os indígenas pelas áreas centrais da cidade, como uma forma de promover sua imagem pessoal, o que, à luz dos eventos descritos, parece refletir uma crítica pública à sua atuação.

Em resposta, a professora declarou ao *Jornal do Brasil* que os indígenas estavam em sua casa para tratamento de saúde, detalhando as condições de três deles: José Coelho estava com influenza, Antonio José, com distúrbios mentais leves e Antonio da Silva, com problemas gástricos.²⁴³ Leolinda também indicou que os outros indígenas estavam sob sua proteção devido ao medo do quartel. Ela solicitou, então, ao governo e à polícia, verbas para manter os indígenas em sua casa, alegando que seu salário de professora não era suficiente para arcar com os custos.²⁴⁴ A situação se intensificou com a disseminação de um boato na imprensa, que, possivelmente alimentado pela crônica publicada no jornal *O Paiz*, sugeria que Leolinda se recusara a entregar os indígenas à polícia, mantendo-os em cárcere privado.

Não se confirmou a extraordinária notícia de que a professora D. Leolinda Daltro havia mettido os apynagés em carcere privado e estava disposta a resisir a pedradas á força policial que os quizesse libertar. Foi pena. Seria isso o melhor e maior sucesso de toda esta castissima actualidade, imaginen-se os nove apynagés subjugados, a pulso, pela valente dama, e fechados dentro de um quarto, a duas voltas de chave, como se fossem meninos malcreados. Imagine-se o Dr. Edmundo Barreto, com todos os seus modos gentis, pedindo — elle quando manda parece que está a pedir por favor — pedindo á terrivel senhora que soltasse os homens. Imagine-se D, Leolinda a bater o pé e a dizer que não, que primeiro lhe pasassem por cima do seu cadaver.²⁴⁵

O *Jornal do Brasil* publicou uma charge que sintetiza, de forma visual e satírica, a complexidade da situação envolvendo a professora e os indígenas sob sua tutela.²⁴⁶ Na ilustração, Leolinda é retratada frente a frente com o delegado e dois policiais, que assumem

²⁴¹ A NOTÍCIA. Os índios. A Notícia, 16 set. 1902. In: Daltro, 1920. p. 388.

²⁴² Rocha, 2002. p. 198.

²⁴³ A NOTÍCIA. Os índios, 16 set. 1902. Daltro, 1920. p. 387-388.

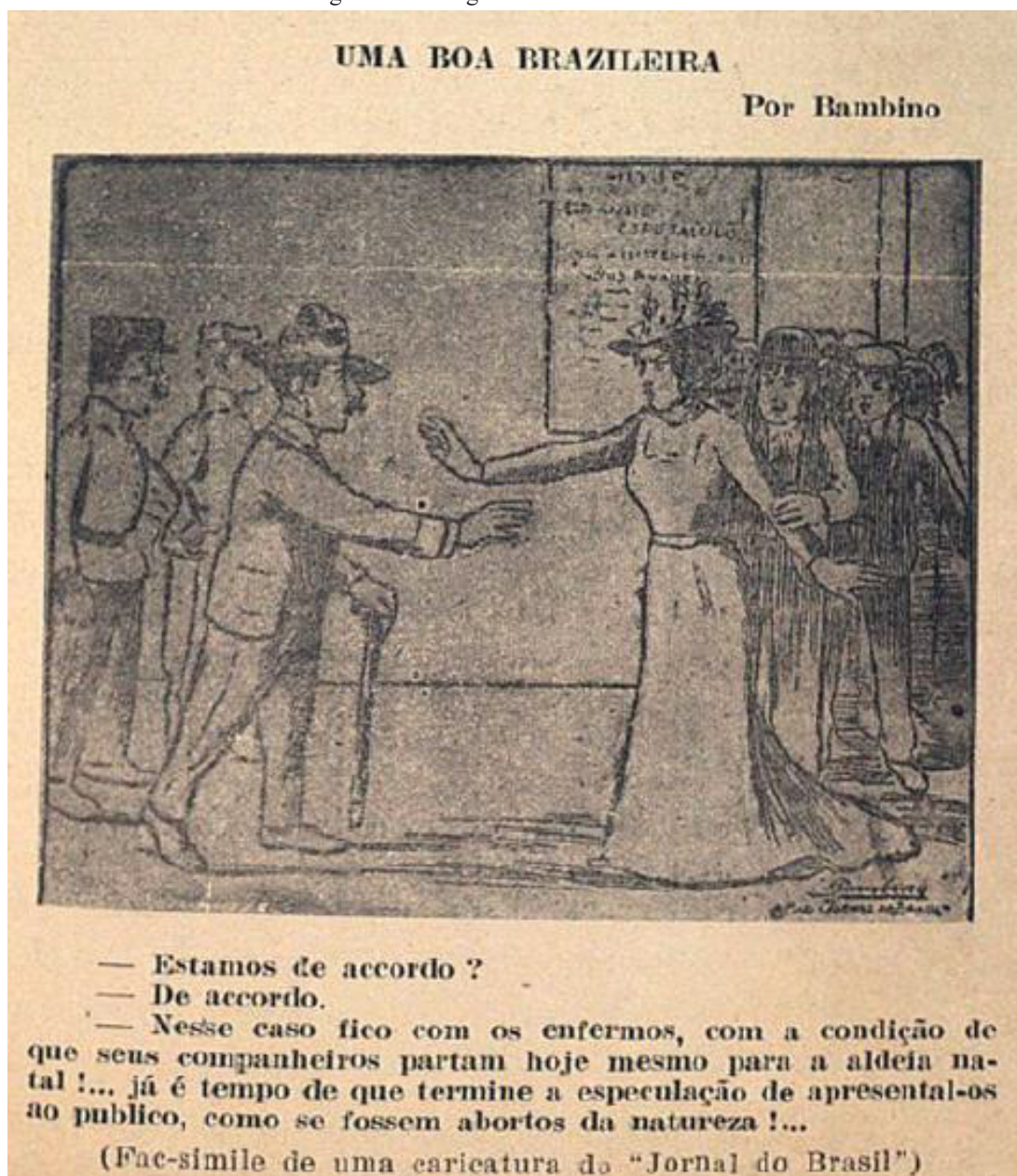
²⁴⁴ Jornal do Brasil, 16 set. 1902

²⁴⁵ O Paiz, 21 set. 1902. In: Daltro. 1920. p.402.

²⁴⁶ Daltro, 1920. p. 395

posturas de movimento, sugerindo a intenção de prender os indígenas. Daltro, por sua vez, aparece em uma posição claramente defensiva, interpondo-se entre os agentes da autoridade e os indígenas, que se posicionam atrás dela em busca de proteção.

Figura 12: Charge - Uma boa brasileira



Fonte: Daltro (1920).

Na mesma caricatura, observa-se um diálogo que carrega ambiguidades, refletindo as críticas direcionadas tanto a Leolinda Daltro, quanto aos policiais. Ambos foram acusados de usar os indígenas para atrair a atenção do público carioca, ainda que com motivações distintas. Daltro justificava suas ações com base no estado de saúde debilitado dos indígenas, argumentando que precisava expô-los publicamente para conseguir medicamentos e apoio, algo que a imprensa amplificava. Por outro lado, os policiais, conforme relatado pelo *Jornal do Brasil*, eram acusados de levar os indígenas a passeios pela Praça Tiradentes e pelo Parque

Fluminense durante o dia e de frequentar eventos noturnos, como teatros e cassinos.²⁴⁷

Em resposta às especulações, Leolinda publicou uma retratação no *Jornal O Paiz*, buscando esclarecer sua posição e reduzir as críticas. No texto, ela resgatou relatos de suas atividades anteriores em Goiás, apresentando-se como alguém que, aos olhos dos Xerente, poderia atuar como intermediária para levar suas demandas ao presidente da República. Leolinda afirmou que o grupo de Xerente teria sido enviado pelo capitão Sepé, com o objetivo de convidá-la a retornar a Goiás. Ela indicou estar disposta a aceitar o convite, desde que lhe fossem concedidas licenças remuneradas ou um cargo oficial, demonstrando que sua disposição para auxiliar estava condicionada ao reconhecimento institucional de sua atuação. Além disso, Daltro defendeu que a decisão dos indígenas de permanecerem em sua casa partiu deles próprios, devido ao tratamento recebido nas dependências policiais.²⁴⁸ Segundo ela, os indígenas relataram que:

as roupas que lhes dão, obrigam-n'os a restitui-las, logo que chegam a sala dos agentes. Não os deixam dormir, porque os levam para as casas de espetáculos, afim de servirem de attractivos a concorrência do publico; não lhes dão bom sustento, e, sobretudo isso, no quartel os ameaçam a cada passo, de os passar pelas armas, como que muitos se amedrontam os coitados que são supersticiosos, e, não podem ter socego de espirito²⁴⁹

A visita dos policiais à casa de Leolinda não visava, como frequentemente se sugeriu, retirar os indígenas à força para levá-los de volta à repartição. Pelo contrário, a ação teria partido de um pedido do Capitão Souza, líder do grupo Apinajé, que havia comandado os Xerentes e Caraós até o Rio de Janeiro. Chegando à cidade, no entanto, os Xerentes e Caraós tomaram a decisão de não retornar aos sertões naquele momento, buscando, por assim dizer, seguir sua própria vontade. A união entre Xerentes e Caraós se deu por meio de casamento interétnico:

O tenente Agostinho é dos nossos actuaes hospedes indigenas o unico “Caraó” de nascimento, os demais tres “Cherentes” que se tornaram “Caraós” pelo seu casamento com mulher desta tribu e um “Cherente” o afillhado de baptismo da professora e irmão do coronel Joaquim Sepé, o chefe Supremo dos “Cherentes” 'e “Caraós”, que dispõe: de um 6.006 homens válidos.²⁵⁰

O Capitão Souza, inconformado com a quebra dos acordos prévios, pediu ao

²⁴⁷ *Jornal do Brasil*. Os Pynagés. 12 set. 1902. in: Daltro, 1920, p. 380-381.

²⁴⁸ DALTRO, Leolinda. Ao público. *O Paiz*, 21 set. 1902.

²⁴⁹ *Jornal do Brasil*. Os índios Pynagés. *Jornal do Brasil*, 17 set. 1902.

²⁵⁰ Ata do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. *Jornal do Comércio*, 8 out. 1903.. In: Daltro, 1920. p.419.

delegado que o acompanhasse até a residência de Leolinda para exigir que os indígenas retornassem ao seu chefe.²⁵¹ O *Jornal A Notícia*, descreveu o episódio de forma sensacionalista, sugerindo que os Apinajés, ao se refugiarem na casa de Leolinda, haviam abandonado seu líder e jurado nunca mais retornar aos sertões:

Pois foi bastante 10 dias de residencia no Rio de Janeiro para dar cabo dessa disciplina! O que os jornaes desta manhã noticiaram é simplesmente maravilhoso: os pynagés refugiaram-se em Cascadura, fortificaram-se dentro da casa da Sr^a professora Daltro, mandaram o seu cacique ás favas, e juraram agora por Jesus e por Tupam, por Nossa Senhora e pela Mãe d'Agua, que não haverá forças humanas ou divinas que os arranquem de junto das saias de sua extraordinária protectora [...] Lá no sertão, nem cincoenta annos de catechese, de leitura assídua: de jornaes e de livros, de audição de diversos revolucionarios, conseguieram tão profundamente transformar os pynagés. Aqui, no meio do progresso foi instantanea e fulminante, como a de um raio: os pynagés ainda não se acostumaram bem a comer com o garfo, ainda não se habituaram a pentear os cabellos,— e já deposeram o chefe!²⁵²

Entretanto, ao contrário do que sugere a matéria, não foi uma renúncia imposta, não teriam desposado seus chefes. O que ocorreu foi a manifestação de vontades distintas entre as etnias. O Apinajés, que já haviam conversado com o presidente da República e recebido brindes e espingardas, decidiram retornar às suas terras. A situação, inclusive, foi retratada no *Jornal O Paiz*:

— Que vieram fazer esses pobres diabos?
 — Reclamar do Presidente da Republica urgentes providencias contra um poderoso fazendeiro que no Alto Tocantins vive a praticar os maiores horrores contra os apynagés aldeiados.
 — Reclamar do Presidente? O Brasil não é uma federação? Não são elles habitantes de um Estado e não tem esse Estado um governador?
 — Sim, mas o governador não lhes ouve as queixas. O fazendeiro é grande influencia eleitoral e tem licença de fazer o que quer, e, quando não fosse influencia eleitoral, é um homem que dispõe de centenas de sertanejos armados e poderia com vantagem resistir ao governo do Estado, o governador com elle não se mette,
 — O Presidente nesse caso, que providencias tomou?
 — Mandou aos reclamantes algumas roupas e umas espingardas...
 — Para que possam resistir ao oppressor?
 — Não, para que se consolem das magoas, caçando passarinhos, já que não podem matar o perverso, que sê matem sabiás a vontade.²⁵³

A crítica se voltava para o governo, que se mantinha omissa diante das queixas dos indígenas, não se limitando apenas aos Apinajés. A falta de ação das instâncias governamentais indicava que o posicionamento do Estado estava alinhado com os interesses

²⁵¹ Os Pynagés. *Gazeta de Notícias*, 17 set. 1902. In: Daltro, 1920. P. 392.

²⁵² A Notícia. Os Pynagés. *A Notícia*, 17 set. 1902. in: Daltro, 1920. p. 390.

²⁵³ Os Apynagés Ratados à Vella de Libra — Passeios e Theatros — Um Dialogo. *O Paiz*, 20 set. 1902. In: daltro, 1920. p. 397-398”

dos fazendeiros, como Leão, que defendiam os princípios republicanos de trabalho e desenvolvimento, com foco na geração de lucro para o Estado. Nesse cenário, os indígenas eram abastecidos com armas, mas com um objetivo que parecia duplo: ou para caçar passarinhos e, assim, suprir a necessidade de alimentos em suas roças, ou para distraí-los, tornando-os mais alheios às suas condições difíceis, tentando aliviar as tensões. O autor provavelmente acreditava que a resistência armada não seria uma possibilidade real, dado que o grupo possuía apenas seis espingardas, um número insuficiente para garantir a defesa de um vasto território contra um grande fazendeiro. O que se dava como certo, no entanto, era que os Apinajés estavam resistindo, a ida a capital concretiza isso.

Por outro lado, os Xerentes e Caraós, permaneceriam no Rio até que os doentes se recuperassem. Nesse período, aguardavam que Leolinda pudesse acompanhá-los de volta para o sertão, comprometendo-se a seguir o acordo desde que conseguisse suas licenças. Embora o rompimento do acordo entre as etnias tenha sido um fator determinante, não se pode desconsiderar que a resistência de Capitão Souza também pode ter sido motivada pela insatisfação em perder sua posição de autoridade para uma figura feminina, ainda mais quando esta era percebida como não-indígena.

Rita Segato (2021) propõe que, mesmo antes do período colonial, as sociedades indígenas já possuíam uma estrutura patriarcal, embora de “baixa intensidade”, que não correspondia ao conceito de gênero consolidado pela tradição europeia. Com a colonização, porém, novos códigos políticos foram instaurados, aprofundando hierarquias e transformando a organização social dessas comunidades, visto que assim se facilitava o processo de dominação. No contexto colonial, os homens indígenas passaram a ser os principais interlocutores com as autoridades externas, desempenhando papéis políticos ampliados e sendo incorporados ao aparato colonial como negociadores. Essa configuração reforçou uma exclusão sistemática das mulheres dos espaços de poder, reafirmando a masculinização das relações políticas com o Estado e desestruturando a organização familiar das comunidades indígenas.²⁵⁴

Nesse sentido, se os homens desempenhavam papéis políticos e eram tradicionalmente responsáveis pelas negociações e contatos externos, submeter-se à autoridade de Leolinda Daltro poderia ser interpretado como uma quebra da ordem

²⁵⁴ Segato, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Tradução: Danielli Jatobá, Danú Gontijo. 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p.99.

estabelecida. A imposição de uma figura feminina como mediadora entre os indígenas e o governo contradizia a lógica política, tanto no contexto indígena, quanto na dinâmica colonial moderna. Assim, a resistência de Capitão Souza pode ser entendida não apenas como uma reação pessoal, mas como um reflexo das tensões geradas pela reorganização das hierarquias de gênero sob o impacto da colonização. Nas palavras de Rita Segato:

Essa inflexão no gênero da aldeia introduzida pela colonial-modernidade resultou na cooptação dos homens como a classe ancestralmente dedicada às tarefas e aos papéis do espaço público. As tarefas dos homens incluíram, ancestralmente, deliberar nos espaços comuns da aldeia, participar de expedições de caça, contatar aldeias e povos próximos ou remotos, e tanto travar guerra quanto fazer as pazes com eles. É por isso que, do ponto de vista da aldeia, os administradores coloniais, tanto no exterior como no território nacional, são entidades com as quais os homens negociam, fazem acordos, fazem guerras e, mais recentemente, de quem obtêm recursos e direitos que podem ser reivindicados nesta época de política identitária. A posição tribal masculina ancestral é transformada por meio de seu papel de interlocutor das agências poderosas que produzem e reproduzem a colonialidade. Era com os homens que os colonizadores guerreavam e faziam pactos, e é com os homens que o moderno Estado colonial também o faz. Segundo Gautier, a escolha de transformar os homens em interlocutores privilegiados foi intencional e no interesse da colonização: “a colonização envolveu uma perda radical de poder político para as mulheres, onde quer que este existisse, ao passo que os colonizadores negociavam com certas estruturas masculinas, ou as inventavam, com o objetivo de fazer aliados”. Os colonizadores também promoveram a “domesticação” das mulheres: um distanciamento e uma sujeição que facilitaram o empreendimento colonial.²⁵⁵

Um acontecimento relevante desse episódio foi o relato de Sr. Raffard, que teria visitado a casa de Leolinda e, em uma das reuniões do IHGB, comunicou o ocorrido, relatando a complexidade e as tensões que se desenrolavam em torno da permanência dos indígenas na capital e suas interações com a professora.

Sr. Raffard, pedindo a palavra, diz o seguinte: [...] Ao contrario do que esperava ver, encontrei uma gente sã — homens de boa estatura, inteligente, dóceis e joviaes. Fui informado que não são bigamos, que quando repudiam a mulher, retiram-se para outra aldeia, que quando dançam, o fazem separadamente, os homens e as mulheres em logares differentes; não são antropophagos, têm indole extremamente pacifica e intregam-se a agricultura, cultivando principalmente arroz, o milho, a mandioca, o cará, o amendoim, o fumo; criam porcos em quantidade assás grande, caçam e pescam, alimentando-se regularme, mas gastando pouco ou nenhum sal, que pagão 6\$ o litro, quando apparece. na-região por elles habitada. Respondendo ás minhas perguntas, disse o Alfêres Agostinho:
 “Você escuta minha palavra”
 “briga mu.to ruim, nunca viu briga caraó com outra nação.”
 “Caraó muito longe apinagé”.
 “Caraó não gosta, não gosta apinagé”.

²⁵⁵ Segato, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Tradução: Danielli Jatobá, Danú Gontijo. 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p.104.

“Apinagé veio pedir armas e ferramentas, caraó veio buscar mamãe (a professora D Leolinda Figueiredo Daltro).
 “Apinagé tem beijo furado, caraó tem orelha furada, mais não fura, mais, sabe, não precisa”
 “Caraó tem coração muito certo, tem mãos muito limpas. Não furtou policia, nada quer da policia”.²⁵⁶

A declaração de Agostinho sugere que houve uma discussão entre as etnias, mas que, apesar das divergências, teriam um "coração certo". No entanto, a afirmação de que "não furtou a polícia" desperta questionamentos. Seria essa uma tentativa de defesa diante de uma acusação que os policiais poderiam ter fabricado, buscando justificar uma nova prisão e, assim, deslegitimar a percepção pública, que poderia associar os indígenas à resistência ou até à subordinação de Daltro? Ou, alternativamente, a alegação de Agostinho poderia indicar um medo genuíno diante da presença policial na casa de Leolinda Daltro, sugerindo que os Caraó, assustados, tentaram se justificar? De qualquer modo, considerando o histórico, em que comumente os indígenas eram levados com frequência as delegacias, parece mais plausível que a declaração tenha sido uma estratégia para se proteger.

O contexto se torna ainda mais sombrio com a morte do Major Sabino, que, após mais de 20 dias adoentado sob os cuidados de Daltro, faleceu.²⁵⁷ O falecimento foi divulgado pela *Gazeta de Notícias* em 19 de setembro de 1902. Durante o velório, realizado no cemitério da cidade do Rio de Janeiro, repórteres notaram que dois outros indígenas estavam visivelmente mais debilitados, necessitando de assistência para caminhar entre as lápides.

Sepultou-se ante-hontem, no cemiterio de Jacarépaguá, o major Sabino, um dos indios ultimamente chegados a esta capital e que se acham em casa, da professora Daltro, á rua da Pedreira, em Cascadura. O corpo foi conduzido a mão pelos cinco companheiros sobreviventes até a estação da Companhia de Jacarépaguá, sendo dahi levado em bonde especial” e funebre até o cemiterio. A professora Daltro que acompanhou o enterro estava profundamente perturbada e por vezes chorou amargamente, não só durante a viagem como na ocasião em que baixou o corpo á sepultura.²⁵⁸

Leolinda, enquanto abrigava os indígenas em sua casa, viu sua posição de professora e catequista ser transformada na de "mamãe". Ela passou a ser a figura central de proteção para os indígenas, oferecendo-lhes cuidados com alimentação, medicamentos e um espaço

²⁵⁶ Ata do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. *Jornal do Comércio*, 8 out. 1903. In: Daltro, 1920. P.420

²⁵⁷ Linda Smith (2018. p.80) relata que as doenças virais e bacterianas foram as principais armas do imperialismo ecológico afim de devastar as populações indígenas. Em muitos dos casos, as doenças eram importadas da Europa nos períodos coloniais, já com a intenção de dizimar rapidamente as populações que não possuísem imunidade.

²⁵⁸ *Os Índios. Gazeta de Notícias*, 29 set. 1902. In: Daltro, 1920. p. 411.

para descanso. Quando Major Sabino faleceu, ele teria, em seu leito de morte, expressado um desejo para que não desistissem de levar a professora de volta à aldeia:

Reunido os quatro companheiros em redor do leito, o major Sabino “pegou na mão do tenente Galdino, seu filho, e disse mais ou menos o seguinte “Mamãe sahiu, coitada! Ella tem tantos desgostos que nunca me tenho queixado para não augmentar os seus sofrimentos, mas eu me sinto muito doente e sei que quando o sol deitar-se eu subirei para o céu. Meu filho apanha minhas lagrimas, leva-as á minha mulher e com ella chorará por mim... assume o poder em meu lugar, sejas bom para todos como tenho feito; trate bem os christãos e lhes indique sempre o caminho verdadeiro. Leva Mamãe para as nossas aldeias, não deixa faltar-lhe cousa alguma, dê-lhe bastante comida, impeça as crianças de fazerem barulho perto della que já vai ficando velha e quando ella fechar os olhos abre para ella uma cova bem funda e muito limpa que cobrirás com folhas verdes²⁵⁹

O trecho foi lido em uma reunião do IHGB por Henry Raffard, membro do "Instituto de Proteção aos Índios Brasileiros", já mencionado anteriormente. A citação que encerrava o discurso, ao afirmar que "Vê-se pois, que é uma gente que sem grande dificuldade pode ser chamada à civilização, bastando que para isso se proporcione o meio indispensável a fim de ser proveitosa a catequese",²⁶⁰ sugere que o autor reconhecia a possibilidade de integração dos indígenas à sociedade, desde que as condições adequadas fossem proporcionadas. No entanto, essa afirmação pode indicar uma tentativa de favorecer Leolinda Daltro, cuja atuação se alinhava com essa visão, estando profundamente envolvida no processo de catequese.

Ainda sem recursos para concretizar seus planos com a Colônia Joaquim Murinho ou retornar ao Tocantins com os Xerente, Leolinda decidiu aproveitar a presença dos indígenas em sua residência na capital para fortalecer sua proposta de catequese laica como um meio de "civilização". Sua casa tornou-se um espaço estratégico para promover suas ideias, enquanto buscava visibilidade e apoio político para seus projetos. Com o passar do tempo, a residência passou a acolher outras comitivas indígenas, recebendo, em 1902, grupos adicionais que contribuiram para que o local fosse apelidado de "Pensão Indígena"²⁶¹. A residência de Leolinda, nesse contexto, funcionava como um espaço híbrido: ao mesmo tempo em que servia como abrigo temporário para os indígenas, também simbolizava a instrumentalização de suas presenças para sustentar os projetos políticos e educacionais de sua anfitriã. Em 1906, mais quatro Guaranis, vindos do Paraná, se uniram ao grupo.

²⁵⁹ Ata do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. *Jornal do Comércio*, 8 out. 1903. In: Daltro, 1920. p. 429.

²⁶⁰ Ata do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. *Jornal do Comércio*, 8 out. 1903. In: Daltro, 1920. p. 430.

²⁶¹ Careta. Sem título. *Careta*, 9 set. 1911, p. 18.

A fotografia publicada pela *Revista da Semana* registra quatro indígenas Guaranis em sua chegada à capital, já na repartição da polícia, espaço que frequentemente servia como ponto inicial para aqueles que ingressavam na cidade. Essa prática enfatiza nossa hipótese, apresentada no primeiro capítulo, de que os indígenas eram reiteradamente enquadrados na lógica republicana das "classes pobres e viciosas",²⁶² afastados do convívio na capital carioca.

Figura 15: Índios da tribo Guarany, hospedados na Polícia Central



Fonte: Revista da Semana (29 abr. 1906).

²⁶² CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 23-24.

Na imagem, três homens estão vestidos com camisas, calças, paletós e chapéus, mas permanecem descalços. A mulher, com uma longa saia que cobre os pés, não permite identificar se usava sapatos. Seus cabelos estão presos em um coque, e ela usa um colar de contas que se estende até a altura do umbigo. Os retratados são Marcellino Rudino Jepiá²⁶³, sua esposa Sepeá, filha de Guatiajú e irmã de Avaquiem.²⁶⁴

O *Jornal do Brasil* entrevistou o líder do grupo, Marcellino Rudino Jepiá Jú, descrevendo-o com as seguintes palavras: “Baixo, corpo regular, cutis trigueira, cabellos negros, bigode também negro aparado, olhos da mesma cor e pequenos, mas cheios de vivacidade, o selvicola infunde sympathy as pessoas com quem trata.” Embora a fotografia em preto e branco não permita uma identificação precisa, supomos que Marcellino seja o homem posicionado ao centro, o segundo da esquerda para a direita, dado seu lugar de destaque na imagem e o fato de estar segurando um objeto não identificado em suas mãos. Durante a entrevista, ele expressou seu descontentamento com a imprensa e, ao justificar suas razões, explicou o propósito de sua viagem:

- Foi elle quem nos dirigiu a palavra:
- Estou bastante contrariado...
- Porque? perguntamos-lhe amavelmente.
- Os senhores deram noticias de minha próxima partida dizendo que eu havia alcançado tudo quanto desejava.
- E não é verdade isso?
- Não. Nem embarco, nem obtive ainda outras cousas que não fossem muitas contrariedades.
- Ha quanto tempo já está você aqui?
- Seis mezes, seis penosos mezes.
- Depois de uma viagem, naturalmente cheia de sacrificios.
- Nem lh'e conto [...] Foi uma viagem cheia de mil peripecias, sem descanso e sem o conforto relativo, que em taes casos é natural que se encontre. [...] Durante o trajeto, não nos foi possivel comprar uma fructa, um doce, ou um maço de cigarro, porque não tinhamos um real. Quando chegamos ao Rio de Janeiro, ficamos provisoriamente em uma delegacia de policia, até que fomos apresentados à repartição central. Parece que não deveria ser esse o meu destino, visto como o que nos trazia aqui era o desejo de legitimar o nosso direito e conseguir elementos para o desenvolvimento do nosso trabalho. [...] O tratamento que alli tivemos foi mais que humilhante, a comida era detestavel. Não nos deram um colchão sequer: dormimos em completo abandono, sobre o calçamento a ladrilho do pavimento terreo.²⁶⁵

²⁶³ A nomenclatura referente ao indígena Guarani aparece de forma variada ao longo do texto, refletindo as diferentes grafias utilizadas pelos autores dos jornais da época. Por não dominarem a língua indígena, os redatores recorriam à transcrição fonética, registrando os nomes de acordo com a forma como os ouviam.

²⁶⁴ DUARTE, Manuel. Índios Guaranyes, Cherentes e Caraós. Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 1 jul. 1906. Daltro, 1920, p.448.

²⁶⁵ *A missão Guarany. Entrevista interessante. Uma viagem penosa do Paraná a S. Paulo.* Jornal do Brasil, 30 jun. 1906. p. 1.

Ao declarar, em entrevista, "Parece que não deveria ser esse o meu destino", Marcellino expõe não apenas o desconforto com a situação de serem levados a um ambiente policial que simbolizava vigilância e controle, mas também a percepção de uma desigualdade evidente: viajantes não-indígenas dificilmente seriam submetidos ao mesmo tratamento.

Marcellino, ao buscar “legitimar o seu direito e conseguir elementos para o desenvolvimento do trabalho”, volta a abordar uma questão recorrente aos povos indígenas, o esbulho territorial que impedia o exercício das atividades cotidianas na roça. Este contexto remete à dinâmica de ocupação territorial na região sul do Brasil, e especificamente no Paraná, de onde provinham os Guaranis. Durante este período, o Sul passava por um processo de integração de imigrantes, o que acentuava as tensões entre os colonos e os povos indígenas que habitavam a região. Os Guarani, Kaingang, Xokleng e Xeta, entre outros, viam suas terras invadidas, tendo sua posse progressivamente despojada por colonos, gerando um impacto substancial na rotina desses povos.

A história de Marcellino Rudino Jepiá Ju, como descrita pelo repórter Manuel Duarte, representante do *Jornal Correio da Manhã*, descreve a brutalidade dos conflitos territoriais enfrentados pelos povos indígenas. Em uma aldeia guarani que resistia à invasão e ao roubo de suas terras, os brancos avançaram "tocados a ferro e fogo", impondo uma violência devastadora. Durante esses confrontos, um advogado chamado Dr. João Caldas, que viajava pela região, presenciou uma cena aterrorizante: uma mulher indígena havia sido brutalmente violentada, vítima do ódio e da ganância dos invasores. Ao seu lado estava seu filho, banhado em sangue, enquanto a mulher, agonizante, tinha o seio dilacerado, um ato de barbárie destinado a impedir que ela continuasse a amamentar a criança. Sensibilizado pelo horror da cena, João Caldas resgatou o menino, levando-o para sua casa e dando-lhe o nome de Marcellino.

Uma feita, depois de um dia de morticínio dos índios, viajava, guiando a alimaria pelo campo da refrega, o advogado dr. João Caldas. Junto a uma poça de sangue jazia o corpo, inerte e frio, de uma mulher índia; a seu lado, escabujando na sangueira vasada das feridas maternas e mal deixando escapar um choro enfraquecido, via-se uma creancinha de poucos mezes de idade. A mulher tinha as carnes crivadas do chumbo dos bacamartes, os braços desarticulados e os seios arrancados cerce!... Parece que os bandidos tinham receio que, ainda morta, a mãe pudesse amamentar o filhinho!... Compungido da sorte do desgraçado infante,

tomou-o o Dr. Caldas, levando-o para casa. Ahi Jé-piajú, pois que era elle, foi baptisado com o nome de Marcellino.²⁶⁶

Assim, Marcellino cresceu imerso naquilo que se chamava de “civilização”, sendo educado e instruído sob os cuidados de João Caldas. No entanto, com a morte de Caldas e sentindo-se só, Marcellino voltou-se para suas raízes, buscando refúgio em um aldeamento guarani. Lá, seu retorno foi marcado pela luta coletiva contra as injustiças que nunca cessaram.

Insinuante, sagaz e relativamente instruído, foi aclamado chefe dos Guaranyes, para defendel-os dos aventureiros; toda resistência, porém, era baldada e por isso Jé-piajú resolveu emigrar com seu povo para longe, para a margem esquerda do rio das Cinzas, barra do Jacarésinho, onde já existia um núcleo de Guaranyes que os receberam de braços abertos.²⁶⁷

A travessia dos Guaranis liderados por Marcellino era uma constante busca por segurança e estabilidade, sempre ameaçadas pelos incessantes ataques dos invasores. Mesmo quando se assentaram temporariamente, lavraram a terra e encontraram breves momentos de paz, a perseguição recomeçou.

Era preciso fazer nova emigração e Jé-piajú conduziu os seus para o aldeamento da Barra Grande, no ângulo formado pela afluência do ribeirão deste nome com o rio das Cinzas. Ahi acantonados, lavrando a terra, viveram algum tempo em paz; ultimamente, porém, estão sendo de novo tenazmente perseguidos por novos invasores que se fazem donos daquellas terras, em cuja posse se dizem legalmente immittidos.²⁶⁸

As terras que garantiam a sobrevivência de seu povo foram novamente usurpadas, agora sob o pretexto da legalidade. Soldados e agrimensores lideravam os novos invasores, que expulsavam os guaranis de suas terras e destruíaam seus bens. Marcellino, consciente da responsabilidade de proteger seu povo, recorreu às autoridades paranaenses, denunciando as violações e clamando por providências, que nada fizeram ao seu favor, direcionando-o ao Rio de Janeiro.

A urgência de Marcellino não estava relacionada apenas ao direito à posse da terra, mas à necessidade vital de proteger um elemento central da existência indígena. O território,

²⁶⁶ DUARTE, Manuel. Indios Guaranyes, Cherentes e Caraós. Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 1 jul. 1906. Daltro, 1920. p. 449-450.

²⁶⁷ DUARTE, Manuel. Indios Guaranyes, Cherentes e Caraós. Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 1 jul. 1906. Daltro, 1920. p. 450.

²⁶⁸ DUARTE, Manuel. Indios Guaranyes, Cherentes e Caraós. Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 1 jul. 1906. Daltro, 1920. p. 451.

para os povos indígenas de modo geral, desempenha um papel essencial na preservação de suas tradições culturais, sociais e religiosas, além de garantir sua sobrevivência por meio do plantio e da caça. Entre os Guarani, o território físico onde vivem é denominado *tekoha*, como esclarece Juliana Mota, com base em estudos historiográficos e etnográficos:

A palavra nativa *tekoha* significa o lugar onde é possível reproduzir modos de ser e viver. O prefixo *teko* corresponde às normas, leis, costumes e tradições, é a singularidade do modo de vida Guarani e Kaiowá. O sufixo *ha dá* sentido de lugar onde o modo de vida é/ou pode ser realizado. Assim, pode-se dizer que *tekoha* é o lugar onde é possível a reprodução do modo de vida desses povos, de modo que é necessário considerar que sem *teko* não há *tekoha*, mas também, que sem *tekoha* não há *teko* (PEREIRA, 2004; MOTA, 2011). Isso significa que sem os territórios étnicos a reprodução da cultura é inviabilizada. E, neste aspecto, retomar *tekoha* é a possibilidade de reconstituição de um modo de vida similar aos preceitos de seus ancestrais, na língua guarani expresso pela palavra *tekoyma*.²⁶⁹

Dessa forma, o *tekoha* não é apenas um espaço físico, mas um elemento fundamental para a continuidade da identidade cultural e da sobrevivência dos Guarani e Kaiowá, simbolizando a interdependência entre território e cultura.

A questão das disputas territoriais entre indígenas e não-indígenas ganhou destaque na mídia no ano de 1908, especialmente após o artigo "*Antropologia do Estado de São Paulo*", ser publicado pela *Revista do Museu Paulista*, de autoria de Hermann von Ihering. Formado em medicina, com especialização em zoologia e antropologia, Ihering chegou ao Brasil vindo da Alemanha, seguindo o fluxo migratório para as colônias do Rio Grande do Sul. Lá, foi diretor da Colônia Taquara do Novo Mundo, onde elaborou estudos e relatórios sobre a região. Posteriormente, ocupou o cargo de naturalista no Museu Nacional e, mais tarde, tornou-se chefe da Seção de Zoologia da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo (CGGSP), responsável pela formação da base do Museu Paulista, onde eventualmente se tornaria diretor.²⁷⁰

A vivência de Hermann von Ihering, inserido no contexto de disputas territoriais e na dinâmica de colonização do Brasil, foi profundamente marcada por uma perspectiva eugenista que permeava o pensamento científico da época. Ihering, que adotou teorias científicas baseadas em medições cranianas como indicadores da superioridade e inferioridade racial (frenologia), aplicava esses conceitos para justificar a dominação colonial e a subordinação

²⁶⁹ MOTA, JGB. Territórios De Resistência E Práticas Descoloniais: Estratégias De Luta Guarani E Kaiowa Pelo Tekoha - Mato Grosso Do Sul/Brasil. *Campo.Território*, v. 10, 2015.p. 423.

²⁷⁰ SOUZA, Breno Sabino Leite de. *Etinografia, arqueologia e indigenismo no Museu Paulista: índios, colonização e a construção do Brasil Meridional de Hermann von Ihering (1894-1916)*. 2021. 242 f. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

dos povos indígenas. Seu olhar sobre a questão indígena se estendia à valorização do trabalho braçal, fundamental na lógica de colonização. Para Ihering, a presença e resistência dos povos indígenas eram vistas como obstáculos diretos ao progresso e à colonização do Brasil.

A imigração europeia, especialmente a de origem germânica, era considerada por Ihering uma chave para o desenvolvimento do país. Ele via essa imigração como um fator essencial para a formação de uma sociedade mais "civilizada" e produtiva, contraposta àquela indígena, que, segundo ele, não se adequava às exigências da modernização e do trabalho necessário para a expansão territorial e econômica. As tensões entre os colonos e os povos indígenas eram analisadas como empecilhos para a colonização, sendo que a assimilação e o trabalho dos indígenas eram considerados, por Ihering, inviáveis, dadas as suas supostas características biológicas e culturais. A visão é salientada no seu texto:

Os atuais índios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os Caingangos são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, se não o seu extermínio.²⁷¹

A proposta de Hermann von Ihering, embora tenha sido amplamente rechaçada pela imprensa da época, com críticas contundentes publicadas em diversos jornais, não foi abandonada pelo autor. Pelo contrário, as contestações levaram Ihering a produzir outros textos, nos quais ele buscava justificar e consolidar suas ideias. Em sua visão, os indígenas poderiam ser divididos em dois grupos distintos:

- a) Os que mais ou menos aceitavam a subordinação e não impediam o desenvolvimento socioeconômico. Essas populações eram representadas em São Paulo pelos índios Guarani, Cayuá e Xavante. Esses índios, dizia von Ihering, não representavam uma raça forte e enérgica, e pouco se podia esperar deles para o trabalho.
- b) Os que eram refratários a qualquer tentativa de incorporação à sociedade brasileira. Esses eram representados pelos "coroados" do rio do Peixe. Com base nessa categorização, Ihering propunha diferentes abordagens para cada grupo:
 - Para o primeiro grupo, sugeria a concessão de terras e proteção.
 - Para o segundo grupo, defendia que fossem deixados em paz enquanto isso fosse viável.
 - Quanto ao trabalho indigenista, argumentava que ele deveria ser conduzido exclusivamente por missionários religiosos, justificando que a catequese apresentava resultados positivos, especialmente no estado de São Paulo.²⁷²

²⁷¹ Von Ihering, Hermann. Antropologia do Estado de São Paulo, Revista do Museu Paulista, vol. VII, 1907, p. 215. In: GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo. 1989. p.72.

²⁷² HERMMAN *apud* GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo. 1989. p.77.

Essas alegações de Hermann von Ihering se colocavam em oposição direta aos planos de atuação de Leolinda Daltro. A defesa de uma abordagem que restringia o trabalho com os indígenas exclusivamente aos missionários religiosos deslegitimava os projetos que Leolinda idealizava e comprometia suas aspirações de atuar de forma mais ampla junto a esses povos. Além disso, as visões de Ihering, que questionavam a possibilidade de "civilização" dos indígenas, enfraqueciam os argumentos de Leolinda sobre a importância de criar a Colônia Joaquim Murinho, o empreendimento que almejava estabelecer como parte de sua proposta de "civilização" dos povos indígenas.

Ao ter conhecimento dos trabalhos de Ihering, Leolinda Daltro elaborou uma nota de repúdio. O texto inicia com uma afirmação categórica que a estabelece como autoridade no debate: fundadora da Associação de Proteção e Auxílios aos Silvícolas do Brasil. Assim ela reivindica não apenas o direito, mas o dever de se opor formalmente às proposições de Ihering, sublinhando que tais ideias não encontram respaldo no Código Penal da República, configurando-se, portanto, como uma sugestão criminosa. Invertendo a situação, indica que a violência indígena seria uma resposta às injustiças realizadas pelos colonos.

Na qualidade de fundadora da Associação de Proteção e Auxílios aos Selvicolas do Brasil, venho oppor formal protesto contra a opinião do Dr. Von Ihering, director do Museu de S. Paulo, que, "como meio de civilisação", aconselhou o extermínio dos indígenas brasileiros. Com sancção no Codigo Penal da Republica, sobre ser criminosa semelhante idéa, ella destoa completamente dos preceitos da sã moral e não se coaduna com os modern os estudos da anthropologia. Não traduz o sentimento brasileiro e não merece controversia por estar indiscutivelmente em desaccordo com a verdade scientica e em contraste com o mais comesinho dos deveres humanitarios. [...] Féras humanas, os chamam! E são, na verdade, mas só quando "os que se dizem civilisados" lhes roubam os cereaes que plantam, os animães que criam, ou os enxotam a ferro e fogo das terras que regam com o suor do rosto e lhes tomam e estragam as mulheres e filhas, que são toda a sua felicidade.²⁷³

Os indígenas presentes na casa da professora também manifestaram sua posição, redigindo uma nota publicada no *Jornal Gazeta de Notícias*. O documento, assinado por aqueles identificados como "incorporados à civilização", representa uma resposta direta às ideias de Hermann von Ihering. No texto, eles refutam veementemente a proposta de extermínio indígena, afirmando que nenhuma etnia indígena jamais consideraria necessário recorrer ao extermínio contra entes humanos. A crítica também alcança os homens que, sob a justificativa da ciência, carecem de pensamento humanitário.

²⁷³ DALTRO, Leolinda. Os indígenas do Brasil. Rio de Janeiro, 9 dez. 1908. In: Daltro, 1920. p.505-507.

Os índios brasileiros, abaixo assignados, já incorporados á civilização e representantes nesta Capital das tribus Guarany, Guajajara, Cherente e Caraó, protestam, surpresos e pasmados contra a opinião do Dr. von Ihering que, em pleno seculo XX, entende ser uma necessidade imposta pela civilização o exterminio de todos os nossos irmãos das selvas e, portanto, toda a raça genuinamente brasileira.

Ao illustre director do Museu de S. Paulo podemos garantir que nas nossas incultas tribus nenhum selvagem approvaria nunca a carnificina de entes humanos, a não ser na sagrada defesa dos direitos que nos dá a Natureza e que são, sem nenhuma differença, os mesmos que ella confere aos homens de muita sciencia, mas de nenhum sentimento humanitario.

A sciencia do Dr. von Ihering oppomos a moral de todo o mundo civilisado em completo antagonismo com a sua opinião, que só representa uma extravagante aberração do espirito humano. E tanto basta para esse necessario protesto - Marcellino Jé, piajú, pela tribu Guarany; Victal Uuquidy, pela tribu Guajajara; Kuroki Porpipó, pela tribu Caraó; Djalma Uacumupté, e Oyama Pracé, pela tribu Cherente.²⁷⁴

A publicação da nota constitui um gesto de resistência frente às tentativas de exclusão promovidas por figuras como Ihering. Ao reivindicar espaço no debate público, os indígenas não apenas confrontaram diretamente as pretensões sobre suas existências, mas também reafirmaram sua humanidade e agências em um contexto marcado pela deslegitimação de suas expressões.

A presença de Marcellino na assinatura do protesto corrobora para a hipótese de que permaneceu no Rio de Janeiro por aproximadamente dois anos. Isso também pode ser associado à entrevista que ele concedeu ao *Jornal do Brasil* em 1906, na qual expressava sua frustração com a falta de atenção do presidente da República. Em suas palavras: "daqui não sairemos sem que primeiros nos dêem tudo! Tudo!"²⁷⁵. A declaração destaca a consciência de Marcellino sobre seus direitos como cidadão brasileiro.

— Fomos procurar o Sr. presidente da Republica, levados por ela; porém, não tivemos a ventura de ser recebidos. Entretanto eu devia ter ingresso no gabinete de V. Ex... porque sou um cidadão brasileiro!

— No gozo de direitos civis e politicos?

— Porque não? Quer a prova, aqui a tem.

E tirou do bolso uma porção de papeis, dos quaes destacou um titulo de eleitor. E acrescentou com energia:

— Queira examinar! Sou eleitor no municipio de Thomazina. O meu titulo tem o numero 336 e figura no alistamento geral sou o de 15.333. Voto na 2ª secção!²⁷⁶

²⁷⁴ Os indígenas brasileiros. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 14 dez. 1908. In: Daltro, 1920. p. 508.

²⁷⁵ *A missão Guarany. Entrevista interessante. Uma viagem penosa do Paraná a S. Paulo.* *Jornal do Brasil*, 30 jun. 1906. p. 1.

²⁷⁶ *A missão Guarany. Entrevista interessante. Uma viagem penosa do Paraná a S. Paulo.* *Jornal do Brasil*, 30 jun. 1906. p. 1.

Marcellino e seu grupo eram originários de uma comunidade indígena localizada às margens do Rio Cinzas e a aproximadamente trinta quilômetros de Tomazina, uma pequena cidade no norte do Paraná. O gesto de Marcellino em apresentar seu título de eleitor aos jornalistas ultrapassava a questão de demonstrar sua capacidade de participar do ato de votar. Tratava-se de uma reivindicação simbólica de pertencimento à nação e de contestação à exclusão histórica no ambiente não-indígena. O título de eleitor, em sua simbologia, era uma ferramenta para Marcellino se contrapor à deslegitimação imposta por políticas eugenistas e discursos que buscavam negar aos indígenas o direito de existir enquanto sujeitos plenos de direitos. Dessa forma, sua atitude pode ser interpretada como uma resposta política que desafiava as estruturas de poder da época e reafirmava a luta pela cidadania indígena, em um período marcado por práticas de apagamento e violência institucional, especialmente diante de discursos como os de von Ihering, que os consideravam um entrave à "civilização".

A escolha de destacar seu título de eleitor e seus detalhes sugere uma tentativa consciente de dialogar com as regras e estruturas do Estado brasileiro, adotando os mesmos instrumentos que os excluía para reivindicar direitos. Era, portanto, uma forma de jogar o jogo político dos não-indígenas, buscando se incluir nos debates públicos e levar suas demandas ao conhecimento de uma sociedade que os relegava à invisibilidade. Em uma entrevista realizada em 1907, Marcellino deixou absolutamente evidentes as suas aspirações:

— [...] só a politica move a gente do governo. E além de protecção que eu peço, senhor, quero mais que nos deem mestres que nos ensinem.
Compreendi que havia alguma cousa atraz do pedido simples do indio, e insisti.
— Desembucha, Gê-Pia-Jú, o que é que vaes fazer com os mestres contra os ladrões da tua tribu?
— Eleitores; quando soubermos todos o que os brancos sabem, ensinaremos aos outros nossos vizinhos e nos faremos eleitores e então teremos deputados nossos para defender os nossos direitos e estaremos nas condições dos civilizados. Fiquei attonito entre as palavras do indio e a idéa de que elle podia estar sendo victima de algum embuste e tive que me convencer ao contrario.²⁷⁷

A fala de Jepiá jú surpreendeu o repórter, deixando-o sem graça e atônito. Ele se deu conta de que os indígenas não eram vítimas passivas dos conflitos e injustiças perpetrados pelos brancos. Ao contrário, estavam desenvolvendo estratégias e se organizando para reivindicar seus direitos de maneira ativa e determinada.

Essa entrevista encontra eco em uma fala de um autor indígena que nos é contemporâneo, Ailton, da etnia Krenak. Durante uma entrevista cedida para as gravações do

²⁷⁷ X. Os nossos indígenas. Kosmos - Revista Artística, Científica e Literária, Rio de Janeiro, ago.1907. p.17.

documentário "Guerras do Brasil", o autor reflete sobre os conflitos contínuos enfrentados pelos povos indígenas:

Nós estamos em guerra. Eu não sei por que você está me olhando com essa cara tão simpática. Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é pra gente continuar mantendo a coisa funcionando. Não tem paz em lugar nenhum. É guerra em todos os lugares, o tempo todo.²⁷⁸

Compreendemos então porque, em uma carta escrita por Marcellino à Leolinda em 1910, este revelou a devastação emocional causada pela perda de seu filho, que simbolizava as esperanças de um futuro melhor para o povo guarani: “[...] Tende dó de nós, senhora, pois somos bem infelizes! Não ter sinão um filho e perdel-o! Ah! é mais do que as forças humanas podem supportar! Ultimo ramo de oliveira que a esperança conduzia á aurora do futuro, submergiu-se no oceano insondável da MORTE!”²⁷⁹

A carta deixa transparecer que a criança era vista como a continuação de um projeto de resistência e renovação. O apelo a Leolinda sugere que eles ainda confiavam na presença dela como uma possibilidade de transformar a realidade de sua comunidade por meio da educação. Além disso, outra carta de Marcellino, registrada no mesmo livro de Leolinda, expõe as dificuldades enfrentadas no aldeamento, incluindo uma agressão física sofrida por ele ao retornar para o aldeamento:

Prezadissima mamãe
 Aceitai as saudações do mais soffredor dos filhos das florestas. Tem esta por fim communicar-vos a perseguição aos indios nesta “fazenda” do municipio de Itaporanga a qual se tem renovado desde a minha volta da Capital Federal. Derigindo-me eu do aldeamento para a cidade de Itaporanga, os intruzos da nossa fazenda aggreDIRAM-me a cacete, deixando-me bastante offendido; de modo que estou muito desanimado. Sem mais, acceitae a saudade do vosso filho agradecido
 Marcelino Rufino Jupiaju' (Indio guarany)²⁸⁰

A análise de Krenak sobre a constante guerra vivida pelos povos indígenas encontra ressonância na trajetória de Marcellino. Desde cedo, ele enfrentou perdas e lutas importantes: a morte de sua mãe, a perda de terras, a tragédia da morte de seu filho e o desânimo gerado pelas agressões e perseguições. Para os povos indígenas, como afirmou Krenak, “não tem paz em lugar nenhum. É guerra em todos os lugares, o tempo todo.”

²⁷⁸ Fala de Ailton Alves Lacerda Krenak. In: BOLOGNESI, Luiz (Direção). *Guerras do Brasil.Doc*. Brasil: Netflix, 2019. 1 documentário (130 min).

²⁷⁹ JEPIA-JÚ, Marcelino Rufino. Mamãe. São João de Itaporanga, 20 dez. 1910. In: Daltro, 1920. p. 559.

²⁸⁰ JUPIAJU', Marcelino Rufino. Carta. São João de Itaporanga, 22 out. 1910. In: Daltro, 1920. p.600.

Essa condição de luta constante também pode ser compreendida à luz da análise de Frantz Fanon, que identifica no sistema colonial a estrutura que rejeita, apaga e nega ao colonizado direitos fundamentais, forçando-o a carregar o peso de uma culpa fabricada por culpabilizarem sua própria existência. Fanon observa que “o colonizado está preso nas malhas apertadas do colonialismo,” vivendo sob a pressão de uma ideologia que o inferioriza e perpetua sua exclusão.²⁸¹

O caso de Porpipó e Djalma ilustra uma tática semelhante àquela de Marcellino, demonstrando uma iniciativa estratégica para se inserirem no sistema político brasileiro e reivindicarem direitos de cidadania. Em 1904, Kuroki Porpipó e Djalma Uacumupté compareceram ao Conselho Municipal, acompanhados por Leolinda, com o objetivo de se qualificarem como eleitores na freguesia de Santa Rita, no Rio de Janeiro. Dois anos depois, em 1906, Leolinda registrou em seu livro a reprodução, em fac-símile, das cédulas de comprovação dos votos de Kuroki Porpipó e Djalma, evidenciando o sucesso dessa estratégia de participação política.²⁸²

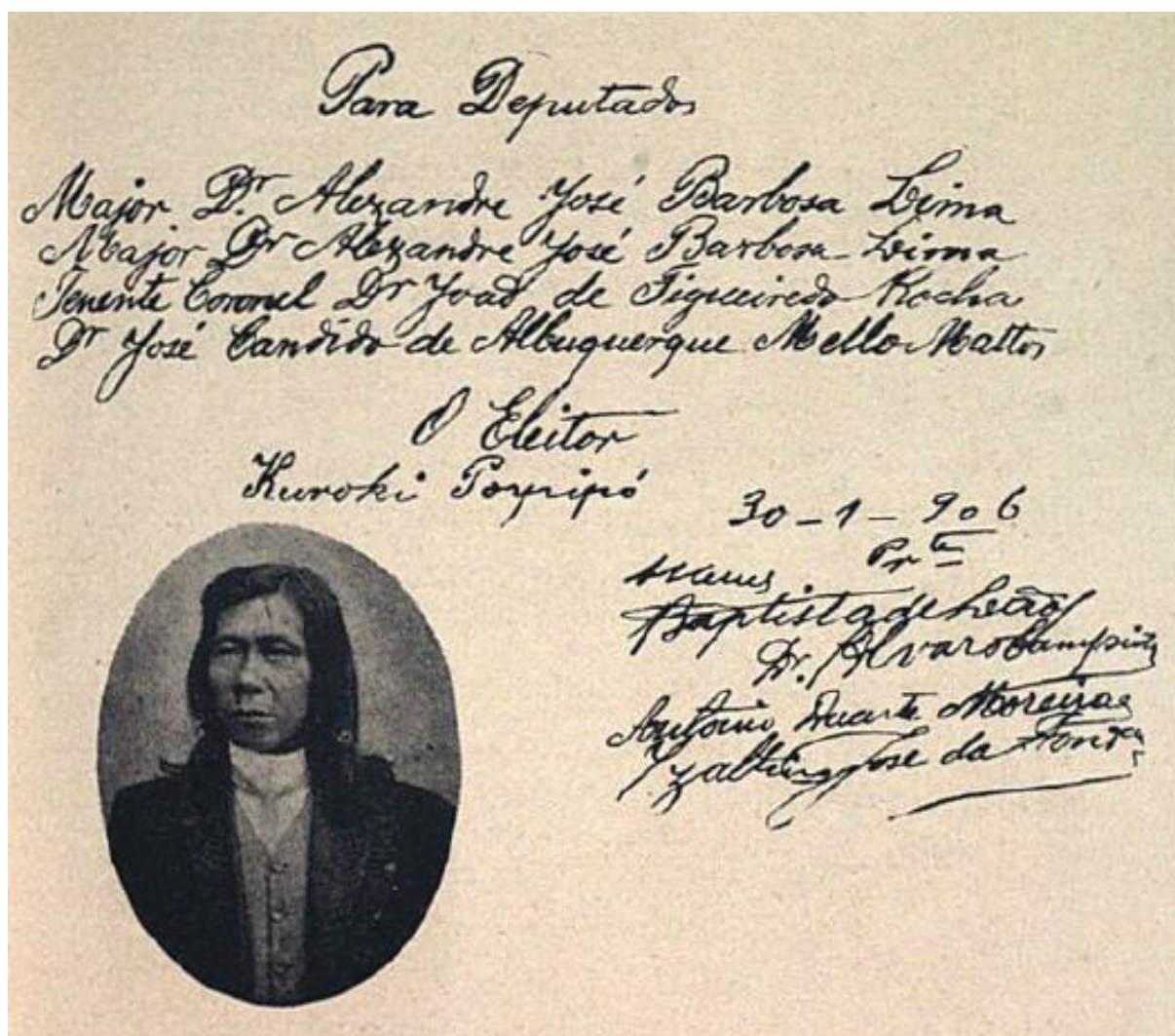
As células de voto de Uacumupté e Porpipó contêm os mesmos nomes dos candidatos, indicando que ambos os eleitores votaram nos mesmos candidatos para o cargo de deputado nas eleições de 30 de janeiro de 1906, destinadas à eleição dos deputados do primeiro distrito para o Congresso Nacional. Os candidatos escolhidos foram: Alexandre José Barbosa Lima, do Partido Republicano Independente (RI); João de Figueiredo Rocha, do Partido Republicano do Distrito Federal (PRDF); e José Cândido de Albuquerque Mello Mattos, do Partido Centro Político Unionista (CPU). Um detalhe importante é que o voto de ambos se repete para o primeiro candidato, Alexandre José Barbosa Lima, o que estava em conformidade com a Lei Rosa e Silva de 1904. Esta lei permitia aos eleitores concentrar todos os seus votos em um único candidato, uma prática conhecida como voto cumulativo.²⁸³

²⁸¹ Fanon, F. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira. p. 40. 1968.

²⁸² Daltro, 1920. p.452.

²⁸³ RICCI, Paolo; ZULINI, Jaqueline Porto. *Almanaque de dados eleitorais [recurso eletrônico]: Primeira República, 1889-1930*. Brasília: Tribunal Superior Eleitoral.(Série República, v. 2). 2023. p.88.

Figura 18: Cédula de Kuroki Porpipó



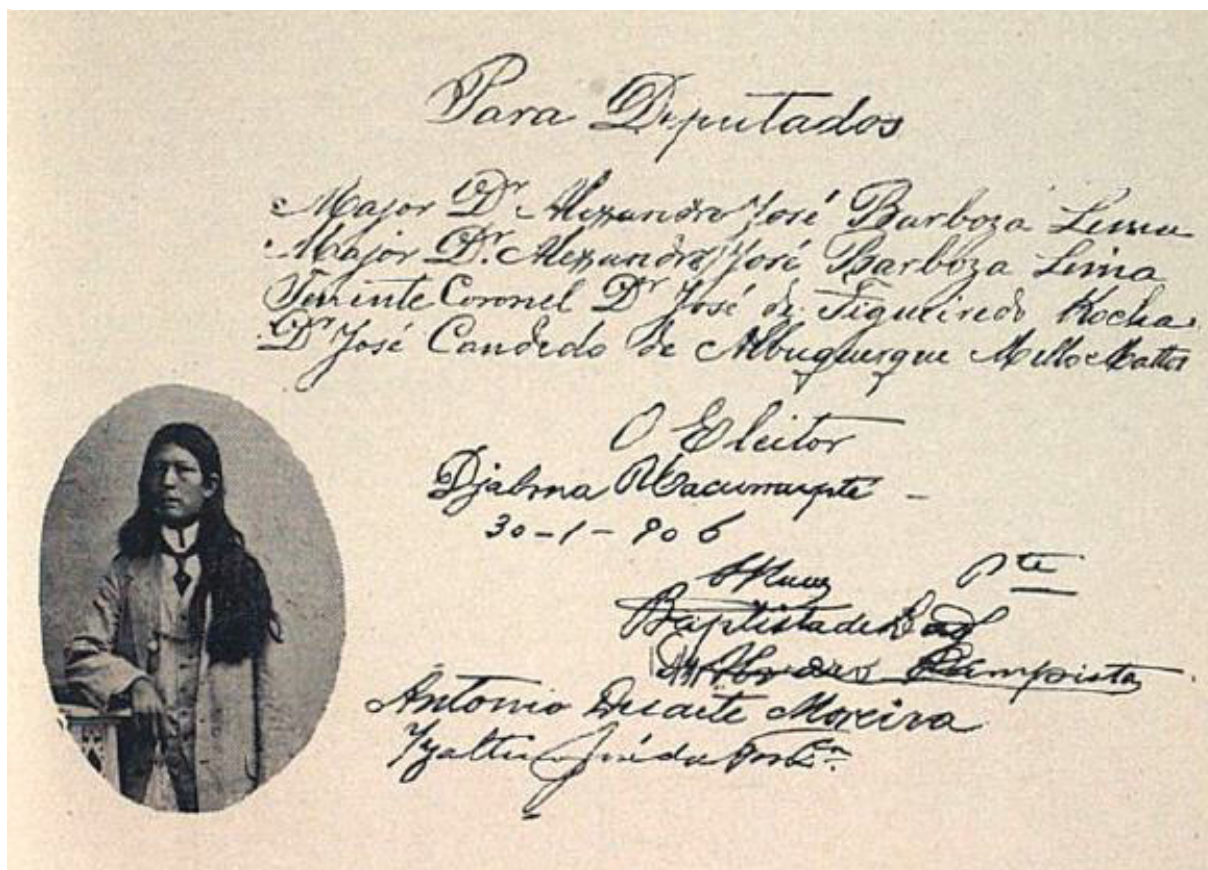
Fonte: Daltro (1920).

A cobertura do *Correio da Manhã* sobre as eleições mencionou: "Uacumupté e Porpipó são já eleitores e — que sublime exemplo de civismo! — tem votado sempre a descoberto!"²⁸⁴ Essa referência destaca o fato de que os votos de Uacumupté e Porpipó estavam em conformidade com a Lei nº 426/1896, que permitia o voto descoberto, ou seja, um voto cuja escolha do eleitor fosse visível ao público. Para isso, o eleitor depositava uma cédula na urna e recebia outra, que deveria ser datada e rubricada pela mesa e pelos fiscais, garantindo a autenticidade do voto.²⁸⁵

²⁸⁴ DUARTE, Manuel. Índios Guaranys, Cherentes e Caraós. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 1 jul. 1906. Daltro, 1920. p.453.

²⁸⁵ RICCI, Paolo; ZULINI, Jaqueline Porto. *Almanaque de dados eleitorais [recurso eletrônico]: Primeira República, 1889-1930*. Brasília: Tribunal Superior Eleitoral. (Série República, v. 2). 2023. p.88.

Figura 21: Cédula de Djalma Uacumupté.



Fonte: Daltro (1920).

Diversas barreiras foram estrategicamente erguidas para limitar o acesso ao direito ao voto, privando amplos setores da população de participação política. Embora a Constituição de 1891 tenha abolido o voto censitário, novos critérios foram impostos:

Para poder votar nas eleições federais, era necessário ter, no mínimo, 21 anos e cidadania brasileira, oficialmente vedada aos mendigos, aos analfabetos, aos religiosos de ordens monásticas ou afins sujeitos a voto de obediência e aos chamados praças de pret (militares sem patente de oficial, cabendo ainda nessa expressão os alunos de escolas militares de ensino superior). Embora não mencionadas pela letra da lei entre os grupos sem direito a voto, na prática, a cidadania política encontrava-se intangível às mulheres, seguindo a moral patriarcal da época.²⁸⁶

Além disso, com a publicação da Lei Rosa e Silva, os obstáculos tornaram-se ainda mais burocráticos. Para se alistar como eleitor, o cidadão precisava apresentar um

²⁸⁶ RICCI, Paolo; ZULINI, Jaqueline Porto. *Almanaque de dados eleitorais [recurso eletrônico]: Primeira República, 1889-1930*. Brasília: Tribunal Superior Eleitoral. (Série República, v. 2). 2023. p.107.

requerimento datado e assinado, com firma reconhecida em cartório, e comprovar residência perante uma autoridade judicial ou policial. Caso enfrentasse a recusa dessas autoridades, o requerente teria que recorrer à declaração de três cidadãos comerciantes ou proprietários de terras do mesmo município. Dentro dessa perspectiva, Porpipó e Djalma obtiveram seus títulos eleitorais, possivelmente utilizando o endereço de Leolinda Daltro como comprovação de residência e demonstrando sua alfabetização como requisito para o alistamento.

Leolinda atribuía essa conquista ao trabalho que desempenhava como professora e catequista, alegando que a alfabetização promovida em sua própria residência era o que tornava possível essa participação. Em sua nota de repúdio às ideias de von Ihering, ela afirmou:

O selvícola brasileiro aneia pela civilização, mas temem os civilizados por causa dos precedentes que, diga-se a verdade, em nada destoam da opinião do Dr. von Ihering. Instrução em vez de balas de carabinas assassinas, é que os sábios devem aconselhar que se dê aos índios. E com a instrução, ministre-se-lhes também a moral pelo exemplo. Isto é que elles querem. Só isso é que elles precisam. O resultado pratico será certo. Haja vista os índios, meus discipulos, que podem ser observados nesta Capital pelo Dr. von Ihering. Cidadãos eleitores, todos elles são artistas, sem nenhum vicio, verdadeiros homens-de bem, inexcitáveis em sentimentos generosos e delicados, no brio e na dignidade pessoal.²⁸⁷

Ao alegar que os indígenas buscavam a "civilização", utilizava essa ideia para reforçar a importância de seu próprio trabalho enquanto catequizadora, tratando-os como discípulos que, em detrimento do desempenho dela, tornaram-se intelectuais e eleitores. Contudo, é evidente que seus elogios aos indígenas eram frequentemente utilizados para enaltecer seus próprios esforços, criando uma narrativa em que ela se posicionava como a principal responsável por uma emancipação indígena. Essa postura reforça a percepção maternalista, em que enxergava os indígenas como dependentes de sua intervenção para alcançarem dignidade e reconhecimento. Assim, mesmo ao tentar validar os indígenas como cidadãos, Leolinda perpetuava a ideia de que necessitavam ser "civilizados" por meio de sua tutela, subestimando as capacidades e os valores intrínsecos dessas populações.

²⁸⁷ DALTRO, Leolinda. Os indígenas do Brasil. Rio de Janeiro, 9 dez. 1908. In: Daltro, 1920. p.507.

3.3 MATERNALISMO, ATO OU EFEITO DE *MATERNAR*

A frequente presença de indígenas em visitas à capital, assim como sua permanência na casa de Leolinda Daltro, conhecida como "pensão indígena", transformou a imagem dessa mulher enquanto catequista. Até 1915, registra-se a presença de grupos Xerente nesse espaço²⁸⁸. A casa de Leolinda era, nesse contexto urbano, o único local digno que os acolhia. O governo, por outro lado, limitava-se a aloca-los temporariamente no ambiente hostil do departamento policial, onde aguardavam para receber os brindes oficiais, uma medida que não resolvia os profundos problemas territoriais enfrentados pelos indígenas.

Na casa de Leolinda, ainda que temporariamente, os indígenas encontravam alimentação, apoio e cuidados com a saúde após longas jornadas. A professora não apenas oferecia auxílio, mas também incorporava as demandas indígenas às suas próprias preocupações, enxergando nisso uma oportunidade estratégica para obter visibilidade e chamar a atenção do governo.

Essa relação extrapolou o papel de Leolinda como missionária e catequista. No imaginário indígena, ela passou a ser vista como uma "mamãe grande", uma figura feminina urbana que poderia oferecer abrigo e mudanças, analogamente ao "papai grande", o presidente da República. Esse vínculo familiar e maternal, construído no cotidiano, foi reforçado por uma narrativa pessoal que Daltro articulava: a de uma ancestralidade indígena que legitimava seu interesse e dedicação à causa.

Desde 1900, ao retornar de suas viagens, Leolinda justificava seu envolvimento com a catequese indígena afirmando ser descendente de Tupinambás e Timbiras. “Sou descendente em linha reta de duas tribos indígenas: Tupinambá e Timbira, e o digo com a maior satisfação, com o maior orgulho!”, declarou²⁸⁹. Em entrevista à *Gazeta de Notícias*, afirmou ser neta de uma mulher mameluca²⁹⁰ e filha de uma indígena Tupinambá casada com um português.²⁹¹ Ela evocava memórias afetivas de sua infância na Bahia, recordando histórias e canções transmitidas pela avó:

²⁸⁸ Um grupo de índios cherentes nesta capital: o coronel Rondon não é conhecido nas margens do Tocantins e Araguaya. O Imparcial Diário Ilustrado do Rio de Janeiro. 15 jan. 1915.

²⁸⁹ Daltro, Leolinda. Início do Feminismo no Brasil. Subsídios para a História. Edições Câmara – Coleção Vozes Femininas. 2022. p.37.

²⁹⁰ O termo foi amplamente utilizado ao longo do século XIX para se referir aos mestiços resultantes das relações entre colonizadores europeus e povos indígenas. De maneira geral, carregava uma conotação pejorativa, sendo empregado para marcar esses indivíduos como socialmente inferiores.

²⁹¹ As curiosas revelações que nos foram feitas pela professora Daltro. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 21 jan. 1916, p. 1.

Parecia-me ouvir distintamente a voz da minha saudosa avó, embalando-me ao colo, cantando dolente e ternamente as baladas e as lendas do Gurupy, do Jorocotó-mirim e Para-êm-cupy!... Ao mesmo tempo em que, me empolgando todo o ser, uma força oculta e indômita me impelia a avançar em socorro da raça de meus avós!²⁹²

Durante nossas pesquisas, não encontramos informações sobre as lendas mencionadas, nem sobre seu conteúdo ou origem. A expressão “*Para-êm-cupy*” possivelmente reflete uma forma de pronúncia na língua indígena, distinta da grafia original, o que pode dificultar a identificação de ocorrências em fontes documentais. Já a referência à “lenda do gurupy” traz uma questão interessante, pois o termo parece conectar-se a três etnias com as quais Leolinda manteve relações. Atualmente, *Gurupi* é o nome de um município em Tocantins e também de um rio que separa o Pará do Maranhão. De origem indígena, o termo é amplamente associado à região habitada pelos Xerente, sendo considerado pertencente à língua *Akwen*. Contudo, Moura Lima sugere uma possível origem Tupi para a palavra:

Recentemente, lendo o livro *Descrição dos Rios Parnaíba e Gurupi* (edição de 1873), do cientista alemão naturalizado brasileiro, Engenheiro Gustavo Dodt, que realizou uma expedição exploratória e científica no rio Gurupi, divisor natural do Pará e Maranhão, chegamos à conclusão de que, em razão de os índios Timbira (tronco tupi) plantarem à margem do rio suas roças, passaram a denominá-lo de Gurupi, que significa, na língua Tupi, 'O Rio das Roças'.²⁹³

Além disso, no contexto sertanejo, a palavra “*gurupi*” adquiriu uma nova conotação, relacionada a atos desonestos:

Por isso que ainda se diz, no linguajar popular ou dialetal de nossa região, no cochicho de velhos sertanejos:

- Veja lá, meu compadre, aquele cabra é um gurupi à-toa! Quer dizer, velhaco, intrometido, desonesto, traiçoeiro e cheio de artimanhas escusas. Estribado em tal conceito popular, cremos que o mesmo ocorreu em razão da deturpação do significado da palavra Gurupi, no Tupi-Guarani, que quer dizer 'por debaixo', às ocultas.²⁹⁴

A menção às lendas, especialmente por meio da entrevista de Daltro, abre um conjunto de possibilidades interpretativas:

- a) A referência à palavra Gurupy pode, de fato, estar relacionada ao passado familiar indígena Timbira e Tupinambá, já que a palavra é originária do Tupi;

²⁹² DALTRO, L. Pelos Selvicolas — minha excursão aos sertões de Goyaz. Política. Anno 1, n. 4,21 de julho de 1910. p. 6-7. In: ROCHA, 2002. p.34

²⁹³ LIMA, Moura. *Gurupi, uma palavra originária do tupi*. 11 dez. 2002. Disponível em: <https://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cat=Ensaio&cod=61959>.

²⁹⁴ LIMA, Moura. *Gurupi, uma palavra originária do tupi*. 11 dez. 2002. Disponível em: <https://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cat=Ensaio&cod=61959>.

- b) Daltro pode ter introduzido a palavra a partir de sua convivência com os Xerente, dado que o rio Gurupi está localizado na região de circulação dessa e de outras etnias, incorporando simbolismos que justificassem sua ascendência;
- c) Alternativamente, ela pode ter se inspirado nos simbolismos presentes nas gramáticas produzidas por seu maior admirador, Couto de Magalhães, conhecido como “tupinólogo”.

As possibilidades discutidas também devem ser analisadas à luz da continuidade do Movimento Indianista, que buscava construir uma identidade nacional distinta das bases europeias portuguesas no contexto da independência do Brasil. Conforme Edson Silva (2017), havia a necessidade de criar um fascínio cultural propriamente brasileiro, que se afastasse tanto do estereótipo do branco português quanto da figura do negro, cuja representação, marcada pela escravização e pela coisificação, era completamente marginalizada no projeto de identidade nacional. Nesse sentido, desenvolveu-se um simbolismo mítico em torno do indígena, visto como originário da terra e representante simbólico da nacionalidade.²⁹⁵

A arte e a literatura desempenharam papel central nesse movimento, internalizando no país e difundindo para o exterior a imagem romantizada e heroica do indígena. Ele era descrito como bravo e possuidor de um corpo escultural, remanescente dos heróis da antiguidade clássica, frequentemente adornado com itens étnicos e integrado à fauna e flora exuberantes do Brasil, amplamente retratadas em literaturas de viagem por estrangeiros.²⁹⁶

O Movimento Indianista, articulado por elites intelectuais, tinha o IHGB como um de seus principais articuladores. Por meio do IHGB, financiavam-se obras e promovia-se a criação de narrativas que reforçassem o projeto de construção do Estado Nacional. Nesse contexto, produções como as de Couto de Magalhães ganharam destaque, especialmente por buscarem compreender as línguas indígenas como forma de estabelecer novas conexões culturais e linguísticas.

Conforme observado por Darcy Ribeiro²⁹⁷, essa concepção indianista se concentrava majoritariamente nas áreas urbanas e centrais. Nas cidades, obras como as de José de Alencar encantavam os leitores e modelavam uma visão idealizada e positiva do indígena, afastando-o

²⁹⁵ SILVA, Edson. A invenção dos índios nas narrativas sobre o Brasil. In: ANDRADE, Juliana Alves de; SILVA, Tarcísio Augusto Alves da (orgs.). *O ensino da temática indígena: subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas*. Recife: Edições Rascunhos, 2017. p. 42.

²⁹⁶ ROCHA, E. P. Antes índio que negro. *Dimensões: Revista de História da UFES*, v. 18, p. 203-220, 2006.

²⁹⁷ Ribeiro, D. Os índios e a civilização brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977, p. 118. In: ROCHA, 2006. p.213.

da violência física que marcava outras representações. No entanto, nos sertões, prevalecia a perspectiva de Von Ihering, que descrevia o indígena como violento e como um inimigo a ser combatido.

Além do desenvolvimento intelectual, conforme salientado por Elaine Rocha (2002), os defensores do ideal nacionalista incorporaram elementos indígenas a seus nomes, como forma de reafirmar esse vínculo cultural. Como já foi dito, Quintino Bocaiúva foi um dos que adotaram essa prática, e figuras como Leolinda e Cândido Rondon também reivindicaram ascendência indígena como justificativa para seu envolvimento no indigenismo. Rondon, por exemplo, afirmava que sua avó materna era Terena e Guará, enquanto sua avó paterna era Bororo.²⁹⁸

Rocha ainda argumenta que Daltro, no contexto do pós-abolição e da tentativa de branqueamento da população, refletia a lógica de "antes índio do que negro" para justificar a tonalidade de sua pele. Esse raciocínio encontra respaldo nas ideias por ela suscitadas através de Gandon:

É bem verdade que, segundo a lógica do ideal de 'branqueamento', meta característica da elite dominante — que se estende a todas as camadas sociais — o fato de ter ancestrais indígenas é, em princípio, menos vergonhoso do que parentes negros. Além do mais, na compreensão geral, o passado do escravo é uma herança que se atribui muito mais aos africanos e seus descendentes do que a índios e caboclos. Em regra geral, este passado escravo de grandes sofrimentos e humilhações sempre foi coisa de se guardar em silêncio [...].²⁹⁹

Com base nas informações reunidas por Elaine Rocha, por meio de atestados de óbito, sabe-se que Maria Alexandrina de Jesus, mãe de Leolinda, faleceu devido a complicações no parto e era descrita como solteira e "parda"³⁰⁰. A ausência de outros documentos e a falta de comprovação oficial do matrimônio com o Capitão Luiz Antônio de Figueiredo, de origem portuguesa, dificultam a confirmação dessa ascendência. A hipótese de que a mãe de Leolinda fosse parda e o pai, um militar de família portuguesa e, possivelmente, escravocrata, sugere a existência de laços ancestrais negros na linhagem de Leolinda. Esses vínculos, que ela pode ter optado por ocultar, podem ter sido afastados para privilegiar

²⁹⁸ Entrevista cedida pelo bisneto de Cândido Rondon, Benjamin Acioli Rondon do Nascimento. MESQUITA, Naiane. Bisneto do Marechal Rondon traz peso do sobrenome a MS para divulgar filme. Campo Grande News, 31 ago. 2016. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/lado-b/artes-23-08-2011-08/bisneto-do-marechal-rondon-traz-peso-do-sobrenome-a-ms-para-divulgar-filme>.

²⁹⁹ Gandon, T.A. O índio e o negro: uma relação legendária. Afro-Ásia, 19/20. Salvador: 1997, pp.135-64. In ROCHA, 2006. p.214.

³⁰⁰ Rocha, 2002. p.29.

características que lhe conferissem vantagens sociais no contexto da época. Tal escolha justificaria a ênfase em uma suposta ascendência indígena, a qual sustentava sua figura maternalista e a ajudava a contornar os problemas de ser mulher e branca lidando com os indígenas, o recurso à ascendência indígena foi utilizada por Rondon para reforçar sua imagem paternalista.

Lima Barreto, contemporâneo de ambos, foi um crítico do envolvimento de figuras como Leolinda e Rondon no Movimento Indianista. Ele sugeriu que o discurso *caboclista* frequentemente era articulado como um recurso para “se fazer nobre”, isto é, para beneficiar a si mesmos. Em suas palavras:

Uma das manias mais curiosas da nossa mentalidade é o caboclisto. Chama-se isto a scisma que tem todo brasileiro de que é caboclo ou descendente de caboclo. Nada justifica semelhante aristocracia, porquanto o caboclo, o tupy, era, nas nossas origens, a raça mais atrasada; contudo toda a gente quer se caboclo. Muito influíram para isso os poeta indianistas e, sobretudo, o grande José de Alencar, o primeiro romancista do Brazil, que nada tinha de tupynambá. A mania, porém, percorreu o Brazil; e, quando um sujeito se quer fazer nobre, diz-se caboclo ou descendente de caboclo. [...] Entretanto, no Brazil, actualmente, ha uns caboclistas muito engraçados. Um delles é o senhor Rondon, hoje general [...] Depois de tão excepcional caboclista, só a Sra Deolinda Daltro. Nunca se viu pessôa tão conspicua no caboclisto. A seriedade do seu ideal, o desinteresse que ela põe nelle, além de outras qualidades e artefactos, dão-lhe um destaque excepcional.³⁰¹

Barreto, ao mesmo tempo em que reconhecia ironicamente a “seriedade do ideal” de Leolinda, insinuava que sua busca por visibilidade política se sobrepunha ao interesse genuíno pela causa indígena. A menção sobre o “desinteresse que ela põe nelle” abre margem para a interpretação de que sua atuação era também guiada por interesses pessoais e estratégicos.

O que Lima Barreto define como “caboclisto”, portanto, era a estratégia de construção de uma imagem maternalista em relação aos indígenas por Leolinda, uma contraparte feminina ao conceito de paternalismo. O maternalismo de Leolinda era embasado na narrativa de que as mulheres, por sua “vocação natural” para a maternidade, estariam inclinadas a cuidar não apenas de seus filhos, mas também daqueles considerados desamparados, como os indígenas. Ela mesma sustentava esse discurso em sua fala: “Eu sou uma mulher! Sabeis o que quer dizer isso?... Uma victima do abandono e da indiferença daquelles que dirigem os destinos sociaes, e dos detentores do poder politico!... Eis o que explica o meu interesse *maternal* por esses abandonados das selvas!...” [grifos nossos].³⁰²

³⁰¹ BARRETO, Lima. O nosso caboclisto. *Revista Careta*, Rio de Janeiro, 11 out. 1919. n. 590.

³⁰² Associação de Proteção aos Selvícolas do Brasil. *Jornal A Imprensa*, Rio de Janeiro, 19 set. 1909.

Nesse sentido, Leolinda se incluía no grupo dos vulneráveis — mulheres e indígenas —, utilizando essa identificação para reforçar sua posição de cuidadora e protetora. O processo de *maternar*, como podemos chamar, envolvia a construção dessa posição de mãe, desde a formulação de uma narrativa identitária que, como aponta Barreto, fundava-se no “caboclisto”, até a prática de cuidado e educação para consolidar sua figura protetora entre indígenas e não-indígenas.

Além disso, o maternar também pode ser entendido como uma relação estratégica e dialógica com os próprios indígenas. A figura de Leolinda, enquanto mãe, era também instrumentalizada pelos indígenas, que a reconheciam como intermediária para acessar o conhecimento e os recursos do mundo branco. Assim, essa relação, embora marcada por uma hierarquia simbólica entre mãe e filho, não eliminava a possibilidade de tensionamentos e mobilidades de poder. Dessa forma, o processo de maternar revela uma dinâmica relacional, na qual tanto Leolinda, quanto os indígenas, desempenhavam papéis ativos, com ela buscando consolidar sua autoridade maternalista e eles utilizando dessa relação para alcançar seus próprios objetivos.

Outra evidência interessante dessa posição maternal de Leolinda Daltro para com os indígenas sob sua tutela pode ser a interação com o pintor Antônio Parreiras. Esta relação revela muito sobre as dinâmicas maternalistas e as relações de poder em torno da figura dos “indígenas da senhora Daltro” no contexto carioca. Na prática, a posição de Leolinda como mediadora entre os indígenas e a sociedade urbana reforçava a dependência que o discurso maternalista procurava consolidar. Um exemplo claro disso está nas cartas enviadas por Parreiras, que solicitava permissão para usar os indígenas como modelos para seus estudos artísticos, evidenciando a objetificação desses indivíduos. Na primeira correspondência, o tom de Parreiras é revelador:

Exma. Sra. D. Leolinda Daltro

Tendo terminado hoje o retrato que estava fazendo com o bom e dedicado índio que a Sra. me arranhou — fico, amanhã, à espera do outro que a Sra. me prometeu mandar. Muito e muito grato lhe ficarei sempre pelo grande favor que me está prestando. Do amigo Cr^o e Obr^o. Parreiras.³⁰³

O tratamento dispensado aos indígenas como “arranjados” e “prometidos” evidencia sua coisificação. Não há qualquer menção e identificação pelo seu nome. Ele é descrito apenas como “bom e dedicado”, reforçando o caráter utilitário da relação. Essa dinâmica é

³⁰³Carta de Antônio Parreiras. Janeiro de 1910. In: Daltro, 1920. p.575.

agravada pelo fato de que Parreiras não questiona o consentimento do indígena, mas apenas o de Leolinda, que assumia o papel de intermediadora e guardiã, legitimando a narrativa de que os povos indígenas teriam dependência à figura civilizadora e maternalista. Em outra carta, Parreiras escreve de Paris com a intenção de enviar lembranças e compensar os indígenas:

Desejando enviar de Paris uma lembrança para cada um dos índios que me serviu de modelo, venho lhe pedir permissão para o fazer, assim como dirigir o colis postal em vosso nome. Desejava ainda que a Senhora, com a máxima franqueza, me mandasse dizer se devo recompensar com dinheiro o serviço que esses dous índios me prestaram, como é também o meu desejo, que se já não fiz, devido foi ao desejo de não fazer nada relativamente aos seus índios sem primeiro ouvi-la.³⁰⁴

A subordinação à "permissão" de Daltro reforça a narrativa de mãe e uma concepção de infantilização dos indígenas, como se não fossem capazes de decidir por si mesmos sobre o recebimento de dinheiro ou lembranças. Esse maternalismo não apenas excluía os indígenas de decisões que lhes diziam respeito, mas também os mantinha sob a tutela simbólica da "mãe civilizadora". Parreiras, ao pedir orientações sobre a forma de retribuir os serviços, demonstra receio de que os indígenas poderiam "fazer mau uso" do dinheiro, em uma visão provavelmente vinculada aos estereótipos da época que os associavam a vícios como álcool e fumo.

Essas narrativas ofensivas e estereotipadas eram comuns no período, como também a alegação de que supostamente seriam preguiçosos por não adotarem um estilo de vida alinhado ao sistema capitalista, baseado na acumulação de riquezas e no trabalho braçal excessivo. Esses estigmas possivelmente motivaram Porpipó a enfatizar, em seu discurso na sessão magna da União Cívica Brasileira: "E, particularmente, como discípulos da professora Daltro, muito nos ufanamos de ter horror ao álcool e ao fumo. Nenhum de nós bebe nem fuma, nem joga."³⁰⁵

De acordo com Lúcia Klück Stumpf (2014), as telas produzidas por Antônio Parreiras são pintadas a óleo, com dimensões aproximadas de 58x36 cm cada. Atualmente, encontram-se expostas no Museu Antônio Parreiras, classificadas como "estudos documentais" do artista. Essas obras, postas em anexo deste trabalho, retratam os bustos de

³⁰⁴ PARREIRAS, Antônio. Carta. Nicteroy – S. Domingos – Praça Tiradentes 1 (a). Paris: Rue Le Goff, [s.d.] In: Daltro, 1920. p.574.

³⁰⁵ PORPIPÓ. Discurso lido pelo índio Caraó na sessão magna da União Cívica Brasileira, em julho de 1907. In: Daltro, 1920. p. 499.

Jacumpté, Porpipó e Pracé, acompanhados de inscrições que identificam os nomes de cada indígena, seguidas do comentário: "Indígena brasileiro. Retrato do natural."

4 VIOLÊNCIA, IMAGEM E SUBTEXTO

Apesar de oferecer seu trabalho como catequista ao governo, mesmo de forma voluntária, Leolinda Daltro viu suas iniciativas serem barradas, desde sua tentativa de integrar o SPI como “Missionária Civilizadora dos Índios de Goyaz” até a criação de uma escola voltada para práticas agrícolas,³⁰⁶ possivelmente relacionada ao ambicioso projeto da Colônia Joaquim Murinho. Daltro interpretou esses vetos como fruto de um entrave misógino, atribuindo à sua condição de mulher a principal razão para ser preterida em um cargo indigenista:

Estavam, pois, burlados os meus ideais! Achem-se assim, até hoje, cerceados os meus desejos de continuar a obra grandiosa da civilização indígena. A mulher tinha provado competência para o cargo; mas o regime oficial e burocrático criava, como entrave à nomeação, a condição do sexo da candidata!³⁰⁷

Ao justificar que havia “provado competência para o cargo,” Leolinda Daltro reforçava o uso estratégico de sua trajetória, incluindo viagens aos sertões e ações com os indígenas, como alicerce de suas reivindicações. A construção dessa narrativa não se restringiu aos periódicos, onde frequentemente publicava respostas e retratações, mas também utilizou outro recurso marcante do período: a fotografia.

A fotografia, ao emergir no século XIX, tornou-se um poderoso instrumento de leitura e representação do mundo. Sua capacidade de captar imagens serviu tanto para comprovar eventos quanto para elaborar narrativas e memórias, individuais e coletivas. Borges aponta que a máquina fotográfica, ao formular uma linguagem visual, reflete a “ótica de classe dos homens que a manipularam em determinado contexto e tempo.”³⁰⁸ No contexto do Movimento Indianista, a fotografia assumiu o papel antes ocupado pelos pintores itinerantes, substituindo pincéis por lentes para reproduzir símbolos nacionais e o que era considerado exótico ou pitoresco, sobretudo aos olhos de viajantes estrangeiros.

Essas imagens, frequentemente consumidas como souvenirs fotográficos, não apenas atendiam às expectativas dos turistas europeus que visitavam o Brasil, mas também assumiam funções políticas e administrativas no contexto republicano. Como ressalta Lucybeth Arruda (2012), as fotografias produzidas no âmbito do SPI eram utilizadas como documentos e

³⁰⁶ **A Notícia**, Rio de Janeiro, 22 nov. 1906.

³⁰⁷ DALTRO, 2021. P. 46.

³⁰⁸ BORGES, P. H. P. **Fotografia, história e indigenismo: a representação do real no SPI**. Tese (Doutorado – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003. p.10.

propagandas. Elas serviam como evidências para justificar o uso de recursos públicos perante o Tribunal de Contas e demonstrar a eficácia das ações realizadas em territórios remotos.³⁰⁹

O general Rondon, por exemplo, fazia uso recorrente de imagens para validar seu trabalho, especialmente diante de críticas aos altos custos das missões. Além das despesas com deslocamento, ele utilizava somas significativas para adquirir "brindes" destinados à atração de indígenas. Essa prática não passou incólume às críticas de contemporâneos como Lima Barreto, que ironizou os gastos e questionou o papel de Rondon tanto como militar quanto como catequista, através da revista *Careta*, no ano de 1919:

Até hoje, essa missão estava reservada aos religiosos de toda a especie; mas foi preciso que o Brazil se fizesse republicano para que tal cousa coubesse aos officiaes do exercito. Rondon catechista é um grande general e o general Rondon é um grande catechista. [...] Quando Rondon foi chefe da Commissão das Linhas Telegraphicas, só em milho, elle gastava mais de quinhentos contos por anno, porquanto tinha intensificado a agricultura entre os Nhambuquiras. Sei disso porque nesse tempo era eu empregado da Secretaria da Guerra e vi os papeis a tal respeito.³¹⁰

Nesse cenário, a fotografia transcendia seu caráter documental, atuando como um álibi visual para legitimar discursos oficiais e enfrentar questionamentos públicos. Ao mesmo tempo, abria espaço para interpretações e manipulações que reforçavam narrativas institucionais, consolidando-se como uma ferramenta essencial na construção de memórias nacionais e no estabelecimento de relações de poder.

Com o objetivo de evitar questionamentos sobre os trabalhos do SPI, além das documentações escritas, o órgão passou a integrar um grupo dedicado à produção de registros fotográficos e filmicos, como destacado na pesquisa de Arruda. Esses registros buscavam retratar momentos dos chamados "pontos de atração indígena." A entrega de brindes, por exemplo, tornava-se um evento cuidadosamente documentado e frequentemente transformado em propaganda enviada à capital. Essas imagens tinham a finalidade de relatar o êxito das incursões ao presidente da República e ao público, servindo como instrumento de publicidade para legitimar as ações do SPI. A documentação fotográfica não apenas validava as iniciativas do órgão, mas também contribuía para a construção de uma narrativa de sucesso diante da opinião pública. Muitas vezes, a organização desses eventos era ampliada durante as sessões

³⁰⁹ ARRUDA, Lucybeth Camargo de. Naturalmente filmados: modos de atuar e de viver nos postos indígenas do SPI na década de 1940. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

³¹⁰ BARRETO, Lima. O nosso caboclismo. *Careta*, Rio de Janeiro, n.590, 11 out. 1919, p. 17.

fotográficas, com o aumento da quantidade de brindes e a encenação de poses que transmitissem uma ideia de êxito, mesmo quando essa realidade não refletia o cotidiano.

Um exemplo está em uma matéria publicada em 1915 pelo jornal *O Imparcial*, que relatava a chegada de uma comitiva de Xerente à capital com a manchete: "O coronel Rondon não é conhecido nas margens do Tocantins e Araguaya." O grupo, composto por Siminuaerú, Simunhú, Oakedy, Erbemengua e Soecicom, procurava "ser contemplado com os favores da catequese." Segundo a reportagem, o chefe do grupo relatou ter conhecido Rondon em Leopoldina, mas nunca ouvir falar dele em seu povoamento. Com base nisso, os Xerente decidiram viajar à capital para buscar esses "favores," possivelmente os brindes, e expressar o desejo de serem catequizados. Essa passagem indica que a notícia dos brindes era comentada e estes desejados pelos grupos indígenas.

Disse-nos 'Siminiaerú,' e o confirmaram os demais selvagens, como elles vieram ao Rio, que o coronel Rondon não é conhecido nas margens do rio Tocantins, onde vive a turba dos cherentes, nem nas do Araguaya, habitadas pelos carijós. 'Siminiaerú' [...] tendo-nos declarado que conheceu o coronel Rondon e o seu auxiliar 'Mandacarú,' isso devido a sua qualidade de chefe da tribo, em Leopoldina, localidade situada proximo ás margens do Araguaya e distante de 'Topirapé' cerca de 60 leguas, onde nunca se ouviu pronunciar o nome do coronel Rondon. Naquella povoação, catechizado como já se achava, procurou a comitiva do coronel Rondon, ahi só tendo encontrado o preto 'Mandacaru,' que logo se aproveitou de sua pessoa fazendo-o tomar conta de uma construcção que servia de deposito de ferramentas, na qual nada mais existia. [...] Passado algum tempo, elle soube que o coronel Rondon estava de volta ao Rio, e como os cherentes não tivessem sido contemplados com os favores da catechese resolveu partir com um grupo de indios para o Rio, afim de aqui receber esses favores e leval-os depois aos seus irmãos de floresta.³¹¹

Considerando a viagem "inútil," os indígenas ficaram alojados na casa de Leolinda Daltro, que os encaminhou ao Ministro da Agricultura para tentar garantir recursos financeiros para o retorno ao sertão. A matéria sugere, ainda que de maneira indireta, que Rondon, apesar de seus esforços, não alcançou todas as comunidades indígenas. Nesse contexto, Leolinda surge como uma figura presente e acolhedora, em contraste com a ausência do coronel. A narrativa insinua a necessidade do trabalho da catequista, que, sem financiamento oficial, abrigava os indígenas em sua própria casa.

No caso de Leolinda, a fotografia desempenhou papel semelhante ao das estratégias visuais arquitetadas pelo SPI, sendo utilizada para construir uma narrativa de validação de seu processo civilizatório. A fotografia serviu como um recurso de comprovação simbólica,

³¹¹ **O Imparcial: Diário Ilustrado do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, 15 jan. 1915.

permitindo a ela demonstrar aos republicanos sua desenvoltura e capacidade, mesmo a partir do espaço doméstico, onde, sem apoio institucional, tentava sustentar sua missão.

A materialização desse esforço alcançou maior visibilidade com a publicação de seu livro em 1920. Inspirada por uma sugestão de Horace Lane no início de sua excursão, Leolinda lançou um volume com mais de 630 páginas, dividido em duas partes. A primeira, intitulada "Notícias e Documentos," abordava desde a chegada de Sepé à capital até o final de sua viagem. A segunda, "À Minha Acção pelos Autóchthones na Capital Federal," reunia excertos de jornais, cartas e documentos, além de incluir uma série de fotografias dos indígenas.

Essas fotografias, no entanto, não acompanhavam diretamente o texto narrativo nem traziam informações contextuais sobre local, autoria ou data. Dispostas com legendas simples, elas não eram meramente ilustrativas; cumpriam uma função estratégica. Pareciam organizadas de maneira a demonstrar os avanços da catequese, seguindo uma lógica semelhante à das narrativas documentais indigenistas da época, como as do SPI.

Fernando de Tacca (2003) levanta a hipótese de que a imagética indígena da Comissão Rondon e do período inicial do SPI baseava-se em três estágios imaginários:

- 1) O índio como selvagem;
- 2) O índio pacificado;
- 3) o índio integrado.³¹²

Para Borges, essa evolução remete à filosofia positivista, que vai do fetichismo ao estado positivo.³¹³ Leolinda parece ter estruturado suas fotografias de forma semelhante. Sua obra sugere um alinhamento com esse modelo ao organizar as imagens de maneira que inicialmente aparentam seguir uma ordem cronológica. As reproduções, realizadas por meio de *fototipia*,³¹⁴ incluem fotografias jornalísticas das primeiras comitivas indígenas que chegaram à capital. No entanto, à medida que a sequência avança, as imagens parecem

³¹² TACCA, Fernando Cury. **O Feitiço Abstrato**: A imagética da Comissão Rondon. 2000. (Indicação pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da FFLCH/USP da tese de doutorado p). In: BORGES, P. H. P. *Fotografia, história e indigenismo: a representação do real no SPI*. Tese – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003. p. 72.

³¹³ BORGES, P. H. P. **Fotografia, história e indigenismo**: a representação do real no SPI. Tese – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003. p. 74.

³¹⁴ Tratava-se de um método de impressão que permite a reprodução detalhada de fotografias em escala impressa.

compor estágios evolutivos que evocam a ideia de civilidade indígena, diretamente associada à figura de Leolinda enquanto catequista.

A fotografia abaixo, segundo legendada por Daltro, refere-se à segunda comitiva enviada por Sepé à capital.³¹⁵ Esta imagem, posicionada entre as primeiras do livro, ilustra a chegada dos indígenas e marca simbolicamente o início de um processo de aproximação e diálogo que Daltro procurava documentar como parte de sua “missão civilizatória”.

Figura 09: Chegada da comissão indígena comanda por Sepé



Fonte: Daltro (1920).

A fotografia acima mostra sete indígenas posando em um cenário que aparenta ser à beira de uma estrada, entre as matas da região de Araguari, em Minas Gerais, conforme

³¹⁵ DALTRO, 1920. p. 436

indicado na legenda. Trata-se de uma reprodução de uma fotografia originalmente publicada na revista *O Malho*, em sua edição de março de 1909. Na versão original é possível observar a imagem em uma qualidade superior, o que facilita a identificação de detalhes que, na impressão do livro de Daltro, ficaram comprometidos devido à baixa qualidade.³¹⁶ Esses detalhes, como texturas, expressões faciais e elementos do ambiente, são essenciais para uma análise mais profunda das intenções por trás da fotografia. Na publicação de Daltro, a qualidade inferior das imagens compromete, em parte, a força documental pretendida, mas não diminui sua importância simbólica.

Figura 10: chegada da comissão indígena comandadas por Sepé.



Fonte: Daltro (1920).

Da esquerda para a direita, temos Avaquiem, que possui cabelo curto e carrega em seu ombro direito uma cestaria, possivelmente usada para transportar os itens necessários à viagem. Em sua mão, ele segura um objeto que parece ser feito de madeira, com cerca de meio metro de comprimento, repetido nas mãos de seus companheiros, exceto Pracé. Na cintura, usa um tecido transpassado, vestimenta compartilhada por todos os homens do grupo.

³¹⁶ OS SELVICOLAS do Brazil. *O Malho*. Rio de Janeiro, n. 339, ano VIII, 13 mar. 1909, p. 5.

Pracé tem cabelos na altura do queixo, com franja, e segura em seu ombro direito uma peça com trama de cestaria, que parece ser uma esteira. Ela também usa uma bolsa transpassada no ombro esquerdo. Porpipó tem cabelos na altura das orelhas e duas tiras de tecido sobre ambos os ombros. Uacumapté, o membro mais alto do grupo, tem cabelos longos até a cintura e franja. Quatiajú aparenta ter cabelo curto e também carrega um pano transpassado sobre o ombro direito, que parece ser uma bolsa transversal do mesmo tecido da sua cintura. Ele tem a cabeça ligeiramente abaixada, com olhar desconfiado, voltado para a lateral da foto. A sombra de sua posição dá a impressão de que ele possui um bigode. Jepia-jú usa um chapéu de palha, que impede a visualização do tamanho de seus cabelos. Ele também carrega uma bolsa transversal com tira de couro sobre o ombro esquerdo. Sepeá, a única mulher do grupo, tem cabelos longos até a altura da cintura e usa um chapéu mais sombreado que o de seu companheiro ao lado. Ela é a única a usar uma peça de roupa na parte superior, cobrindo os seios, que pode ser um vestido ou um chale que cobre os ombros, com o tecido fluindo na parte do quadril. Em sua mão esquerda, parece estar posando com um papagaio, com o pescoço virado em direção à câmera.

A presença de Marcellino Jepiá-Jú e de Sepeá na fotografia sugere que a origem da imagem não é de 1909, apesar de ter sido publicada neste ano pela revista *O Malho*. A fotografia se conecta com a entrevista de Marcellino, dada ao *Jornal do Brasil* em 1906, na qual ele afirmou: “formei uma missão composta de quatro guaranys, dois cherentes e um caraó, dos quais sou chefe. Saímos todos de Barra Grande, no Estado do Paraná, seguindo a margem direita do Rio das Cinzas, até encontrarmos Jaboticabal.”³¹⁷ Com base na trajetória mencionada por Marcellino, acreditamos que, ao ter contato com os Xerente e Caraós no Rio de Janeiro, ele tenha formado uma comissão com esses grupos para viajar até o Paraná, onde tentaram, sem sucesso, se reunir com os representantes do estado, retornando posteriormente ao Rio.

A fotografia levanta questões interessantes. Na primeira imagem dos guaranis ao chegarem à capital, retratada pela *Revista da Semana* em 29 de abril de 1906, os indígenas aparecem completamente vestidos com calças, paletós, e Sepeá com saia. Isso nos faz questionar: eles realmente chegaram à cidade dessa forma, ou a imagem já mostra os indígenas após receberem roupas na ala policial? Esse questionamento se torna relevante,

³¹⁷ A MISSÃO Guarany. Entrevista interessante. Uma viagem penosa do Paraná a S. Paulo. **Jornal do Brasil**, 30 jun. 1906. p. 1.

pois, embora a fala de Marcellino sugira uma missão entre etnias, a fotografia em que os indígenas aparecem posando na mata, com pouca vestimenta e Sepeá segurando um animal, pode indicar que essa imagem foi planejada. Nesse caso, a intenção poderia ser representar os indígenas em um estado "selvagem", criando um contraste visual que acompanhasse uma narrativa documental de um suposto "antes e depois".

A representação dos indígenas em seu "estado selvagem" foi amplamente utilizada pela antropologia do século XIX como justificativa para estudos científicos que, na verdade, sustentavam discursos racistas e hierarquizantes. Paul Broca, fundador da *Société d'Anthropologie de Paris* (1859), conforme apontado por Lilia Schwarcz (1993), recorria à análise craniana para desenvolver suposições pseudocientíficas que defendiam a inferioridade física e mental de determinados grupos raciais. Esse poligenismo, amplamente aceito na época, serviu como base para a categorização racial de africanos, indígenas e asiáticos como povos biologicamente inferiores.³¹⁸

A fotografia desempenhou um papel central nesse projeto colonial e racista, funcionando como uma ferramenta de comprovação visual da suposta inferioridade dos povos não europeus. Para garantir a uniformidade e a "qualidade científica" das imagens produzidas, Broca elaborou as *Instruções gerais para as pesquisas antropológicas*, um manual detalhado sobre como registrar fotograficamente os sujeitos de estudo. No documento, ele estipula critérios rigorosos para a captação das imagens, deixando evidente a intenção de padronizar os corpos indígenas e reforçar sua posição na escala racial construída pela ciência europeia. Como pode ser observado na seguinte passagem:

Por meio da fotografia serão reproduzidos: 1º, cabeças "desnudas", que deverão ser, sempre e sem exceção, fotografadas "exatamente de frente" ou "exatamente de perfil", já que outros ângulos de visão não são de grande utilidade; 2º, retratos de corpo inteiro, tirados exatamente de frente, com o sujeito em pé, de preferência nu, e com os braços pendendo ao lado do corpo. No entanto, os retratos de corpo inteiro com a vestimenta característica da tribo também são importantes. As fotografias deverão ser acompanhadas das mesmas indicações que os moldes, e sempre será necessário indicar os números que expressam a cor da pele, dos olhos, do cabelo, da barba e das sobrancelhas. Deve-se anexar uma indicação que permita recompor o tamanho natural. Para isso, será medida, diretamente no modelo, a distância entre dois pontos precisos e bem visíveis na fotografia, e essa medida será anotada. No caso de um retrato de corpo inteiro, bastará indicar a altura do sujeito. Frequentemente, os viajantes poderão obter fotografias de indígenas nas coleções dos fotógrafos das cidades que visitarem. Essas fotografias, feitas sob um ponto de vista pitoresco, não possuem o mesmo valor que as realizadas seguindo nossas

³¹⁸ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

indicações. No entanto, são documentos etnográficos interessantes e convém coletá-las.

Instrumentos de laboratório: 1º. Uma grande câmera fotográfica. A fotografia é uma arte específica que exige um aprendizado especializado. É evidente que qualquer grande expedição científica deve contar com um fotógrafo.³¹⁹

Ao analisarmos esse documento, torna-se evidente que a produção dessas imagens não era casual, mas seguia um modelo pré-determinado que atendia a uma lógica racializada e colonial. A intenção não era capturar a diversidade cultural dos povos indígenas ou exaltar suas particularidades, mas sim enquadrá-los dentro de um referencial de inferioridade, reforçando sua posição na hierarquia racial. Dessa forma, as fotografias de indígenas não eram meros registros etnográficos, mas instrumentos de um discurso que os reduzia à condição de "selvagens", justificando, assim, as políticas coloniais de dominação e assimilação forçada.

A fotografia d'*O Malho* vinha acompanhada de um pequeno texto:

Os indios cherentes, quando em viagem de Goyaz para a capital da Republica, onde foram gentilmente acolhidos pela professora Daltro que lhes aperfeiçoou os conhecimentos da lingua portuguesa e tem andando com elles de Herode para Pilatos, afim de obter para os seus catechumenos a protecção que elles pedem contra os exploradores que, em nome do governo, lhes querem surrupiar as terras.³²⁰

A expressão "de Herodes para Pilatos", utilizada no texto, remete a uma passagem bíblica que ilustra a dificuldade e a ineficácia de uma situação em que a resolução é continuamente transferida de uma autoridade para outra, sem que nenhuma delas tome uma decisão definitiva. No caso bíblico, a referência é à crucificação de Jesus Cristo, que, após ser sentenciado por Pôncio Pilatos, foi enviado a Herodes Antipas e, em seguida, retornou a Pilatos, pois nenhum deles desejava se responsabilizar pela condenação. A analogia, neste contexto, parece sugerir que a situação dos indígenas retratados é igualmente de desamparo e transferência de responsabilidade, entre os poderes políticos, evitando tomar uma posição sobre suas necessidades. Ao incorporar essa expressão, o texto da revista busca intermediar através da menção a Daltro, alguém que, em um contexto de ausência de ação eficaz por parte do governo, assume um papel de resolução de problemas que, por sua natureza, seriam responsabilidade do Estado.

³¹⁹ Tradução nossa. BROCA, M. P. Instrucciones generales para las investigaciones antropológicas. 1879. In: NARANJO, Joan. *Fotografia, antropología y colonialismo (1845- 2006)*. Editorial Gustavo Gili, SL, Barcelona. P. 80-81.

³²⁰ OS SELVICOLAS do Brazil. *O Malho*, Rio de Janeiro, n. 339, ano VIII, 13 mar. 1909. p. 5.

É importante, ainda, notar que há uma segunda fotografia, situada abaixo, na mesma página da publicação da revista, que dá sequência à narrativa visual iniciada.³²¹ Essa continuidade parece sugerir que a catequista, ao aplicar seus conhecimentos, conseguiu resolver o que se apresentava como um impasse, reforçando a ideia de que, diante da inação das autoridades, a intervenção de Daltro se torna essencial. No entanto, ao contextualizar a imagem dessa forma, é possível questionar se o suposto “problema” representado nas fotografias não foi, na verdade, uma construção narrativa que visava reforçar a figura da catequista como alguém que buscava solucionar questões que, não necessariamente coadunavam com a narrativa de solução de problemas indicadas pelos indígenas.

Figura 11: Os selvícolas do Brazil



Fonte: *O Malho* (1909).

As fotografias publicadas n' *O Malho* oferecem não apenas uma narrativa visual, mas também um dispositivo de construção de sentido que reforça a ideia de uma suposta evolução dos povos indígenas, da figura do “primitivo” à do “civilizado”. A sequência de imagens,

³²¹ OS SELVICOLAS do Brazil. *O Malho*, Rio de Janeiro, n. 339, ano VIII, 13 mar. 1909. p. 5.

constrói uma história que reflete os ideais civilizatórios da época. A primeira fotografia, com os indígenas ainda sem sapatos e com indumentárias incompletas, posando entre a vegetação, transmite uma sensação de falta e carência, em contraste com os padrões da sociedade não-indígena e "civilizada". Essa falta é precisamente o que os "civilizados" viam como algo a ser preenchido, como se a ausência desses elementos considerados básicos na vida urbana, como roupas e calçados, fossem uma prova de que os indígenas ainda precisavam ser "completados", ou melhor, "civilizados". A indumentária, e sua falta, torna-se assim o critério visual para se determinar quem é considerado civilizado e quem ainda precisa integrar-se, segundo os padrões europeus de vestimenta.

A segunda fotografia, que mostra o mesmo grupo indígena agora completamente vestido com blazers, gravatas, calças e paletós, incluindo Sepeá ao lado de Daltro, reforça ainda mais essa ideia eugênica de evolução. Neste contexto, o vestuário completo e formal se torna um símbolo do processo de "pacificação" e aproximação com os padrões urbanos e ocidentais, que, para os escritores d'*O Malho*, indicavam um avanço na direção da civilidade. Ao estarem vestidos à norma formal e acompanhados de uma figura urbana como Daltro, os indígenas são apresentados como em processo de integração à sociedade "civilizada", prontos para se tornarem mais "úteis" para a nação, conforme a linguagem da revista.

O ambiente em que Daltro exerceu tais atividades, a sua residência, também foi retratado nas fotografias que acompanham seu livro. Essas imagens têm o intuito de comprovar não apenas o fato de ela ter hospedado os indígenas em sua casa, mas também de demonstrar suas intenções pedagógicas e de integração, especialmente no que diz respeito ao seu projeto de colônia agrícola.

Na fotografia a seguir vemos o quintal de uma casa de material, localizada no Morro de São Carlos, na Zona Norte do Rio de Janeiro, onde se pode identificar Sipiçá, Vacuumpté, Quaty-ajá, Porpipó, Avaquien e Sepeá, todos rodeados de folhagens secas e gravetos.³²² Alguns indígenas seguram enxadas, participando de uma "Lição de Pomicultura (Enxertia)", conduzida por Leolinda Daltro. Mais do que apenas registrar um momento de aprendizado, essa cena representa uma encenação do projeto da Colônia Joaquim Murinho, no qual o trabalho agrícola era um elemento central para a integração dos indígenas. Esse modelo fazia parte de um plano maior que visava transformá-los em força de trabalho, atendendo aos interesses do Estado e da economia.

Figura 12: Lição de Pomicultura (Enxertia)



Fonte: Daltro (1920).

A imagem também servia como resposta às críticas que Daltro dirigia à catequese religiosa, apontando suas ineficiências no processo civilizatório. Como afirmava:

³²² Daltro, 1920. p.445.

Mas, mesmo para as populações catholicas de nenhuma utilidade tem sido a catechese [...] A agricultura consiste nas derrubadas das mattas para plantio de roças, esterelizando a terra, seccando as nascentes e produzindo a escassez das chuvas, sem que esses ministros de Deus, com toda a sua poderosa influencia, melhorem as tristes condições da lavoura.³²³

Nesse contexto, o ensino da enxertia não apenas se colocava como alternativa à catequese, mas também reforçava a proposta de Leolinda de preparar os indígenas para o trabalho, indo além da mera produção de alimentos para subsistência. No entanto, essa visão ignorava as práticas culturais indígenas ligadas à terra, reduzindo sua relação com o ambiente a um discurso de adaptação ao modelo produtivo imposto, no qual a transformação dos indígenas em trabalhadores agrícolas visava atender às demandas econômicas e políticas da sociedade não indígena.

A residência de Leolinda Daltro, localizada no topo do Morro de São Carlos, foi descrita pelo repórter Manuel Duarte, do *Jornal Correio da Manhã*, como um espaço privilegiado com uma vista deslumbrante. Situada na Rua Laurindo Rabello, a casa oferecia um panorama impressionante, abrangendo tanto a floresta da Tijuca quanto as casas espalhadas pelo morro abaixo. Duarte retrata a cena com riqueza de detalhes:

Estávamos quase no cocoruto do morro de São Carlos, na rua Laurindo Rabello; — uma esplêndida de horizonte escampo e livre. Para um lado, voltando a frente para a floresta da Tijuca, a perspectiva é de empolgamento encantador; a vista batendo e recuando, longe, dos últimos ondulados; das montanhas que fecham o circuito da zona suburbana, como que caem e se espreguiçam pela baixada, pintalgada da casaria densa. Do outro lado é a baía, o soberbo panorama de mar glauco e quieto, abraçando a cidade esplendente e enorme, num cinto de prata fosca...³²⁴

Nas imagens que se seguem³²⁵, observa-se um momento intermediário do processo de "civilização" proposto por Daltro, no qual os indígenas aparecem participando de atividades pedagógicas e ainda mantendo seus adornos étnicos.

³²³ *Idem.*

³²⁴ DUARTE, Manuel. Índios Guaranys, Cherentes e Caraós. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 1 jul. 1906. *Apud*: DALTRO, 1920. p. 447-448.

³²⁵ Daltro, 1920. p. 447

Figura 13: Uma lição de Geografia



Fonte: Daltro (1920).

A fotografia acima, descrita como *uma lição de geografia* ministrada por Leolinda Daltro, carrega uma série de elementos que merecem análise crítica, tanto pela composição quanto pela sua possível intencionalidade. Segundo a legenda da autora, a imagem foi capturada na residência de Daltro, no Morro de São Carlos. No entanto, há indícios que levantam dúvidas sobre essa afirmação, sugerindo que pode ter sido produzida em um estúdio. O uso de folhagens no lado direito da foto, folhas secas espalhadas pelo chão e outros elementos compõem um cenário que remete à narrativa da foto anterior, sugerindo continuidade e reforçando a ideia de um ambiente de ensino "naturalizado".

No centro da composição está uma mesa de estudos coberta por uma toalha, representando simbolicamente o suporte ao aprendizado. Conforme a legenda de Leolinda, da esquerda para a direita estão Uacumupté, indígena Cherente, sentado em uma caixa de madeira, vestido com calça e camisa. Ele permanece com os cabelos longos e está descalço, segurando o que parece ser um lápis ou caneta, sugerindo que foi capturado no ato de escrever. Pracé, outro indígena Cherente, está ao fundo, debruçado sobre os materiais da mesa, indicando que também participava da atividade.

No centro da fotografia, Daltro ocupa uma posição de destaque, representando a figura responsável pelo processo educacional. Seu braço direito repousa sobre a mesa, com o dedo indicador apontando para papéis dispostos, enquanto o braço esquerdo apoia-se no ombro de Toré, um indígena Bororo que aparenta ser uma criança, dada sua estatura e postura juvenil. No entanto, é possível que essa composição tenha sido proposital, para reforçar a ideia de tutela e proteção. Ao lado de Toré está Taboriquié, outro Bororo, que usa um adorno de penas na cabeça e veste apenas calça, apoiando-se lateralmente. A imagem segue com Samurá, um indígena Xerente, também sem camisa, e Porpipó, da etnia Caraó, que aparece sentado na lateral da mesa, segurando um lápis sobre um papel. Ao fundo da cena, uma lousa é visível, reforçando o contexto pedagógico da fotografia. Embora haja uma frase escrita em letra cursiva, não é possível identificar seu conteúdo, mas o elemento visual contribui para sustentar a narrativa de um ambiente dedicado ao ensino formal.

Entretanto, é necessário questionar a autenticidade espontânea da fotografia. Apesar de indicar que foi capturada na casa de Leolinda, há uma possibilidade significativa de que tenha sido realizada em um estúdio. Como apontado na citação de Boris Kossoy, a fotografia, especialmente no início do século XX, não era um mero registro mecânico da realidade, mas frequentemente envolvia um olhar estético e uma construção imaginativa. Ele observa:

A fotografia não está enclausurada à condição de registro iconográfico, isento dos cenários, personagens e fatos das mais diversas naturezas que configuram os infinitos assuntos a circundar os fotógrafos, onde quer que se movimentem. Há um olhar e uma elaboração estética na construção da imagem fotográfica. A imaginação criadora é a alma dessa forma de expressão; a imagem não pode ser entendida apenas como registro mecânico da realidade dita factual [...] a criação, enfim, de novas realidades têm sido exploradas constantemente pelos fotógrafos.³²⁶

Não se sabe quem foram os fotógrafos responsáveis pelas imagens de Leolinda e os indígenas, mas, segundo Paulo Borges, muitos profissionais do início do século XX eram estrangeiros, especialmente em cidades como São Paulo. Eles exploravam símbolos nacionais como forma de mercado, retratando indígenas em cenários controlados que evocavam um ideal romântico ou civilizador. Marc Ferrez, um dos primeiros fotógrafos brasileiros renomados, registrou indígenas no século XIX em estúdios, como na icônica fotografia intitulada "*Índio do Mato Grosso*". Nessa imagem, elementos do estúdio são cuidadosamente disfarçados, com o uso de iluminação controlada e composição simbólica. Borges destaca: "A

³²⁶ KOSSOY, Boris. **Fotografia & História**. 4. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012. p. 51.

imagem é todo um emblema elaborado à minúcia, desde a bocarra da onça subjugada pela força cristalina da criança, aos arcos e flechas no chão, símbolos de uma integração consentida. [...] O menino olha para um horizonte distante, como se vislumbrasse o futuro."³²⁷

Figura 14: Índio do Mato Grosso



Fonte: Marc Ferrez *apud* Porto Borges (2003).

A fotografia abaixo retrata três indígenas Xerentes: Siriuça, que segura um chocalho em uma das mãos e levanta um cajado na outra; Pracé, que segura um cajado com a mão esquerda; e Uacumepté, que mantém as mãos soltas ao lado do corpo. Todos compartilham características semelhantes: cabelos alongados até a altura do queixo, com franja, e vestimentas padronizadas, calças pretas e camisas brancas. A composição da fotografia sugere uma cuidadosa direção de cena, tanto pela postura dos retratados quanto pelos elementos que os cercam. Siriuça, ao erguer o cajado e segurar o chocalho, parece projetar uma imagem de

³²⁷ PORTO BORGES, Paulo Humberto. **Fotografia, história e indigenismo**: a representação do real no SPI. 2003. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003. p. 45-46

liderança ou ritualística, enquanto Pracé e Uacumepté assumem posições mais estáticas, completando a simetria visual.³²⁸

Figura 15: Síruiacá, Pracé e Uacumupté - Indígenas Xerentes , após sua chegada a capital, em 1902.



Fonte: Daltro (1920).

A possibilidade de a fotografia ter sido realizada em estúdio é alta, considerando os indícios presentes. Assim como na fotografia de Marc Ferrez, a iluminação controlada e as poses cuidadosamente dirigidas sugerem um ambiente planejado, longe de um registro espontâneo. Esses aspectos apontam para a construção de cena com o objetivo de transmitir uma mensagem específica, pensada para atender a expectativas políticas e estéticas da época.

³²⁸ DALTRO, 1920. p. 441.

Em “a imagem pode matar?”, de Marie-José Mondzain (2009), somos induzidos a nos questionar sobre a leitura que fazemos sobre as imagens. Uma imagem pode evocar emoções diferentes a depender de quem vê e como a vê. Muitos sentidos podem ser levados em conta, valores culturais, políticos, sentimentais. Absolutamente toda imagem é criada intencionalmente e é inevitável que o olhar do outro apure sentidos diferentes dos que pré-planejados. Depois de criadas, as imagens tornam-se objetos dinâmicos sujeitos à análises diversas. A imagem é condutora e mensageira de discursos e simbolismos criados com um objetivo, mas que são suscetíveis a análises individuais. Mondzain indica que o poder da imagem se exerce através do elemento instigante da estranheza que temos em relação ao invisível, ao simbolismo por trás da imagem.

Identificar o que está visível através da palavra prevê a possibilidade de imbuir ao objeto de análise camadas que podem estar invisíveis e não perceptíveis. Nas palavras da autora: “o que constitui o elo entre visível e invisível é uma homonímia. O nome dado pela voz àquilo que é visto designa, ao mesmo tempo, o que se deixa ver e o que se propõe invisivelmente ao olhar.”³²⁹

No caso das fotografias que retratam os indígenas e Leolinda Daltro, a violência se manifesta ao evidenciar um processo de catequese leiga que buscava eliminar elementos e dinâmicas fundamentais para a identidade indígena. O inimaginável se torna visível na própria materialidade da imagem, que registra e perpetua a violência colonial ao apresentar os corpos indígenas sob uma lógica civilizatória e assimilacionista. Para Marie Mondzain, a análise da imagem não deve se limitar a descrever o que ela é, mas sim questionar o que ela faz fazer, ou seja, quais efeitos e ações ela pode desencadear. Nesse sentido, a imagem não é meramente um signo, mas um instrumento de poder que constrói realidades e legitima discursos. Como afirma a autora:

A imagem não é um signo entre outros; ela tem um poder específico, o de fazer ver, de pôr em cena formas, espaços e corpos que oferece ao olhar. [...] A imagem torna-se uma construção humana e aquilo que funda o valor desta construção não se encontra fora do visível, sendo-lhe, antes, imanente. O invisível, na imagem, é da ordem da palavra. A imagem não produz nenhuma evidência, nenhuma verdade, e só pode mostrar o que é produzido pelo olhar que lhe dirigimos. A imagem alcança a sua visibilidade na relação que se estabelece entre aqueles que a produzem e aqueles que a olham. Enquanto imagem ela nada revela. Se mostra deliberadamente qualquer

³²⁹ MONDZAIN, Marie-José. **A imagem pode matar?** Lisboa: Nova Vega, 2009. p.25.

coisa, ela comunica, deixa de manifestar a sua natureza de imagem, isto é, a expectativa de um olhar.³³⁰

Torna-se possível evidenciar esta prática violenta em tais fotografias quando nos aproximamos e apontamos as discrepâncias do que os indígenas entendiam por civilização e o que os não-indígenas interpretaram disso. Através de um discurso *maternalista*, Daltro e a imprensa da época construíram uma narrativa que distorcia as demandas indígenas e as ajustava aos interesses do projeto assimilacionista.

Um exemplo claro dessa manipulação pode ser encontrado na notícia publicada pelo jornal *O Pharol*, em 1909, que retrata a chegada de uma comitiva Xerente ao Rio de Janeiro, sob a liderança de Joaquim Lino. A matéria sugere que os indígenas buscavam a civilização e desejavam a presença de Daltro como guia para esse processo:

Os indios fallam já regularmente portuguez e mostram se bastante desejosos de civilização, que os eleve á altura dos demais habitantes do paiz. O que elles desejam é pouca coisa: regressar para suas terras, levando instrumentos de trabalho e a educadora d. Leolinda Daltro para lhes dar instrucção e os guiar na organização e na defesa de seu aldeamento³³¹

Essa retórica não era inédita. Repetia-se sistematicamente nas reportagens que promoviam a figura de Daltro, reforçando a ideia de que os indígenas desejavam a tutela branca para sua ascensão civilizatória.³³² No entanto, uma leitura crítica dessas fontes permite perceber como o conceito de civilização, imposto pelos não-indígenas, mascarava um projeto de apagamento cultural e subjugação econômica. Vejamos como operava.

4.1 CATEQUESE LAICA: SOBRE LETRAS E LEIS

Ao contrário do que sugeriam tais discursos, os registros históricos evidenciam que os indígenas não buscavam a conversão ao modelo de sociedade branca, mas sim ferramentas para resistir às violências impostas pelo Estado e pelos fazendeiros. A alfabetização não era vista como um caminho para a assimilação, mas como uma arma contra a expropriação de suas terras e direitos. Esse entendimento pode ser observado no diálogo registrado entre Leolinda e Agostinho Constantino, publicado no *Jornal do Commercio* em outubro de 1903:

Há dias perguntou o Capitão Agostinho Constantino:
-mamã quero aprender a ler e a escrever, você ensina em um mez?

³³⁰ *Ibidem*, p.34.

³³¹ H. G. Generalidades: uma obra meritória. *Jornal O Pharol*, Minas Gerais, 3 fev. 1909.

³³² *O Paiz*, 1902. In: DALTRO, 1920, p. 397-8.

- não meu filho, necessito de mais tempo, digamos doze meses
 - é muito mamãe, eu queria escrever para dizer aos cristãos tudo quanto sente o índio.³³³

A pressa de Agostinho em aprender a ler e escrever não revela um desejo de integração à sociedade branca, mas sim uma necessidade urgente de articulação política. A escrita era um instrumento de resistência contra o avanço da violência fundiária que assolava os povos indígenas. Esse ponto fica ainda mais evidente ao analisarmos outras fontes, como um relato presente n'*O Paiz*, que abordava a vinda dos Xerente ao Rio de Janeiro e declarava ser motivada pela tentativa de impedir que fazendeiros destruíssem suas plantações e ocupassem suas terras.

A ideia de que os indígenas buscavam o domínio da língua portuguesa para estabelecer uma negociação política fica ainda mais clara em discursos proferidos em reuniões da *Associação de Proteção aos Silvícolas*, onde Leolinda e os indígenas estavam presentes. Oyama Pracé afirmou: "Pracé é um amigo dos dominadores de seu paiz natal! Elle será um emissario de paz para consolidar a fraternidade entre elles e seus irmãos das brenhas!..."³³⁴

O uso da palavra *dominadores* não é ingênuo. Ele revela a consciência dos indígenas sobre a estrutura desigual de poder que os submetia. O que se observa, portanto, é um deslocamento da resistência indígena: diante da impossibilidade de enfrentar a violência física dos brancos, passou-se a buscar o domínio das ferramentas utilizadas pelos próprios opressores, a escrita e a legislação, para reivindicar direitos e garantir a posse da terra.

Essa estratégia de resistência era uma resposta à violência institucionalizada pelo Estado, especialmente no que dizia respeito à Lei de Terras, que exigia documentação formal para a posse do território. Ao não serem alfabetizados, os indígenas eram deliberadamente excluídos desse sistema, tornando-se vítimas de uma expropriação legalizada. Assim, a violência contra os povos originários não se dava apenas pela força bruta, mas também pela imposição de um modelo jurídico que lhes retirava o direito ao território que historicamente lhes pertencia.

As fotografias presentes na obra de Leolinda Daltro operam como instrumentos de legitimação do necropoder, ao moldarem narrativas que justificam as ações do Estado sob a

³³³ DALTRO, 1920, p. 430.

³³⁴ ASSOCIAÇÃO de Proteção aos Selvicolas do Brasil: a reunião em que foi instalada — Na Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro — Um discurso da professora D. Leolinda Daltro. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 26 set. 1909. In: Daltro, 1920. p.541.

aparência de progresso e civilização. O discurso de von Ihering, que defendia explicitamente a eliminação física dos indígenas, foi gradualmente substituído por uma retórica indianista que, sob a máscara de exaltação, ocultava formas mais sutis, porém igualmente destrutivas, de violência. Longe de representar um reconhecimento genuíno, essa valorização superficial do indígena servia para justificar sua instrumentalização como mão de obra, negando-lhe a autonomia e sujeitando-o a um processo contínuo de desumanização e exploração. O corpo indígena deveria ser preservado, mas apenas na medida em que pudesse ser domesticado e integrado às dinâmicas de exploração estatal. Assim, a violência não desaparecia; apenas se transformava em um mecanismo mais eficiente de subjugação, apagando identidades e impondo um regime de subserviência à ordem colonial.

Nesse sentido, parafraseando Achille Mbembe: "A soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é 'descartável' e quem não é". O Estado não apenas decide quem morre, mas também impõe condições que conduzem a uma "morte social", onde os indivíduos são sujeitados a perder suas identidades por meio da assimilação forçada e da violência simbólica.³³⁵ Leolinda, ao organizar seus projetos de catequese leiga, punha em prática a violência do ser, negando aos indígenas a possibilidade de expressarem suas subjetividades étnicas e os induzindo a adotar valores e práticas que os afastavam de suas culturas originárias.

Adiante, temos outra fotografia que representa mais uma cena do âmbito escolar, reforçando a narrativa do avanço no processo de civilização e pacificação indígena, conforme idealizado por Leolinda Daltro.³³⁶ O cenário remete novamente ao quintal de sua casa, um espaço recorrente nas imagens, que se torna central na composição. Uma árvore de tronco robusto domina o centro da fotografia, suas folhagens ampliam a sensação de um ambiente ao ar livre, conforme indicado pelo título atribuído à imagem: "Lição ao ar livre". Desta vez, Daltro não identificou individualmente todos os indígenas retratados, deixando a cena sem a personalização observada em outras fotografias.

³³⁵ MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. *Arte & Ensaios: revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, n. 32, dez. 2016.

³³⁶ DALTRO, 1920.p. 472.

Figura 16: Lição ao ar livre.



Fonte: Daltro (1920).

À esquerda da imagem, Avaquien, Porpipó, Uacumapté e Pracé estão sentados em cadeiras dispostas sobre o chão de terra. Vestem roupas formais: calças, camisas, gravatas, paletós e sapatos. Seus cortes de cabelo permanecem inalterados, preservando um elemento de sua identidade anterior, mas agora integrados à estética europeia imposta. Cada um segura um caderno e posiciona um lápis sobre a folha, sugerindo envolvimento com a escrita e a instrução formal. À direita, em pé, estão os indígenas guaranis Quatiajú e Jepiájú, um deles se apoia na árvore, enquanto ambos direcionam seus olhares para a câmera, diferenciando-se da postura formal e atenta dos estudantes sentados. Mais ao fundo, Sepeá está sentada, vestindo um traje de tom escuro, e parece se apoiar na lateral da mesa usada por Leolinda para dispor seus materiais pedagógicos. Daltro, por sua vez, ocupa o canto direito da fotografia, sentada em uma cadeira de material trançado, debruçada sobre um livro que segura com atenção.

A composição, mais uma vez, cria a impressão de uma cena espontânea de aprendizado, como se os alunos tivessem sido capturados despreziosamente em meio à instrução. No entanto, a formalidade das vestimentas e a postura disciplinada dos estudantes reforçam a narrativa do progresso civilizatório. Se, em fotografias anteriores, ainda eram visíveis elementos que remetiam à cultura indígena, nesta imagem, tais traços foram substituídos por uma estética europeizada, que simboliza a suposta evolução no processo de assimilação. Os alunos aparecem sérios, eretos e concentrados, evidenciando a submissão à

autoridade da professora, cuja posição na cena reafirma sua centralidade como agente do ensino e da transformação. Mesmo no espaço doméstico de seu quintal, a fotografia constrói a ideia de que Leolinda Daltro era uma figura respeitada e ouvida, consolidando o discurso civilizatório por meio da imagem.

A revista *O Malho* utilizou a presença dos indígenas na casa de Leolinda Daltro como mote para uma crítica que atingia diferentes esferas da sociedade. A charge publicada não apenas ironizava o projeto civilizatório de Daltro, mas também explorava estereótipos raciais e sociais amplamente disseminados no período.

Figura 17: Pobres indios!



Fonte: *O Malho*.

Na ilustração, destaca-se a figura de um senhor que, pelo contexto do diálogo, pode ser identificado como o Chefe de Polícia do Rio de Janeiro. Ele aparece em posição de destaque diante de quatro indígenas, que vestem blazers quadriculados, calças sociais, sapatos e chapéus, um vestuário que contrasta com a indumentária mais refinada do chefe de polícia. O quadriculado dos blazers sugere uma intenção caricatural de associar os indígenas a uma representação interiorana, semelhante ao estereótipo do *Jeca Tatu*, símbolo da rusticidade e da ingenuidade no imaginário popular.

O diálogo entre o chefe de polícia e os indígenas reforça esse jogo de estereótipos. Ele questiona se os indígenas haviam conseguido trabalho, em uma alusão direta à Lei de Vadiagem, mecanismo legal utilizado para criminalizar a população pobre e marginalizada que não se inseria no modelo econômico vigente. Os indígenas, por sua vez, negam ter encontrado trabalho e afirmam que procuraram o Chefe de Polícia justamente para pedir emprego, argumentando que ali não haveria trabalho pesado. A resposta convém com a lógica racista da época, que considerava os indígenas preguiçosos e inapetentes para o trabalho manual, portanto, evitariam o trabalho árduo.

A crítica da charge, no entanto, não se limita à questão indígena. O chefe de polícia, representado de maneira pouco lisonjeira, sugere a intenção do autor em satirizar a ineficiência das autoridades. Essa figura, amplamente associada à truculência e ao clientelismo, reforça a desconfiança popular em relação às instituições policiais. Assim, a charge ridiculariza tanto os indígenas, enquadrando-os na visão estereotipada da vadiagem, quanto o próprio sistema policial, cuja falta de compromisso eram motivos recorrente de sátira.

O diálogo avança para outro ponto de crítica, agora direcionado diretamente a Leolinda Daltro. Ao ser questionado sobre o que aprendiam na casa de Leolinda, um dos indígenas responde que estavam sendo instruídos a fazer discursos públicos. Aqui, a charge ironiza a estratégia de Daltro de levar os indígenas a todos os eventos públicos possíveis, buscando visibilidade para sua causa e para si mesma. A insinuação é de que sua atuação, mais do que uma preocupação genuína com a educação indígena, era uma ferramenta para autopromoção.

A cena se encerra com o chefe de polícia indicando que a prefeitura precisava de trabalhadores e sugerindo que os indígenas procurassem Passos, uma provável referência a Francisco Pereira Passos, então prefeito do Rio de Janeiro (1902-1906). Essa conclusão reforça a mensagem central da charge: independentemente do discurso civilizatório de

Leolinda, o que a sociedade esperava dos indígenas era que fossem transformados em força de trabalho, encaixando-se no modelo econômico e social apregoado pelos não-indígenas.

A última fotografia em que os indígenas aparecem ao lado de Leolinda Daltro no livro se destaca por um aspecto peculiar: parece ter sido tirada anos depois das demais.³³⁷ O fundo neutro e a iluminação homogênea indicam que a imagem foi capturada em um estúdio, diferentemente das anteriores. Outro detalhe que reforça a hipótese de um registro tardio é a ausência de Jepiájú e Sepeá, que haviam sido figuras recorrentes nas primeiras imagens. No lugar deles, aparecem outros indígenas Xerente que chegaram posteriormente em novas comitivas.

Figura 18: Leolinda Daltro e seus educandos.



Fonte: Daltro (1920).

³³⁷ Daltro, 1920. p. 533.

Seguindo a legenda proposta por Daltro, da esquerda para a direita, em pé, temos: Siminacru, de cabelos curtos até a altura do pescoço, penteados para trás da orelha, e com um bigode bem definido. Ele veste um terno preto, camisa branca com colarinho e gravata borboleta escura, acompanhando a sobriedade do traje. Um detalhe sutil, é a parte dos punhos da camisa visível sob o paletó, reforçando a formalidade do vestuário.

Djalma Uacumupté mantém os longos cabelos soltos, caindo sobre as costas. Seu terno parece ser em um tom mais claro, possivelmente cinza, contrastando com a gravata escura e o colarinho bem destacado. Sua mão direita repousa sobre o bolso da calça, um gesto que confere um ar de autoconfiança e sofisticação.

Kuroki Porpiró, diferentemente dos anteriores, deixa os cabelos longos caírem sobre o peito. Seu penteado exibe um volume lateral que sugere uma franja alongada. Ele veste um paletó escuro e um colete em tom mais claro, possivelmente acompanhado de uma gravata, compondo um visual elegante e alinhado à estética europeia da época.

À direita da imagem, ligeiramente deslocado do restante do grupo, está Uaquezanem. Sua posição na fotografia o separa dos demais, criando um efeito visual interessante. Ele usa um conjunto de terno escuro, camisa branca e gravata borboleta. Seus cabelos curtos, cortados acima das orelhas, e o bigode alongado nas laterais diferem dos outros homens e chamam a atenção dentro do contexto indígena. A presença dos bigodes na fotografia é especialmente significativa. Como apontado pelos autores Pimenta e Moura, ao estudarem os Ashaninka, a barba carrega conotações negativas na mitologia indígena:

Consideram o uso da barba um costume inadequado e socialmente reprovado. Sinônimo de sujeira, de falta de cuidado, a pilosidade do rosto é também uma característica do branco e se opõe, por exemplo, à beleza dos desenhos faciais indígenas feitos com urucum. Os homens ashaninka que possuem uma pilosidade maior arrancam sistematicamente os pelos do rosto.³³⁸

Se a barba era um traço associado aos brancos, sua presença na fotografia pode ter sido deliberada, parte da estratégia de Daltro de moldar a aparência indígena para corresponder a uma estética civilizatória. O uso de bigodes, cavanhaques e barbas reforçava um ideal masculino ocidental, conferindo um ar de maturidade, sabedoria e respeitabilidade.

³³⁸ PIMENTA, José; MOURA, Guilherme Fagundes de. O sabonete da discórdia: uma controvérsia sobre conhecimentos tradicionais indígenas. In: Edilene C. de Lima & Marcela Coelho de Souza. **Conhecimento e cultura - Práticas de transformação no mundo indígena**. Brasília: Athalaia, 2010. p.89.

Mais do que uma simples escolha estética, tratava-se de um mecanismo que inseriria esses indivíduos dentro das normas de conduta da sociedade branca.

No início do século XX, esperava-se que os homens fossem ativos, práticos e objetivos, características associadas ao papel do provedor e chefe de família. Como destaca Matos:

Apreciava-se nos homens a capacidade de ação, praticidade e objetividade; os comportamentos moderados, racional, distinto, controlado (nas suas emoções e paixões); também deveriam ser disciplinados, metódicos e trabalhadores. Através do trabalho, concretizava-se o potencial masculino para ser provedor e bom chefe de família (pai e marido). Reforçava-se a virilidade com a identificação com a heterossexualidade, sexualidade com potência e frequência. Assentada no 'casamento higienizado', a sexualidade devia ser contida, possibilitando filhos sadios e futuros cidadãos do país, na busca do progresso eugênico.³³⁹

Para Daltro, essa estética consolidava sua concepção de que a catequese leiga era superior à catequese religiosa. Em sua visão o “Índio catechizado é um ente degradado, sem costumes originaes, indiferente a tudo, á sua mulher e quasi á sua familia.”³⁴⁰ Assim, a vestimenta e a aparência não eram apenas símbolos de civilização, mas instrumentos para criar uma nova identidade para os indígenas, alinhada à moralidade e aos valores familiares defendidos pela sociedade não-indígena.

Sentada, ao centro da composição, está Leolinda Daltro. À sua esquerda e direita, respectivamente, estão Uaquedy e Pracé, ambos Xerente. Pracé segue o mesmo padrão de vestimenta dos demais homens, sentando-se com as pernas cruzadas, um gesto que sugere preocupação com a postura, e com a mão esquerda no bolso da calça.

As roupas de Uaquedy e Leolinda também são marcadas pela adequação aos padrões europeus: ambas vestem saias longas, camisas fechadas até o pescoço e blazers. Enquanto Uaquedy usa tons mais claros, Leolinda opta por roupas escuras, que conferem um tom mais formal. Assim como no caso dos homens, a moda feminina refletia valores sociais e normas de gênero do período. No Brasil do século XIX e início do XX, a vestimenta seguia predominantemente a estética europeia, especialmente a francesa. Homens usavam calças para facilitar a mobilidade no espaço público, enquanto mulheres eram restringidas por saias e vestidos longos, que impediam a exibição do corpo e simbolizavam a delicadeza. A postura

³³⁹ MATOS, M. I. S. de. Cabelo, barba e bigode: masculinidades, corpos e subjetividades. **Locus: Revista de História**, [S. l.], v. 17, n. 2, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20351>.

³⁴⁰ MEMÓRIA. **Annaes do 1º Congresso de Geographia**. Vol. IX. p. 160. In: Daltro, 1920. p.554

corporal na fotografia também revela sutilezas simbólicas. Uaquedy apoia as mãos sobre os ombros de Leolinda, um gesto que pode sugerir intimidade, confiança ou deferência.

Leolinda Daltro surge como a figura central nas fotografias, posicionada de maneira estratégica para reforçar sua autoridade e protagonismo no projeto civilizatório que defendia. Seu papel não era apenas o de professora ou intelectual, mas sim o de uma agente da transformação, apresentada ao público carioca como a personificação do progresso. A composição das imagens não era aleatória: a presença de indígenas vestidos segundo padrões ocidentais e inseridos em um novo código de comportamento buscava convencer a sociedade de que a catequese laica era capaz de domesticar corpos e mentes, conduzindo-os ao ideal de civilidade. Como a própria Leolinda afirmava:

Tornei-os cidadãos uteis, pois que lhes dei profissão, sendo dois ferreiros, dous carpinteiros, um pintor e um mechanico, empregando-se este na Estrada de Ferro Central do Brasil como ajustador de machinas [...] um outro apurou de tal modo a sua educação, que foi contractado como professor no Paraná.”³⁴¹

A afirmação revela uma lógica subjacente: se o trabalho os tornava úteis, sua existência anterior à interferência da indigenista seria, então, inútil. Essa perspectiva estava profundamente enraizada no pensamento colonial, que via os modos de vida indígenas não como formas legítimas de organização e conhecimento, mas como vazios a serem preenchidos pelo modelo ocidental. Esse olhar para o “outro”, o indígena, o não europeu, era construído e sustentado por um arcabouço institucional, discursivo e simbólico que garantiu a perpetuação da subalternização dos povos originários. Como pontua Edward Said, “instituições, vocabulário, pesquisas, imagens, doutrina e até burocracias e estilos coloniais” foram empregados para estruturar essa dominação.³⁴²

A colonialidade operava, portanto, por meio da desqualificação sistemática do conhecimento indígena, negando-lhe validade e tornando-o invisível ao olhar não-indígena. Para Walter Mignolo a ausência de “civismo”, entendido como domínio da escrita alfabética, vestimentas adequadas e práticas comportamentais dentro dos padrões europeus, era utilizada para justificar a inferiorização dos povos indígenas.³⁴³ Dessa forma, a imposição de uma hierarquia linguística foi central nesse processo, reforçando a ideia de que línguas indígenas

³⁴¹ DALTRO, 1920. p. XXIV – XXV.

³⁴² SAID, 1990. In: SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Trad. Barbosa, Roberto G. Curitiba: Editora UFPR, 2018. p.12.

³⁴³ In: VERONELLI, G. A. Sobre a colonialidade da linguagem. **Revista X**, v. 16, n. 1, p. 80-100, 2021.

eram primitivas ou inferiores. Essa estratégia não apenas negava o status de linguagem às formas de comunicação nativas, mas também forçava os indígenas a operar dentro das estruturas conceituais dos não-indígenas, distorcendo e desfigurando suas próprias referências culturais e sociais.

A narrativa construída por Leolinda sobre si mesma estava, portanto, ancorada na eliminação simbólica do “outro”. Sua catequese não visava proteger os indígenas, mas sim moldá-los de acordo com os princípios de seu projeto civilizatório, que não apenas negava suas identidades, mas se alinhava diretamente às políticas de branqueamento da época. Em um de seus discursos na fundação da Associação de Protecção aos Selvicolas do Brasil, Daltro expôs de forma clara sua visão sobre o futuro dos povos indígenas, onde a assimilação total levaria à criação de uma nova identidade racial, “robusta e superior”:

Incorporando os selvicolas á nossa sociedade, por meio de uma educação racional, determinando a sua confraternização gradual com as raças estrangeiras e mestiças, que se estabelecerem no seu paiz, teremos a constituição e futura de uma nova raça, robusta e superior, pelo aproveitamento intelligente de todos os bons elementos peculiares a cada uma dellas, de per si.³⁴⁴

Essa proposta reforçava a crença na dissolução completa da "raça indígena" como um caminho para a modernização da nação. A colonialidade, como explica Quijano (2005), estabelece uma classificação racial universal, sustentando a dominação por meio da criação e hierarquização de grupos humanos.³⁴⁵ A raça, nesse contexto, não é apenas uma construção social, mas o eixo central de uma estrutura de poder que define quem será valorizado e quem será relegado à inferiorização. A racialização, por sua vez, manifesta-se de maneira estrutural, influenciando leis, instituições e práticas que consolidam a desumanização dos povos colonizados.

Os indígenas que passaram pelo projeto civilizatório de Daltro não apenas aprenderam a língua portuguesa, mas também foram incentivados a estudar francês³⁴⁶, um idioma que, ironicamente, nem todos os não-indígenas dominavam. O objetivo não era apenas o aprendizado, mas a demonstração de que poderiam ir além da mera imitação, um

³⁴⁴ ASSOCIAÇÃO de Protecção aos Selvicolas do Brasil: a reunião em que foi instalada — Na Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro — Um discurso da professora D. Leolinda Daltro. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 26 set. 1909. In: Daltro, 1920. p.540.

³⁴⁵ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais - Perspectivas latino-americanas**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. 2005.

³⁴⁶ DUARTE, 1906 *apud* DALTRO, 1920. p. 453.

contraponto às narrativas difundidas pelos frades sobre a suposta incapacidade dos indígenas. No entanto, mesmo vestidos com calças e paletós sob o calor escaldante do Rio de Janeiro, ainda que moldados à imagem do “civilizado”, jamais seriam reconhecidos como tais. Parafraseando Frantz Fanon, é necessário ter em mente que o esforço de assimilação nunca era suficiente, pois a barreira racial permanecia intransponível.³⁴⁷

A catequese leiga, mais do que um projeto de ensino, funcionava como um mecanismo disciplinador, apropriando-se da curiosidade e do desejo de conhecimento dos indígenas para moldá-los dentro dos padrões coloniais. Daltró propôs a criação de um núcleo experimental (em sua casa) que, caso se mostrasse bem-sucedido, poderia se transformar em uma “colônia indígena” definitiva. Essa colônia reuniria indígenas de diversas etnias em um mesmo espaço, estruturado segundo o modelo dos aldeamentos religiosos, com habitações coletivas e uma rígida organização social. Abaixo, transcreve-se a outra parte do projeto, idealizado para a chamada “Colônia Joaquim Murtinho”.

4º Estimular, em seguida o desejo pelo conforto e o gosto esthetico, incitando-os ao empenho de melhorar e embellezar as condições exteriores. Fornecer-lhes as machinas e os instrumentos indispensáveis para realizar tal desideratum, mas ensinar-lhes o uso desses instrumentos e machinas para que possam, por si mesmos, tirar delles os proveitos adeaquados.

5º Tendo-lhes feito sentir por esta forma as vantagens do conforto ensinando a conquistá-lo pelo trabalho intelligente.

6º Despertar nelles o gosto mais elevado. Pelas Artes e Bellas Artes, a Litteratura, a Sciencia, e o cultivo mental, sem nenhuma preocupação religiosa ou sectaria e sem instruil-os de superstições, de fanatismo, e de preconceitos irracionaes.

7º Não é possivel nem opportuno detalhar aqui: semelhante programma, que as circumstancias eventuaes devem inspirar, modificar e desenvolver. Mas, o Governo de garantir aos Sevilcolas a liberdade e os direitos de cidadãos da Republica, concedendo-lhes por lei uma extensão territorial que baste para o seu desenvolvimento e installação definitiva.

8º Não é necessario nem conveniente que o Governo tenha uma intervenção directa nesse serviço, que, deturpado pelos seus encarregados mercenários exigiria, além disso, despezas fabulosas para os cofres publicos. O que o Governo póde e deve fazer, porém, é secundar os esforços honestos e philantropicos daquelles que, sinceramente, se. dedicarem, por amor, a esta causa humanitaria de salvar os destroços dessas raças perseguidas e conduzir essa Gente digna de nossas sympathias, á aggremação suprema da Especie Humana.³⁴⁸

O cerne desse projeto colonialista estava no controle absoluto sobre os corpos e existências indígenas. Como destaca Linda Tuhiwai Smith (2018), um dos pilares da

347 FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

³⁴⁸ DALTRÓ, 1920, p. 555-556.

dominação colonial é justamente impedir que os povos indígenas decidam sobre si mesmos, negando suas cosmologias, estruturas políticas e formas de organização social.³⁴⁹

A proposta de Daltro, ao reunir indígenas de diferentes etnias em um mesmo aldeamento, ignorava completamente as dinâmicas internas dessas sociedades. As relações entre os diversos povos indígenas, complexas e multifacetadas, incluíam tanto alianças quanto rivalidades históricas. Forçá-los a conviver em um único espaço não apenas desconsiderava essas nuances, mas criava um ambiente propício para conflitos e tensões internas, algo que apenas fortaleceria o controle da idealizadora sobre a experiência colonial. Em última instância, o aldeamento não era um espaço de integração, mas um dispositivo para consolidar o domínio sobre aqueles que deveriam, segundo o projeto civilizatório, ser conduzidos à “agregação suprema da Espécie Humana.”

Smith argumenta que um dos desdobramentos do ato disciplinar colonial foi “silenciar (para sempre em alguns casos) ou suprimir as formas de conhecimento, e as linguagens empregadas para conhecer, de diversos povos indígenas.”³⁵⁰ Nesse contexto, as fotografias de Leolinda Daltro emergem como instrumentos dessa violência, capturando não apenas imagens, mas também uma estratégia de apagamento. Através delas, transparece o desejo de suprimir os elementos constitutivos da identidade indígena, reforçando a supremacia da cultura dominante e apagando referências que sustentavam a alteridade dos povos originários.

Contudo, é fundamental reconhecer que essas fotografias, como qualquer produção imagética, carregam uma intencionalidade. Isso não significa que os indígenas aceitaram passivamente a proposta de Daltro ou que sua presença nesses registros seja sinônimo de submissão. Pelo contrário. A trajetória indígena ao lado de Leolinda foi marcada por movimentações políticas complexas. Vestir-se segundo os padrões da sociedade branca, aprender sua língua e, até mesmo, posar para fotografias poderia ser parte de uma performance estratégica de resistência, uma forma de adquirir conhecimento e levá-lo de volta às aldeias, fortalecendo-se para seus próprios objetivos. A resistência a esse enquadramento colonial se manifesta de forma sutil, mas contundente. Um exemplo é a decisão de muitos indígenas de manter seus cabelos longos, apesar da pressão para que adotassem os costumes dos brancos. O próprio jornal *Folha do Dia* registrou essa escolha em 1909:

³⁴⁹ SMITH, 2018, p. 75.

³⁵⁰ SMITH, 2018, p. 87-88.

Quasi todos esses índios são hoje homens civilizados: falam correctamente a nossa lingua, vestem-se como qualquer de nós e alguns delles já se alistaram como eleitores. Conservam, é verdade, os cabellos compridos, mas por uma simples razão: é que, sem elles, não serão recebidos entre os demais de suas aldeias. Dirão que elles poderiam ficar aqui, desapparecendo a razão daquellas tranças que tanta atenção despertam: mas exactamente porque se deram bem com a civilização querem leval-a á aldeia onde nasceram, arrancando os irmãos das trevas da selvageria em que ainda vivem.³⁵¹

Ao afirmarem que queriam levar a “civilização” para suas aldeias, os indígenas não apenas respondiam à narrativa colonial, mas também a ressignificavam. O que, à primeira vista, poderia ser interpretado como assimilação, sob uma ótica mais atenta, revela-se uma estratégia de reorientação da violência colonial, tal como propõe Frantz Fanon. A resistência não se limitava à recusa direta, mas se manifestava na apropriação das ferramentas do colonizador para fins próprios, transformando-as em instrumentos de libertação. Fanon explica esse processo ao descrever como a violência colonial, anteriormente canalizada para descargas emocionais, como danças e rituais espirituais, ou para conflitos internos, em determinado momento, se reorienta e passa a ter um propósito estratégico:

O colonizado descobre e transforma - o no movimento de sua praxis, no exercício da violência em seu projeto de libertação. Vimos que durante todo o período colonial essa violência, embora à flor da pele, trabalhava em vão. Vimo-la canalizada pelas descargas emocionais da dança ou da possessão. Vimo-la escoar-se nas lutas fratricidas. Agora apresenta-se o problema de surpreender essa violência no momento em que ela se reorienta. Ainda que outrora, ela se comprazesse nos mitos e se esforçasse por descobrir ocasiões de suicídio coletivo, as novas condições vão agora permitir-lhe mudar de orientação.³⁵²

Se o conhecimento não indígena era um dos aparatos violentos do Estado, a única forma de libertação seria dominar essa mesma violência, apropriando-se dela para subverter sua lógica. Como destaca Fanon, “a violência é, dessa maneira, compreendida como a mediação régia. O homem colonizado liberta-se na e pela violência. Esta praxis ilumina o agente porque lhe indica os meios e o fim.”³⁵³ O conflito torna-se, assim, um meio necessário para adquirir algo maior, ecoando a perspectiva do pensador indígena Gersém Baniwa.³⁵⁴

³⁵¹ OS ÍNDIOS. *Folha do Dia*, Rio de Janeiro, ago. 1909. In: Daltro, 1920. p. 564

³⁵² FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968. p. 44.

³⁵³ FANON, 1968, p.66.

³⁵⁴ LUCIANO, Gersém José dos Santos. *Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no rio Negro*. 2011. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011. p. 82.

Quando questionado sobre o motivo de manter os cabelos longos, Uacumupté respondeu que não queria ser confundido com os criminosos que, fugindo das cidades ou das prisões, buscavam refúgio nas matas e acabavam se abrigando em malocas próximas às comunidades indígenas³⁵⁵. Diferenciar-se desses foragidos era, portanto, uma necessidade. A justificativa faz sentido dentro do contexto histórico, mas talvez houvesse algo mais que não poderia ser dito aos homens brancos que o entrevistavam. Talvez a escolha pelo cabelo longo fosse simplesmente uma questão de gosto, de identidade, ou até mesmo uma forma sutil de reafirmar um distanciamento da estética não indígena. Afinal, havia subjetividades em jogo, subjetividades que os não-indígenas não estavam preparados para compreender.

Gersem Baniwa aponta que os povos indígenas não necessariamente veem os brancos como inimigos, mas reconhecem a violência histórica e temem sua presença. Quando os indígenas afirmam aos jornais que "não cortam o cabelo porque desejam voltar", a afirmação carrega um significado mais profundo: a necessidade de manter os laços com o mundo indígena, mesmo após um período de afastamento. A ferida colonial se impõe, e o medo de não serem aceitos ao retornarem à terra natal se faz presente.

Essa sensação de deslocamento não é um fenômeno isolado. Nely Barbosa descreve como, ao sair da aldeia Marubo para estudar na cidade, passou a se sentir estrangeira em dois mundos.³⁵⁶ Entre os não-indígenas, era vista como diferente; entre os Marubo, seu retorno não foi isento de olhares questionadores. Ao voltar para sua aldeia paterna como pesquisadora, recebeu o rótulo de "fazedora de projetos no mundo ocidental". Essa condição de "não lugar" é uma das experiências mais marcantes para estudantes indígenas que deixam suas comunidades para estudar.

Gersem Baniwa (2006) também compartilha essa sensação de desenraizamento, refletindo sobre o preço de dominar o conhecimento do mundo branco e, ao mesmo tempo, sentir-se mais distante do universo Baniwa:

Muitas vezes tenho a sensação de que a cada dia que avanço no domínio do mundo branco, vou me tornando menos baniwa, ou seja, mais distante do mundo e da vida baniwa. Não me refiro à distancia espacial, mas sobretudo social, cultural e espiritual. Não que eu desconheça, ou que não pratique o modo de vida baniwa, mas pela ausência de convívio e permanentemente no mundo intra-baniwa. Quando estou entre eles, me sinto um pouco estranho, mesmo que eles não mostrem nenhum sinal

³⁵⁵ DALTRO, 1920, p. 580.

³⁵⁶ DOLLIS, Nelly. B. D. **Nokē Mevi Revōsho Shovima Awe 'O que é transformado pelas pontas das nossas mãos' o trabalho manual dos Marubo do Rio Curuçá.** Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2017.

ou vontade de me ver e me considerar como tal. Em grande medida, a angústia é explicada por muitos fatores. Por um lado, as ricas experiências vividas a partir das quais pude contribuir com a luta do meu povo, pelo que sou reconhecido; por outro lado, o custo do afastamento do convívio familiar e tribal, tido como "tempo perdido", é alto e impossível de recuperar. As escolas internatos ficavam distantes de onde moravam meus pais e por isso, durante todo o tempo letivo, eu ficava sem comunicação nenhuma com eles. Para mim, foi a fase mais crítica da minha vida, que me marcou profundamente. A sensação de perda de alguma coisa incomoda, às vezes constrange e é algo que está presente em muitas lideranças indígenas [...] ³⁵⁷

A jornada de deslocamento e reconciliação de identidade enfrentada pelos indígenas não pode ser apenas reduzida a um processo de adaptação ou resistência, mas sim entendida como uma negociação constante entre mundos. Como Ailton Krenak nos alerta, o sofrimento histórico não deve ser utilizado como a base para promover a modernidade: “eu não sei de onde vem essa mentalidade de que o sofrimento ensina alguma coisa. Se ensinasse, os povos da diáspora, que passaram pela tragédia inenarrável da escravidão, estariam sendo premiados no século XXI.” ³⁵⁸ O sofrimento, para Ailton da comunidade Krenak, não é uma lição, mas uma ferida aberta que exige reparação e reconhecimento, e a superação dessa ferida colonial passa também pela reconfiguração da relação com o “outro”, e com o próprio ser indígena.

Por isso, cada trajetória de movimento entre esses dois mundos, o indígena e o não indígena, implica escolhas difíceis, perdas irreparáveis e estratégias, como mantém em suas palavras Gersem, Nely e Uacumupté. E, ao longo dessa travessia, a reorientação de sua identidade vai além de um ato de adaptação: é uma prática de libertação, em que cada gesto, como o cabelo longo ou o retorno à aldeia, carrega consigo não apenas a memória de um povo, mas uma luta pela recuperação do que jamais deveria ter sido perdido.

Um artigo publicado pelo IHGB revela um importante detalhe sobre a trajetória do indígena xerente Djama, que se dedicou à educação indígena. Djama, que faleceu em 1921, foi responsável por manter a escola na aldeia Sacrêprá. Como o próprio artigo aponta: “Falecido em 1921, que, na aldeia Sacrêprá, manteve escola, ensinando a irmãos seus da selva”. ³⁵⁹ Esse exemplo, assim como o uso dos cabelos longos, acentua que os indígenas não buscavam, essencialmente, a assimilação ao modelo de civilização, pelo contrário, esses relatos indicam um esforço estratégico para assegurar o futuro do povo indígena. Essa perspectiva é claramente expressa por Sepé, líder dos Xerentes, que compartilha seu lamento

³⁵⁷ LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Projeto é como branco trabalha**: as lideranças que se virem para ensinar. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, UnB, Brasil. 2006. p.5-6.

³⁵⁸ KRENAK, A. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Editora Companhia das letras, 2022.p. 48.

³⁵⁹ Vianna, 1928, p. 37. In: SCHROEDER, I. Os Xerente: estrutura, história e política. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 13, n. 1, 2010.p.70 Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/11174>.

pela falta de educação em sua comunidade: “[...] eu não sei nada, não sei escrever, não posso ensinar os pequenos que vão nascendo, me dóe o coração de ver tanta gente sem ser aproveitada.”³⁶⁰

A publicação d’*O Malho*, em 20 de março de 1909, também sugere que Pracé, outro membro importante da comunidade, estava destinado a assumir a responsabilidade de manter a escola, indicando que o compromisso com a educação era uma preocupação contínua entre os Xerentes.³⁶¹

Figura 19: Oyama Pracé



Fonte: *O Malho* (1909).

³⁶⁰ DALTRO, 1920, p. 2.

³⁶¹ O malho. 20 de março de 1909. n. 340. p. 14. Ano VIII

4.2 REORIENTAÇÕES INDÍGENAS: ESQUECIMENTO, APAGAMENTO E RESISTÊNCIA

Albert Memmi, na clássica obra *Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador* (1977), analisa de forma incisiva os processos que moldam a relação entre colonizador e colonizado dentro do colonialismo. Um dos aspectos centrais desse processo, segundo Memmi, é a "recusa do colonizador", um movimento que, de certa forma, ecoa a praxis libertadora proposta por Frantz Fanon. Como Memmi descreve:

Assiste-se, então, a uma inversão dos termos. Renunciando à assimilação, a libertação do colonizado deve efetuar-se pela reconquista de si mesmo e de uma dignidade autônoma. O impulso em direção ao colonizador exigia, no extremo limite, a recusa de si próprio: a recusa do colonizador será o prelúdio indispensável à recuperação do colonizado. É preciso desembaraçar-se dessa imagem acusadora e aniquiladora; é preciso atacar de frente a opressão, já que é impossível contorná-la. Após ter sido por tanto tempo recusado pelo colonizador, chega o dia em que é o colonizado que recusa o colonizador. Essa reviravolta, contudo, não é absoluta. Não há uma irrestrita vontade de assimilação e depois uma rejeição total do modelo. No auge da sua revolta, o colonizado conserva as contribuições e os ensinamentos de tão longa convivência. Como o sorriso ou os hábitos musculares de uma velha esposa, mesmo no momento do divórcio, lembram curiosamente os de seu marido. Daí o paradoxo (citado como a prova decisiva da sua ingratitude): o colonizado reivindica e se bate em nome dos próprios valores do colonizador, utiliza duas técnicas de pensamento e seus métodos de luta. (É preciso acrescentar que é a única linguagem que o colonizador compreende).³⁶²

Diante disso, é importante retomarmos a experiência da pesquisadora Paulete Maria Cunha dos Santos, que atuou como consultora em um curso de formação para professores indígenas bilíngues na região de Tocantins. Durante seu trabalho na Aldeia Porteira, em Tocantínia, ela se deparou com uma das fotografias que integrava o livro de Leolinda Daltro, juntamente com os indígenas, exposta na parede do Posto de Saúde. Curiosa, Paulete questionou os anciãos da comunidade sobre a identidade da mulher na foto, mas não obteve respostas.³⁶³

³⁶² MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 2. ed. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 112.

³⁶³ CUNHA DOS SANTOS, Paulete Maria. *Leolinda Daltro, A caminhante do futuro: uma análise de sua trajetória de catequista a feminista* (Rio de Janeiro/Goiás - 1896-1920. Tese (Doutorado em História) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos. 2014.

Figura 20: Registro da sala onde está localizada a fotografia dos indígenas Xerentes e de Leolinda Daltro no Posto de saúde da Aldeia Porteira em Tocantínia – TO.

Figura 20: Registro da sala onde está localizada a fotografia dos indígenas Xerentes e de Leolinda Daltro no Posto de saúde da Aldeia Porteira em Tocantínia – TO.



Fonte: Cunha dos Santos (2014).

No estudo do antropólogo Ivo Schroeder, que aborda a estrutura social dos Xerentes, também se relata que não há outra informação sobre Leolinda na comunidade a não ser a foto. No entanto, surpreendentemente, ainda existiam memórias das ações realizadas pelos padres na comunidade.

Essas descobertas levantam questões intrigantes. Como é possível que uma memória material, como uma fotografia, permaneça visível na comunidade, enquanto a memória imaterial, a ideia de Leolinda, tenha sido apagada? O que poderia ter sido feito pelos frades, que, ao deixarem sua marca na comunidade, possibilitaram o esquecimento de Leolinda pela memória coletiva?

Em sua pesquisa, Schroeder realizou entrevistas orais contemporâneas entre os Xerente, publicadas em um artigo de 2010. Durante esses relatos, ficou evidente que o missionário Antônio de Ganges se tornara uma referência na comunidade. O Cacique Simnãkru relembra que os Xerente, no século XIX, inspirados pela comunidade estabelecida pelo padre Rafael Taggia para os Xavantes, decidiram buscar o missionário Antônio no Rio de Janeiro. Segundo ele, os Xerente “os trouxeram carregado nas costas” para fundar Theresa Christina. Apesar de Schroeder não encontrar documentos que comprovem essa memória, ele ressalta que foi em uma dessas viagens ao Rio de Janeiro que os indígenas trouxeram também a professora Leolinda Daltro, que permaneceu por quatro anos na comunidade.

De acordo com Schroeder, a imagem positiva que os Xerente ainda hoje cultivam sobre o padre Antônio deve-se ao fato de ele estar associado ao mapa de uma extensa área

etnoambiental reservada para os indígenas. No entanto, esse mapa teria se perdido com o tempo, deixando os mais velhos sem meios para comprovar a posse das terras ancestrais. Os depoimentos coletados por Schroeder revelam uma versão em que, no passado, os Xerente ocupavam uma vasta região, mas a grilagem por fazendeiros foi reduzindo progressivamente o território, tornando inviável a produção de alimentos e comprometendo o futuro das crianças indígenas.

[...] As aldeias eram grandes, foram se acabando. O padre (Antônio de Ganges) deixou esse quadrado grande. Depois os fazendeiros invadiram. Se tiver uma pessoa que pensa no futuro, vê que não vai dar. [...] O diretor do Idago [da comissão de demarcação] disse que podia cortar onde quisesse. Os velhos não sabiam. Todo mundo sabe que Tocantínia era aldeia. Primeiro, Lajeado, rio do Sono. Tinha o Paneiro, do outro lado do rio do Sono, e o ribeirão Perdida. Os mais novos (precisam), a família está aumentando. (Simnãkru, aldeia Vão Grande)
 Nossa área era grande. O branco foi chegando perto. Agora estamos espremidos. Nossa população está crescendo. E os que vêm atrás de nós, nossas criança? A área foi delimitada sob pressão, meu avô e minha avó até apanharam. Nós perdemos o trecho de Lajeado e o Pau Ferrado. No caso do Funil, eles perderam a Passagem de Pedra. Ficou para o branco. [...] (Manoel Sukê)³⁶⁴

A terra é o pilar da sobrevivência da comunidade, e talvez seja exatamente por isso que a memória do padre Antônio permaneça viva entre os Xerentes. Ele é lembrado não apenas como uma figura religiosa, mas como um aliado na resistência contra a devastação territorial. Curiosamente, a mesma imagem utilizada por Leolinda Daltro como propaganda de um projeto colonizador na área urbana não carrega significado na aldeia. O padre Antônio é reconhecido porque, de fato, ajudou os indígenas em suas necessidades, Leolinda, ao contrário, teve sua presença esquecida. Esse esquecimento não é um mero acaso: entre os povos indígenas, a oralidade é a essência da transmissão do conhecimento e da memória coletiva. O que não é contado, o que não é passado adiante, representa uma desimportância e por isso, deixa de existir. Nem a memória oral, nem a memória visual foram capazes de fixar Daltro na lembrança dos Xerente.

Detentores que são de um conhecimento ancestral aprendido pelos sons das palavras dos avôs e avós antigos estes povos [indígenas] sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas.³⁶⁵

³⁶⁴ SCHROEDER, 2010, p.71.

³⁶⁵ MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura, o reencontro da memória. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (orgs.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação crítica e recepção**. Porto Alegre - RS: Editora Fi, 2018, p. 81-84.

O apagamento de Leolinda Daltro pode ser entendido à luz do que Gersen argumenta em sua dissertação *Projeto é como o branco trabalha* (2006). Segundo ele, a maioria dos projetos conduzidos por não-indígenas ignora as demandas e aspirações dos povos originários. Não há diálogo, não há escuta. Como ele pontua:

[...] os projetos são espaços aonde ocorrem inevitavelmente os conflitos, uma vez que eles articulam horizontes sócio-culturais diversos e às vezes antagônicos. As tradições culturais, por exemplo, tendem a enquadrar o desenvolvimento dos projetos e os comportamentos das lideranças que os gerenciam, segundo seus critérios de racionalidade e operacionalidade (focalizando o presente, por exemplo), enquanto que os formuladores e financiadores tentam projetar as culturas para o futuro, na perspectiva dos interesses e modos de vida da sociedade dominante moderna. É, pois, necessário ter clara consciência das limitações, mas também, das possibilidades e oportunidades que os projetos podem oferecer aos povos indígenas avançarem nos seus atuais interesses e desejos.³⁶⁶

A distância entre a concepção indígena de "civilização" e o projeto que Leolinda Daltro idealizou para a Colônia Joaquim Murinho selou seu destino no esquecimento. Quando Schroeder e Paulete buscaram nos relatos dos anciãos alguma lembrança de Daltro, encontraram um vazio. Esse apagamento não é acidental; ele traduz o fato de que sua atuação não respondia às demandas indígenas, mas sim aos seus próprios objetivos. Se a memória oral dos povos indígenas, tão potente na preservação de narrativas essenciais, não a registrou, é porque sua presença não foi significativa onde mais importava: no fortalecimento do saber que, em última instância, garantiria a defesa da terra.

O esquecimento, nesse contexto, é um ato político. Como argumenta Memmi, há um momento crucial em que “o colonizado recusa o colonizador”, e é nesse gesto que se desenha uma *reorientação indígena*. Ao perceberem a violência implícita nos projetos tutelares não-indígenas, os povos originários passaram a selecionar e ressignificar os conhecimentos que lhes eram úteis. Ao retornarem à aldeia, levaram consigo as ferramentas da alfabetização e da política, mas não a lembrança de Leolinda Daltro como uma figura maternalista.

A fotografia pode até permanecer na aldeia, mas não como um tributo à Daltro. Ela persiste porque os indígenas reconhecem na imagem seus próprios ancestrais, não porque nutrem qualquer memória afetiva por aquela que buscou moldá-los dentro de uma lógica colonizadora. Desde a primeira comitiva enviada por Sepé à capital, a luta indígena nunca foi sobre uma figura externa, mas sobre a apropriação do conhecimento para forjar seus próprios caminhos.

³⁶⁶ GERSEM, 2006, p. 111.

5 O MARCO DO INÍCIO DO FEMINISMO NO BRASIL: OS OLHOS DA MISOGNIA

– Excelentíssima Senhora

Certa de vosso mérito de mulher, digna representante da família brasileira, tomo a liberdade de convidar-vos a comparecer no próximo dia vinte e três do corrente à Praça Tiradentes, número setenta e sete, segundo andar, a fim de tomardes parte na sessão que pretendo realizar nesse dia, sessão essa que encerra um problema de alta importância para nós, mulheres.

Urgindo aproveitar a oportunidade do momento que se nos oferece para divulgação e prática dos ideais feministas de reforma social, apelo para o vosso apoio e colaboração valiosa na grande generosa causa da emancipação do nosso sexo.

Certa de que atendereis ao meu apelo, subscrevo-me admiradora, compatriota e amiga.

Leolinda de Figueiredo Daltro

Rio de Janeiro, 15 de dezembro de 1909

Seria esse o marco do início do movimento feminista do Brasil, conclamado por Leolinda Daltro. O excerto refere-se à uma ata da reunião da sessão de fundação da Junta Feminil Pró-Hermes Wenceslau, fundado por Daltro e posteriormente foi publicada através do livro “Início do Feminismo no Brazil. Subsídios para a História.”

Às sete horas da noite do dia 23 ano 1909, atenderam ao chamado de Daltro apenas 24 mulheres, entre elas duas de suas filhas, um número reduzido que levou a organizadora a lamentar a baixa adesão feminina. Contudo, o debate daquela noite ia além do simples apoio à candidatura de Hermes da Fonseca e da tentativa de persuadir os homens, filhos, irmãos, maridos e amigos, a votarem nele. A Junta também via na possível eleição do marechal uma oportunidade estratégica para avançar na luta emancipacionista. Vejamos um trecho do discurso proferido por Daltro na reunião:

A questão política, que ora se agita, servirá, talvez, para ensaiarmos o primeiro passo na estrada que nos levará a nossa independência futura! Sois moças e fortes e não experimentastes ainda as tristezas, os dissabores e os desenganos que a vida oferece. Assim, eu espero que o vosso auxílio venha suprir as deficiências com que vou entrar nesta luta, já meio desiludida pelas decepções da longa campanha de que vos acabo de dar uma pálida ideia. Enquanto a massa popular se divide, enquanto as chapas organizadas para a próxima eleição presencial provocam lutas encarniçadas, nós, mulheres, desconhecedoras dos processos políticos criados pelos homens, surgiremos; não para acirrar ódios, não para deprimir ninguém, mas com o simples desejo de que, ao lado da vitória dos ideais feministas que propugnamos, o país consiga entrar em uma fase de ordem, de tolerância, de liberdade e de justiça. Os candidatos da Convenção de Maio deverão merecer o nosso apoio pela integridade que sempre os destacou em nosso meio social.³⁶⁷

³⁶⁷ DALTRO, Leolinda. **Início do feminismo no Brazil**: subsídios para a história. Brasília: Editora da Câmara, 2022. p. 49.

Ao referir-se à “longa campanha”, Daltro lembrava sua trajetória como professora e catequista leiga, que já discutimos nos primeiros capítulos. Sua intenção era sensibilizar as ouvintes ao relatar sua frustração diante da recusa do governo em nomeá-la “Missionária Civilizadora dos Índios de Goyaz” e da falta de apoio ao seu projeto da Colônia Joaquim Murinho. Em suas palavras: “Não podia eu, como mulher, ser, para esse fim, nomeada! Havia, é claro, o reconhecimento do mérito, em contraposição ao sexo!”³⁶⁸ O apelo de Daltro buscava transformar sua experiência pessoal em um alerta coletivo: sem organização e apoio mútuo, outras mulheres enfrentariam as mesmas “tristezas, dissabores e desenganos” que ela havia vivenciado ao tentar ocupar espaços na vida pública. Assim, a Junta Feminil se estruturava na crença de que somente por meio do feminismo seria possível demonstrar a “capacidade moral, intelectual e política” das mulheres e garantir-lhes um lugar legítimo na sociedade.

E, se conseguirmos a nossa vitória, se o governo do marechal Hermes vier a ser um fato, o que desejo, o que apoio, o que todas nós, por certo, aspiramos, é que, juntamente com a vitória dos ideais feministas, assistamos ao início de uma nova era de paz, de trabalho, de progresso e de civilização para a pátria brasileira!³⁶⁹

Com o tempo, a comissão coordenada por Daltro cresceu e, em março de 1910, a Junta já contava com mais de 100 apoiadoras.³⁷⁰ O grupo se reunia ocasionalmente para planejar estratégias de participação nos eventos públicos ligados à campanha de Hermes da Fonseca, organizando declamações de poesias, leituras de discursos e homenagens ao candidato, sempre adaptando suas ações ao contexto político do momento.

A atuação da Junta Feminil não passou despercebida e passou a ser alvo das linhas masculinas nos jornais. Em algumas charges, o tom de curiosidade predomina, como acontece nesta d’*A Semana* (1910).

³⁶⁸ DALTRO, 2022, p. 43.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 49

³⁷⁰ JUNTA feminil pró Hermes Wenceslau. *A Imprensa*, Rio de Janeiro, 19 mar. 1910.

Figura 21: Rompimento



Fonte: *A Semana* (1910).

Segundo Elaine Rocha (2002), Maria Augusta V. Bandeira, esposa de Ruy Barbosa, teria fundado um grupo feminino em apoio ao marido, mas não encontramos evidências dessa informação em periódicos da época ou em pesquisas acadêmicas.³⁷¹ A única menção ao suposto grupo surge no jornal satírico *Rio-Nu*, que fazia críticas irônicas à política da época. Esse periódico parece ter criado a “Junta Femeninal Pró-Ruy-Lins” como uma paródia da Junta de Daltro, ridicularizando sua organização e seus objetivos.

Ao contrário do que vimos com a charge do *Rompimento*, as críticas do *Rio-Nu* esboçam a violência de gênero destinada às mulheres que ousavam a romper as performances de gênero. O texto descreve a reunião fictícia da suposta Junta rival de maneira caricatural: “Na sala terrea do quarto andar do edificio do "O Rio Nu", realizou se na sexta-feira ultima (dia do bacalhão) a primeira sessão magnifica da "Junta Femeninal Pro-Ruy-Lins", cujos pacificas e patrioticos intuitos são:— abaixar a espada e levantar o pão...”

³⁷¹ DALTRO, Leolinda; ROCHA, Elaine Pereira. **Início do feminismo no Brasil**: subsídios para a história. Brasília: Editora da Câmara, 2022. p. 49.

A crônica ridiculariza a participação feminina na política ao sugerir que as mulheres deveriam limitar-se às funções domésticas. A metáfora de “abaixar a espada e levantar o pão” reforça a ideia de que o espaço público e político pertencia aos homens (a espada), enquanto às mulheres cabia apenas o cuidado com o lar (o pão). A narrativa segue zombando da seriedade das reuniões, insinuando que as mulheres eram desorganizadas e incapazes de debater temas políticos sem recorrer a futilidades e conflitos interpessoais.

A concurrencia foi extra-ordinaria!... As "membras" da Junta se comprimiam, se chocavam, se empurravam entre si, com desusado... furor!...

A todo instante se ouviam vozes femininas que exclamavam:

— Nunca me vi em taes apertos !...

E outras que respondiam:

— Nao é de admirar... tu és da rua Larga...

E ainda outras que retorquiam:

— E tu do largo do Paço, biraia ...

Uma turma da guardas civis, chefiada por um major da Guarda Nocturna, pretendeu acalmar os animos, mas... debalde!...

Tornou-se mistér que alguns membros do valoroso Corpo de Bombeiros, empregando os seus valentes "esguichos", viessem pôr água na fervura... feminina!... Já é!...

Restabelecida a calma, procedeu-se á eleição da mesa, a qual ficou assim coustituida: Presidenta— Violeta Duqueza. Secretarias— Aurora Frappée e Julia Fon-Fon. Aberta a sessão, a "presidenta" principia por expor resumidamente os principios, os meios e os fins da reunião femeninal. Disse, em resumo, que:— Havendo sido organizada uma Junta Feminil Pro-Hermes-Wencesláo, resolvera, de commum accordo com as suas amigas politicas, fundar a "Junta Femeninal Pro-Ruy-Lins", no louvavel intuito de passar a perna aquella. Para isso contava com as adhesões de suas companheiras... de lutas...

Em seguida, a presidenta pediu á primeira secretaria que procedesse á chamada das membras da Junta. Responderam ao pello (digo, ao appello) as seguintes: Dulce Pellada, Esmeralda, Maria Soares, Olga Jurity, Albertina Bode Branco, Alagoana da Pinta, Maria José Esquife, Otillia Cava nas Cuécas, Mariquinhas 500 réis, Rita Espiro de Picareta, Otillia Macaca Chimpanzé e Bertha Clarineta. Desculparam-se, por officios, desalheiros as suas "boas vontades", as membras honorarias Alice Cavallo de Pão, Marietta Meleca, Augusta Sacco de Nabos o Emma Madre Abbadessa.

Terminada a depuradella; a presidenta convidou o pessoal — "a se abrir... a pôr para fora"

— A se abrir?!...— exclama Maria Soares —ainda mais?...

— A pôr para fora ? vocifera a Dulce Paliada— não é commigo... muito antes pelo contrario!...

A. presidenta — Adeante... adeante... que atraz vem gente!...

— Vem ou... vae ?...— interroga a Bertha Clarineta.

A presidenta—No meu... fraco... entender... nada...

E agitou febrilmente os... pernis (á falta de tympanos ou chocalhos) exclamando:

— A oradora official, doutora Albertina, pode tomar...

Vozes— Que novidade!... Ora essa é boa!... Como qualquer de nós... A presidenta

— A palavra, ia eu dizendo... a palavra... Outras vozes — Tá bom, deixa...

A bacharela Albertina Bode Branco, tomando... de pé a palavra, abriu-se em largas considerações, tendentes a demonstrar a supremmacia do Pão contra a Espada. Entre outros argumentos citou os seguintes:

— A espada está occulta na bainha... Quem nos pode garantir que ella, outr'ora um instrumento de combate, sempre prompto na acção, não é, actualmente, um... traste inutil?...

Com o pão "a coisa é outra". A gente observa-o... apalpa-o... experimenta-o..., e depois de conhecer-lhe a rijeza, exclama — É mesmo bom.. que dóe!...

Abaixo a espada!... O trunfo é pão!...É no duro e nas cox..

— As suas!... Bradou a presidenta.

E, levantando a sessão, mandou as membras se deitarem nos seus fofos leitos, em companhia de seus amigos... políticos.

Essa é a verdadeira política de... Amor e Paz!...³⁷²

Além disso, os nomes fictícios atribuídos às participantes, como “Rita Espirro de Picareta”, “Otília Cava nas Cuécas” e “Dulce Pellada”, reforçam o tom de deboche, insinuando que a Junta de Daltro teria talvez forjado apoiadoras para dar a impressão de um movimento maior do que realmente era. A finalização do texto, ambicionando uma “política de... Amor e Paz!”, também parece fazer alusão ao discurso de Daltro já citado acima “assistamos ao início de uma nova era de paz, de trabalho, de progresso e de civilização para a pátria brasileira”.

Na edição seguinte do jornal Rio-Nú, o comentarista Zé Fidelis estabelece uma relação irônica entre o feminismo defendido pela Junta Feminil e o investimento estatal na indústria siderúrgica. Para ele, a suposta prioridade dada pelo governo ao setor do ferro beneficiaria exclusivamente as mulheres, pois apenas elas, segundo sua perspectiva, teriam real necessidade desse material.

Outro assumpto, mas que também se relaciona com o feminismo. Vocês já viram o impulso com que o governo esta tratando de desenvolver a industria de ferro? Nomeou uma commissão para estudar o caso, promulgou leis especificas de protecção. ora, tudo isso só pode aproveitar as mulheres. Nós homens pouco nos incomodamos com essa industria. as mulheres que sempre precisam de ferro.³⁷³

O sarcasmo do autor demonstra os limites rigidamente impostos aos papéis de gênero da época. O ferro a que ele se refere não é o das grandes estruturas industriais ou dos trilhos que impulsionavam a modernização do país, mas sim o ferro de passar roupas, símbolo dos afazeres domésticos. Na lógica patriarcal que permeia o comentário, a siderurgia não deveria ser uma preocupação masculina, pois os homens estavam alheios às tarefas domésticas.

A provocação contida no texto parece carregar um aviso: em vez de reivindicarem direitos ou buscarem espaço na vida pública, as mulheres deveriam permanecer no ambiente doméstico, ocupadas com o ferro de passar e os afazeres do lar. Dessa forma, o progresso industrial se transformava, na visão do autor, em um instrumento de reafirmação dos papéis tradicionais de gênero. O investimento no ferro, em vez de ser interpretado como um avanço

³⁷² CANDIDATURAS presidenciaes: A "Junta Femeninal Pro Ruy-Lins. *O Rio Nu*, Rio de Janeiro, 29 jan. 1910, p. 2.

³⁷³ ZÉ FIDELIS. Commentarios. *O Rio-Nú*, Rio de Janeiro, 29 jan. 1910, p. 2.

econômico ou tecnológico, era ressignificado como um recurso para conter as ambições femininas, garantindo que, sobrecarregadas pela rotina patriarcal, as mulheres não tivessem tempo ou oportunidade de questionar sua posição na sociedade.

Essa mesma visão foi reproduzida em uma charge da revista *O Malho* (1911), na qual uma mulher aparece inclinada sobre uma mesa, passando roupas enquanto comenta que simpatiza com o Partido Republicano Feminino, mas que suas obrigações domésticas são prioridade.

Figura 22: Razão clara e terminante



Fonte: *O Malho* (1911).

O título da ilustração, “A razão clara e determinante”, reforça a ideia de que as mulheres deveriam permanecer no lar e que sua inserção na política era uma “bobagem”. A ênfase em discursos que delimitam o espaço público e o privado como da mulher e do homem, respectivamente, mostra-nos que a influência política de Leolinda Daltro e sua presença no espaço público despertavam incômodos, especialmente entre aqueles que não

pertenciam ao movimento. A charge abaixo ilustra ainda mais esse desconforto, contrapondo a presença ativa das mulheres no Partido Republicano Feminino (PRF) à incredulidade dos homens que as observam à distância.³⁷⁴

Figura 26: Prompto! Está salva a pátria!



Fonte: *O Malho* (1916)

Na cena retratada, Leolinda se destaca sobre um púlpito elevado, discursando para um grupo de mulheres atentas, que a rodeiam. Do lado de fora, na porta do recinto, um grupo de

³⁷⁴ PROMPTO! Está salva a pátria! *O Malho*, Rio de Janeiro, n. 743, 1916. p. 39.

homens assiste à reunião como se não tivessem sido convidados, reforçando a ideia de que a esfera política feminina era vista como algo exótico ou inusitado. O diálogo que acompanha a ilustração ridiculariza a proposta do PRF, sugerindo que Leolinda e suas seguidoras, supostamente alheias ao funcionamento da economia e da política nacional, acreditavam que poderiam solucionar os problemas financeiros do país simplesmente ao garantir a inclusão das mulheres na esfera pública.

A sátira traz as integrantes do partido como figuras ingênuas e fúteis, movidas mais por vaidade e desejo de afirmação do que por capacidade política real. A crítica se intensifica na fala de um dos homens observadores, que ironiza: se nem os próprios homens haviam conseguido resolver os problemas do país, como as mulheres poderiam fazê-lo? O personagem Zé Povo, típico da revista *O Malho*, adiciona um tom de deboche, sugerindo que os homens que permitiam a participação política feminina eram "uns bananas", enquanto as mulheres, por sua vez, usavam de artimanhas femininas, como sedução e manipulação, para conquistar espaço. A charge desqualifica o PRF e seus ideais, mas também reitera uma visão que atribui o sucesso feminino à astúcia que se vincula a artimanhas romanceadas, e não à competência intelectual. A misoginia presente nas críticas dirigidas a Leolinda Daltro evoca ao ponto de como sua insistência em ocupar um espaço na esfera pública era vista como uma transgressão aos papéis de gênero dominantes do período.

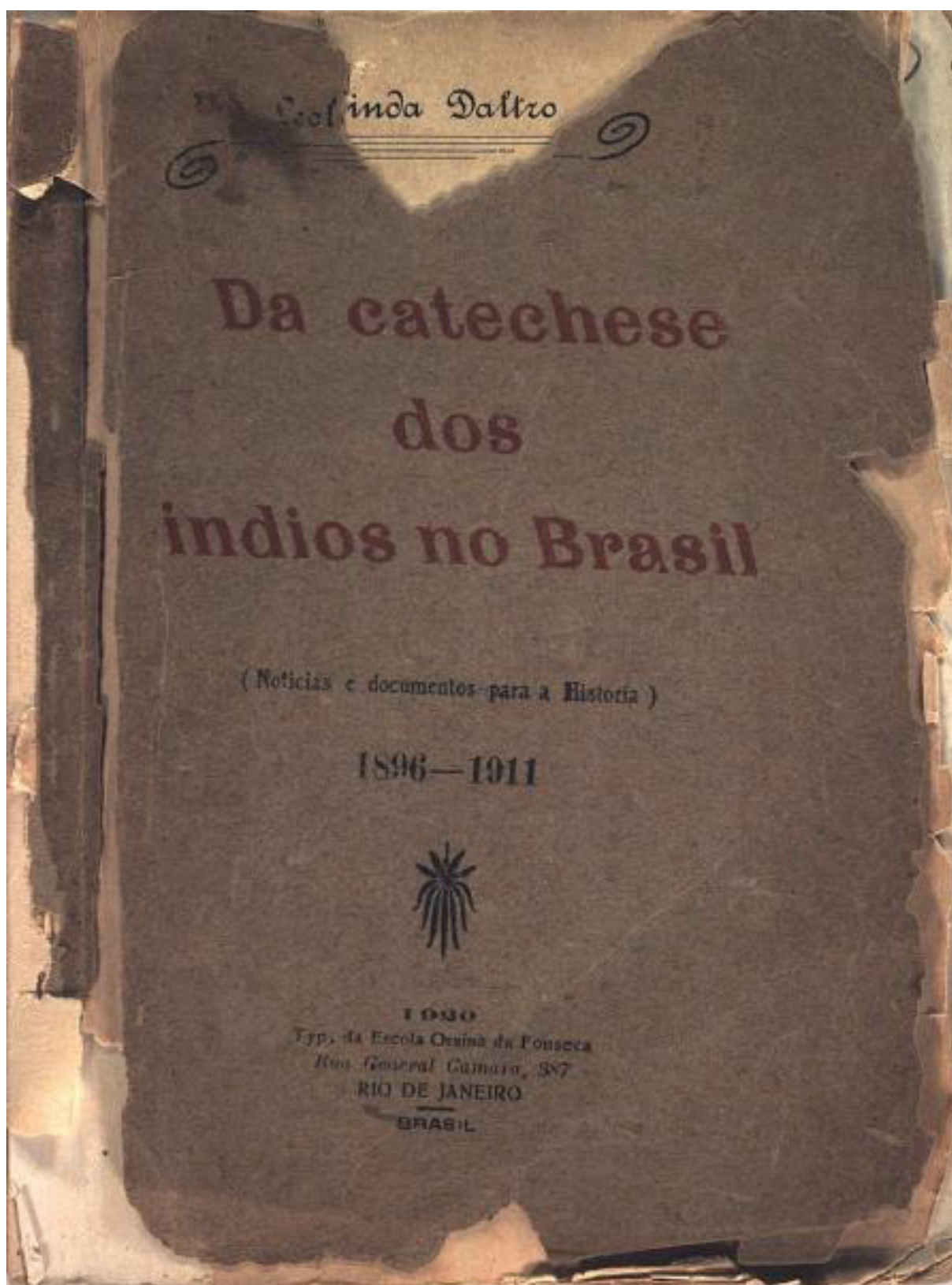
5.1 FABRICANDO DEFESAS E PLANEJANDO HISTÓRIA: CRÍTICAS, NARRATIVAS E PUBLICAÇÕES

A trajetória de Leolinda Daltro, marcada por confrontos diretos com o patriarcado, torna-se objeto de fascínio para pesquisadoras e pesquisadores contemporâneos. Esse encantamento, por vezes, reflete-se nas análises históricas, como admite a pesquisadora Patrícia Grigório: “Confesso que compartilhei e muito da indignação da professora. Suas expectativas e desilusões, além da sua força e coragem, me tocaram sobremaneira e a decisão de explorar mais a personagem e seu trabalho foi em grande parte motivada por uma admiração pessoal.”³⁷⁵

³⁷⁵ GRIGÓRIO, 2012, p. 22.

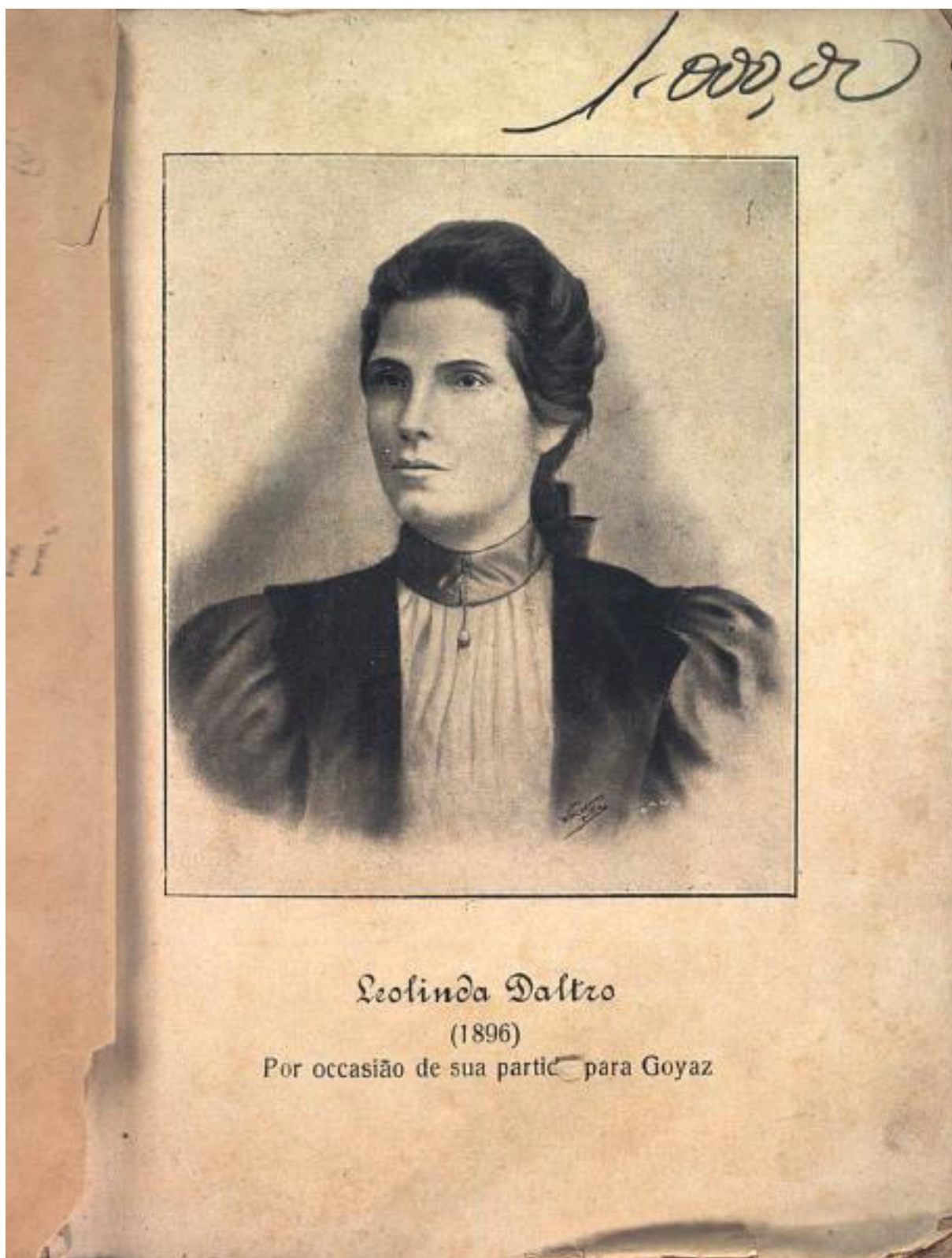
Esse fascínio, contudo, pode comprometer a objetividade da análise histórica. Há uma tendência em assumir, de maneira acrítica, que uma mulher que desafiou estruturas patriarcais e enfrentou críticas misóginas estaria automaticamente isenta de questionamentos. Retomando a charge mencionada anteriormente e propondo outra leitura, podemos nos perguntar se, na modernidade, não estamos colocando Leolinda Daltro sobre um púlpito semelhante. O risco está em reduzir sua trajetória a um símbolo de transgressão isolada, sem considerar as contradições e complexidades que marcaram sua atuação. Em vez de uma análise crítica e contextualizada, corre-se o perigo de celebrar sua figura apenas pelo fato de ter ocupado um espaço incomum para as mulheres de sua época, reforçando a narrativa simplista de que estava "à frente de seu tempo".

No entanto, como discutido anteriormente, Leolinda não apenas compreendia o poder da narrativa histórica, mas a utilizava para construir sua própria imagem. Seu projeto de memória não se limitava à sua atuação política, mas envolvia um esforço deliberado de moldar a forma como seria lembrada. O título de sua principal obra, *Da catechese dos índios no Brasil: Notícias e documentos para a História* (1896-1911), revela muito mais do que um simples acervo documental. Sob a influência de Horace Lane, foi inicialmente concebida como um arquivo de viagem, semelhante aos relatos etnográficos produzidos por estrangeiros que percorriam o Brasil, porém, a obra se transformou ao longo dos anos em um instrumento de construção de memória.

Figura 24: Capa do livro '*Da catechese dos indios no Brasil*'

Fonte: Daltro (1920).

Figura 25: Página de apresentação da obra "*Da catechese dos indios no Brasil*"



Fonte: Daltro (1920)

Leolinda Daltro resguardou seus registros pessoais e, de maneira seletiva, incorporou documentos que fortaleciam sua trajetória como indigenista, conferindo à obra um caráter autorreferencial e estratégico. O aspecto mais significativo dessa construção está no prefácio, intitulado ‘Explicação Necessária’. Esse texto não apenas introduz a obra, mas também estabelece a narrativa desejada pela autora, funcionando como um filtro que organiza a leitura dos documentos ali reunidos. Essa estratégia dialoga diretamente com o conceito de História Única, formulado por Chimamanda Ngozi Adichie (2019), que alerta para o perigo de uma única versão dos fatos se consolidar como verdade absoluta. Segundo Adichie, quando uma história é contada repetidamente sob uma única perspectiva, essa versão se cristaliza e define por completo a identidade do sujeito ou do grupo representado.³⁷⁶ No caso de Leolinda, ao controlar a seleção e a apresentação dos documentos, ela molda sua própria imagem histórica, enfatizando sua condição de pioneira e vítima de perseguições, ao passo que a leitura e análise dessa fonte por parte da fortuna crítica, por vezes, silencia aspectos mais controversos de sua atuação e define a identidade do grupo indígena ali representado.

O prefácio apresenta a versão pessoal de Leolinda sobre sua trajetória, incluindo suas angústias, frustrações e, acima de tudo, uma defesa contra as críticas recebidas da imprensa. O livro, publicado apenas em 1920, revela sua preocupação em consolidar uma memória que garantisse sua autoridade narrativa. Embora composto por documentos variados, muitos deles escritos por terceiros, a seleção e organização final pertencem exclusivamente a ela. Dessa forma, Leolinda escolheu cuidadosamente os elementos que reforçavam sua imagem como vítima de injustiças e de um sistema que a impediu de alcançar seus objetivos:

Grande parte das minhas "Memorias" já se acham escriptas, porém, repito, minha saúde se faz precaria e doe-me a idéa de que os meus patrícios e a posteridade guardem de mim uma lembrança falsa, uma memoria de ridiculo, com que, ainda depois de morta, possa magoar meus filhos [...] Cada documento, até os que, á primeira vista, parecem de nenhuma importancia, vale por um tesouro de verdades e tem seu logar distincto na historia da minha excursão ás tribus selvagens e no meu martyriologio. Se vier a fallecer antes de alcançar o meu desideratum, levarei pelo menos o consolo de haver, por documentos fidedignos, révelado o sufficiente para o Juizo da Historia.³⁷⁷

Essa “memória de ridículo” à qual a autora se refere diz respeito às críticas midiáticas que sofreu ao longo de sua trajetória. Em sua defesa, Leolinda recorre à escrita como forma de legitimação histórica, transformando seu relato em uma espécie de testemunho pessoal. No

³⁷⁶ ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

³⁷⁷ Explicação Necessária. In: DALTRO, 1920, p. XX.

trecho abaixo, ela reafirma sua trajetória não apenas por meio de suas próprias palavras, mas também utilizando o "ódio" de seus opositores como prova de sua importância:

O que fui, o que sonhara ser, o que tenho feito, deixo através destas paginas, affirmado pelo testemunho, até mesmo dos meus proprios inimigos. Não pudeste eu exhibir provas mais concretas e bastaria o odio delles para estereotipar a verdade do meu esforço.³⁷⁸

Sua narrativa assume um tom combativo, buscando converter a rejeição e a perseguição que enfrentou em evidências de sua relevância. Essa estratégia reforça a maneira como Leolinda construiu sua memória histórica, enfatizando sua resistência diante de um sistema que lhe negava oportunidades, ao mesmo tempo em que consolidava sua imagem como vítima da intolerância e da misoginia da época.

Essa estratégia se repete em outra obra sua, *Início do feminismo no Brazil: subsídios para a história*, na qual ela publica a ata da Junta Feminil Pró-Hermes para legitimar sua posição como pioneira do feminismo no Brasil.³⁷⁹

³⁷⁸ Explicação Necessária. In: Daltro, 1920. p. XXV.

³⁷⁹ A fotografia corresponde à edição original da obra, cuja existência confirmamos por meio de um anúncio de venda como item raro em um site de leilão. Através dessa plataforma, foi possível obter detalhes sobre a encadernação do livro, realizada em meio couro, bem como suas dimensões, 27 x 18 cm, com um total de 20 páginas. A obra já foi leiloada e estava disponível para consulta no site: www.susannebachbooks.com.br.

Figura 26: Capa da obra "Início do Feminismo no Brasil"

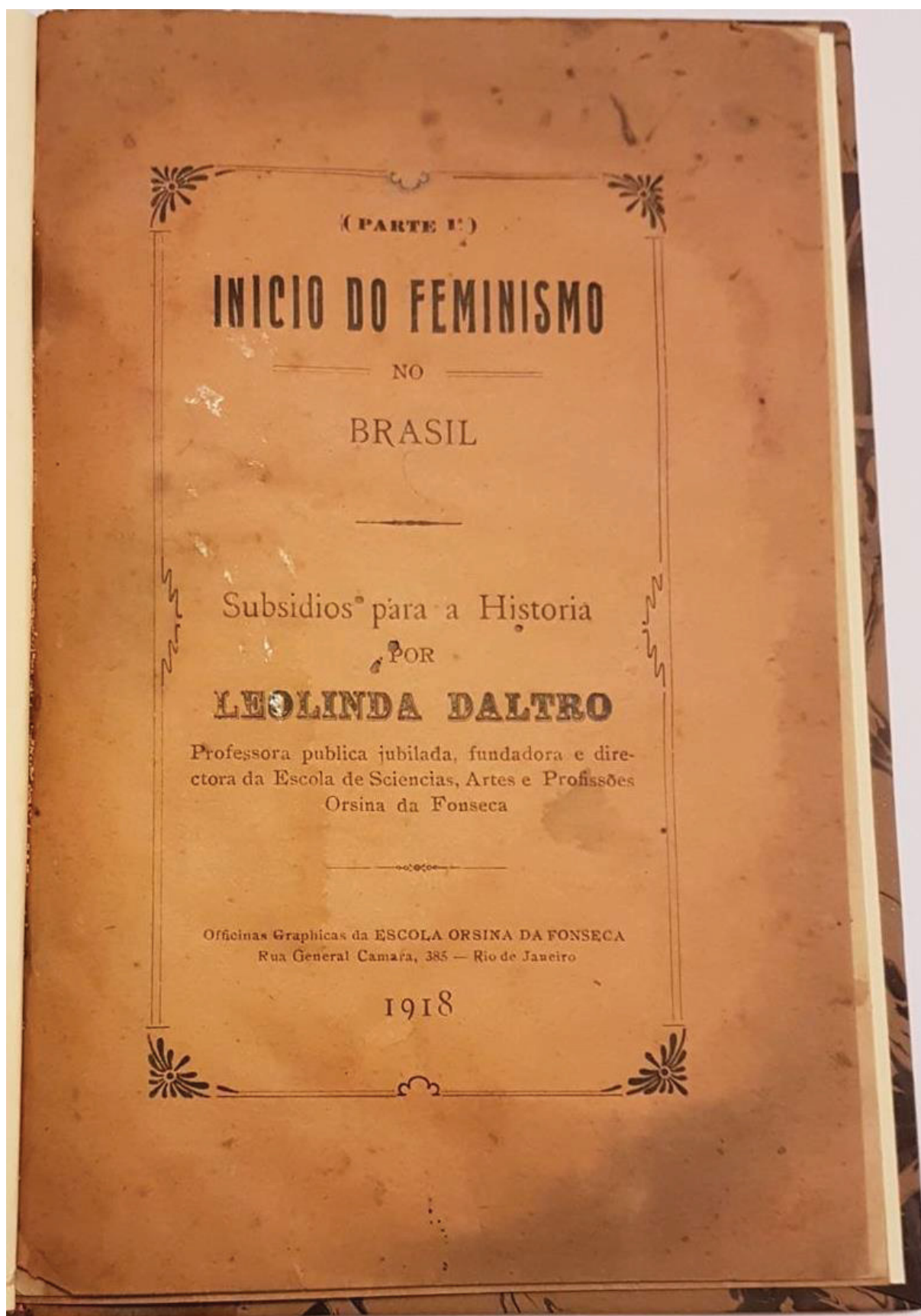


Figura 27: Página de apresentação da obra "Início do Feminismo no Brasil"



Leolinda de Figueiredo Daltro

Natural do Estado da Bahia, professora cathedratice jubilada do Districto Federal, primeira brasileira que identificada e habilitada de accordo com a lei eleitoral de 1916, requereu o titulo de eleitora, publicando em seguida um folheto sobre o suffragio feminino (1917); socia fundadora da União Civica Brasileira (1906); fundadora da Associação Protectora dos Selvicolas Brasileiros (1902); collaboradora dos Congressos: (congressista) 1.º de Instrucção (1906), 1.º de Geographia (1909) e 5.º de Esperanto (1912); fundadora e presidente da Junta Feminil Pro-Hermes - Wenceslão (1909); fundadora e presidente do Partido Republicano Feminino (1910); fundadora e directora da «Escola de Sciencias, Artes e Profissões Orsina da Fonseca» (1911); fundadora da 1.ª Escola de Enfermeiras Laicas do Brazil, da Cruz Vermelha e da Linha de Tiro Feminino «Rosa da Fonseca» (1911); redactora e proprietaria dos periodicos de livre idêa: — *A Verdade* (1902), *A Política* (1909) e a *Tribuna Feminina* (1916); fundadora das Escolas Populares ao Ar Livre (1918).

O prefácio evidencia a intenção pioneira:

Advertência

O opúsculo que se vai ler dá conta do início da emancipação feminina no Brasil com um partido organizado. E, como tivesse origem essa vitória do início do feminismo brasileiro na sessão da qual me ocupo no corpo do opúsculo, daí a publicação, agora, na íntegra, da sessão referida. Este opúsculo constitui a primeira parte da obra que, sob a denominação geral de O início do feminismo no Brasil, eu me proponho a escrever, contribuindo, assim, com documentações insofismáveis, para que de futuro esteja nesta obra a fonte segura dessa evolução social, moral e política de nossa nacionalidade.

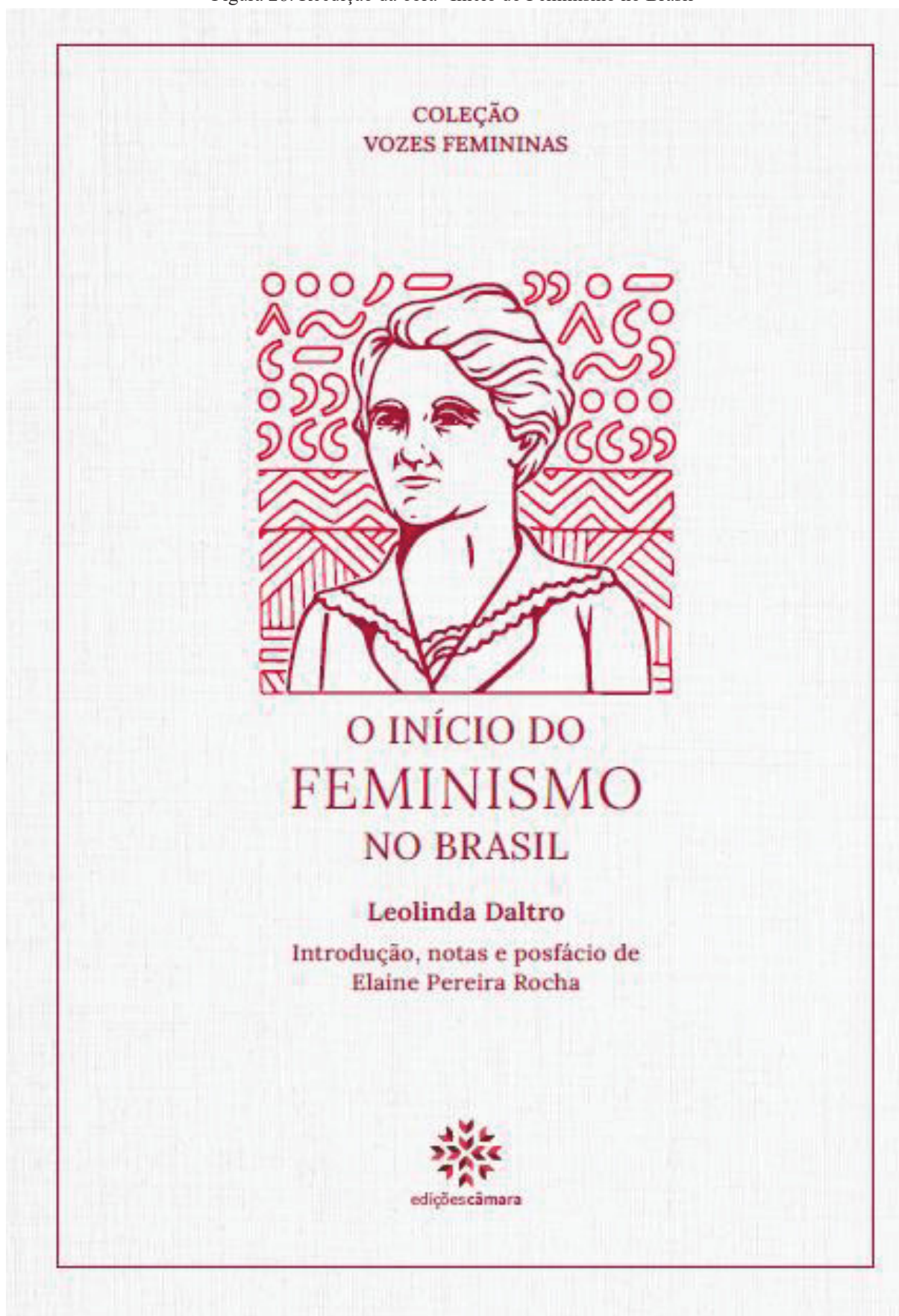
Leolinda Daltro

Rio de Janeiro, 22 de agosto de 1918.³⁸⁰

Em certa medida, é possível dizer que seu projeto de construção de memória foi bem-sucedido, pois, além do fato de aqui estarmos discutindo sua atuação e espaço na História, também consolidou uma versão positiva de sua trajetória, uma vez que sua versão feminista é vista como positiva e sua atuação com os indígenas é, em grande parte, citada como "luta em prol dos indígenas", algo que aqui se torna uma afirmação questionável diante do capítulo anterior. Um exemplo disso é a recente reedição do livro *Início do feminismo no Brasil* pela editora Edições Câmara, em 2022, organizada e editada por Elaine Rocha.

³⁸⁰ DALTRO, 2022, p.21.

Figura 28: Reedição da obra "Início do Feminismo no Brasil"



A justificativa para essa reedição, apresentada na introdução da obra, reforça o reconhecimento de Leolinda como uma figura pioneira:

A professora, portanto, participou, mais ativamente do que qualquer outra brasileira de sua época, de várias frentes políticas e assistencialistas pioneiras. Como relato em primeira pessoa da expressiva atuação de Leolinda Daltro, como mulher e cidadã, esta obra representa uma importante contribuição para a coleção Vozes Femininas, cuja intenção é resgatar o protagonismo das mulheres na historiografia brasileira. Esperamos que este livro resgate a memória dessa pioneira do feminismo, dando-nos força para continuar a luta que vem sendo travada por tantas gerações de mulheres, e cujo fim ainda não vislumbramos.³⁸¹

A permanência dessa memória se explica pelo fato de Leolinda ter sido uma figura excepcional para o contexto da sociedade republicana do final do século XIX e início do XX. Em um período em que as decisões sobre a vida pública e financeira das mulheres estavam sob controle masculino, fosse do pai, irmão, marido ou filho, ela rompeu com essa lógica ao abandonar seu casamento para seguir uma carreira independente. Contudo, é preciso ter em mente que essa leitura se ancora em uma perspectiva burguesa da História das Mulheres que se confunde com a História da Branquitude. Em famílias das camadas populares, a chefia feminina era comum, e o trabalho fora do lar era uma necessidade e não uma exceção.

Ainda assim, a trajetória de Leolinda se destaca no interesse historiográfico, especialmente pela complexa rede de articulações que construiu para alcançar posições de poder em uma sociedade que restringia a presença feminina nesses espaços. Seu caso evidencia como determinadas figuras históricas mobilizam esforços para garantir sua inserção na memória coletiva. Nesse sentido, buscaremos analisar, a partir de agora, os esforços feministas de Daltro, a partir do Partido Republicano Feminino.

5.2 PARTIDO REPUBLICANO FEMININO

Durante a campanha presidencial de Hermes da Fonseca, o jornal *O Paiz* noticiou a transformação da Junta Feminil no recém-fundado Partido Republicano Feminino (PRF), mantendo Leolinda Daltro como sua principal liderança. O anúncio foi publicado entre as colunas que acompanhavam a corrida eleitoral de Hermes, em outubro de 1910, sinalizando o alinhamento estratégico da nova organização com o cenário político do momento. Nos meses

³⁸¹ DALTRO; PEREIRA, 2022, p. 19.

seguintes, jornais de diferentes regiões, como Paraná³⁸² e Pernambuco³⁸³, também repercutiram a criação do PRF, enfatizando seus ideais e estrutura organizacional:

Está organizado no Rio de Janeiro o Partido Republicano Feminino, de accordo com o artigo 72 § 8 da Constituição Federal. São seus fins: pugnar pela emancipação da mulher brasileira, despertando-lhe o sentimento de independencia; estudar, resolver e propor medidas a respeito das questões relativas ao papel da mulher; pugnar para que sejam extensivas á mulher as disposições constitucionaes; fundar instituições de utilidade geral para educação beneficencia e assistencia da mulher. O numero de adherentes ao partido eleva-se a 30. A directoria actual é composta das senhoras: Leolinda de Figueiredo Daltro, presidente; Maria Carlota Vaz de Albuquerque, 1ª vice; Emilia Fortelli Araldo, 2ª vice; Hermelinda Fonseca Cunha e Silva, 1ª secretaria; Gylka da Costa Machado, 2ª secretaria; Goldemira Moreira dos Anjos, thesoureira; Aurea Daltro, archivista; Alice Esperança Arnosso, procuradora; Victalina Faria Senna, zeladora.³⁸⁴

A escolha pelo respaldo jurídico do artigo 72 § 8º da Constituição era estratégica, pois assegurava ao PRF o direito de se organizar e atuar publicamente:

Art. 72. A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no paiz a inviolabilidade dos direitos concernentes á liberdade, á segurança individual e á propriedade nos termos seguintes [...]
§ 8º A todos é licito associarem-se e reunirem-se livremente e sem armas; não podendo intervir a policia, sinão para manter a ordem publica.³⁸⁵

Com esse respaldo legal, as integrantes do PRF seguiram suas atividades nos moldes da antiga Junta Feminil, comparecendo a eventos do partido e ampliando sua atuação na esfera pública. Entretanto, a fundação da Escola Orsina Fonseca foi o grande trunfo do PRF para consolidar um de seus principais objetivos: a educação feminina como caminho para a emancipação. Criada em homenagem à esposa de Hermes da Fonseca, a escola oferecia ensino gratuito voltado para “artes, ciências e profissões femininas”, promovendo a capacitação das mulheres para além dos papéis tradicionais.

Presentemente as aulas dessa escola constarão de dois cursos denominados—geral e especial, os quaes se subordinarão ás seguintes materias: Portuguez, primeiro anno, segundo e terceiro anuo; francez, alemão e bandolim; esperanto; guarany; arithmetica, algebra, geometria e trigonometria; desenho linear; geographia; historia do Brazil e educação cívica; hygiene; historia natural; calligraphia, stenographia e confecção de flores; educação physica; dactylographia; musica, theoria,

³⁸² PARTIDO Feminino. **Jornal Diário da Tarde**, ano XIII, n. 3687, 23 dez. 1910.

³⁸³ **Jornal Pequeno**, p. 2, Pernambuco, 3 jan. 1911.

³⁸⁴ PARTIDO Republicano Feminino. **O Paiz**, p. 2, 25 out. 1910.

³⁸⁵ CÂMARA DOS DEPUTADOS. Legislação Informatizada - CONSTITUIÇÃO DE 1891 - Publicação Original. Diário do Congresso Nacional, 24 fev. 1891, p. 523. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaoriginal-15017-pl.html>. Acesso em: 16 ago. 2024.

.philosophia, e esthetica; musica (solfejo o canto); piano, teclado; confecção do chapéus; costuras brancas; costuras em geral; bordados brancos; bordados machina; trabalhos manuaes; literatura; historia das artes; desenho de ornato. Assim, a escola Orsina Fonseca promette dar começo os seus trabalhos, em dia immediato á inauguração.³⁸⁶

Apenas um ano após sua fundação, a escola já contava com 1.403 alunas. Como forma de consolidar ainda mais sua influência, o PRF ampliou sua atuação para o campo dos esportes e da saúde, criando cursos gratuitos de enfermagem e diversos clubes esportivos, entre eles natação, regatas, equitação, patinação, ciclismo, automobilismo, aviação, ginástica sueca, jogos atléticos, esgrima e excursões campestres.

No entanto, o acesso a essas iniciativas estava condicionado à filiação ao partido. Conforme anunciado no jornal *O Paiz*: "Para fazer parte de qualquer desses grupos sportivos assim como para seguir o curso de enfermeiras, é necessário ser socia do Partido Republicano Feminino, e além disso, trazer consentimento escripto de seus pais ou ascendentes."³⁸⁷

Cada curso oferecido pelo PRF contava com instrutoras e secretárias próprias e exigia o pagamento de um mil-réis mensal. Além da taxa, as alunas precisavam apresentar uma autorização por escrito dos pais ou responsáveis para se inscrever. O vínculo entre a Escola Orsina Fonseca e o Partido funcionava como um mecanismo eficiente para aumentar o número de filiadadas, indo além do círculo inicial de professoras e apoiadoras diretas de Daltro.³⁸⁸ A imagem abaixo ilustra esse momento, retratando uma aula de esgrima ao ar livre—um símbolo tanto da inovação pedagógica do PRF quanto da complexa relação entre engajamento.³⁸⁹

³⁸⁶ ESCOLA Orsina da Fonseca. *O Paiz*, 17 jun. 1911, p. 3.

³⁸⁷ CULTURA physica feminina. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 21 out. 1911.

³⁸⁸ DALTRO; ROCHA, 2022. p.23.

³⁸⁹ PARTIDO Republicano Feminino vai entrar em ação. *A Noite*, 11 nov. 1917, p. 1.

Figura 29: "Partido Republicano Feminino vai entrar em ação"



Fonte: *A Noite* (1917).

A criação dos cursos promovidos pelo Partido Republicano Feminino (PRF) funcionava independentemente da Escola Orsina da Fonseca, embora utilizasse suas instalações como sede. Esses cursos faziam parte de um programa mais amplo do PRF para fomentar a instrução feminina, expandindo as oportunidades de formação para além do que já era oferecido pela escola. A justificativa institucional para essa iniciativa estava expressa no estatuto do PRF:

§ 8º Fundar, organizar, regulamentar, dirigir e manter instituições de utilidade geral e outras de proveito exclusivo, cujos cargos sejam preenchidos, tanto quanto possível, pelas socias do partido. Podendo-se desde já mencionar as de instrução, de educação, de beneficencia, de assistencia geral, de credito mutuo, de cultura physica, de diversões, etc.³⁹⁰

Dentro desse espírito de ampliação de espaços de atuação feminina, em 1911, o PRF criou a Linha de Tiro Rosa da Fonseca,³⁹¹ que recebeu o nome da mãe de Hermes da Fonseca. A escolha da homenagem não era casual. Rosa da Fonseca teve seus filhos enviados à Guerra do Paraguai, o que contribuiu para sua posterior consagração como símbolo do patriotismo

³⁹⁰ O NOVO P.R.F. seu programma. *O Commercio da Tarde*, Rio de Janeiro, 19 dez. 1910.

³⁹¹

feminino entre os militares, hoje ela é considerada a Patrona da Família Militar. Ao batizar a linha de tiro com esse nome, Leolinda pode ter visado consolidar laços de compadrio com setores do Exército, reforçando a legitimidade do PRF em um ambiente político onde o apoio militar era estratégico. A Linha de Tiro foi inicialmente apresentada como uma atividade esportiva, mas, na prática, simbolizava a reivindicação de que as mulheres poderiam participar ativamente da esfera pública e realizar todas as atividades republicanas até então restritas aos homens. Segundo relato da época:

O Partido republicano Feminino, sem intuitos guerreiros, mas simplesmente sob fins sportivos, creou uma linha de tiro feminino, que funcionou com 203 alistadas, fazendo exercícos frequentes com armas Flaubert, munições e uniformes adquiridos pelas próprias alistadas, tendo como instructor o tenente João Arnoso, a esse tempo instructor do C. Militar, o qual se mostrou em um enthisiasmo e dedicação sem limites nesse mister.³⁹²

Se, no início, a linha de tiro era concebida como esporte, a conjuntura política fez com que sua função se ampliasse. Em 1917, diante da iminência da entrada do Brasil na Primeira Guerra Mundial, Leolinda ofereceu os serviços das alunas do PRF ao governo, argumentando que, caso houvesse um conflito, os homens seriam deslocados para as linhas de combate, esvaziando as forças policiais e deixando as cidades vulneráveis. As mulheres treinadas no PRF, com conhecimento em manejo de armas, poderiam, então, contribuir para a segurança local e a defesa do lar. O PRF formalizou essa proposta:

Exmo. Sr. Presidente da republica, o Partido Republicano Feminino offerece ao governo:

1º o serviço da Cruz Vermelha e das enfermeiras que cursaram as aulas da escola creada pelo Partido Republicano Feminino em 1911;

2º os serviços da linha de tiro, que será reorganizada, agora, com fins patrioticos. Para este ultimo offerecimento solicita, por intermedio de v. ex., os auxilios que lhe poderem ser dados, taes como os necessarios armamentos e principalmente a nomeação de um instructor para a linha de tiro feminino, que poderá ser incorporada á Confederação do Tiro.³⁹³

Para fortalecer essa iniciativa, Leolinda procurou o apoio do ministro da Guerra, solicitando que um instrutor fosse designado para oferecer um curso de formação militar às suas alunas. O ministro aceitou o pedido, e o *Jornal do Brasil* não deixou de comentar a ação, destacando o paradoxo da situação: "o gesto solícito do Sr. Ministro mereceu os mais geraes

³⁹² DALTRO, Leolinda. O Partido Feminino e os seus serviços na guerra: uma mensagem ao governo. *A Época*, Rio de Janeiro, p. 2, 28 abr. 1917.

³⁹³ DALTRO, Leolinda. O Partido Feminino e os seus serviços na guerra: uma mensagem ao governo. *A Época*, Rio de Janeiro, p. 2, 28 abr. 1917.

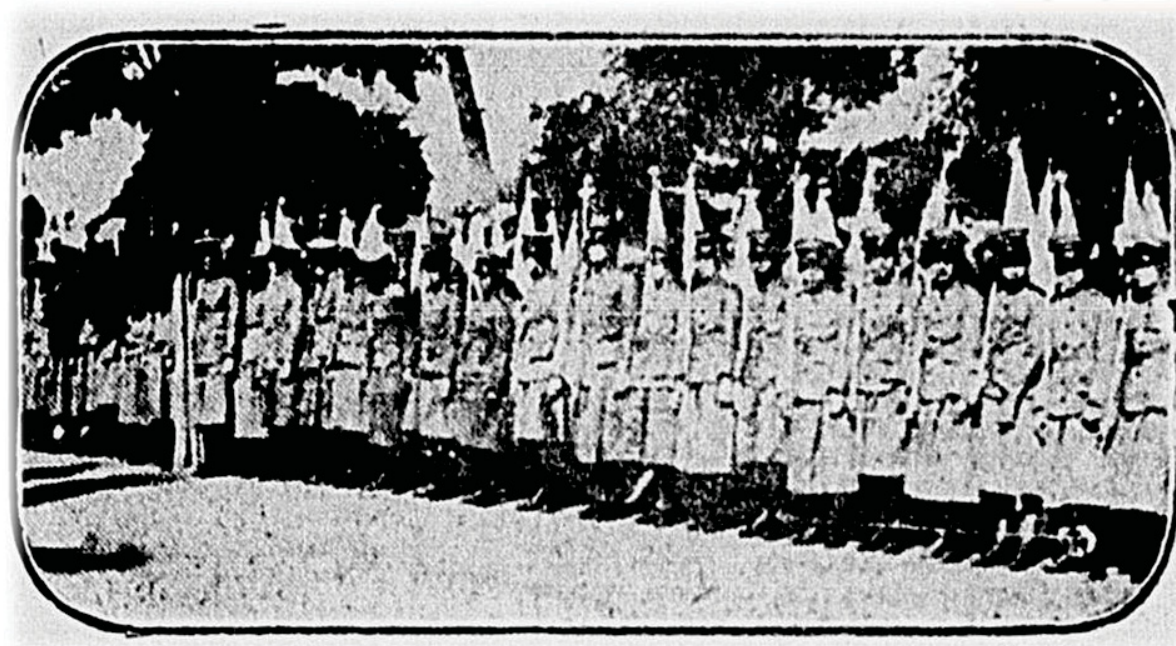
applausos de quem compreende os esforços da Sra. Daltro em prol da educação completa da mulher brasileira, sem ter obtido até agora o menor resultado com isso, pelo contrário, só tem tido serios dissabores a popular professora."³⁹⁴

O militar designado para a função foi o Capitão Damasceno, que ficou encarregado de treinar as alunas do PRF. Relatos da época indicam que muitas já tinham familiaridade com comandos militares e estavam sendo preparadas para um evento simbólico: a recepção oficial ao presidente Epitácio Pessoa (1919–1922). Durante os treinamentos, foi registrado:

O Sr Capitão Damasceno, ao dar inicio aos exercicios, verificou, satisfeito, que entre as senhoritas algumas eram já conhecedoras das manobras. Estendeu-as então em linha pelotão, ordenando: - Guia á direita. As moças, firmes, garbosas, executaram ligeiras o movimento, olhando para a direita, afim de ficarem em linha impecavel. Depois - Meia volta, volver; direita volver, um passo e dous passos á frente -, foram feitos com precisão. Essas alumnas devem passar a "promptas" dentro de poucos dias, pois a professora, Sra. Daltro, pretende comparecer ao desembarque do Sr. Epitacio Pessoa com o batalhão feminino. Cada moça, em vez de fuzil, carregará uma bandeira branca com um "bouquet" de flores para receber o Presidente eleito e reconhecido da Republica.

O *Jornal do Brasil* registrou a chegada do presidente, publicando uma foto das mulheres da Linha de Tiro sob o título de Batalhão Feminino. Mais do que um simples gesto cerimonial, a presença dessas mulheres segurando flores, era um símbolo potente do discurso de Leolinda. Ao mesmo tempo em que reivindicavam para si o espaço militar, mantinham a imagem da feminilidade tradicional, jogando com os limites entre a submissão e a resistência.³⁹⁵

Figura 30: O Batalhão Feminino



Fonte: Partido Republicano Feminino (ano).

As enfermeiras formadas pelo PRF também foram oferecidas ao governo como um reforço estratégico caso o Brasil se envolvesse em guerra. Leolinda Daltro, reafirmando que as mulheres não eram indiferentes aos destinos da nação, colocou à disposição do governo um contingente de 20 a 30 senhoras para atuarem como enfermeiras hospitalares de forma humanitária em qualquer emergência. O curso de enfermagem foi estruturado sob a orientação do médico legista da polícia, Dr. Antenor Costa, e do ex-delegado de polícia Francisco Lázaro Tourinho. O impacto dessa iniciativa foi tão expressivo que o PRF impulsionou a fundação de uma agremiação da Cruz Vermelha, inspirando mulheres em diversas partes do país a criar instituições semelhantes.

No capítulo anterior, levantamos a hipótese de que a administração pública tendia a favorecer militares na ocupação de cargos estratégicos. Nesse contexto, as ações de Leolinda Daltro parecem ter sido uma tentativa deliberada de demonstrar a capacidade física e intelectual das mulheres, provando que eram aptas a ocupar esses espaços. A criação da Linha de Tiro e de outros cursos funcionava como um argumento prático contra a exclusão feminina. Entretanto, essa incursão no universo militar despertou reações sarcásticas. A

revista *O Malho*, por exemplo, satirizou as iniciativas de Leolinda em uma charge.³⁹⁶ O fato de sua prática feminista ser associada aos indígenas revela um subtexto: a percepção pública de que o PRF buscava legitimar o acesso de Leolinda a um cargo que seguia sob o domínio de Cândido Rondon.

Figura 31: Charge "Linha de Tiro"



Fonte: *O Malho* (1918).

O discurso de Daltro reflete essa valorização da força militar como via de reconhecimento para as mulheres. Ela exalta as qualidades de Hermes da Fonseca, destacando sua influência no fortalecimento do Exército:

O marechal Hermes da Fonseca, oriundo de uma família de guerreiros e patriotas, perlustrou uma carreira de dedicação à pátria. Geriu a pasta da Guerra a contento geral, procurando dar aos soldados a necessária educação técnica, pois que as medidas por ele introduzidas no Exército deram a este uma organização capaz de levantá-lo da situação anárquica em que jazia.³⁹⁷

³⁹⁶ LINHA de Tiro. *O Malho*, 8 jun. 1918, p. 21.

³⁹⁷ DALTRO, 2022. p.48.

Os treinos da Linha de Tiro ocorriam em espaços públicos, conferindo visibilidade às participantes, que se apresentavam com uniformes cáqui, coturnos e carabinas ao ombro. O jornalista Jota Efege descreveu a cena: “As componentes do batalhão envergando uniforme cáqui de confecção sem nenhum apuro (...) faziam seu treinamento no Campo de Santana. Carabina no ombro, passo 'ordinário' ou acelerado, exercitando-se no tiro, as recrutas tinham sua militarização!”³⁹⁸ A fotografia abaixo retrata nove das 103 alistadas na Linha de Tiro, acompanhadas da secretária do PRF, Izabel de Mattos Dillon, e da presidenta Leolinda Daltro.³⁹⁹

Figura 33: Batalhão Feminino e suas líderes



Um grupo de alumnas da Escola Orsina da Fonseca, filiado ao Tiro do Partido Republicano Feminino, vendo-se sentadas as sras. Leolinda Daltro e doutora Izabel de Mattos Dillon, presidente e secretaria do Partido.

Fonte: *A Faceira* (1917).

³⁹⁸ EFEGÊ, Jota. **Antes das mulheres “marinheiras” tivemos um batalhão feminino.** *O Globo*, 8 ago. 1981, p. 26. *Apud*: ROCHA, Elaine Pereira. **Entre a pena e a espada - A trajetória de Leolinda Daltro: 1859-1935 – Patriotismo, indigenismo e feminismo.** 2002. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. p. 62.

³⁹⁹ **A FACEIRA: Revista de culto à mulher.** N° 71, Rio de Janeiro, publicação quinzenal, 16 nov. 1917.

Essa imagem foi destaque em uma matéria assinada por Edméa Santos na sofisticada revista *A Faceira*, cujo requinte gráfico e preço elevado (500 réis) sugerem um público-alvo mais elitizado. Esse dado nos ajuda a entender a quem o feminismo do PRF se dirigia além das mulheres que acessavam os cursos oferecidos pela Escola Orsina da Fonseca.

O batalhão feminino não escapou de críticas que reforçavam associações com o mundo doméstico. Em 1920, *O Malho* publicou uma charge que ironizava a organização das "legionárias da paz", uma suposta iniciativa de Leolinda em homenagem à rainha Elisabeth Gabriele Valérie Marie de Wittelsbach da Bélgica, que atuou como enfermeira na Primeira Guerra Mundial.

Figura 33: Charge "As legionarias da Paz... domestica"



Fonte: *O Malho* (1920).

A charge em apresenta três personagens. À direita, o Jeca Tatu, figura recorrente na revista *O Malho*, surge como o alívio cômico da crítica dos cartunistas. Representando o homem rural, caricato, considerado como caipira e desinibido para emitir seus pensamentos.

No centro, Leolinda Daltro é retratada com um semblante sério, uma característica marcante em suas fotografias, reforçando sua posição de liderança no PRF. Sua vestimenta militarizada evoca os uniformes das integrantes da Linha de Tiro, mas com detalhes que revelam a provocação do chargista: suas ombreiras são formadas por colheres, e um cinto tático que carrega uma vassoura como arma de defesa, elementos que reduzem a militarização das mulheres a uma extensão do trabalho doméstico. À esquerda da imagem, outra integrante do batalhão está em posição de honra, comum em cerimônias militares. No entanto, sua postura séria contrasta com a sátira do cartunista: sua cabeça é coberta por uma panela, aludindo ao capacete militar, enquanto os saltos altos substituem os coturnos. Em suas mãos, segura uma vassoura com uma faca amarrada ao cabo. A cena se completa com um detalhe que reforça a crítica à sobrecarga feminina: a recruta, exausta por suas inúmeras responsabilidades, carrega um bebê nas costas.⁴⁰⁰

O chargista, assim, transforma o batalhão feminino em uma caricatura da mulher multitarefa, cuja tentativa de romper barreiras esbarra nas funções que a sociedade ainda lhe impõe. Ridicularizando a participação feminina em atividades militares, e indicando a resistência social a qualquer mudança que desafiasse a hierarquia patriarcal.

5.3 DOMESTICAÇÃO E EMANCIPAÇÃO: INTERSECCIONALIDADE NA EDUCAÇÃO DE MULHERES INDÍGENAS E URBANAS

Em 1910, um representante do *Jornal do Commercio*, ao escrever sobre o PRF, sugeriu que a nova "missão" de Leolinda Daltro, agora voltada ao feminismo, poderia ser um desafio, já que sua experiência anterior como catequista exigia métodos distintos. Assim pontuou: "Mas de índios a mulheres feministas que combatem pela imprensa e pela tribuna a distância é considerável."⁴⁰¹ A observação do repórter não apenas dialogava com o pensamento da própria Leolinda, mas também evidenciava um deslocamento estratégico em sua atuação. Entre a catequese indígena e a militância feminista, havia, de fato, diferenças perceptíveis em seus modos de agir. No entanto, mais do que trajetórias separadas, esses projetos estavam interligados, estruturados por uma lógica civilizatória que atravessava sua atuação.

⁴⁰⁰ *O Malho*, ed. 0925, 1920, p. 29.

⁴⁰¹ O NOVO P.R.F. seu programma. *O Commercio da Tarde*, Rio de Janeiro, 19 dez. 1910.

É nesse sentido que se torna indispensável uma abordagem interseccional como proposta teórico-metodológica. Ao incorporar gênero, raça, etnia e classe nas análises, somos instigadas a revisitar o Brasil republicano sob novas perspectivas, questionando não apenas as críticas à História das Mulheres, mas também os contornos iniciais do feminismo naquele período. Essa urgência se acentua diante da ausência de análises que considerem a trajetória política, feminista e indigenista de Leolinda Daltro como processos simultâneos e interdependentes.

É fundamental compreender a estrutura e os objetivos dos cursos oferecidos pela Escola Orsina da Fonseca e, especialmente, pelo Partido Republicano Feminino, ambos voltados a perfis sociais e raciais de mulheres específicos que se distinguem das estruturas materializadas nas fotografias dispostas no livro de Leolinda, onde ela aparece ao lado de Sepeá, uma jovem indígena Guarani. Essas distinções revelam camadas de desigualdade e hierarquia nos discursos de emancipação feminina da época

A presença de Sepeá nas fotografias sugere que a educação destinada às mulheres indígenas diferia significativamente daquela oferecida às mulheres brancas urbanas. Enquanto, no capítulo anterior, as imagens das aulas na casa de Leolinda reforçavam a inserção masculina no conhecimento científico e intelectual, as fotografias de Sepeá revelam um direcionamento voltado às práticas domésticas, reafirmando um papel de subalternidade para as mulheres indígenas, ao qual a professora negava para si, dentro da estrutura civilizatória projetada por ela. Adiante temos uma fotografia de Sepeá sendo retratada em uma lavagem de roupas, atividade descrita pela própria Leolinda na legenda.⁴⁰²

Figura 34: Lavagem de roupas



Fonte: Daltro (1920).

A cena parece ocorrer nos fundos da casa da catequista, indicada pela presença de uma estrutura de concreto e árvores ao fundo, possivelmente no quintal do morro de São Carlos. Sepeá aparece sentada em um banco de madeira, com os cabelos presos em um coque. Ela usa um vestido longo, dobrado até os cotovelos, em tom claro, talvez branco. Ao redor do pescoço, carrega um cachecol escuro com franjas caídas sobre os ombros. Embora parte de seus pés esteja visível, percebe-se que ela está calçada, pois seus dedos não aparecem. Ao lado dela, sentada em uma cadeira, está Leolinda Daltro. Seu vestido longo, adornado com babados, e seu penteado meticulosamente ondulado a diferenciam de Sepeá em termos de apresentação e status. A posição corporal das duas também comunica uma hierarquia evidente: enquanto a indígena mergulha as mãos na bacia e se concentra na lavagem, Daltro observa a cena, com o rosto apoiado na mão, em um gesto que pode sugerir vigilância ou até tédio. O enquadramento fotográfico reforça essa assimetria, colocando Daltro como supervisora de um trabalho manual realizado por Sepeá.

A sequência fotográfica retrata uma lição de costura, trazendo Leolinda Daltro ao centro da composição. Vestindo o mesmo traje da fotografia anterior, um vestido claro, com babados e gola fechada até o pescoço, ela opera uma máquina de costura, com o pé direito sobre o pedal e as mãos entre o tecido e a agulha, sugerindo domínio sobre a técnica. No chão, à sua direita, há uma cesta de vime repleta de tecidos, de onde um fio solto escapa, reforçando a materialidade do ofício.⁴⁰³

Figura 40: Uma lição de costuras.



Fonte: Daltro (1920).

⁴⁰³ DALTRO, 1920, p. 451.

Ao seu lado esquerdo, sentada em uma cadeira, está Sepeá, igualmente trajando um vestido claro e um xale. Ambas usam o cabelo preso em um coque, um detalhe que ultrapassa a estética: mais do que um simples penteado, ele reafirma códigos de feminilidade e decência impostos às mulheres da época, especialmente na educação doméstica, para que os cabelos não caíam sobre o rosto durante as tarefas. Sepeá, concentrada, parece segurar o tecido junto com a professora, garantindo a precisão do ponto a ser costurado.

A fotografia, no entanto, apresenta indícios de manipulação. A janela ao fundo, quando comparada com outra imagem do mesmo álbum — figura 16: uma lição de pomicultura —, aparece em uma altura incoerente para um ambiente onde as mulheres estão sentadas. Além disso, a estrutura da janela se mostra visivelmente desnivelada, sugerindo que foi adicionada ou retocada manualmente pelo fotógrafo ou até mesmo por Leolinda.

Na imagem seguinte, a cena se inverte: agora é Sepeá quem está por trás da máquina de costura, supostamente aplicando os ensinamentos de Leolinda, enquanto esta ocupa a cadeira antes ocupada pela jovem indígena. Curiosamente, o enquadramento do fotógrafo muda. Embora Sepeá esteja no comando da atividade central, a costura, a composição favorece Leolinda, que permanece em posição privilegiada. Seu corpo e postura são mais evidentes na fotografia, mantendo sua presença como figura central.⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ DALTRO, 1920, p. 455.

Figura 36: Uma outra ótica de uma lição de costuras



Fonte: Daltro (1920).

O cenário, uma vez mais, levanta questões sobre sua autenticidade. A janela, agora mais visível, continua apresentando sinais de intervenção manual, sem profundidade ou jogo de sombras convincentes. No canto esquerdo da imagem, um degrau leva a outro cômodo por meio de uma porta, sugerindo que a atividade pode ter sido realizada em um espaço externo, talvez na casa de Leolinda. No entanto, a presença de uma máquina de costura ao ar livre não é usual, o que abre margem para outras interpretações. O fotógrafo pode ter sugerido essa disposição para aproveitar a iluminação natural ou, como argumentado anteriormente, a cena pode ter sido cuidadosamente montada em um estúdio, recriando um ambiente doméstico mais íntimo e idealizado.

É fundamental destacar as atividades educacionais promovidas pela Escola Orsina da Fonseca em articulação com o PRF, bem como o modo como Leolinda Daltro inseriu as mulheres indígenas na construção narrativa das fotografias. No entanto, essa inserção não significava um reconhecimento pleno de sua agência, mas sim uma delimitação a um espaço restrito: o das atividades domésticas. Desde o início, os trabalhos domésticos faziam parte do escopo pedagógico do PRF, sendo incorporados como uma expressão daquilo que se entendia como uma cultura essencialmente feminina. Essa concepção estava presente na própria estrutura estatutária do partido:

§5º Propagar a cultura feminina em todos os ramos do conhecimento humano.

§ 6º Estabelecer entre as congregadas o interesse pelas questões, progressivamente, desde o lar até a agricultura, o commercio, a industria, a administração publica e as questões sociaes.⁴⁰⁵

Daltro reivindicava também no campo educacional um papel pioneiro, alegando ter inovado o ensino ao expandir o currículo para além da leitura e escrita. Em suas palavras, sua atuação como educadora ultrapassava os limites impostos pelas pedagogias convencionais, buscando conferir aos alunos competências práticas para sua inserção no mundo do trabalho:

Como não ignorais, sou professora catedrática aqui no Distrito Federal. Profissão cujos misteres eram limitadíssimos no tempo em que foi nomeada. O programa primário era, naquela época, por demais deficiente; o ensino limitava-se à leitura, escrita, gramática e às quatro operações fundamentais da aritmética. Achei que isso era pouco e que eu podia, como professora, ampliá-lo, o que fiz, inaugurando um novo regime escolar. Iniciei, portanto, o ensino de artes e profissões, de que o programa oficial não cogitava, de forma que as crianças cursassem, além das matérias do programa oficial, mais outras, facultando-lhes assim aptidões necessárias a fim de que, ao saírem da escola, pudessem obter, com trabalho, os meios de subsistência.[...] Daí por diante não cessei de melhorar cada vez mais o meu programa de ensino, ora introduzindo na escola novos métodos, preparando os alunos para bons exames, ora incorporando-os às grandes festas nacionais, ora levando-os a passeios campestres para lhes ensinar a amar a natureza, aproveitando todos os momentos oportunos para variadas preleções com fim de lhes educar a alma para o belo e para o bem, ora levando-os ao museu, exposições etc.⁴⁰⁶

No entanto, os fundamentos pedagógicos de Daltro permanecem envoltos em incertezas. Não há registros formais sobre sua formação docente entre os arquivos institucionais, o que leva a biógrafa Elaine Rocha a sugerir a hipótese de que ela tenha

⁴⁰⁵ ESTATUTO DO PARTIDO REPUBLICANO FEMININO. Capítulo I. **Tribuna Feminina**, Rio de Janeiro, 19 dez. 1916. p. 3.

⁴⁰⁶ DALTRO, 2022. p.28-29.

frequentado o Colégio das Órfãs do Sagrado Coração de Jesus, uma instituição voltada ao acolhimento de meninas órfãs.⁴⁰⁷

A educação formal no Brasil do século XIX era atravessada por marcadores de gênero, raça e classe, restringindo o acesso à alfabetização e ao conhecimento a amplos setores da população. No caso de Leolinda, sua possível admissão em um colégio religioso pode ter sido viabilizada pelo status de seu pai, um Capitão da Guarda Nacional que serviu na Guerra do Paraguai. Filhos de combatentes em situação de vulnerabilidade podiam ser acolhidos por asilos e instituições educacionais voltadas a órfãos e crianças pobres.

O Colégio das Órfãs do Sagrado Coração de Jesus não era o único espaço destinado exclusivamente à educação de meninas pobres na Bahia. Outras instituições, como o Colégio das Órfãs Nossa Senhora dos Anjos, o Colégio Nossa Senhora do Salette, a Escola Santa Ângela e o Colégio Nossa Senhora de Lourdes, compartilhavam a mesma função e os rígidos regulamentos impostos por ordens religiosas.⁴⁰⁸ O ensino nessas instituições não visava a emancipação intelectual plena das alunas, mas sim a sua adequação ao ideal feminino burguês. As meninas recebiam instrução nas primeiras letras, doutrina religiosa, boas maneiras e habilidades domésticas que as preparavam para o casamento e a maternidade. Conforme, Maria Angela D'Incao, tais colégios eram conhecidos por formar "moças casadoiras", cujo destino era o matrimônio com jovens considerados moralmente idôneos e trabalhadores.⁴⁰⁹

Se o casamento e a maternidade eram destinos esperados para as alunas, a docência surgia como uma alternativa compatível com esses valores. O magistério feminino era uma extensão do papel materno e, por isso, muitas alunas formadas nessas instituições eram encaminhadas ao ensino básico, muitas vezes empregadas pelas próprias freiras. Esse pode ter sido o caminho de Leolinda, enviada pelo pai para garantir sua educação até o seu retorno da guerra.

Esse contexto ajuda a compreender a concepção pedagógica de Daltro, que visava preparar suas alunas para um futuro em que o trabalho seria uma ferramenta de

⁴⁰⁷ ROCHA, 2002, p. 55.

⁴⁰⁸ CHAVES, Antonio Marcos; GUIRRA, R. C.; BORRIONE, R. T. M.; SIMÕES, F. G. Significados de proteção a meninas pobres na Bahia do século XIX. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 8, n.especial, p. 85-95, 2003.

⁴⁰⁹ D'INCAO, M. A.. A Mulher Burguesa. In: DEL PRIORY, Mary (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. 3a.ed.São Paulo: Contexto, 1997, v. 1, p. 223-240.

autossuficiência e inserção social. O programa do PRF também incorporava essa lógica, articulando emancipação feminina e progresso nacional:

§1º congrega a mulher brasileira na Capital e em todos os Estados do Brasil, afim de fazel-a cooperar na defesa das causas relativas ao progresso pátrio.

§2º Pagnar pela emancipação da mulher brasileira, despertando-lhe o sentimento de independencia e de solidariedade patriótica, exalçando-a pela coragem, pelo talento e pelo trabalho, diante da civilização e do progresso do seculo.

§3º Estudar, resolver e propor medidas a respeito das questões presentes e vindouras relativas ao papel da mulher na sociedade, principalmente no Brasil, pleiteando as suas causas perante os Poderes constituídos, baseando-se nas leis em vigor.

§4º Pagnar para que sejam consideradas extensivas á mulher as disposições constitucionaes da Republica dos Estados Unidos do Brasil, desse modo incorporando-a na sociedade brasileira.

§5º Propagar a cultura feminina em todos os ramos do conhecimento humano.

§ 6º Estabelecer entre as congregadas o interesse pelas questões, progressivamente, desde o lar até a agricultura, o commercio, a industria, a administração publica e as questões sociaes.⁴¹⁰

No projeto educacional do PRF, as alunas urbanas e "civilizadas" eram preparadas para um futuro no qual poderiam exercer atividades públicas e, possivelmente, políticas, caso conquistassem o direito ao sufrágio. No entanto, essa promessa de emancipação não se estendia às mulheres indígenas. A narrativa fotográfica construída por Leolinda Daltro revela a hierarquização desse processo: enquanto as alunas brancas eram treinadas para ocupar a esfera pública, as indígenas eram confinadas ao aprendizado de tarefas domésticas, como se a sua "civilização" dependesse exclusivamente da assimilação das chamadas prendas femininas. Essa abordagem expõe a forte influência do pensamento evolucionista da época, que via os povos indígenas como seres em um estágio infantil de desenvolvimento, necessitando ser moldados dentro da estrutura social dominante.

Além disso, a composição racial das alunas do PRF permanece incerta, uma vez que as imagens disponíveis não possuem nitidez suficiente para identificar a presença de outras mulheres racializadas além das indígenas. No entanto, a ausência de mulheres negras no Batalhão Feminino, por exemplo, sugere que esse projeto era restrito ao acesso a determinados grupos raciais e sociais. Assim, enquanto o PRF buscava inserir algumas mulheres no espaço público, fazia isso de forma estratificada, reiterando hierarquias raciais.

A imagem de Sepeá lavando roupas sob a supervisão de Leolinda é emblemática desse processo. Lavar roupas é uma atividade presente em diversas culturas, realizada de maneira autônoma e sem necessidade de mediação externa. No entanto, ao se colocar como instrutora

⁴¹⁰ *loc. cit.*

dessa ação corriqueira, Leolinda simboliza a necessidade de reformular até mesmo as práticas cotidianas das mulheres indígenas, inserindo-as em um modelo europeu de feminilidade. Esse gesto desconsidera os conhecimentos tradicionais de Sepeá, e reforça a ideia de que os indígenas deveriam abandonar seus modos de vida para serem aceitos no projeto de civilização defendido por ela.

Além disso, a própria composição visual da fotografia desvela uma dinâmica de poder. A posição de Sepeá, em atividade laboriosa, e a de Leolinda, como supervisora, indica a hierarquia racial e social em que a educadora se apresenta como a figura dominante, enquanto a indígena aparece em uma postura de submissão. Esse enquadramento não é casual, indica a dinâmica interseccional presente na forma como raça, gênero e classe se entrelaçavam na construção das identidades sociais no Brasil da Primeira República. A própria identidade de Leolinda como "mulher pública" e educadora não se estruturava apenas na reivindicação de direitos políticos para mulheres, mas também em um senso de superioridade intelectual que justificava sua posição como civilizadora dos povos indígenas, vistos como socialmente inferiores.

A catequista busca impor uma separação de gênero em sua proposta educacional para os indígenas, estruturando o ensino de acordo com uma lógica que reforçava papéis sociais distintos para homens e mulheres. As fotografias indicam que as disciplinas ensinadas aos homens indígenas eram voltadas para o campo científico e técnico, preparando-os para funções consideradas masculinas e ligadas ao trabalho público. O próprio texto de Leolinda, "Explicação Necessária", reforça essa distinção, ao destacar que entre seus alunos indígenas estavam ferreiros, carpinteiros, pintores, mecânicos e um professor, profissões valorizadas dentro da lógica do progresso. Já para as mulheres indígenas, o currículo se restringia às funções domésticas e artesanais, reforçando a padrões de feminilidade vinculadas ao espaço privado.

A já citada fotografia "Uma lição ao ar livre", ilustra essa distinção. Nela, Sepeá encontra-se afastada dos homens indígenas, não como uma aluna ativa, mas como uma mera ouvinte. Esse posicionamento visual sinaliza a exclusão das mulheres indígenas do aprendizado intelectual e da possibilidade de participação em atividades produtivas fora do lar. Em sua "Explicação Necessária", Leolinda também confirma essa segregação de gênero:

Ás indias (duas cherentes, duas guarany e uma caraó), além da mais perfeita educação domestica que receberam, tornando-se boas donas de casa, ensinei tambem profissões uteis. Fizeram-se habeis costureiras (a guarany e as cherentes, constando-me que uma dellas tem officina de costuras em Goyaz, revelando-se a caraó uma perfeita florista, sendo sua especialidade em trabalhos de flores em pennas. Essa

documentação demonstra que a minha ação civilizadora foi ao extremo da persistência.⁴¹¹

A fotografia de Uacondy, uma mulher xerente, ainda que não a retrate em uma atividade de ensino, indica sua inserção nesse mesmo processo educacional. Embora seja uma imagem isolada, em que aparece sozinha em um retrato, sua presença na documentação visual do livro indica que ela também pode ter sido submetida ao projeto civilizador de Leolinda Dalto, seguindo a lógica imposta às demais mulheres indígenas.⁴¹²

Figura 37: Retrato de Uacondy da etnia Xerente



Fonte: Dalto (1920).

Rita Segato (2021), ao criticar os processos de colonialidade, expõe como esses processos não apenas ignoraram as dinâmicas políticas e sociais de cada etnia, mas também impuseram uma lógica de gênero que não existia antes da invasão europeia. Para Segato, a colonialidade desestruturou modos de organização comunitária e introduziu novas formas de dominação, nas quais raça e gênero passaram a operar de maneira interligada para consolidar o controle colonial.

Apesar de a colonialidade ser uma matriz que ordena o mundo hierarquicamente de forma estável, essa matriz possui uma história interna. Não há apenas uma história

⁴¹¹ *Op. cit.* p. XXV.

⁴¹² DALTRO, 1920, p. 522.

que instala a episteme da colonialidade do poder, e a raça como seu classificador, mas também uma história da raça dentro dessa episteme, e uma história das relações de gênero dentro da própria matriz do patriarcado. Ambas respondem à expansão dos tentáculos do Estado modernizador dentro das nações, entrando com suas instituições em uma mão e com o mercado na outra, rasgando o tecido comunitário, trazendo o caos e introduzindo uma profunda desordem em todas as estruturas que aqui existiam e no próprio cosmos.⁴¹³

A autora argumenta que, antes da colonização, existia um patriarcado de baixa intensidade nas sociedades indígenas, isto é, um sistema em que as relações de poder entre homens e mulheres se organizavam de maneira diferente daquela do mundo ocidental. Esse patriarcado não se baseava em uma opressão rígida e excludente das mulheres, mas em uma divisão de funções que priorizava as necessidades da aldeia e sua estrutura comunitária. Com a colonização, porém, a chegada da metrópole e da república exacerbou as desigualdades existentes, transformando hierarquias sociais, como as de gênero em instrumentos de controle mais rígidos e autoritários.

O mundo-aldeia é um arranjo que antecede a intrusão colonial, um fragmento sobrevivente que mantém algumas características do mundo anterior à intervenção colonial. Não temos palavras para falar desse mundo. E não devemos descrevê-lo como pré-moderno se quisermos evitar sugerir que o mundo-aldeia é simplesmente um estágio que precede a modernidade e se dirige inexoravelmente para ela. Esses mundos-aldeia seguiram caminhando ao lado do mundo sob intervenção da colonial-modernidade. No entanto, quando foram colocados sob a pressão da colonização, a influência da metrópole e da república exacerbou as hierarquias já existentes (as de casta, status e gênero como um tipo de status), que se tornaram autoritárias e perversas.⁴¹⁴

Essa desestruturação foi acompanhada pela tentativa de cooptação dos homens indígenas dentro do modelo econômico colonial. Os colonizadores viam os indígenas como um problema a ser eliminado ou assimilado e, nesse contexto, a imposição das normas de gênero ocidentais funcionava como uma estratégia para dismantelar sua organização. Os homens deveriam ser inseridos na lógica do trabalho assalariado e na estrutura patriarcal europeia, enquanto as mulheres deveriam estar relegadas à esfera doméstica e também de trabalho. Ambos confinados a um papel de submissão reforçados pela catequização e pela assimilação cultural forçada.

O caso de Leolinda Daltro se insere nesse contexto. A maneira como ela representava Sepeá, por exemplo, ilustra essa lógica colonial. Ao retratar a indígena em posição de trabalho

⁴¹³ SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Tradução de Danielli Jatobá, Danú Gontijo. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p.99-100.

⁴¹⁴ *Idem*.

e submissão, reforçava sua própria superioridade dentro da hierarquia racial e de gênero. Essa narrativa visual enfatizava a interseccionalidade entre gênero, raça e classe na construção das identidades sociais republicanas, demonstrando como as reivindicações feministas de mulheres brancas muitas vezes se sustentavam na subordinação de mulheres racializadas. A diferenciação entre a educação oferecida no PRF e na Escola Orsina escancara essa estrutura: enquanto as alunas do PRF eram preparadas para a esfera pública, as indígenas eram treinadas para ocupar funções domésticas, assumindo os postos que as mulheres brancas, empoderadas pelo feminismo, não mais ocupavam. Essa dinâmica se insere no contexto mais amplo da modernidade colonial, onde a mulher branca, ainda que subordinada ao patriarcado, mantinha privilégios raciais que a colocavam em uma posição de poder sobre grupos racializados. Como analisa Françoise Vergès:

(...) elas [as mulheres brancas] não enxergam que seu desejo de igualdade em relação a esses homens repousa na exclusão de mulheres e homens racializados/as e que a concepção europeia do mundo, da modernidade na qual se inscrevem, colocam mulheres e homens que não pertencem nem à sua classe nem à sua raça em uma situação de desigualdade de fato e de direito. Fazendo de suas experiências, que costumam ser experiências de mulheres da classe burguesa, um universal, contribuem para a divisão do mundo em dois: civilizados/bárbaros, mulheres/homens, brancos/negros, e assim a concepção binária do gênero se torna um universal.⁴¹⁵

A crítica das feministas negras ao feminismo hegemônico se sustenta nesse ponto: a luta das mulheres brancas por direitos civis ignorava (e frequentemente se sustentava sobre) a opressão colonial e escravocrata. Vergès exemplifica essa contradição ao analisar o contexto francês⁴¹⁶:

Ora, se por um longo tempo as mulheres brancas não puderam gozar efetivamente de inúmeros direitos civis subsidiários, essas mesmas mulheres tinham o direito de possuir seres humanos; elas possuíam escravos e plantações e, após a abolição da escravidão, estiveram à frente de plantações coloniais onde prevalecia o trabalho forçado. O acesso à propriedade de seres humanos não lhes era negado e esse direito foi concedido porque eram brancas. Uma das maiores escravistas da ilha da Reunião foi uma mulher, Madame Desbassyns, que não tinha direito ao voto, a prestar vestibular, a ser advogada, médica ou professora universitária, mas tinha o direito de

⁴¹⁵ VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 46-47.

⁴¹⁶ No contexto brasileiro, é fundamental destacar autoras como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Sueli Carneiro como referências centrais, verdadeiros cânones, no debate sobre interseccionalidade. No entanto, devido aos limites impostos por esta dissertação, bem como à complexidade e à densidade teórica das obras dessas autoras, optamos por não abordá-las em profundidade neste momento, a fim de evitar uma leitura superficial de contribuições tão essenciais. Informamos, contudo, que essas discussões serão retomadas em publicações futuras, que darão continuidade às reflexões iniciadas aqui, expandindo o escopo analítico para contemplar essas importantes perspectivas.

possuir seres humanos, classificados como “bens móveis” em seu patrimônio. Enquanto a história dos direitos das mulheres for escrita sem levar em conta esse privilégio, ela será enganosa.⁴¹⁷

Esse argumento nos permite refletir sobre Leolinda Daltro. Em 1909, quando já se autodenominava feminista, um homem negro chamado Ezequiel Joaquim Pereira, a quem ela se referia como "criado", ainda residia em sua casa. Isso demonstra que sua luta por direitos políticos se dava dentro de um contexto no qual pessoas racializadas ainda estavam submetidas a relações de servidão, possibilitando que mulheres brancas reivindicassem direitos sem abrir mão de privilégios estruturais.

Baseando-se nos depoimentos dos netos, percebe-se que a ligação entre Pereira e Leolinda era anterior à expedição aos sertões, pois o ex-soldado teria auxiliado a professora nos cuidados com os filhos, quando esses eram ainda pequenos, e ela já trabalhava. Ele teria convivido e coabitado com a família até o fim de sua vida, na década de 20.⁴¹⁸

Leolinda Daltro só pôde circular nos espaços urbanos e reivindicar direitos políticos porque, em sua casa, havia um homem negro desempenhando a função de criado. Sua posição como mulher branca urbana e alfabetizada lhe conferia um espaço de protagonismo que não estava acessível às mulheres racializadas.

Assim, ainda que Daltro enfrentasse restrições impostas pelo patriarcado, sua posição racial e social lhe garantia um lugar de privilégio. Seu projeto educacional, apesar de travestido de boas intenções, perpetuava a lógica da colonialidade ao desarticular as estruturas indígenas e forçá-las a uma assimilação que significava, na prática, uma morte simbólica. Leolinda articulava as categorias de gênero, raça e classe de acordo com seus interesses, consolidando-se como uma indigenista e feminista sem, no entanto, romper com as estruturas de dominação colonial.

⁴¹⁷ *Ibidem.* p. 49.

⁴¹⁸ ROCHA, 2002, p. 51.

5.4 AS CRÍTICAS DO ANTI-FEMINISTA LIMA BARRETO

A mídia impressa era um espaço central de disputa narrativa no início do século XX, e isso se evidencia ao longo deste trabalho. Como já mencionado, foi justamente nesse ambiente que Leolinda Daltro conseguiu se posicionar politicamente e dar visibilidade às suas pautas. Para o bem ou para o mal, a imprensa foi uma aliada essencial na construção de sua notoriedade, levando seu nome além dos jornais cariocas e alcançando outras capitais. Contudo, essa relação sempre foi ambígua: se, por um lado, Leolinda utilizava os jornais para divulgar sua atuação, por outro, era alvo constante de críticas que variavam conforme o veículo e os interesses de quem escrevia. Para ela, essas críticas não eram apenas discordâncias políticas, mas ataques pessoais direcionados a “ferir e aniquilar” sua imagem. Em uma ocasião, expressou sua insatisfação em uma visita à redação do jornal *A Época*, que publicou o seguinte relato:

Professora d. Leolinda Daltro vinha queixosa contra a imprensa do Brazil, que ainda não soube avaliar o seu trabalho, apreciar-o na sua parcela de eficiencia, e desistir da ironia e do sarcasmo para destruir os alicerces desse edificio em construção, que é o feminismo no Brazil.⁴¹⁹

Suas ações feministas, no entanto, iam além das atividades públicas ligadas ao PRF. Em 1916, Daltro ousou desafiar as normas vigentes ao solicitar seu registro como eleitora ao Congresso Nacional e requerer formalmente o direito ao voto. Seu pedido foi recusado, mas o documento demonstra sua insistência pela cidadania feminina:

Exmos. Srs. Membros do Congresso Nacional – Leolinda de Figueiredo Daltro, cidadã brasileira, maior de 21 anos de idade, professora catedrática primária, jubilada, vem solicitar do Congresso Nacional a elaboração de uma lei que de modo claro e explicito dê à mulher brasileira o direito de voto.⁴²⁰

Mesmo privada do direito ao voto, Daltro não se intimidou e candidatou-se três vezes: em 1919 e 1926 para o cargo de intendente municipal e, em 1933, para deputada.⁴²¹ Suas tentativas frustradas eram motivo de zombaria na imprensa, que a apelidava de “ex-futura

⁴¹⁹ A PROFESSORA Leolinda Daltro queixa-se da imprensa. *A Época*, Rio de Janeiro, p. 2, 24 set. 1918.

⁴²⁰ ANNAES DA CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1916, p. 207. In: Daltro, 2022. p.57.

⁴²¹ ROCHA, 2002. p. 263.

intendente.”⁴²² Durante sua primeira candidatura, foi entrevistada pelo *Jornal do Brasil* enquanto acompanhava a contagem de votos:

Como a vissemos entretida a sommar parcelas de votos, perguntamos-lhe:

- Então, muitos votos?

- Até agora já tive 200.

- é uma bonita somma.

- Qual isto não é nada. Desta vez foi só experiencia. Nem eu trabalhei para ser eleita. Agora daqui para o futuro é que o caso vao ser sério. Eu não tinha experiencia destas cousas, pois nunca tinha chegado, sequer, á porta de uma secção eleitoral. Agora, porém, que já conheço todas as malandragens (authenticos) que se fazem em politica, elles hão de ver como é a cousa. Hei de disputar tudo quanto fôr eleição. Tudo; intendente, deputado, senador e até Papa, se houver aqui no Districto Federal.

- Então, para o anno, disputa a eleição para deputados?

- Não tenha duvida. E tenho cá uma fésinha que, se eu não morrer daqui até lá, hei de ser eleita.⁴²³

Ao afirmar que sua derrota inicial se devia ao desconhecimento das “malandragens” políticas, Daltro reconhecia a existência de um jogo eleitoral marcado por práticas irregulares. Embora ela não tenha especificado quais seriam essas “malandragens”, sua fala ressoa com as denúncias feitas por Lima Barreto em *Os Bruzundangas*, obra satírica que expunha as distorções do sistema republicano brasileiro. Barreto criticava a manipulação da contagem de votos, os discursos políticos vazios e enganosos, além da compra e coerção eleitoral, elementos que, sem dúvida, faziam parte do cenário em que Daltro tentava atuar. A associação entre Leolinda Daltro e Lima Barreto também se dá pelo fato de que ele era um de seus críticos na imprensa.

Afonso Henriques de Lima Barreto, filho de pais negros e de origem humilde, teve acesso ao Colégio Dom Pedro II por meio do apadrinhamento do Visconde de Ouro Preto, uma prática comum na sociedade brasileira pós-abolição, onde relações de poder determinavam oportunidades educacionais e profissionais. Francisco Barbosa aponta que, apesar dessa inserção, sua trajetória acadêmica foi marcada por desigualdades e pelo racismo estrutural. Ao tentar cursar engenharia, enfrentou um ambiente hostil, onde a elite branca predominava, e acabou desistindo. Em um país que promovia o branqueamento e excluía sistematicamente a população negra das esferas de prestígio, Barreto encontrou na escrita um espaço para denunciar as contradições da República e os mecanismos de exclusão que o cercavam. Durante sua vida profissional, ocupou um cargo público vinculado ao Ministério da Guerra, complementando sua renda com publicações em periódicos cariocas. Para além dos

⁴²² *Jornal do Recife*. Recife, p. 3, 4 jan. 1920.

⁴²³ COUSAS da política. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 8 nov. 1919.

textos críticos, também produziu literatura, embora com dificuldades financeiras para publicar suas obras e sem obter o reconhecimento que desejava.⁴²⁴

Em 1919, após sua aposentadoria, sua colaboração com a imprensa intensificou-se, sendo contratado fixamente pela revista *Careta*, onde escrevia tanto sob seu próprio nome quanto sob pseudônimos. Entre suas aspirações intelectuais estava a escrita da "História da escravidão negra no Brasil e sua influência na nossa nacionalidade", projeto interrompido pelo agravamento de sua saúde mental e física, culminando em sua morte.⁴²⁵ Esse desejo inacabado sugere que Lima Barreto ainda tinha muito a escrever sobre a Bruzundanga, termo que cunhou para criticar a sociedade brasileira.

Lima Barreto transformou Leolinda Daltro em alvo recorrente de suas críticas, atribuindo-lhe o nome de "Deolinda" de maneira proposital e depreciativa. Em *Numa e a Ninfa*, a professora surge na figura satírica de D. Florinda Seixas,⁴²⁶ cuja representação literária reflete não apenas a atuação política de Daltro, mas também suas alianças estratégicas, como a proximidade com Hermes Wenceslau e a Junta Feminil, grupo que mobilizava apoio para pautas feministas. Nesse contexto, Barreto expõe, com ironia, a catequese leiga conduzida por Daltro, que, sob o discurso da civilização, buscava "impedir tão indecente cabocismo", expressão que evidencia o viés assimilacionista do projeto educacional da professora. Ao mesmo tempo, a passagem traduz os estereótipos raciais e culturais reproduzidos por Barreto, que associa os indígenas à embriaguez e às "cabeleiras" longas. No entanto, sua crítica principal recai sobre a contradição do discurso civilizador de Daltro, que, ao mesmo tempo em que se posicionava como agente da modernização, mantinha os indígenas sob sua tutela em um contexto urbano, numa relação de poder que Barreto não hesita em ridicularizar.

Entre nós, muita gente tem mania de caboclo e havia na cidade uma senhora idosa, D. Florinda Seixas, que cultivava essa mania com muito carinho e constância. Desde anos que a sua casa vivia cheia deles; e, ao surgir a candidatura Bentes, D. Florinda aderiu a ela com os seus caboclos hirsutos. Acontecia também que Bentes tinha um tio, já falecido, mais ou menos notável; e D. Florinda muito naturalmente juntou a sua mania indígena à admiração que sempre professou pela memória do tio de Bentes, o almirante Constância. Fundou, conseqüentemente, uma sociedade -

⁴²⁴ BARBOSA, Francisco de Assis. **A vida de Lima Barreto: 1881-1922**. 11. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 92.

⁴²⁶ Francisco de Assis informa os nomes políticos reais que revelam a chave de entendimento de *Numa e a Ninfa*, contada por um amigo pessoal de Barreto, o Antônio Noronha Santos, em carta que escreveu ao livreiro Carlos Ribeiro, e que pertence hoje ao arquivo do escritor Gondin da Fonseca.

Sociedade Comemorativa do Falecimento do Almirante Constâncio. O principal fim da sociedade dizia-lhe o nome; mas tinha outros, entre os quais, o do ensino do guarani e o das aclamações às pessoas de destaque. D. Florinda, tendo fundado associação tão útil encontrou dos poderes públicos a maior boa vontade. Foi subvencionada e, graças ao jeito que tinha para agradar, todos a julgaram muito útil em sanar as dificuldades e procuravam-na, aderindo à sua proveitosa associação. A velha senhora, antes mesmo da fundação, já tinha demonstrado os seus préstimos e, não havia noite em que, com um, dois, ou mais caboclos, não aparecesse nas casas de Bentes ou do Bastos. Corria que os caboclos eram duvidosos; que eram desertores de regimentos do exército, estacionados no Paraná e Rio Grande do Sul; o certo é que, como caboclos, eles se portavam nas visitas que faziam com a preceptora. Homens da selva, pouco habituados às regras e preceitos das salas, esses jovens hurons praticavam em casas tão respeitáveis uma única inconveniência: embriagavam-se de cair e caíam pelos jardins, dormiam familiarmente com o rosto para o céu estrelado, como filhos das brenhas que eram. Não se diga que D. Florinda não empregasse os seus esforços de domadora ou civilizadora para impedir tão indecente caboclismo.⁴²⁷

Barreto tensiona a figura de Daltro ao sugerir que sua adesão ao feminismo foi menos um compromisso com a causa e mais uma estratégia diante do fracasso em consolidar um cargo no Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ou qualquer outra posição de prestígio na política indigenista. Esse tom crítico se evidencia em outra passagem, na qual ironiza sua candidatura política:

D. Deolinda acaba de se apresentar candidato a intendente da cidade do Rio de Janeiro. Nada teria a opor, se não me parecesse que ela se enganava. Não era do Rio de Janeiro que ela devia ser intendente; era de alguma aldeia de índios.⁴²⁸

As críticas de Lima Barreto ao feminismo devem ser analisadas à luz das tensões de seu tempo. Enquanto suas observações em alguns momentos resvalam na misoginia, elas também trazem seu olhar aguçado sobre os jogos de poder da Primeira República. Daltro, inserida nas estruturas políticas que Barreto combatia, torna-se alvo de sua ironia, o que exige uma leitura crítica que não descarte nem simplifique sua abordagem.

O texto a seguir faz parte de um ensaio publicado na coletânea *Bagatelas*, no qual Lima Barreto relata sua participação em um júri popular que julgava um homem acusado de assassinar sua esposa sob a justificativa da "defesa da honra", uma lógica profundamente arraigada no direito brasileiro da época. Convicto da culpabilidade do réu, Barreto pretendia condená-lo. No entanto, a insistência da mãe do acusado, que o procurou repetidamente antes do julgamento, suplicando clemência, levou-o a ceder e absolvê-lo. Mais tarde, ele se arrependeria amargamente dessa decisão, reconhecendo que sua postura, assim como a do

⁴²⁷ BARRETO, Lima. **Numa e a ninfa**. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Brasileira, 1950. p. IX.

⁴²⁸ BARRETO, Lima. O nosso caboclismo. **Careta**, Rio de Janeiro, ano XII, n. 590, 11 out. 1919.

Estado, legitimava a violência e perpetuava a impunidade dos chamados "crimes de honra". Em seu relato, enfatiza em caixa alta: "ME ARREPENDO PROFUNDAMENTE", denunciando como essa convivência institucional e social resultava na morte impune de mulheres.

A honra, como todas as concepções que têm guiado as sociedades passadas, inspira actualmente muitos crimes ou os desculpa. [...] Uma das sobrevivências nefastas dessa idéa medieval, aplicada nas relações sexuaes entre o marido e a mulher, é a tácita autorização que a sociedade dá ao marido de assassinar a esposa, quando adultera. No Brasil, então é fatal a sua absolvição, no jury. Eu mesmo já absolvi um destes matadores de sua própria mulher e contei isto, com o pseudonymo de "Dr. Bogoloff", na "A Lanterna", em 28 de janeiro do anno passado. [...] Eu julguei um uxoricida. Entrei no Jury com reiterados pedidos de sua própria mãe que me foi procurar por toda a parte. A minha firme opinião era condemnar o tal matador conjugai. Entretanto, a mãe... Durante a accusação fiquei determinado a mandal-o para o xilindró... Entretanto, a mãe... [...] Afinal, cedi. A mãe .. Absolvi o imbecil marido que lavou a sua "Honra", matando idiotamente uma pobre mulher que tinha todo o direito de não amal-o mais, se o amou, porventura, algum dia, e amar um outro qualquer... EU ME ARREPENDO PROFUNDAMENTE. se me offerece occasião, tenho verberado semelhante pratica, por isso que as constantes absolvições de uxoricidas dão a entender que a sociedade nacional, por um dos seus mais legítimos órgãos, a admite como normal e necessária.⁴²⁹

Barreto denuncia o casamento burguês como uma instituição falida, sustentada pela aparência e por influências religiosas que submetiam as mulheres a uma condição de quase escravidão. O divórcio, inexistente no Brasil da época, era um direito que sequer podia ser cogitado pelas esposas. Segundo ele, deveria ser uma alternativa legítima, acessível a qualquer um dos cônjuges, mesmo que motivado simplesmente pelo desejo de amar outra pessoa.⁴³⁰

(...) Em geral, na nossa sociedade burgueza, todo o casamento é uma decepção. E', sobretudo, uma decepção para a mulher. A sua educação estreitamente familiar e viciada pelas bobagens da instrução das Dorotheás (jesuítas de saias) e outras religiosas; a estreite e monotoma de sua relação, numa única classe de pessoas, as vezes mesmo de uma só profissão, não dão ás moças que, commumente, se casam em verdes annos, critério seguro para julgar os seus noivos, senão os exteriores da fortuna, títulos, riqueza e um nome mais assim.[...] Contra um ignóbil e iniquo estado de espirito dessa ordem, que tende a se perpetuar entre nós, aviltando a mulher, rebaixando-a ao estado social da barbaria medieval, de quasi escrava, sem vontade, sem direito aos seus sentimentos profundos são que ella joga no satisfazel-os, a vida; degradando-a á condição de cousa, de animal doméstico, de propriedade nas mãos dos maridos, com direito de vida e morte sobre ella; não lhes respeitando a

⁴²⁹ BARRETO, Lima. Os uxoricidas e a sociedade brasileira. In: _____. **Bagatelas**. Rio de Janeiro: Empresa de Romances, 1923. p. 110.

⁴³⁰ BARRETO, Lima. No ajuste de contas... In: _____. **Bagatelas**. Rio de Janeiro: Empresa de Romances, 1923. p.48.

consciência e a liberdade de amar a quem lhe parecer melhor, quando e onde quizer.⁴³¹

O autor seguia inflamado em seu texto e, ao se declarar antifeminista, deixava claro o motivo: não defendia um feminismo que, segundo ele, se restringia às pautas da elite e ignorava as desigualdades mais profundas. Para Barreto, esse feminismo burguês tinha em Leolinda Daltro sua principal representante, e sua atuação política se limitava à busca por cargos públicos, tornando-a, aos seus olhos, indistinguível dos homens na política. O "feminismo do gênero professora Daltro", como ele ironizava, nada dizia sobre os crimes uxoricidas, permanecendo à margem dos debates mais urgentes que ultrapassavam a disputa pelo poder.

Contra tão desgraçada situação da nossa mulher casada, edificada com a estupidez burguesa e a superstição religiosa, não se insurgem as borbobotas feministas que ha por ahi. Ellas só tratam de arranjar manhosamente empregos públicos, sem lei hábil que tal permita. E' um partido de "cavação", como qualquer outro masculino [...] O liberal, o socialista Evaristo, quasi anarchista, está me parecendo uma dessas engraçadas feministas do Brasil, gênero professora Daltro, que querem a emancipação da mulher unicamente para exercer sinecuras do governo e rendosos cargos políticos; mas que, quando se trata desse absurdo costume nosso de perdoar os maridos assassinos de suas mulheres, por isso ou aquillo, nada dizem e ficam na moita.⁴³²

Em *Toda Crônica*, Lima Barreto afirma: "Não me move nenhum ódio às mulheres, mesmo porque não tenho fome de carne branca."⁴³³ Essa passagem vai além de uma simples justificativa sobre suas críticas às mulheres. Ao negar o ódio, Barreto desmonta o estereótipo de que um homem crítico ao feminismo de sua época necessariamente nutriria rancor ou frustração pessoal. No entanto, ele imediatamente recorre à metáfora da "fome de carne branca", sugerindo que não possui o desejo da violência e a posse, associados ao modelo burguês de casamento, uma instituição sustentada pela hipocrisia, pela submissão feminina e pela violência masculina. Esses aspectos podem ter sido lidos como historicamente ligados a branquitude e Barreto se posiciona à margem dessa mentalidade. Esse tipo de matrimônio, considerado aos moldes burgueses pelo autor, não passava de um contrato social falido, no qual as mulheres eram reduzidas a propriedades e os maridos, a homens frustrados. Assim, ao

⁴³¹ BARRETO, Lima. Os uxoricidas e a sociedade brasileira. In: _____. **Bagatelas**. Rio de Janeiro: Empresa de Romances, 1923. p.112.

⁴³² *Ibidem*, p. 116.

⁴³³ BARRETO, Lima. *Toda crônica*. Rio de Janeiro, Agir, 2004, 2 vols. p.545, II. In: ENGEL, Magali G. Gênero e política em Lima Barreto. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 32, p. 365-388, jan. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332009000100012>.

afirmar que não tem “fome de carne branca”, ele se distancia dessa lógica de violência e dominação, recusando o desejo de posse que, para ele, era um legado branco e colonial.

Ainda que a visão interseccional não estivesse formalmente presente na época de Lima Barreto, sua crítica ao feminismo de seu tempo já evidenciava as contradições sociais e políticas. Ele denunciava questões fundamentais como a própria sobrevivência das mulheres, que não eram prioridade para o movimento feminista emergente, em que permaneciam restritas às pautas da elite. Assim, “a percepção das contradições do movimento feminista (branco e generalizante) é justamente o que faz com que Lima Barreto seja contrário ao feminismo, mas não contrário às mulheres.”⁴³⁴

Nesse sentido, concordamos com a análise de Elton Rodrigues: “Barreto, dentro da conjuntura de negro e intelectual, já vinha trilhando um esboço da crítica posteriormente formulada pelas Feministas Negras brasileiras quando se trata de constatar as contradições desse feminismo pioneiro, que não abrangia a todas as mulheres da sociedade.”⁴³⁵ Suas reflexões antecipavam um debate que, décadas mais tarde, se tornaria central para o feminismo negro no Brasil.

5.5 CRÍTICAS ANARQUISTAS

Lima Barreto não foi o único a interpretar o feminismo de Leolinda Daltro como burguês. O jornal *A Plebe*, criado em 1917 em São Paulo sob a liderança de Edgard Leuenroth, também ironizava sua atuação. Voltado para a divulgação do pensamento anarquista e para o fortalecimento da luta sindical e trabalhista, *A Plebe* buscava informar os trabalhadores sobre greves, temas políticos, sociais e econômicos, incentivando sua mobilização.

Na edição de outubro de 1919, a coluna Telegramas traz uma crítica à campanha eleitoral de Leolinda Daltro. O jornal afirma que os “vadios elegantes da Avenida”, referência à elite urbana que frequentava a Avenida Central, no Rio de Janeiro, estavam ocupados debatendo a candidatura de Daltro ao Conselho Municipal. A insinuação era clara: a campanha teria origem em um círculo elitista, desconectado das demandas das classes populares. De forma irônica, o texto sugere que, para alcançar maior abrangência, a

⁴³⁴ RODRIGUES, Elton da Silva. Lima Barreto e a convicção de uma escrita preta. In: ALMEIDA, Tereza Virgínia de; VALENTE, Paulo; SILVA, Arlindo Rodrigues da. (Org.). **Pretitude e literatura**. 1ed. v.1. Florianópolis: UFSC, 2024. p. 64.

⁴³⁵ *Idem*.

candidatura deveria ser transferida para outro distrito e promovida em estações ferroviárias mais populares, numa tentativa artificial de angariar apoio entre os trabalhadores.

O tom sarcástico se intensifica quando o jornal qualifica a realização de um comício como um “mau agouro”, sugerindo que a candidatura, por ser impulsionada por homens burgueses, já estava fadada ao fracasso. Ao mencionar “sentimentos politiqueros”, a publicação denuncia o caráter oportunista da campanha, insinuando que ela era mais uma estratégia das elites do que um verdadeiro compromisso com as causas populares. A expressão “velha feminista constitucional” coloca em xeque um feminismo limitado ao direito ao voto, alinhado ao patriotismo oficial e dependente da subordinação aos políticos da época. Essa distinção era essencial para os anarquistas, que defendiam uma transformação social mais radical, em oposição ao feminismo institucionalizado de Daltro.

O assumpto do dia entre os vadios elegantes da Avenida é o levantamento da candidatura da professora Daltro a uma vaga no Conselho Municipal pelo 1º districto. Os seus amigos e ex-alumnos, sabendo disso, solicitaram-lhe que transferisse a sua apresentação para o 2º districto, onde contaria com elementos mais valiosos. Muitos meetings serão realizados nos subúrbios, o primeiros dos quaes será na estação Marechal Hermes, facto esse que se affirma ser de mau agouro, compromettendo sobre modo a victoria de irrequieta senhora. Acredita-se que desta vez os sentimentos politiqueros da velha feminista constitucional soffram.⁴³⁶

O posicionamento d’*A Plebe*, além de criticar as propostas de Daltro, pode ter sido uma resposta direta à sua oposição explícita ao anarquismo. Em 1916, o PRF, fundado por Daltro, lançou o jornal *Tribuna Feminina*, com edições quinzenais. Até onde foi possível apurar, o periódico era distribuído para cinco jornais de diferentes estados brasileiros, buscando maior visibilidade.⁴³⁷

A *Tribuna Feminina* custava 100 réis por exemplar e tinha quatro páginas. Três delas eram dedicadas a textos variados sobre o PRF, incluindo seu estatuto, além de receitas e dicas domésticas, enquanto a última página trazia anúncios publicitários que financiavam o jornal. A análise das duas primeiras edições expressa uma evolução no design do logotipo, indicando um esforço crescente na profissionalização da publicação.

⁴³⁶ A PROFESSORA Daltro candidata-se. *A Plebe*. São Paulo, n. 22, p. 2, 2 out. 1919.

⁴³⁷ Localizamos divulgação da *Tribuna Feminina* em *O Pharol* (MG), *O Paiz*, (RJ), *Diario da Manhã: Órgão do Partido Constructor* (ES), *A Federação: Órgão do Partido Republicano* (RS) e *O Cachoeirano: Órgão do Povo - Columnas francas a todas as intelligencias* (ES).

Figura 38: Edição número 1 do Jornal *Tribuna Feminina*

Fonte: *Tribuna Feminina* (1916).

A segunda edição da *Tribuna Feminina* apresentou um avanço significativo em sua identidade visual, refletindo um esforço maior na profissionalização do periódico. A tipografia foi aprimorada, abandonando o estilo simples da edição inaugural e adotando um design mais elaborado. Além disso, novos elementos gráficos foram incorporados para destacar o nome de Leolinda Daltro como diretora do jornal, posicionado à esquerda, enquanto, à direita, enfatizava-se que *A Tribuna Feminina* era o órgão oficial do PRF.

Figura 39: Edição número 2 do Jornal *Tribuna Feminina*

Fonte: *Tribuna Feminina* (1916).

Abaixo do logotipo, a escolha da frase “*Libertas quae sera tamen*”, traduzido para “Liberdade, ainda que tardia”, insere um tom solene à publicação. Escrita em fonte cursiva para ganhar destaque, a divisa remete diretamente à Revolução Francesa e, no contexto brasileiro, à Inconfidência Mineira de 1789. Daltro, no entanto, associa o lema a Antoine Lavoisier, químico guilhotinado durante o período da Revolução Francesa, e usa sua frase para sustentar sua visão sobre a emancipação feminina.

Liberdade ainda que tarde — eis à nossa divisa. Em torno desta aspiração, sonho hoje e realidade amanhã, desdobraremos o nosso estandarte entoando hynos a

emancipação da MULHER. Convictas de que no mundo nada se perde, na phrase do immoral e genial Lavoisier, aqui agitaremos as moleculas da indiferença da MULHER oriunda de sua milenar ignorancia e a vitalisaremos com ideaes novos, mais consentaneos com a época, mais compatíveis com a razão e mais de acordo com a sua organização.⁴³⁸

A postura combativa do jornal era enfatizada pela própria Leolinda, que proclamava: “Luctaremos sem tréguas” pela emancipação da mulher. O objetivo do periódico era abordar todas as questões relacionadas à independência feminina, visando erradicar qualquer forma de exploração prejudicial às mulheres.

D'aqui, estudaremos e propagaremos as medidas que dizem respeito ás questões relativas ao papel da Mulher na sociedade, pleiteando as suas causas junto aos poderes constituídos, de accôrdo com a evolução da sociedade moderna; faremos intensa propaganda em pról do saneamento social, de modo a extingnir no Brazil toda e qualquer exploração tendente a prejudicar moral, pecuniaria e physicamente as mulheres e as creanças.⁴³⁹

As edições do jornal eram produzidas na tipografia instalada nos fundos da Escola Orsina da Fonseca, possivelmente pelas próprias integrantes do PRF, que também atuavam como redatoras. Foi nesse mesmo ambiente que Leolinda Daltro confeccionou seus dois livros. Contudo, o processo de impressão revelou-se problemático. No caso de *Da Catechese dos índio do Brazil*, publicado em 1920, o resultado final desagradou profundamente a autora. A última página da obra inclui uma seção intitulada Corrigenda, onde, em letras maiúsculas, Daltro denuncia sua frustração e afirma ter sido traída mais uma vez.

Corrigenda

MAIS UMA VEZ TRAI DA

Este livro foi composto em horas vagas na pequena officina graphica da Escola Orsina da Fonseca. Tendo, porém, de ser feitas fóra a revisão e a impressão, confiei esse serviço a uma pessoa que eu julgava competente e amiga. Qual não foi a minha estupefacção ao deparar-se-me esse amontoado de imperfeições na impressão e de erros typographicos, cuja corrigenda duplicaria o numero de paginas deste volume. Compreendi então ter sido mais uma vez traída. Consola-me unicamente a certeza de que o leitor me desculpará.⁴⁴⁰

A linha editorial da *Tribuna Feminina* também passou por um ajuste rígido logo após sua primeira tiragem. Inicialmente, a publicação incentivava as leitoras a enviarem textos para

⁴³⁸ DALTRO, Leolinda. Libertas quae séra tamen. **Tribuna Feminina**: órgão oficial do Partido Republicano Feminino, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, 25 nov. 1916. p.1.

⁴³⁹ DALTRO, Leolinda. No pórtico. **Tribuna Feminina**: órgão oficial do Partido Republicano Feminino, Rio de Janeiro, 25 nov. 1916. p. 1.

⁴⁴⁰ DALTRO, 1920, p. 639.

serem publicados: “A Tribuna Feminina aceita a colaboração de todas as senhoras desde que os originaes a nós remetidos obedeçam a nossa orientação.”⁴⁴¹

No entanto, com a chegada de artigos escritos por mulheres anarquistas, a postura do jornal mudou radicalmente. A segunda edição reforçou que apenas seriam aceitos textos alinhados às diretrizes do PRF. O recado foi um golpe direto às militantes anarquistas, cujas proposições, inspiradas em Piotr Kropotkin, eram veementemente rejeitadas por Daltro. Isso evidencia os limites do feminismo defendido pelo PRF, que se distanciava das propostas revolucionárias e rejeitava qualquer ruptura com a ordem social vigente.

No expediente da Tribuna, inserto na terceira pagina do seu primeiro numero, dissemos que este jornal — aceita a collaboração de todas as senhoras, desde que os originaes a nós remetidos obedeçam a nossa orientação. Estas palavras foram, por alguem, interpretadas de outra maneira. Recebemos artigos de colaboração numa feitura rubramente anarchista e assignados pelos nomes femininos conhecidos como tal; e, não somente conhecidos: — considerados, respeitados e acatados no meio dos dissipulos de Kropotikine. Ora, o anarchismo que nós compreendemos e não só, admittimos mesmo — mas, não praticamos — não faz parte do nosso programma, porque estamos convencidos de que sem elle — que é sempre, queiram ou não os seus adeptos — um meio extremo para se chegar a qualquer fim, nós chegaremos ao fim à que nos propomos. A Tribuna Feminina nasceu para defender os direitos politicos e SOCIAES da mulher mas, deffendel-os dentro do limite que vão da sciencia aos preconceitos; isto é, para demonstrar scientificamente que a mulher sendo perante a nossa Constituição, a nossa consciencia e o nosso Direito igual ao homem tem por isso todas as prerogativas politicas ou sociaes de que o homem se fez o monopolizador. E tanto é assim que a Tribuna nega à mulher, dentro da phisiologia, os direitos e aptidões do homem. Fóra deste terreno ambos são eguaes. A Tribuna quer à mulher ocupando todos os cargos publicos que o homem ocupa; collocada na mesma esfera social e política deste que se chama mais perfeito ser da Creação. Mas, quer que ella seja tudo isto - HONESTA e HONRADA! Não se deprehede dahi que as anarchistas não sejam — como o são em 99%, dos casos — symbolos de honestidade e honradez. Apenas, a Tribuna pelo seu programma e pelos seus principios de civismo e pacifismo, inabalavel na resolução tomada de defender a mulher e lutar pela sua reivindicção, exclue de suas columnas todo e qualquer meio de defeza que sáia do terreno da Ordem e do Direito, para o terreno escabroso da violencia e do despotismo. Que as anarchistas reflectam no que acabamos de expor e nos façam a justiça que merecemos.⁴⁴²

O posicionamento de Daltro reforça sua crença na ordem e no progresso como caminhos legítimos para a emancipação feminina. A autora rejeitava qualquer meio “extremo”, como o anarquismo, e demonstrava clara confiança no sistema vigente. Sua concepção de emancipação feminina não passava pela ruptura com o sistema, mas sim pela inserção da mulher nas mesmas esferas de poder já ocupadas pelos homens. Ao afirmar que

⁴⁴¹ **TRIBUNA Feminina**: órgão oficial do Partido Republicano Feminino, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, 25 nov. 1916. p.3

⁴⁴² **TRIBUNA Feminina**: órgão do Partido Republicano Feminino. Rio de Janeiro: n. 2, 19 dez. 1916, p. 3.

"A Tribuna Feminina nasceu para defender os direitos políticos e SOCIAES[sic] da mulher", Daltro sinalizava sua ênfase na igualdade formal dentro da legalidade, sem aprofundar debates sobre desigualdades estruturais relacionadas a classe e raça. Seu feminismo estava atrelado à crença de que o acesso aos direitos políticos seria suficiente para a ascensão das mulheres, desconsiderando como o próprio sistema perpetuava exclusões e privilégios. Além disso, sua visão sobre a igualdade era baseada por argumentos biológicos, sustentando que, embora a mulher devesse ocupar espaços de poder, certas diferenças naturais entre os gêneros justificariam a manutenção de papéis distintos na sociedade. Para Daltro, a emancipação feminina deveria ocorrer dentro dos limites impostos pela nação e pelo modelo de progresso vigente, reforçando um feminismo que, embora pioneiro, estava longe de ser universal.

5.6 FEMINISMOS EM DEBATE: MARIA LACERDA, BERTHA E LEOLINDA

Em 1922, Lima Barreto observava com ironia a multiplicação de grupos feministas que reivindicavam o direito ao voto, ridicularizando suas divergências internas ao compará-los a “igrejinhas rivais e inimigas”. Sua crítica, carregada de sarcasmo, denunciava as cisões dentro do movimento feminista, ao mesmo tempo em que propunha sua percepção sobre a fragmentação política da causa:

Mal o feminismo surgiu entre nós, logo scindiu-se em uma porção de igrejinhas, rivaes e inimigas. As principaes que ainda existem, são quatro, tambem rivaes e inimigas: Mme. Chrysanteme (é quasi uma basilica); Liga pela emancipação Intellectual da Mulher Brasileira (não confundir com Cruz Vermelha) e Partido Republicano Feminino, em tupi-guarany - Iã Nabô Bkox'Yarã". Cada uma dessas seitas feministas tem o seu credo particular, mas o que as faz variar, o que determinou o scisma foi a importancia maior que cada uma quer dar á sua respectiva Vellêda.⁴⁴³

Ainda que sua abordagem fosse satírica, Barreto não estava errado: os feminismos daquele período não eram homogêneos. As diferentes correntes tinham concepções distintas sobre a emancipação feminina, e as disputas internas eram tão intensas quanto a própria luta pelo voto.

A professora e feminista pernambucana Edwiges de Sá, por exemplo, foi uma das vozes que criticaram Leolinda Daltro, questionando sua estratégia ao fundar o jornal *A Política* em 1910. Infelizmente, não temos acesso ao conteúdo desse periódico, mas Edwiges

⁴⁴³ BARRETO, Lima. Feminismo e o voto feminino. *Careta*, Rio de Janeiro, p. 36, 7 jan. 1922

deixou claro seu descontentamento com a abordagem de Daltro, especialmente pelo fato de o jornal dar destaque a políticos homens logo na primeira página, incluindo fotografias e uma lista de apoio assinada por senhoras. Para Edwiges, essa escolha enfraquecia a causa feminista ao reforçar a dependência do movimento em relação ao aval masculino:

Que utilidade, que benefício visou, portanto a esforçada professora dos índios? Que resultado pratico espera obter desta sua iniciativa? [...] Eis ahi porque muita gente arrasta o feminismo pelas ruas da amargura. Sim, porque o feminismo não é propriamente isto [...] temos que ir por bocadinhos, ao analfabetismo ainda nos tolhe [...] combatamo-lo primeiro.⁴⁴⁴

A trajetória do PRF também ilustra as tensões dentro do movimento. Um episódio emblemático foi a renúncia da poeta e cofundadora do partido, Gilka Machado, que não apenas se afastou do PRF, mas também abdicou de seu cargo como subdiretora da Escola Orsina da Fonseca. Em fevereiro de 1915, publicou sua decisão no jornal *O Paiz*, sem oferecer justificativas detalhadas para sua saída. Embora as razões exatas permaneçam obscuras, não é difícil supor que sua ruptura tenha sido motivada por desentendimentos com Leolinda Daltro, dado que abandonou ambas as instituições simultaneamente.⁴⁴⁵

Outro nome central no feminismo brasileiro, Bertha Lutz, parece ter deliberadamente evitado qualquer referência a Leolinda Daltro quando iniciou sua atuação em 1919, fundando a Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher (LEIM). Segundo a pesquisadora Mônica Karawejczyk, esse distanciamento pode ter sido uma estratégia consciente de Lutz para se desassociar da figura de Daltro, cuja imagem pública fora frequentemente vinculada às sufragistas francesas, especialmente a Emmeline Pankhurst.⁴⁴⁶ A imprensa brasileira retratava as sufragistas como mulheres radicais e violentas, enfatizando episódios como a quebra de vidraças e outras formas de protesto que aterrorizavam a sociedade conservadora da época. Para Bertha, que pertencia a uma elite paulista abastada, evitar essa associação poderia ser crucial para garantir a legitimidade de sua luta pelo voto feminino.

Enquanto Daltro enfrentava barreiras sociais e políticas que exigiam alianças de conveniência, Lutz tinha acesso privilegiado a espaços de poder, construindo redes que lhe

⁴⁴⁴ PEREIRA, Edwiges de Sá. O feminismo. *Jornal Pequeno*, 20 ago. 1910.

⁴⁴⁵ Uma renúncia. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 5 fev, 1915. p. 2.

⁴⁴⁶ KARAJEJCZYK, Mônica. *As Filhas de Eva querem votar: dos primórdios da questão à conquista do sufrágio feminino no Brasil (1850-1932)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

garantiam trânsito mais fluido dentro das instituições. Além disso, Bertha mantinha vínculos com a Igreja Católica, enquanto Leolinda, os desfez.

Mônica Karawejczyk escreve que a tentativa de construir um feminismo com bases diferentes das de Daltro aproximou Bertha Lutz e Maria Lacerda de Moura, levando-as à fundação da Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher (LEIM). Inicialmente, a relação entre ambas era amistosa, como revelam as trocas de cartas em que se tratavam por apelidos carinhosos, como “minha cara amiguinha.”⁴⁴⁷ No entanto, essa aliança se desfez com o tempo, especialmente após a mudança de Maria Lacerda de Minas Gerais para São Paulo. O afastamento entre as duas se torna evidente na carta que Maria enviou a Bertha:

Não concordo apenas e em absoluto com o seu silêncio para comigo. Desejo saber [tudo] quanto faz, os seus projetos, etc. Devemos trabalhar juntas. Aqui tenho feito alguma coisa porém não conheço bem o meio e luto com contratempos e tropeços e com o tradicionalismo e o preconceito. Ajude-me a desbastar esse empecilho na sua terra, ou melhor – na nossa terra.⁴⁴⁸

A súplica de Lacerda sugere que suas cartas já não eram respondidas, indicando um distanciamento definitivo. É possível que algum posicionamento político tenha desagradado Lutz, especialmente porque, àquela altura, Maria Lacerda já estava envolvida com o anarquismo e circulava entre intelectuais libertários da capital paulista.

Segundo Mônica Karawejczyk, esse rompimento foi absoluto: “Esse distanciamento ou corte nas relações, entre Maria Lacerda de Moura e Bertha Lutz, parece ter sido radical e total, uma vez que Moura nem mesmo citou essa amizade em sua autobiografia escrita poucos anos depois, em 1929.”⁴⁴⁹ A pesquisadora tinha razão, não só parecia, como foi mesmo um rompimento total. Maria Lacerda não apenas excluiu Bertha de sua memória pública, mas seguiu um caminho ideológico próprio, distanciando-se cada vez mais das feministas liberais e consolidando sua trajetória dentro do pensamento anarquista.

Em julho de 1931, Maria Lacerda de Moura se manifestou de forma contundente em uma carta publicada no *Diário Carioca*, jogando luz sobre o motivo de seu rompimento com o feminismo institucionalizado da época. O destinatário era Rachel Prado, também feminista, e o estopim da crítica foi a organização do *II Congresso Internacional Feminista*, promovido

⁴⁴⁷ KARAWEJCZYK, Mônica. 2013. p.245.

⁴⁴⁸ CARTA manuscrita de Maria Lacerda de Moura a Bertha Lutz, 19/12/1921. Disponível no Arquivo Nacional – Fundo FBPF – Documentos Privados, Seção Administração, Correspondências, Cx. 9, Pac. 1, Dos 16. In: KARAWEJCZYK, 2013, p. 254.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 255.

pela Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF). O evento, realizado no Automóvel Club do Rio de Janeiro, reunia organizações feministas de todo o país e debatia o futuro do movimento, com ênfase na aprovação do voto feminino.⁴⁵⁰ Entretanto, a tentativa de Rachel Prado de homenagear Leolinda Daltro como pioneira do feminismo no Brasil encontrou forte resistência entre as participantes, sendo mal recebida e rejeitada. Foi diante desse episódio que Maria Lacerda escreveu a Rachel Prado, expondo de maneira sarcástica as contradições do congresso:

Acabo de ler sua carta e os recortes de jornaes referentes ao 2º Congresso Internacional Feminista. Tem bem razões quanto á sra. Daltro, a quem tambem presto as minhas homenagens, embora não seja feminista, embora discorde muito da illustre e veneranda professora. Mas, se eu, individualmente discórdo da nossa Pankurst - não vejo nenhum motivo para della discordar o Congresso Feminista, ha pouco reunido do Rio. Quanto a mim, sou anti-patriota, anti-militarista, anti-nacionalista, anti-social. Mas, o programa do Congresso era patriota, nacionalista, governalista, social e até a elle compareceram as chefes da Policia feminina de Londres masculinizadas horrivelmente nos respetivos uniformes. É interessante e respeitavel - só porque vem do estrangeiro. Nós, brasileiros, temos o culto servil de tudo quanto vem de fóra. A sra. Daltro nunca foi tão ridícula...[...] Mas, reatemos o fio do nosso raciocínio. Havia pois, no Congresso, havia lugar para o feminismo de Leolinda Daltro. Justissima, assim, a homenagem á catechista brasileira, á precursora do feminismo no Brasil. [...] Seja como for, quizessem ou não prestar homenagem á sra Daltro, o que é certo é que não havia motivo para um ataque pessoal a minha nobre Rachel Prado, em que a grosseiria substituiu o arrojo das idéas ou o entusiasmo dos sonhos. Lamentavel. Isso prova que a mulher elegante está sempre no mesmo logar... embora todos os Congressos Feministas burguezes da "alta" e da "boa" sociedade.⁴⁵¹

Ao afirmar sua discordância com Leolinda Daltro, Maria Lacerda se posicionava fora das correntes dominantes do feminismo da época, reforçando sua identidade política libertária e crítica ao nacionalismo e ao militarismo. No entanto, sua ironia se torna evidente quando pontua que, se Daltro era considerada "ridícula", as mulheres do congresso eram tão similares a ela em pensamento e ideais que também deveriam ser vistas assim.

Maria Lacerda expõe a estagnação dos debates no Congresso Feminista, dominado por mulheres burguesas que pouco avançavam além das questões que as beneficiavam diretamente. Sua crítica, permeada por ironia, assegura que o evento era um espaço de reafirmação elitista, onde o feminismo se moldava aos "bons costumes" da sociedade, evitando confrontar problemas estruturais mais profundos.

⁴⁵⁰ SILVA, Vitória Monalise da. **A ilusão do sufrágio universal do século XX: a aprovação do voto feminino no Brasil**. Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, 2023.

⁴⁵¹ MOURA, Maria Lacerda de. Ainda o Segundo Congresso Internacional Feminista: uma carta da escritora Maria Lacerda de Moura à Sra. Rachel Prado. **Diário Carioca**, Rio de Janeiro, 7 jul. 1931. p. 10.

Nas entrelinhas, Lacerda insinua que seu rompimento com a Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher (LEIM) e com Bertha Lutz se deu exatamente por essa limitação política. Para ela, se estivesse presente no Congresso, seria *novamente* silenciada, excluída em nome da moralidade e da manutenção de uma ordem social. Seu tom sarcástico reforça essa percepção, especialmente ao sugerir que as congressistas poderiam ter recorrido à intercessão divina para impedir sua participação. Ao tocar nessa relação entre Bertha e a Igreja, Lacerda sublinha a contradição de um feminismo que se dizia progressista, mas que, na prática, se aliava a estruturas conservadoras.:

Todos esperam tudo e mais alguma coisa dos Congressos de mulheres elegantes. Taes desentendimentos nos humilham a todas, inclusive a mim, que lá não fui - graças aos seculos de experiencia... e graças á bondade religiosa, á fê das congressistas, muitas das quaes deveriam ter pedido, com todos as forças, a todos os santos e santas do paraiso, para que eu me não lembrasse de me inscrever, afim de falar no agosto Plenario do Automovel Club.⁴⁵²

Lacerda atinge o cerne do problema: o feminismo burguês sempre teve consciência das desigualdades sociais que afetavam mulheres pobres, racializadas e vulneráveis, mas optava por silenciar essas pautas e excluir quem as ousasse trazer à tona. Para ela, os debates se limitavam à luta pelo voto e à ocupação de espaços públicos, ignorando questões como a exploração sexual, a pobreza e a opressão social. O Congresso se tornava, assim, cúmplice da ordem capitalista e racial, uma crítica que ressoa na análise de Françoise Vergès sobre os feminismos civilizatórios.

Certamente eu seria desconvidada... [...] as portas de novo me fechariam em nome da "boa" sociedade, da moral e dos bons costumes... Pois, se no Congresso foi vedada, ao que me consta, a discursão de assumptos como eugenia, exame prenupcial, educação sexual, neomalthusianismo, quando em todos os paizes civilizados reúnem-se para tratar do máximo problema humano que é a questão sexual, a eugenia e neo-malthusianismo - que pensar do pudor das brasileiras que relegam taes problemas a plano secundario ou que abafam as vozes corajosas, dispostas a abordar os themes que de mais perto se relacionam com a emancipação da mulher? São os assumptos escabrosos ao moralismo pharisaixo das burguezas e dos burguezes caridosos e piedosos. Em pleno seculo XX, um Congresso Feminista que não estuda de perto o problema doloroso da prostituição, porque não é assumpto para ser discutido em um Automovel club... por senhoras da sociedade... um congresso que se não preocupa com o aspecto social da emancipação feminina, por pudor da sacristia, nesse congresso não há logar para pensadores, para gente humana que penetrou a dor dos oprimidos.⁴⁵³

⁴⁵² MOURA, 1931, p. 10.

⁴⁵³ *Idem.*

Maria Lacerda relata um episódio em que uma mulher ridicularizou outra por sua aparência. Para ela, essa atitude revelava como a elite feminina, ao reivindicar direitos para si, ignorava as condições materiais que moldavam a vida da maioria das mulheres. As feministas do congresso só podiam se dedicar à causa porque delegavam o trabalho doméstico e braçal às mulheres pobres, cujos corpos carregavam as marcas dessa dupla exploração.

é perverso o gesto infantil de uma mulher jovem e bella apontando para a gordura de uma mulher menos jovem e menos bella, procurando mostrar as rugas da sua irmã, nascidas da dor de viver, criadas pela tortura milenar da mulher escravizada ao ambiente sordido da sociedade deshumana. [...] esse Congresso é uma bofetada ao rosto de todas as mulheres crucificadas á vida através do salario e da escravidão domestica proletaria, é tremenda ironia atirada á face de todas as mães miseraveis, cuja vida se desenrola nos cortiços e nas mansardas, nas fabricas e no serviço rude do campo. Para essas heroínas -, a belleza seria um luco superfluo. A belleza dellas refugiou-se nas mãos e no coração sangrando de amarguras, exploradas duplamente e exploradas ainda no serviço das elegantes, cujo tempo é disipado entre o "boudoir" galante e os salões chics.⁴⁵⁴

Com essa reflexão, Lacerda denuncia a alienação das feministas da elite, que se preocupavam com pautas voltadas para seu próprio status e respeitabilidade social, enquanto a maioria das mulheres sequer tinha direito ao descanso ou ao próprio corpo. O congresso, em vez de representar um avanço para todas, tornava-se uma celebração restrita a poucas privilegiadas, incapazes de enxergar as contradições de sua própria luta.

Ao se encaminhar para o fim da carta, Maria Lacerda expressa sua revolta diante da estrutura opressora da família burguesa, que via como um dos pilares da desigualdade. Apesar de seu profundo descontentamento com o Congresso, ela reconhece um ponto que diferenciava Rachel Prado das feministas ali reunidas: a capacidade de admirar uma mulher cuja trajetória não se encaixava nos padrões elitistas do evento.

Entre as participantes do Congresso, cercadas pelo conforto de uma vida que lhes permitia debater direitos sem questionar suas próprias posições de privilégio, Lacerda ressalta sua amiga como uma exceção. Para ela, essas mulheres da alta sociedade só conheciam a "espuma" do mundo, não aquela da vida árdua e do trabalho, mas a do sabão refinado soprada em bolhas dos salões burgueses.

E é nesse contexto que ela apoia a homenagem a Leolinda Daltro, a quem descreve como uma "pobre professora já velha e quase inválida". Embora Daltro tivesse ideais alinhados à burguesia, sua origem e condição social a impediam de ser plenamente aceita

⁴⁵⁴ MOURA, 1931, p. 10.

naquele espaço. Sua presença, mais do que tudo, denunciava o caráter seletivo e excludente do feminismo representado no Congresso, um feminismo que aceitava certas mulheres, desde que não fugissem dos limites de classe que o sustentavam.

5.7 FEMINISMO NA ESCRITA DA HISTÓRIA

As críticas políticas dirigidas a Leolinda Daltro partiram de setores insurgentes que questionavam as estruturas de poder. Lima Barreto, enquanto homem negro; *A Plebe*, enquanto jornal anarquista; e Maria Lacerda, enquanto mulher e anarquista, são exemplos de vozes que desafiaram sua atuação. E é exatamente nesse ponto que devemos nos deter para repensar a escrita da história. A historiografia feminista brasileira hegemônica construiu a memória de Leolinda de forma essencialista, apagando os marcadores de classe e raça que atravessavam sua trajetória e, assim, silenciando as tensões políticas em torno de sua figura.

As críticas de seus contemporâneos reforçam a hipótese de que Leolinda não apenas agiu em prol de seus próprios interesses, mas também buscou uma aproximação com o governo hegemônico, ajustando suas estratégias a esse alinhamento. Sua adesão à política dominante não foi imposta, era uma escolha. À época, circulavam diferentes correntes de pensamento: socialistas, anarquistas, feministas de diversas vertentes, mas Leolinda manteve distância dos debates que questionavam a estrutura de poder, indicando que sua luta pelo voto e pela participação pública das mulheres se dava dentro dos limites do sistema, e não contra ele.

Essa tendência de essencializar sua trajetória pode estar diretamente relacionada à forma como a história das mulheres tem sido narrada, especialmente pela estrutura das "ondas feministas". Clare Hemmings critica essa organização cronológica, que impõe divisões rígidas e hierarquiza os debates, dando a impressão de que certos temas só passaram a ser discutidos em períodos específicos.⁴⁵⁵ Essa visão cria uma progressão linear e estática, apagando conflitos internos e disputas contínuas dentro do próprio feminismo.

A ideia das ondas estabelece recortes simplificadores: a primeira onda, que se estende do final do século XIX até meados do século XX, marcada pela luta pelo sufrágio, na qual se inserem Leolinda e Bertha Lutz; e a segunda onda, a partir da década de 1970, voltada às discussões sobre sexualidade, aborto e controle do corpo. Esse enquadramento obscurece

⁴⁵⁵ HEMMINGS, Clare. Contando histórias feministas. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 17, n. 1, jan./abr. 2009.

feminismos que escapam a essa linearidade, como o anarquismo de Maria Lacerda de Moura, que, ainda no início do século XX, já denunciava as violências estruturais sofridas por mulheres pobres e racializadas. A delimitação rígida das ondas não apenas preserva a memória de certas figuras feministas da elite, mas também as isenta do compromisso com questões que já eram debatidas por grupos à margem.

A escolha historiográfica de simplificar essas críticas políticas apenas como “desafetos”⁴⁵⁶, simboliza um silenciamento histórico que favorece a narrativa em torno da memória que Leolinda planejou deixar para o futuro. Acreditamos que a ausência de interpretação se deva também a lacuna dos métodos narrativos em considerar os posicionamentos de quem escreve para os periódicos e para quem escreve, tal como sugere a pesquisadora Tânia de Luca. O método torna-se indispensável para que se evite a essencialização do debate.

Tratar as críticas políticas a Leolinda apenas como “desafetos” é uma estratégia historiográfica que reforça silenciamentos e consolida a memória que ela mesma construiu sobre sua trajetória. Esse apagamento não é casual: reflete lacunas metodológicas na análise das fontes e a falta de uma leitura atenta sobre quem escrevia para os periódicos e para quem se escrevia, como aponta a pesquisadora Tânia de Luca (2013).

A escrita da trajetória de Leolinda Daltro seguiu, em grande parte, a narrativa que ela mesma construiu em seu livro. O fascínio pela sua versão dos fatos, aliado ao florescimento da escrita feminina no período, conferiu legitimidade ao seu relato e moldou a forma como foi incorporado à historiografia. Como alerta Clare Hemmings, a maneira como as histórias feministas são contadas influencia diretamente sua recepção e interpretação:

Mais recentemente, Lynne Pearce apontou a importância de analisar o modo como os textos feministas persuadem emocionalmente, ecoando minha própria experiência de que essa é uma maneira como nossos comprometimentos e práticas da escrita são formados. A emoção feminista, então, é central para as histórias feministas que contamos, bem como para a forma como as contamos. Desafios a tais histórias, de dentro ou a partir de fora do feminismo, são frequentemente vivenciados e respondido sem um nível emocional, e como resultado um relato dos modos feministas de contar histórias tem de dar atenção aos modos afetivos e técnicos de funcionamento das histórias sobre o passado recente do feminismo.⁴⁵⁷

Esse aspecto da escrita feminista abre espaço para uma romantização da trajetória de Leolinda. Ao filtrar sua análise exclusivamente pela lente de gênero, a historiografia

⁴⁵⁶ Elaine Rocha considera Lima Barreto como o maior desafio de Leolinda Daltro. In: ROCHA, 2002, p. 11.

⁴⁵⁷ HEMMINGS, 2009, p. 221.

tradicional limitou interpretações mais amplas, desconsiderando críticas de seus contemporâneos, que foram reclassificadas por ela como “lembranças falsas” e interpretadas unicamente como expressões de misoginia. Assim, silenciou-se a violência estrutural que atravessava sua trajetória e as relações de poder que ela ajudou a sustentar.

Trata-se de uma forma de escrita da história ainda amparada em uma abordagem heroizante, que incorpora o recorte de gênero sem romper com a estrutura oficialista da historiografia. Como destaca Linda Tuhiwai Smith: “a história é, acima de tudo, acerca do poder. É a história dos poderosos e de como eles se tornaram poderosos, de como usaram o poder para se manterem em suas posições, nas quais podiam continuar dominando os outros.”⁴⁵⁸

Nesse sentido, Françoise Vergès convida a questionar a história do feminismo, destacando seu caráter eurocêntrico e sua articulação com os projetos coloniais. A omissão de certas violências nos relatos feministas torna as pesquisadoras cúmplices dessa estrutura, caso não as nomeiem e analisem criticamente. Para Vergès, esse tipo de feminismo é essencialmente civilizatório:

Chamo esse feminismo de civilizatório porque ele adotou e adaptou os objetivos da missão civilizatória colonial [...] chamo de civilizatório, pois tomou para si a missão de impor, em nome de uma ideologia dos direitos das mulheres, um pensamento único que contribui para a perpetuação da dominação de classe, gênero e raça.⁴⁵⁹

O conceito de feminismo civilizatório de Vergès se encaixa na análise da trajetória de Leolinda, que não estava dissociada do projeto civilizador imposto aos povos indígenas. Seu feminismo não se voltava contra essa estrutura, mas se inseria nela: ao reivindicar um cargo de Missionária Civilizadora dos Indígenas, buscava uma posição dentro do sistema colonial, mas foi impedida pelo fato de ser mulher. A luta pelo sufrágio e pela participação pública, nesse contexto, não rompia com as lógicas de dominação, mas buscava inclusão nelas.

Falar de feminismo civilizatório, ou branco-burguês, nessa perspectiva, adquire um sentido bastante preciso. Ele não é “branco” simplesmente porque as mulheres brancas o adotaram, mas porque ele reivindica seu pertencimento a uma parte do mundo, à Europa, que foi construída com base em uma partilha racializada do mundo. Temos o direito de colocar a seguinte pergunta: como e por que o feminismo teria escapado daquilo que foi difundido durante séculos de dominação e supremacia brancas? [...]⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ SMITH, 2018, p. 48-49.

⁴⁵⁹ VERGÈS, 2020, p. 20.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 36.

Ao reconhecer que o feminismo não esteve imune às lógicas de dominação, torna-se evidente o perigo de ocultar críticas com o objetivo de preservar uma memória positiva de determinadas figuras femininas.

Conclusão

Neste trabalho, buscamos desvelar as camadas de violência presentes na prática política de Leolinda Daltro, examinando criticamente como ela articulou as categorias de gênero e raça (indígena) em sua luta por espaço político durante a Primeira República e no republicanismo brasileiro.

Para tanto, optamos por uma análise cronológica das fontes, permitindo-nos destacar as intenções dos indígenas, frequentemente invisibilizadas nas narrativas jornalísticas cariocas da época. Essa abordagem nos possibilitou compreender como o acesso de Leolinda a essas narrativas influenciou diretamente seus projetos políticos. Observamos, no entanto, que a fortuna crítica sobre Daltro privilegiou de maneira homogênea sua figura, centralizando-a de forma quase incontestável do início ao fim da narrativa histórica.

Com o intuito de romper com essa linearidade, construímos nossa análise a partir de múltiplas fontes: jornais, livros de Leolinda e a própria fortuna crítica. Nosso objetivo foi ampliar o escopo analítico, incluindo materiais que julgamos essenciais para uma compreensão mais profunda e menos acrítica da trajetória de Daltro. Essa postura analítica nos levou a discordar da hipótese de Elaine Rocha, que atribui ao pensamento positivista a principal influência do trabalho indigenista de Leolinda. Em vez disso, nossas investigações apontam para uma influência mais significativa de correntes protestantes estadunidenses, notadamente o Instituto Hampton, na composição do projeto da Colônia Joaquim Murтинho e na catequese leiga. Essa hipótese ganha força quando consideramos a veemente negação de Daltro em relação ao positivismo, justamente por sua associação ao seu rival, Cândido Rondon.

No desenvolvimento deste trabalho, demos atenção especial às charges e fotografias, que, até então, eram tratadas de modo meramente ilustrativo pela fortuna crítica. As imagens presentes no livro de Leolinda, retratando indígenas Xerentes, Apinajés, Carós, Caraós e Guaranis, foram analisadas em seus contextos, questionando a ausência desse olhar crítico nos trabalhos anteriores. Para além das imagens do livro, incluímos novas fotografias encontradas em revistas e periódicos, as quais ajudaram a compor um panorama visual mais abrangente do contexto republicano. Nossa análise revelou que a organização dessas imagens não era aleatória; pelo contrário, seguia um padrão que visava demonstrar a eficácia da catequese laica em "domesticar" corpos e mentes indígenas. Tal estratégia visava alinhá-los ao ideal civilizatório da República, reduzindo-os à condição de força de trabalho em benefício do projeto republicano e de sua lógica expansionista sobre os sertões. Assim, concluímos que essas fotografias não apenas documentavam, mas também participavam de uma prática

indigenista marcada pela violência simbólica e pela tentativa de eliminação cultural dos povos originários.

A análise imagética, articulada aos excertos de jornais, possibilitaram traçar uma dinâmica relacional entre os indígenas que circulavam no Rio de Janeiro e Leolinda Daltro, a qual denominamos de relação *maternalista*. Essa relação não se configurava de forma unilateral, mas sim como um campo de trocas e disputas, no qual tanto Daltro quanto os indígenas desempenhavam papéis ativos. Enquanto Leolinda buscava afirmar uma autoridade maternalista, orientada por valores e interesses pessoais, os indígenas mobilizavam essa relação como estratégia para alcançar objetivos próprios, entre eles, as demandas que envolviam a defesa dos territórios.

A análise interseccional foi fundamental para este trabalho. Percebemos que a fortuna crítica tendia a salvaguardar Leolinda Daltro, enfatizando sua condição de mulher que desafiava as normas patriarcais ao viajar sozinha pelos sertões, confrontar figuras políticas poderosas e reivindicar um espaço no cenário público. No entanto, essa narrativa muitas vezes negligenciava as contradições de seu projeto político. As charges da época evidenciam o estranhamento que sua presença feminina gerava, especialmente por transcender o espaço doméstico e se afirmar no âmbito político.

Ao confrontar a narrativa trazida por Leolinda em seu livro, observamos que a historiografia, em grande parte, evitou aprofundar as críticas dirigidas a ela, atribuindo-as de maneira simplista à misoginia. Para problematizar essa questão, recorreremos à pesquisadora Tânia de Luca, a fim de investigar quem escrevia nesses jornais, para quem e com quais vínculos políticos. Essa abordagem nos permitiu identificar críticos contemporâneos, como Lima Barreto e Maria Lacerda de Moura, cujas objeções a Daltro iam além do mero desafeto pessoal. Essas críticas, frequentemente ignoradas, apontavam as limitações do feminismo de Leolinda, que, segundo esses autores, evitava debates voltados à transformação da realidade de mulheres pobres e racializadas, preferindo manter o sistema político excludente da República, desde que as mulheres tivessem acesso a ele.

Um dos maiores ganhos desta pesquisa foi o encontro com as duas edições do jornal "*Tribuna Feminina*". Citado nominalmente por June Hahner e Elaine Rocha, mas nunca antes analisado em profundidade, o jornal abriu novos caminhos de investigação tanto para a compreensão do Partido Republicano Feminino quanto para a história da imprensa feminina no Brasil. A leitura atenta desse material confirmou, por meio das próprias palavras de Daltro, os limites de seu feminismo: a luta pelo sufrágio feminino não incluía necessariamente a

defesa de direitos civis mais amplos, como o divórcio ou a igualdade racial, aspectos criticados por Barreto e Lacerda.

Acreditamos que o jornal e as críticas políticas são elementos centrais para que nossa análise se distancie de um julgamento moral ou descontextualizado. Afinal, as críticas a Leolinda já eram articuladas por seus contemporâneos, o que desloca a responsabilidade para a fortuna crítica que, ao longo do tempo, não interseccionou as categorias de raça, classe e gênero, nem compreendeu o feminismo e o indigenismo como práticas entrelaçadas e simultâneas. Essa lacuna permitiu a construção de uma narrativa que, em conformidade com a concepção linear das ondas feministas, acabou por salvar a imagem de Leolinda. Ao destacá-la, ao lado de Bertha Lutz, como uma das primeiras sufragistas brasileiras, essa narrativa eximiu ambas das responsabilidades de debates que já estavam em voga na época, reduzindo suas atuações à luta pelo voto e pela participação política. Isso resultou em uma leitura historiográfica que projetou para as feministas da década de 1970 o papel de pensar sobre raça, sexualidade e outras questões sociais, deixando figuras como Maria Lacerda de Moura historicamente deslocadas, sem o devido reconhecimento por seus debates críticos já pautados nos anos 1930, um anacronismo que simplifica o contexto da chamada primeira onda feminista no Brasil.

Encerramos este percurso retomando o título de nosso trabalho: Leolinda, heroína, vilã ou esquecida? A resposta, talvez, resida no paradoxo entre a memória indígena e a memória não-indígena. Enquanto, segundo a pesquisadora Paulete, os Xerentes não guardam recordações sobre Daltro, entre nós, a memória dessa figura foi preservada, mas de maneira seletiva e idealizada. Nosso esforço foi, portanto, reconstruir essa trajetória com a complexidade que ela exige, reconhecendo as tensões, contradições e violências presentes no projeto indigenista e feminista de Leolinda Daltro.

Em 1935, a revista "*A Semana*" anunciou a morte de Leolinda Daltro com o título sugestivo: "A precursora do feminismo indígena".⁴⁶¹ O óbito, decorrente de uma infecção após a amputação da perna esquerda, vítima de um acidente automobilístico, foi envolto em um tom de homenagem que, mesmo no contexto mórbido, revela muito sobre as disputas de memória que cercam sua trajetória.

⁴⁶¹ **A Precursora do Feminismo Indígena.** *Revista da Semana*, Rio de Janeiro, p. 37, 1935.

Para além da narrativa que a própria Leolinda construiu em vida, apresentando-se como pioneira incansável, é evidente que outras forças atuaram para reforçar essa memória heroica no pós-mortem. Sua família, por exemplo, fez questão de eternizar esse pioneirismo feminista em sua lápide, onde se lê:

Leolinda Figueiredo Daltro
Mamãe – nosso ourinho
14/07/1859 04/05/1935
Precursora do verdadeiro feminismo pátrio
Propugnadora da nobilitação dos humildes e humanização dos selvícolas⁴⁶²

Esse gesto fúnebre condiz mais do que devoção familiar: inscreve Leolinda em uma narrativa que a sociedade da época, marcada pelo indigenismo tutelar e pelo feminismo burguês, estava disposta a cultivar. Essa memória, contudo, extrapola hoje os limites da historiografia acadêmica e se insere em disputas simbólicas contemporâneas. O nome de Leolinda batiza prêmios, inspira coletivos feministas e, recentemente, foi retratada em uma série documental nominada “Libertárias: Mulheres Inspiradoras na História do Brasil”, ao lado de figuras centrais da luta anticolonial e antirracista.⁴⁶³

A produção audiovisual, com seu apelo dramático e a presença da atriz Esther Goés notavelmente semelhante às fotografias de Leolinda, convence o público ao apresentá-la como uma heroína da causa indígena e da emancipação feminina. No entanto, essa ressignificação, por mais sedutora que seja, não pode ser aceita sem crítica. Ao reivindicá-la como um símbolo feminista e indigenista, sem problematizar as ambiguidades de sua atuação, corre-se o risco de consolidar uma narrativa conciliatória que apaga as contradições históricas. A inclusão de seu nome em grupos de mulheres negras, por exemplo, ignora o fato de que sua trajetória esteve vinculada a um projeto civilizatório que, em essência, reforçava hierarquias raciais e culturais. Assim, a pergunta inevitável é: de qual feminismo falamos quando falamos de Leolinda Daltro? Quais aspectos de sua trajetória são exaltados e quais são silenciados?

⁴⁶² Karawejczyk. 2013. p.237.

⁴⁶³ **LIBERTÁRIAS: Mulheres Inspiradoras na História do Brasil.** Direção: Rodrigo Grotta. Produção: PR, Brasil, 2024. 52 min. Disponível em: <https://curtaon.com.br/filme/?name=libert%C3%A1rias-mulheres-inspiradoras---epis%C3%B3dio-81>.

No contraponto dessa narrativa, encontramos a presença das cacicas Xerente, cujas vozes, registradas no documentário "Povo Xerente" (UNITINS TV, 2023)⁴⁶⁴, ecoam uma visão contemporânea do protagonismo feminino indígena. Eis o que dizem:

Selma Sekwahidi Xerente - Aldeia São José: "Já tem a mulher cacica agora. Tem voz, já vai pra Palmas pra conseguir atras de alguma coisa! É! As mulher já tão ficando esperta agora. Não é só ficar lá trabalhando na roça mais não"

Roseni Tpedi Xerente - aldeia traíra: "eu to gostando de resolver os problemas das aldeia. Eu sou respeitada na aldeia! Depois que a gente ser cacica tem que ser respeitada. Soma os homem, as comunidades, as mulher, as criança, tem que vir pra poder me ouvir. Meu pai era cacique daqui da aldeia, ele faleceu, o meu irmão foi cacique antes de mim, aí depois, é eu! A primeira mulher cacica daqui!"

Elsa Nãmmãdi Xerente - Aldeia traíra: "Os homem não aceitava a gente, não. Mas nois ia pra reunião pra entrar mesmo, pra... aí não deixavam pra entrar. Mas nois levantava mesmo e falava "não! nois tem direito de falar, não pode passar não. E nossa aldeia quem que vai representar nois? ninguém! eu mesma tenho que levantar pra poder falar. Pra mim que é muito bom porque nois conseguimos muita coisa pra, não é só pra mim não, mas pra todos os povos indígena, né.

O simbolismo dessas falas se intensifica pela presença da borduna, o cajado que, até então, havia sido símbolo exclusivo dos líderes masculinos. Essa imagem dialoga simbolicamente com a figura 3 deste trabalho, na qual, entre os indígenas identificados pelos jornais como "apynajés", observa-se um líder centralizado, também portando a borduna. Elsa Nãmmãdi afirma:

Quando eu to com a esse borduna parece que da mais energia pra mim, parece que da vontade de falar mais, que isso aqui nossos antepassados ta passando de liderança, cacique, ancião, não é, ninguém pode sair sem borduna. Pra onde eu for eu levo isso aqui, é meu companheiro! Da mais energia pra poder lutar!

⁴⁶⁴ **PROSA E HISTÓRIA.** *Povo Xerente*. [S.l.: s.n.], 2024. 1 vídeo (15 min). Publicado por TV Pública do Estado do Tocantins - UNITINS TV. Disponível em: <https://youtu.be/OOEjojOml8w>.

O indigenismo contemporâneo se fundamenta em referências próprias, baseadas na luta cotidiana e na autodeterminação dos povos. A memória de Leolinda, por mais que tenha sido construída com elementos de seu pioneirismo, não se enraíza da mesma forma nas aldeias. O que o documentário nos revela, são mulheres Xerente, em posição de cacas, organizando e tecendo seus próprios caminhos históricos, decidindo por si suas representações e suas memórias, firmando-se através da borduna em mãos.

Figura 40: Elsa Nãmmãdi Xerente



Fonte: Povo Xerente (2023).

Fonte: Povo Xerente (2023).

Figura 41: Selma Sekwahidi Xerente



Fonte: Povo Xerente (2023).

Figura 42: Roseni Tpedi Xerente



Fonte: Povo Xerente (2023)

Aqui, o pensamento de Rita Segato ilumina essa análise:

Um povo é o projeto de uma história compartilhada. Quando a história que se ia tecendo coletivamente — como a trama de uma tapeçaria em que os fios convergem e divergem para criar figuras — é interrompida pela força de uma intervenção externa, esse sujeito coletivo tentará retomar os fios, fazer pequenos nós, suturar a memória e seguir. Nesse caso, deve ocorrer o que pode ser chamado de restituição da história a um povo, ou seja, restituição da capacidade do povo de tecer seu próprio caminho histórico, retomando o traçado das figuras interrompidas, tecendo-as até o presente e projetando-as no futuro.⁴⁶⁵

Portanto, levamos em consideração que o feminismo indígena é construído através de outras referências e principalmente, outras lideranças. A presença das cacicas Xerente, demonstra que a construção de uma memória coletiva não conclama lembranças externas, mas sim do fio contínuo de referência pautada na própria trajetória, tecido com a força de quem segura a borduna e sabe que a luta, antes de ser simbólica, é anticolonial, antimaternalista, viva e presente.

⁴⁶⁵ SEGATO.2021. p.92-93.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Maria E. V. de. **Professora Leolinda Daltro**: uma proposta de catequese laica para os indígenas do Brasil - 1895-1910. 2007. 16 p. Dissertação (Mestrado em Educação: História, Política, Sociedade) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALEXANDER, Ruth Ann. Elaine Goodale Eastman and the Failure of the Feminist Protestant Ethic. *Great Plains Quarterly*, 1988.
- ARRUDA, Lucybeth Camargo de. **Naturalmente filmados**: modos de atuar e de viver nos postos indígenas do SPI na década de 1940. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.
- BARBOSA, Francisco de Assis. **A vida de Lima Barreto**: 1881-1922. 11. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BARRETO, Lima. **Bagatelas**. Rio de Janeiro: Empresa de Romances, 1923.
- BARRETO, Lima. **Numa e a ninfa**. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Brasileira, 1950.
- BARRETO, Lima. **O nosso cabocismo**. *Revista Careta*, Rio de Janeiro, n. 590, p. IX, 11 out. 1919.
- BARRETO, Lima. Os uxoricidas e a sociedade brasileira. In: _____. **Bagatelas**. Rio de Janeiro: Empresa de Romances, 1923.
- BARRETO, Lima. *Toda crônica*. Rio de Janeiro: Agir, 2004. 2 vols. p. 545. In: ENGEL, Magali G. Gênero e política em Lima Barreto. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 32, p. 365-388, jan. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332009000100012>. Acesso em: 17 fev. 2025.
- BARROS, José D'Assunção. **História Comparada** – Da Contribuição de Marc Bloch à Constituição de um Moderno Campo Historiográfico. *História Social*, Campinas, n. 13, 2007.
- BARROSO, Lídia Soraya Liberato. **Âzê sikutōri para não esquecer**: a oralidade e o conhecimento da escrita. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2009.
- BARBOSA, Victor Augusto de Deus. **A trajetória educacional, cultural e política de Leolinda de Figueiredo Daltro**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2023.
- BECK, Koa. **Feminismo Branco**: Das sufragistas às influenciadoras e quem elas deixam para trás. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2021. p. 23-24.
- BOLOGNESI, Luiz (Direção). **Guerras do Brasil**. Doc. Brasil: Netflix, 2019. 1 documentário (130 min).

BORGES, P. H. P. **Fotografia, história e indigenismo**: a representação do real no SPI. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

BROCA, M. P. Instrucciones generales para las investigaciones antropológicas. 1879. In: NARANJO, Joan. **Fotografía, antropología y colonialismo** (1845-2006). Editorial Gustavo Gili, SL, Barcelona.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Legislação Informatizada - CONSTITUIÇÃO DE 1891 - Publicação Original**. Diário do Congresso Nacional, 24 fev. 1891, p. 523. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>. Acesso em: 16 ago. 2024.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 140.

CARVALHO, Marcelo Augusto Monteiro de. O início da política indigenista federal brasileira: uma tentativa de proteção fraterna e republicana (1892 a 1918). In: **Anais do Congresso Brasileiro de História Econômica, Conferência Internacional De História De Empresas**. Varginha, 2021.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHAVES, Antonio Marcos; GUIRRA, R. C.; BORRIONE, R. T. M.; SIMÕES, F. G. Significados de proteção a meninas pobres na Bahia do século XIX. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 8, n. especial, p. 85-95, 2003.

CORREA, Marisa. **Antropólogas & Antropologia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

CORRÊA, Mariza. Os índios do Brasil Elegante & a Professora Leolinda Daltro. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 9, n. 18, p. 43-65, 1989.

CURTY, M. F. N. S. **Quintino Bocaiúva: da dramaturgia e jornalismo às práticas políticas (1870-1912)**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, Brasil, 2020.

DALTRO, Leolinda. **Início do Feminismo no Brasil. Subsídios para a História**. Edições Câmara – Coleção Vozes Femininas, 2022.

D'INCAO, M. A. A Mulher Burguesa. In: PRIORY, Mary Del (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1997, v. 1, p. 223-240.

DOLLIS, Nelly B. D. **Nokê Mevi Revõsho Shovima Awe**: 'O que é transformado pelas pontas das nossas mãos' o trabalho manual dos Marubo do Rio Curuçá. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. **La historia indígena de Estados Unidos**. Trad. Nancy Viviana Piñeiro. Madrid: Capitán Swing, 2019.

- DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. **U. S. Settler-Colonialism and Genocide Policies**. Organization of American Historians, abril de 2015.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.
- FLEIUSS, Max. **Actas das sessões da revista trimestral do Instituto Histórico**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1902. p. 500.
- GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo, 1989.
- GANDON, T. A. O índio e o negro: uma relação legendária. **Afro-Ásia**, 19/20. Salvador, 1997, pp. 135-64. In: ROCHA, 2006. p. 214.
- GRIGÓRIO, P. C. **A professora Leolinda Daltro e os missionários: disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910)**. Rio de Janeiro, 2012.
- GUIMARÃES, M. L. S. História e natureza em von Martius: esquadrinhando o Brasil para construir a nação. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 7, n. 2, p. 391–413, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702000000300008>.
- H. A. O periódico O Estandarte enquanto veículo de educação presbiteriana entre os anos de 1893 e 1903. **Research, Society And Development**, v. 9, p. 1-21, 2020.
- HAHNER, June Edith. **A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas, 1850-1937**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- HEMMINGS, Clare. Contando histórias feministas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 1, jan./abr. 2009.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos de fronteiras**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- JUSTINIANO, F. A. S. São Sebastião padroeiro da cidade do Rio de Janeiro. **Imagem Brasileira**, v. 4, p. 137-140, 2009.
- KARAWEJCZYK, Mônica. **As Filhas de Eva querem votar: dos primórdios da questão à conquista do sufrágio feminino no Brasil (1850-1932)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- KRENAK, A. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Editora Companhia das letras, 2022. p. 48.
- LIMA, Moura. **Gurupi, uma palavra originária do tupi**. 11 dez. 2002. Disponível em: <https://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cat=Ensaios&cod=61959>.

LOMNITZ, Larissa Adler. **Redes sociais, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana**. México: FLACSO, 2012. Disponível em: <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2021/01/Redes-sociales-cultura-y-poder-1.pdf>.

LOPES, Leandro José. **A teologia do laicato na Constituição Dogmática Lumen Gentium e nas Conferências Gerais do Episcopado da América Latina**. 2012. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Porto Alegre, 2012.

LUCIANO, Gerssem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no rio Negro**. 2011. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

LUCIANO, Gerssem José dos Santos. **Projeto é como branco trabalha: as lideranças que se virem para ensinar**. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, UnB, Brasil. 2006.

MARQUES, Teresa Cristina de Novaes; MELO, Hildete Pereira de. A partilha da riqueza na ordem patriarcal. **Revista de Economia Contemporânea** (Impresso), Rio de Janeiro, v. 05, n.02, p. 155-179, 2001.

MATOS, M. I. S. de. Cabelo, barba e bigode: masculinidades, corpos e subjetividades. **Locus: Revista de História**, [S. l.], v. 17, n. 2, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20351>.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. **Arte & Ensaios: revista do PPGAV/EBA/UFRJ**, n. 32, dez. 2016.

MELO, Victor Andrade de. Enfrentando os desafios do mar: a natação no Rio de Janeiro do século XIX (anos 1850-1890). **Revista de História** (São Paulo), n. 172, p. 319, jan.-jun. 2015.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. 2. ed. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 112.

MONDZAIN, Marie-José. **A imagem pode matar?** Lisboa: Nova Vega, 2009.

MOTA, JGB. **Territórios De Resistência E Práticas Descoloniais: Estratégias De Luta Guarani E Kaiowa Pelo Tekoha - Mato Grosso Do Sul/Brasil**. *Campo.Território*, v. 10, 2015.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As populações indígenas Kaiowá, Kaingang e as populações brasileiras na bacia dos rios Paranapanema/ Tibagi no século XIX: conquista e relações interculturais**. *Fronteiras: Revista de História*, vol. 9, núm. 16. 2007, pp. 47-72.

MOTT, M. L. Gênero, medicina e filantropia: Maria Rennotte e as mulheres na construção da nação. **Cadernos Pagu**, 41–67. 2005. Acesso: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332005000100004>

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**. Rio de Janeiro. Editora Contra Capa. 2016.

PALMA, R. da; TRUZZI, O. **Renomear para Recomeçar**: Lógicas Onomásticas no Pós-abolição. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, p. 311-340, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/001152582018154>.

PIMENTA, José; MOURA, Guilherme Fagundes de. O sabonete da discórdia: uma controvérsia sobre conhecimentos tradicionais indígenas. In: Edilene C. de Lima & Marcela Coelho de Souza. **Conhecimento e cultura** - Práticas de transformação no mundo indígena. Brasília: Athalaia, 2010.

PORTELA, Cristiane de Assis. **Para além do “caráter ou qualidade de indígena”**: uma história do conceito de indigenismo no Brasil. Brasília, DF, 2011.

PORTO BORGES, Paulo Humberto. **Fotografia, história e indigenismo**: a representação do real no SPI. 2003. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: Eurocentrismo e Ciências Sociais - Perspectivas latino-americanas, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. 2005.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977, p. 118.

RICCI, Paolo; ZULINI, Jaqueline Porto. **Almanaque de dados eleitorais** [recurso eletrônico]: Primeira República, 1889-1930. Brasília: Tribunal Superior Eleitoral. (Série República, v. 2). 2023.

ROCHA, Elaine Pereira. **Entre a pena e a espada** - A trajetória de Leolinda Daltro: 1859-1935 – Patriotismo, indigenismo e feminismo. Tese de Doutorado. FFLCH-USP, 2002.

RODRIGUES, ELTON DA SILVA. Lima Barreto e a convicção de uma escrita preta. In: ALMEIDA, Tereza Virgínia de; VALENTE, Paulo; SILVA, Arlindo Rodrigues da. (Org.). **Pretitude e literatura**. 1ed. Florianópolis: UFSC, 2024.

SANTOS, Paulete Maria Cunha Dos. **Leolinda Daltro, A Caminhante Do Futuro**: Uma Análise De Sua Trajetória De Catequista A Feminista (Rio De Janeiro/Goiás – 1896-1920). Doutorado Em História Instituição De Ensino: Universidade Do Vale Do Rio Dos Sinos, São Leopoldo. 2014.

SANTOS, Silvio coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil**. Florianópolis, Lunardelli. 1973.

SARGENT, James W. **Elaine Goodale Eastman: A Biography**. Norman: University of Oklahoma Press, 1986.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Tradução: Danielli Jatobá, Danú Gontijo. 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, Ana Rosa Cloquet da; CARVALHO, T. R. Ultramontanismo, Maçonaria e Protestantismo no contexto da Questão Religiosa (1872-1875). **Estudos de religião**, v. 33, p. 27-53, 2019.

SILVA, Edson. A invenção dos índios nas narrativas sobre o Brasil. In: ANDRADE, Juliana Alves de; SILVA, Tarcísio Augusto Alves da (orgs.). **O ensino da temática indígena: subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas**. Recife: Edições Rascunhos, 2017. p. 42.

SILVA, I.B. Política, Religião e Educação no Brasil a partir do olhar do educador norte-americano Horace Lane. **Reflexão**, 44, e194651, 2019.

SILVA, Ivanilson Bezerra da. **A figura de Horace Lane: lutas de representações e a formação da rede de Escolas Americanas no Brasil (1885-1912)**. 2015. 297 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SILVA, Paulo Julião da; DE SOUZA, José Roberto; UZUN, J. R. C.; MOREIRA, Silva, Roger Anibal Lambert da. **Em nome da ordem: O Jornal do Commercio e as batalhas da abolição**. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. p. 55-56.

SILVA, Vitória Monalise da. **A ilusão do sufrágio universal do século XX: a aprovação do voto feminino no Brasil**. Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, 2023.

SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Trad. Barbosa, Roberto G. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SODRÉ, Nelson Werneck. **A História da Imprensa no Brasil**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.

SOUZA, Breno Sabino Leite de. **Etnografia, arqueologia e indigenismo no Museu Paulista: índios, colonização e a construção do Brasil Meridional de Hermann von Ihering (1894-1916)**. 2021. 242 f. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

SOUZA, Marcos Teixeira. José do Patrocínio: um abolicionista na ficção e na vida. **Revista de Letras**, Curitiba, v. 15, n. 17, 2013.

STUMPF, L. K. O indígena na pintura de Antônio Parreiras: uma leitura republicana. In: 29^a Reunião Brasileira de Antropologia, 2014, Natal, RN. Anais 29^a RBA **Diálogos antropológicos expandindo fronteiras**, 2014.

TACCA, Fernando Cury. O Feitiço Abstrato: A imagética da Comissão Rondon. 2000. (Indicação pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da FFLCH/USP da tese de doutorado p). In: BORGES, P. H. P. **Fotografia, história e indigenismo: a representação do real no SPI**. Tese – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

TURIN, R. O 'selvagem' entre dois tempos: a escrita etnográfica de Couto de Magalhães. *Varias Histórias* (UFMG. Impresso), v. 28, p. 781-803, 2012.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VERONELLI, G. A. Sobre a colonialidade da linguagem. **Revista X**, v. 16, n. 1, p. 80-100, 2021.

VIANNA, 1928, p. 37. In: SCHROEDER, I. **Os Xerente**: estrutura, história e política. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 1, 2010. p. 70. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/11174>.

VIVEIROS, Esther de. Rondon conta sua vida. Rio de Janeiro, 1958. *Apud* PORTELA, Cristiane de Assis. **Para além do “caráter ou qualidade de indígena”**: uma história do conceito de indigenismo no Brasil. Brasília, DF, 2011.

ANEXO I – INTERVIEW COM O CAPITÃO SEPÉ

O capitão Sepé, da tribo dos Cherentes, assistiu hontem a sessão da Camara. Curiosos de saber quaes as suas impressões sobre o Parlamento Brasileiro, collocamo-nos ao lado d'elle e conseguimos obter as seguintes respostas:

- Então Sr. Sepé que tal acha a Camara dos Deputados? - Uma bonita sala e bonitos deputados.

- Que mais?

- O café do 2º andar é bem saboroso.

- E quanto ás pessoas presentes?

- Ah! Disse elle encolhendo-se todo e coçando o rosto, aquellas duas senhoras que estão lá na tribuna . . .

-Diga!

- Eh, eh, eh. . .

- Bonitas hein!

- Ah, isto... eh, eh, eh ...

- Mas quanto aos deputados, o que acha?

-Olha, aquelle lá, eu vi outro dia no Rio-nu

- O Dr. Rive de la voie.

- Ah, elle é indio também?

- Não, senhor, é civilisado

- O nome parecia!

- O nome é francez.

- Aquelle outro é um pandego! Queria pôr água na minha cabeça e fazer umas disbruras...

- Ah, é o padre Olympe Champs! Elle queria baptsal-o talvez. Consta-me até que elle queria pedir a palavra pela ordem para catechisal-o e o Sr. presidente respondeu-lhe que isto aqui não era egreja.

- Aquelle de barba pontada quem é?

- É o general François Glygly

- Taca, taca! taca!... - disse mais ou menos o capitão Sepé, na sua língua, levantando-se de um salto o pondo-se de joelhos.

- O que é isto, capitão, levante-se! O general Glygly não é santo.

- Ubu!... Na minha terra glygly é um macaco que dirige a vida da gente depois do morto.

- Não, aquelle não é macaco, é deputado, é leader

- leader é deus?

- Não capitão.

- Então como é que quando elle falla os outros todos calam a bocca.

- É um signal de respeito. (O Sr. General François attrahido pela conversa levantou-se e encarou o Sepé).

- Taca, taca, taca!... bradou o Capitão ajoelhando-se

(O presidente vendo o espalhafato do Capitai tocou todos os tympanos da casa, pedindo silencio.)

- Levanta Capitão.

- Não, senhor, olha como está se quebrando tudo.

- São campainhas!

- Qual, é elle mesmo.

Da barba é que estão sahindo os raios.

- Engana-se; é o presidente que está tocando para pedir silencio.

- Onde está o presidente?

- Allí sobre aquelle estrado.

- é santo também? Taca, taca, taca!

-Não, senhor, é o presidente apenas; cluma-se Arthur Fleuves!

(Driin... driin... driin...)

O Sr. Nilo Peçanha - (entrando na tribuna)- Capitão...

- Taca, taca, taca...--repete o Sepé voltando-se para o deputado.

- Vim pedir-lhe que fique quieto; o presidente está damnado!

- Tudo aqui é santo?

- Não senhor, são todos deputados.
(O Sepé senta-se de novo e o Sr. Nilo Peçanha desce para o recinto)
- Capitão, fique quieto, senão mandam-no sahir.
- Olha moço, aquelle homem que está alli sentado, é actor. Eu o vi trabalhar num drama; dizia sempre assim: "Miserável! Miserável!"
. -O que o Sr. viu não é o mesmo; aquelle é o Sr. Alindo Guanabara.
-Oh capitão, ouça aquelle homem, para depois me dar a sua opinião sobre o seu discurso.
-Antes disto diga-me quem é aquelle homem, com cara de pae de cobra.
-É o Sr. Lupin Cintra. Ouça o discurso agora.
O Sr. José Carlos. Meus senhores, o jogo dos bichos.... (riso geral) drin. in... dri... in... dri... in)
-Taca, taca, taca... .
-Não é nada capitão.
O orador... é uma verdadeira calamidade...
Apoiados, não apoiados, tumulto- Drin...; drin...
-Taca, taca, taca ..
-Diga antes jaca, jaca, jacaré, capitão, que estão falando dos bichos.
O orador- Como interrompem-me com apartes vou desistir da palavra.
(Não apoiados, apoiados, muito bem, ruido de campainha e o Sr. Carlos senta-se).
-Então capitão, o que acha?
- Que elle fez muito bem em sentar-se
(Falam novos oradores).
- Quero sua opinião agora sobre os outros oradores capitão.
-Falaram muito.
- Mas nenhum delles dispertou o seu patriotismo?
- Nenhum delles arrebatou o seu espirito?
- Eu selvagem, sim senhor!
- Mas capitão não acha que os oradores são bons patriotas o que esta Camara é digna de aplausos?
-Na minha tribu davamos cabo do todos!
-Pois os Srs. ainda são antropophagos?
- Não comprehendo.
- Ainda comem seres humanos.
- Ora, ora, ora ainda pergunta.
- E acha que alguns dos deputados presentes depois de moqueados, seria um bom prato!
- Taca, taca, taca
- O que é isto Capitão?
Quer dizer tayayá, não é?
- Não... Taca, taca, taca, taca...
- Então?
-Olhe, meu caro amigo, acho que elles guizados seriam melhores do que como deputados.
-Então não gostou da nossa Camara?
-Aquelle deputado alli cosido com batatas seria um bom prato!
-Tem graça!
O Deputado- Sr. presidente, reclamo contra aquelle indio que está nas tribunas e que me insulta!
O Sr. presidente- Qual foi o insulto?
O deputado- Acaba de dizer que eu estava bom para um cosido com batatas.
O Sr. presidente - A mesa não pôde tomar em consideração a reclamação do nobre deputado.
O Sr. Thomaz Cavalcanti.
Bravos á mesa! Batatas traz a ideia de bife!
-Bravos! gritou o Capitão.
-Fica, manso, mano! gritou um das galerias.
(Dri... in., dri..., in., dri.,in...)
-Taca, taca, taca...
- Capitão fique quieto por piedade! O Sr. Thomaz Cavalcanti.

Proponho á casa que seja inscripta na acta a presença do illustre capitão Sepé, selvagem distincto.

O Capitão Selvagem, va elle!

O Orador Digo selvagem sem intenção de ofender.

O Sr. General GlyGly- Voto contra o requerimento do meu illustre colega. O lemma da economia do P. R. F. obriga-me a ir de encontro ao pedido do illustre e triangular collega, apezar de eu estar disposto a acceitar todas as theorias e o seu positivismo.

A inscrição do nome do Sr. Capitão Sepé, na acta trará um argumento de desprezas para o paiz porque a tinta e o papel custam dinheiro.

Um deputado - Não apo...

-Um outro - (Tapando-lhe a boca) Cale-se que é o chefe quem fala.

- Que chefe, o Sepé?

- Não, homem de Deus, o leader.

(Apoiados, não apoiados, grande tumulto, campainhas, sinos, cornetas...)

O capitão Sepé - (Retirando-se do edificio da Camara) - Olhe, meu amigo, vou-me embora!

- diga-me a sua ultima opinião.

-Acho que toda esta gente e mais aquelle gly-gly barbado estão muito bom para o moquem.

Eia as notas que pudemos colher do illustre Capitão Sepé, que nos garantias que com os papagaios de sua terra faria uma assembleia melhor.

ANEXO II – OS RETRATOS DE ANTÔNIO PARREIRAS

Figura 43: Cabeça do Jacumpté



Fonte: Museu Antônio Parreiras (1909).

Figura 44: Cabeça do Jacumpté



Fonte: Museu Antônio Parreiras (1909).

Figura 45: Cabeça de índio (Porpipó)



Fonte: Museu Antônio Parreiras (1909).

Figura 46: Cabeça de índio (Pracé)



Fonte: Museu Antônio Parreiras (1909).