



LEOLINDA DALTRO: TRAJETÓRIA E MEMÓRIA DE UMA 'MISSIONÁRIA' ENTRE OS 'SILVÍCOLAS' DO ARAGUAIA E TOCANTINS¹

Paulete Maria Cunha dos Santos²

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS

Resumo: A protagonista que ora apresentamos, Leolinda Daltro, possui uma trajetória singular. Para o historiador, que se depara com o *corpus* documental por ela codificado e publicado, constata a sua complexidade e, por acréscimo, o compromisso com suas 'Memórias'. Uma memória a um só tempo individual e coletiva, considerando o emaranhado de personagens e instituições que envolviam sua atuação de 'missionária'. Sem a pretensão de prognosticar o verdadeiro/falso ao revisitar o documento, optamos por problematizar o pioneirismo de um programa laico de educação indígena, no norte de Goiás, hoje Estado do Tocantins, projeto este que obteve a ampla participação na sociedade nacional e regional, na virada do século XIX para o XX.

Palavras-chave: Leolinda Daltro; missionária; programa laico de educação indígena.

Leolinda Daltro: trajectory and memory of a 'missionary' between the 'forestry' from Araguaia and Tocantins

Abstract: The protagonist presented here, Leolinda Daltro, has a unique trajectory. For the historian, who is faced with the corpus of documents by it encoded and published notes its complexity and, by extension, the commitment to her 'Memoirs'. A memory at once individual and collective, considering the tangle of characters and institutions that involved her role of 'missionary'. Without attempting to predict the true / false to revisit the document we have chosen to discuss the pioneering of a secular program of education for native peoples in northern Goiás, Tocantins State today, project which

¹ Trabalho apresentado no XII Simpósio Internacional IHU – A Experiência Missionária: Território, Cultura e Identidade. São Leopoldo, RS, UNISINOS, 2010.

² Orientanda da Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck e professora na Congregação do curso de História da Universidade Federal do Tocantins - UFT, campus de Porto Nacional. Bolsista Fundo Pe. Milton Valente. Email: pauletemcunha@hotmail.com. Agradeço a Paulo Renato da Silva a revisão do texto.



received wide participation in regional and national society in turn of the nineteenth century to the twentieth.

Keywords: Leolinda Daltro; missionary; secular program of education for native peoples.

Impressões sobre a protagonista

A protagonista que ora propomos apresentar possui uma trajetória marcante. Para o historiador, que se depara com o corpus documental por ela codificado e publicado³, em um primeiro momento, constata a sua complexidade e, por acréscimo, o compromisso com suas ‘Memórias’. Uma memória a um só tempo individual e coletiva, considerando o emaranhado de personagens e instituições que envolviam sua atuação. Em um primeiro esforço de compreensão da luta da memória contra o esquecimento recorremos a Maurice Halbwachs que nos diz: “Indivíduos não recordam sozinhos, quer dizer, eles sempre precisam da memória de outras pessoas para confirmar suas próprias recordações e para lhes dar resistência.”⁴

Se concordarmos que o passado é resultado de representações coletivas construídas no presente, o documento codificado por Leolinda nos permite uma primeira proposição. No preâmbulo identificado como *Explicação necessária*, ela esclarece que pretendia fazer uma série de conferências e depois publicar as ‘Memórias’ detalhadas de sua viagem às aldeias indígenas das margens do Araguaia e Tocantins. Fala “da grandeza e beleza do mais rico pedaço do Mundo – Goyaz! –” e do ineditismo da vida indígena, dos sentimentos altruísticos dos sertanejos, mas também da ignorância e do fanatismo praticados no serviço dos que se diziam representantes “de um Deus de amor e perdão!”⁵ No entanto, chegando à capital, conta que se deparou com uma postura de hostilidades por parte da sociedade e, sobretudo, da imprensa fluminense. Por

³Leolinda Daltro. *Da catechese dos índios no Brasil. Notícias e documentos para a História (1896-1911)*. Rio de Janeiro: Typ. da Escola Orsina da Fonseca, 1920. 637 p. Dentre os documentos que compõem a obra, há dezenas de cartas, atas, abaixo-assinados, atestados, jornais do RJ, SP e GO e fotos. Também se faz necessário avisar ao leitor que optamos por preservar a ortografia do documento.

⁴ HALBWACHS, M. *apud* SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória coletiva & teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003. p. 43.

⁵DALTRO, 1920. p. xvii.



isso, decide calar-se e aguardar o momento oportuno. Por que somente o publicou em 1920, vinte anos depois? Quais circunstâncias a impediram? Por que não realizou uma narrativa própria dos fatos (sua proposta inicial) a que se referem os documentos? São essas e outras inquietações que nos são reveladas na *codificação* - em nosso entendimento o material foi *codificado* por Leolinda e não aleatoriamente compilado - da massa documental.

Para reconhecemos a nossa protagonista, iniciemos pelo dia do seu nascimento e uma homenagem de dois jornais da imprensa fluminense. A matéria intitula-se 'Leolinda Daltro - Missionaria Brasileira': "Com a queda da Bastilha, magestoso e lugubre edifício que ruio ante a liberdade da França, coincide o aniversário de D. Leolinda de Figueiredo Daltro, professora cathedratica do Districto Federal [...]".⁶ No segundo jornal aparece 'D. Leolinda Daltro': "A illustre missionaria dos indios d. Leolinda Daltro, que já em sua excursão aos sertões de Goyaz e Matto-Grosso patenteou, [...] uma abnegação sem igual nos annaes da historia, completa hoje mais um anniversario [...]".⁷ Outra referência, no mesmo tom, registra-se ainda por ocasião de sua partida para os sertões e está entre uma das dezenas de cartas que recebia em apoio ou em desagravo ao seu impetuoso empreendimento de educar os 'selvagens': "As Joanna d'Arc nascem de seculo em seculo, mas o Brasil ainda não tinha tido a sua. Avante, pois, D. Leolinda, [...]".⁸ Esse e outros testemunhos encontram-se ao longo da primeira parte *Noticias e documentos*, que a colocam como heroína em sua missão sacrossanta e patriótica em prol de uma ação civilizadora⁹. A segunda parte, *A minha acção pelos autóctones na Capital Federal*, apresenta fotos de Leolinda com os (as) índios (as) que educou em sua própria casa e relata (nas atas) o apoio àqueles que foram

⁶ *O Paiz*, 14/07/1902, apud DALTRO, 1920. p. 371.

⁷ *Correio da Manhã*, 14/07/1902, apud DALTRO, 1920. p. 372.

⁸ DALTRO, *op. cit.*, 1920. p. 107. A carta é de um admirador, Dr. Martinho Palmeston, da cidade de Araguay, em Minas Gerais. Ao sair da capital, em 1896, em direção aos sertões, Leolinda faz um roteiro passando por São Paulo, Uberaba-MG e, logo após, por Araguay, dentre outras cidades, até chegar nas aldeias do norte de Goyaz, atual Estado do Tocantins. Encontramos em recortes de jornais colecionados no seu livro sua visita a órgãos de imprensa registrada em dezembro de 1900 (*A Cidade do Rio, Jornal do Commercio*), após seu retorno à capital, p. 343-351.

⁹ Encontramos mais duas referências comparando-a com Joana d'Arc: outra de Araguay- MG, assinada por Lourenço Guedes da Silva (capitão e viajante comercial), p.112; e uma de Morrinhos- GO, assinada por Francisco Lopes de Moraes (negociante), p. 117.



à capital na tentativa de reconduzi-la às aldeias e dar continuidade à sua ‘missão’. O derradeiro e longo documento apresenta um resumo histórico das inúmeras tentativas de instituir a ‘Associação de Protecção e Auxílio aos Selvicolas do Brasil’.

Leolinda (ou D. Leolinda, assim era citada) constitui-se uma personagem instigante e plural. Natural da Bahia migra para a então capital federal no Rio de Janeiro, para atuar como professora, ainda no expirar da monarquia¹⁰. Como outras mulheres da classe média, possuindo o magistério como profissão, chefe de família e mãe de cinco filhos, certamente buscava na capital federal, no exato momento de efervescência do movimento para a instauração da república, melhorar as condições de vida de sua extensa família e afinal participar de um novo cenário sociopolítico, que concederia outros significados à ideia de nação/cidadania.

Uma mulher pública em uma sociedade em que se estabelecera este espaço prioritariamente ao homem. A partir de entrevistas com Jean Lebrun, a historiadora Michelle Perrot nos fala sobre as mulheres públicas e as fronteiras móveis “[...] existem muitos meios, diretos ou não, de ser uma mulher pública, com a condição de dar a essa expressão certa extensão. Ser reconhecida como tal revela-se mais difícil e sempre suspeito. Certos limites se deslocam mais do que outros. Certas zonas resistem mais do que outras.”¹¹ Imaginemos Leolinda,¹² ainda no final do século XIX, como uma mulher que circula na imprensa das duas principais capitais brasileiras - São Paulo além da capital federal-, considerando os jornais como um espaço de acesso e circulação da palavra e que em certa medida modelam a esfera pública. Contudo, nesse período, esta esfera pertence preferivelmente aos homens. Como Leolinda conseguiu visibilidade,

¹⁰Uma biografia extensa é realizada por Elaine Pereira Rocha e apresentada como tese de doutoramento em História Social na USP (2002). De acordo com sua pesquisa, Leolinda nasceu em 1859 e faleceu no Rio de Janeiro, em 1935, em consequência de um atropelamento em uma das principais ruas da capital.

¹¹ PERROT, Michelle. **Mulheres públicas**. São Paulo: Ed. da Unesp, 1998. p.10-11.

¹²A Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher da Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ), desde 2004, concede o diploma Mulher-Cidadã Leolinda de Figueiredo Daltro àquelas que tenham contribuído na Defesa dos Direitos da Mulher e nas questões de gênero. Vale enfatizar que Leolinda foi a Fundadora do Partido Republicano Feminino, em 1910. A obra de HAHNER, June E. **A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas: 1850-1937**. São Paulo: Brasiliense, 1981, é a primeira a revelar Leolinda em sua fase de sufragista (e feminista).



isto é, sair do silêncio e obter a palavra pública? Por que uma proposta laica de educação indígena movimentou intensamente a opinião pública?

No documento ela registra atos de sua vida pública, mas também é dedicado aos seus cinco filhos: Alcina, Alfredo, Oscar, Leobino e Aurea. Inicia-se com um pedido de perdão ao seu filho Alfredo, que a acompanhou em sua missão, após tentar sem êxito dissuadi-la. Alcina, sua filha, dedica-lhe uma poesia por ocasião do seu aniversário, publicada no *Jornal do Brasil* “Minha adorada e santa mãe, [...] De vossa filha ditosa / Aceitae, por esta data, / A afeição mais pura e grata, / Oh! Doce mãe extrema.”¹³ Uma das cartas de seus filhos menores Oscar e Leobino igualmente nos oferece a dimensão dessa sensibilidade:

*Minha querida Mamãe / Tenho tantas saudades da senhora! O Dr. Horace Lane nos anima muito [...] Diz elle que é um passeio que a senhora vai dar, [...] Penso que ele está nos enganando. Quando é que a senhora volta? Quantos dias de viagem? Escreva-nos assim que chegar na aldeia; como nós desejamos ir também, [...] Mas eu não me esqueço do Dr. Herculano e da família delle [...].*¹⁴

Em cada página encontramos testemunhos de sua atuação que se cruzam entre a sua vida particular e pública. Dr. Horace Lane, citado por seus filhos, é Diretor do Mackenzie College ou Colégio Americano, onde eles permanecem até o seu retorno. Também é um dos maiores incentivadores e patrocinadores de sua ‘missão’,¹⁵ motivo pelo qual Leolinda recebe muitas críticas exteriorizadas nas cartas, que questionam a postura de uma mulher de formação católica por transferir seus filhos do Colégio Universitário, no Rio de Janeiro, dirigido por Dr. Herculano de Lima, onde eram

¹³ DALTRO, *op. cit.*, 1920. p. 457.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 101.

¹⁵ Foi médico e educador, fundador e primeiro presidente do Mackenzie College. Em contato com missionárias que estiveram com populações indígenas nos Estados Unidos, sempre incentivou Leolinda em sua ‘missão’. Sobre o tema mais específico (que não iremos aqui desenvolver) do presbiterianismo nacional e a colaboração de missionários (as), consultar MATOS, Alderi S. **Os pioneiros presbiterianos do Brasil**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.



tratados como filhos, para deixá-los entre estranhos em um colégio ‘protestante’ [presbiteriano].

Sua filha mais nova, Aurea, também aparece nas cartas. Ela ficaria aos cuidados do seu padrinho, o republicano histórico Quintino Bocaiúva, que empregou todos os recursos para fazer Leolinda desistir e retornar de Uberaba, em Minas Gerais, quando ela se dizia perseguida pelos ‘frades’ [dominicanos]. A amiga que assina a carta nos dá uma dimensão do imaginário do ‘selvícola’ na sociedade fluminense do final do século XIX; “Você soube que aqui levaram no teatro uma peça em que você aparecia num ridículo medonho, vestida de pennas, dançando e falando asneiras com os índios? Mas o senador Quintino foi a policia e fez retirar a peça do cenário, suspendendo o espetáculo.”¹⁶ E finaliza informando que o jornal *O Paiz*¹⁷ a defendeu e criticou tal ato ‘impatriótico’. Pode-se arguir que por ser uma mulher só Leolinda procurou estar sempre bem relacionada. Embora não se possa reduzir sua postura às boas relações com pessoas que representavam a elite republicana. Consideramos que significa a peculiaridade de uma figura feminina em empreender um projeto precursor de educação indígena laica no interior do Brasil, em consonância com um ideal positivista,¹⁸ que caracterizava a postura de intelectuais de sua contemporaneidade.

Breve histórico de educação em fronteiras étnicas no Tocantins

Para conceder historicidade ao agenciamento não indígena no processo de uma educação intercultural no Tocantins, inicialmente pretendemos problematizar o pioneirismo de um programa laico de educação indígena, no norte de Goiás, hoje Estado do Tocantins, projeto esse que obteve a ampla participação de uma rede de personagens na sociedade nacional e regional, na virada do século XIX para o XX.

¹⁶ DALTRO, *op. cit.*, 1920. p. 95.

¹⁷ Quintino Antônio Ferreira de Souza, tido como um jornalista polêmico, que se tornaria conhecido como Quintino Bocaiúva, foi diretor de *O Paiz* no período em que Leolinda estava preparando sua viagem (1896-97) para os sertões.

¹⁸ A fundação do Apostolado Positivista no Brasil data de 1881, ver GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a república**. São Paulo: Hucitec, 1989. p. 169-206. CARNEIRO da CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: _____, (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. pp. 135, considera que os positivistas, no início do século XX, advogaram uma política indigenista das mais respeitosas que o Brasil conheceu.



Nesse sentido, fazem-se necessário situar algumas referências da historiografia do processo de agenciamento da educação em fronteiras étnicas, no Tocantins, com o intuito de contextualizar o tema proposto.

O Estado do Tocantins,¹⁹ a mais nova unidade da Federação, é formado por sua emancipação do antigo norte de Goiás.²⁰ Esta região foi ocupada pelos conquistadores europeus e também por pessoas já nascidas na colônia a partir do início do século XVIII, com atividades de mineração e pecuária.²¹ Diversos povos indígenas habitavam-na. Informações documentais indicam a existência de treze povos indígenas ocupando a área entre os rios Araguaia e Tocantins: Kayapó, Xavante, Xerente, Noroquajê, Akroá, Xakriabá, Avá-Canoeiro, Karajá, Javaé, Xambioá, Weré, Apinajé e Krahô.

No processo de conquista e colonização da região, alguns povos foram exterminados, outros foram expulsos ou migraram, e outros permaneceram como os Xerente, Apinajé, Krahô, Karajá, Javaé, Xambioá, Krahô-Canela (que retornaram recentemente) e os Avá-Canoeiro (com um número reduzido de sobreviventes).²² Atualmente, a população indígena no Tocantins é de aproximadamente onze mil pessoas.²³

Com o advento da independência do Brasil (1822), planos e projetos foram realizados para tentar definir uma política indigenista. Na década seguinte, com a descentralização administrativa, as Províncias ganham autonomia para atuar na política indigenista. Contudo, o ato da elaboração de um conjunto de normas (Decreto nº 426 de 24/07/1845), conhecido como Regimento das Missões, foi o que definiu as relações do

¹⁹ Criado em 5 de outubro de 1988, o Estado do Tocantins foi oficialmente instalado em 1º de janeiro de 1989.

²⁰ Na historiografia do Tocantins pesquisas foram desenvolvidas sobre o processo político de criação do Estado, dentre elas, CAVALCANTE, M. E. S. R. **O discurso Autonomista do Tocantins**. Goiânia/São Paulo: Co-edição. Goiânia: Ed. da UCG, São Paulo: EDUSP, 2003; e OLIVEIRA, Rosy de. A 'invenção' do Tocantins. In: GIRALDIN, Odair. (org.). **A (trans) formação histórica do Tocantins**. Goiânia: Ed. da UFG, 2002. pp. 13-47.

²¹ Ver PARENTE, Temis Gomes. **Fundamentos Históricos do Estado do Tocantins**. Goiânia: Ed. da UFG, 1999.

²² GIRALDIN, Odair. Povos indígenas e não-indígenas: uma introdução à história das relações interétnicas no Tocantins. In: _____ (org.), *op. cit.*, 2002. pp. 109-135.

²³ O IBGE realizou novo censo das populações indígenas, entre os meses de agosto e outubro de 2010. O resultado oficial até o presente momento não foi divulgado (dez. 2010).



VEREDAS DA HISTÓRIA

2º Semestre de 2011

Ano IV - Ed. 2 - 2011

www.veredasdahistoria.com

ISSN 1982-4238

Império com os povos indígenas.²⁴ Nesta política, a educação escolar indígena é confiada aos religiosos.

Desde que o governo imperial e da província de Goiás optaram, nos anos 1840, pelo emprego dos capuchinhos na catequese dos povos indígenas da região,²⁵ estes vêm mantendo algum tipo de educação escolar formal. Esta atuação foi mais intensa entre os Krahô e os Xerente, pois os frades Rafael de Taggia (entre os Krahô) e Antonio de Ganges (entre os Xerente) fundaram aldeamentos que se tornaram, posteriormente, núcleos urbanos, respectivamente, Pedro Afonso e Tocantínia.

No final do século XIX, os Xerentes tiveram a presença da professora Leolinda Daltro, que deixou o Rio de Janeiro e atuou na região. Pode-se dizer que um dos exemplos de agentes não religiosos presentes no processo de educação escolar indígena no norte de Goiás é o caso peculiar da professora Leolinda Daltro.²⁶

Com o fim do Império, a instauração da República brasileira (1889) ainda mantém indefinida sua política indigenista até os anos de 1910, quando se cria o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI), posteriormente conhecido apenas como SPI.²⁷ Este órgão torna-se um veículo transmissor e normatizador da educação escolar indígena. Sua sucessora, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a partir dos governos militares (1964), repassa essa incumbência da educação escolar para instituições religiosas, tais como S.I.L (Summer Institute of Linguistics), Igreja Batista, Missões Novas Tribos, dentre outras. Com a promulgação da nova Constituição Brasileira (1988), a educação escolar indígena foi transferida à esfera do MEC e das secretarias estaduais e municipais de educação, a partir de 1991.

²⁴ Consultar CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Legislação indigenista no século XIX**. São Paulo: Edusp/Comissão Pró-Índio, 1992. Ver também a obra de MOREIRA NETO, Carlos de A. **Os índios e a ordem imperial**. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2005.

²⁵ Para esta temática ver KARASCH, Mary. Catequese e cativo, política indigenista em Goiás: 1780-1889. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.), *op. cit.*, 2003. pp. 397-412. Consultar também a obra de BEOZZO, José O. **Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1983.

²⁶ CORRÊA, Mariza. Os índios do Brasil elegante & a professora Leolinda Daltro. In: _____. **Antropólogos & Antropologia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 107-139.

²⁷ GAGLIARDI, *op. cit.*, 1989. p. 233-35.



A educação escolar indígena no Brasil, quando acolhida pela Constituição Federal de 1988, desencadeou o início do percurso para a oficialização de *escolas indígenas diferenciadas* e de políticas públicas que pontuassem uma educação intercultural e multilíngue. Posteriormente, foram referendadas pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), em 1996, e na elaboração e publicação do Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, pelo MEC, em 1998. No entanto, algumas experiências de educação escolar apontam que: “Há um grande descompasso entre, de um lado, a educação diferenciada como projeto e como discussão e, de outro, a realidade das escolas indígenas no país [...]”.²⁸

Indícios de uma codificação: relatos e lembranças de uma catequista leiga

Nas páginas iniciais já se pode constatar que a massa documental é indissociável da sociedade que a produziu. Por essa razão buscamos o viés investigativo da micro-história “como uma prática essencialmente baseada na redução da escala da observação, em uma análise microscópica e em um estudo intensivo do material documental”.²⁹ Tal entendimento é fundamental para analisarmos o extenso material *codificado* (e, como frisamos, não aleatoriamente compilado) na obra de Leolinda.

Além disso, a micro-história permite que os documentos reunidos por Leolinda sejam lidos como uma narrativa específica, ainda que não tenham sido produzidos por ela. Cada documento reunido por Leolinda nos oferece um micro universo de sua atuação. Embora a sua fala somente apareça na sua *Explicação necessária* (p.i-xxvi), seu pensamento e comportamento são apontados no relato de cada um dos personagens que compõe a ampla rede.

²⁸ LOPES DA SILVA, Aracy. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução. In: _____; FERREIRA, Mariana K. Leal (orgs.). **Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001. pp. 12.

²⁹ LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Ed. Unesp, 1992. pp. 136. Para esse campo conceitual ver também GINZBURG, Carlo. Micro-história: duas ou três coisas que sei a respeito. In: _____. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 249-279.



Seguindo as opções epistemológicas, pretendemos conceder visibilidade àqueles sujeitos que estão envolvidos nessa trama, mas sem a pretensão de prognosticar o verdadeiro/falso ao revisitar o documento. Essa reflexão foi inspirada pelo medievalista Jacques Le Goff. Para ele, o “documento” é “monumento” porque:

Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinadas imagens de si próprias. No limite não existe um documento-verdade. Todo o documento é mentira. [...] porque qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro – incluindo talvez sobretudo os falsos – e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem.³⁰

Entendemos que o historiador, ao analisar um documento, tem o papel de desmontá-lo e de desconstruí-lo para analisar as condições de produção do documento-monumento, ou seja, compreendê-lo como testemunho de um poder polivalente. Considera-se aqui a sociedade que o produziu. Como produziu? Pode-se então considerá-lo em períodos sucessivos, até mesmo quando foi esquecido. Assim, somos remetidos a uma dimensão histórica que não se restringe aos indígenas catequizados, ou à rede de personagens ilustres e comuns que apoiavam Leolinda, tanto no Rio de Janeiro, quanto nos sertões. Pode-se sugerir que esse documento construído por dezenas de mãos, inclusive aquelas que a ridicularizavam, permite apreender a sociedade que o produziu segundo as relações de força e poder que aí existia.

Assim, na coleção de documentos que constitui sua obra, encontra-se uma extensa rede de personagens ilustres e não ilustres que a apoiavam e, ainda, instituições como o IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro), a União Cívica Brasileira, a Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, dentre outras. Vale ressaltar que nessa rede encontra-se uma carta de Mal. Cândido Rondon, dirigida à Leolinda. Nessa perspectiva, considera-se o amplo espaço em que Leolinda circulou e o papel relevante na sua

³⁰ LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5. ed. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2003. p. 538.



‘missão’ de catequista entre os índios de Goiás e Mato Grosso, ponderando que se encontrava em um ambiente desconhecido, ainda no final do século XIX. Pode-se acrescentar mais um agravante, sua ‘missão’ não estava atrelada aos poderes públicos, nem sequer era remunerada, pelo contrário, somente lhe foi concedida uma licença de um ano pelo Conselho Municipal “único favor que apenas me foi possível alcançar.”³¹

A par desse contexto, compreendemos os motivos dos seus agradecimentos ao povo paulista e à ‘independente imprensa da paulicéa’, aos quais também dedica seu livro, quando se dirige à redação do jornal *A Platéia*³² “[...] venho manifestar a esta ilustrada redacção o meu sincero agradecimento, que peço, pela publicação destas linhas torná-lo extensivo às demais redacções e á nobre sociedade da paulicéa.”

Nessa carta, Leolinda exterioriza agradecimentos àqueles que a apoiavam de forma material e moral em seu empreendimento, especialmente os beneméritos Dr. Horace Lane e Maria Renotte. No parágrafo inicial encontramos bem delineado o seu propósito de continuar a missão de “catequista leiga”³³ dos índios Xerente, já que a educação escolar indígena, desde a década de 1840, era confiada pelas Províncias aos religiosos, especificamente, aos capuchinhos, na Província de Goiás. Entre os Xerente – etnia indígena no atual Estado do Tocantins –, a catequese religiosa foi administrada pelo frei Antonio de Ganges³⁴.

Outra evidência, além de catequista leiga, é a peculiaridade de missionária independente e, portanto, sem o apoio de outros tradicionais atores, tais como o Estado ou a Igreja.³⁵ “Na Capital Federal [...] o governo, a imprensa, todos, enfim, acharem

³¹ DALTRO, *op. cit.*, 1920. p. 404.

³² Este periódico divulga uma ampla campanha, que inclui a arrecadação de donativos e provimentos para a ‘cruzada instructiva em pról dos cherens’ [Xerente]. *A Platéia*, out. 1896, *apud* DALTRO, 1920. p. 89.

³³ Esta primeira impressão foi nos dada pela antropóloga Mariza Corrêa, *op. cit.*, 2003, quando ela afirma que Leolinda se autodenomina catequista leiga. No entanto, GAGLIARDI, *op. cit.*, 1989, foi o primeiro a apresentar o programa laico da professora Leolinda Daltro.

³⁴ O capuchinho italiano frei Antonio de Ganges, em meados do século XIX encontrava-se no aldeamento Thereza Christina (Piabanhas), à margem do Tocantins. Esse aldeamento objetivou catequizar os índios Xerente concentrados nessa região.

³⁵ BEOZZO, José O. A Igreja frente aos Estados liberais: 1880-1930. In: DUSSEL, Enrique (org.). **Historia Liberationis. 500 anos de história da Igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1992. pp. 177-222, faz uma análise do papel da Igreja frente ao Estado liberal (1880-1930) e considera a batalha



grandioso o meu gesto, depois, tudo me fôra negado, não tendo eu conseguido, sequer, o auxílio oficial que me foi prometido e que me deveria ser dado.”³⁶ Esclarece ainda que foi forçada a retornar ao Rio para receber os vencimentos de alguns meses atrasados, os quais tinha direito como professora licenciada, e então prosseguir sua viagem definitivamente. No entanto, encontramos uma carta de Uberaba, a ela enviada, informando que vai em anexo um telegrama de seu compadre Quintino Bocaiúva, que diz: “De Goyaz volte. Conselho não prorroga licença.”³⁷

Leolinda afirmava com orgulho ser neta “dos valorosos índios Tymbiras e Tupy-nambás”. Enquanto permaneceu nos sertões conta que passou por inúmeras adversidades, inclusive perseguições e atentados contra sua própria vida. Mas sempre teria contado com a dedicação dos ‘selvagens’ para salvaguardar sua obra ‘patriótica e humana’. Vejamos uma passagem que nos inspira uma cena entre o patético e o cômico: “[...] guardando-me á vista, dia e noite, amarrando-me muitas vezes, quando desconfiavam de alguma cilada, nas altas copas das arvores, enquanto dançavam e cantavam ao redor da fogueira, para desviarem a atenção dos assassinos que me seguiam por toda a parte; [...]”³⁸

Desde que conheceu um grupo Xerente em viagem à capital da instaurada República e decidiu acompanhá-lo pelo então sertão de Goyaz, Leolinda começou a se envolver com a questão indígena. As notícias sobre Leolinda circulavam na imprensa fluminense e, logo após, na ‘imprensa da paulicéa’, desde o início de sua preparação e determinação em atender à reivindicação do capitão Sepé, chefe dos Xerente, e seus companheiros da aldeia Providência, às margens do Tocantins. O jornal *O Paiz*, em 17/07/1896, publica uma matéria com o título ‘Missionaria’:

Ficaram vibrando em seu coração de mãe as palavras dolorosas do sincero Sepé, lastimando a ignorancia a que estão condenados os pequeninos

pelo ensino católico contra o caráter laicista da escola pública como um dos componentes no conjunto das transformações econômicas e de conflitos políticos, sociais e religiosos do período.

³⁶ DALTRO, *op. cit.*, 1920, p.90.

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 106. As cartas são respectivamente dos meses de abril e maio de 1897, e indicam sua saída de Uberaba-MG em direção aos sertões.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. xviii e p. 267.



VEREDAS DA HISTÓRIA

2º Semestre de 2011

Ano IV - Ed. 2 - 2011

www.veredasdahistoria.com

ISSN 1982-4238

cherentes, os que nasceram depois da catechese e os que vinham nascendo.

Para essa gente nova de sua tribu, para essa mocidade carecedora de novas idéas, precisava abrir um futuro melhor com a iluminação do primeiro alfabeto e da primeira leitura de uma pagina de livro.

Para compreendermos a atuação dos missionários, Paula Monteiro (2006) propõe uma teoria da mediação cultural, porque entende que são agentes mediadores da dimensão política dos processos de ressignificação da ‘tradição’ indígena e não indígena.

Assim, podem-se inferir duas proposições sobre a ‘missão’ de Leolinda, como professora pública no Rio de Janeiro em sua trajetória pelos sertões de Goiás e Mato Grosso com o objetivo de educar os índios, considerados ‘selvagens’ no imaginário da sociedade fluminense do final do século XIX. A primeira equivale aos componentes de uma trilogia de violência nos sertões: índios, padres e coronéis³⁹ e a sua postura de estranhamento/enfrentamento com os responsáveis pela catequese religiosa; a segunda refere-se ao apoio (e proteção) demonstrado (e atestado) por autoridades e também por pessoas comuns no seu percurso pelos sertões, que contraria os estereótipos protocolados na historiografia regional sobre sua ‘obra patriótica e humana’ e ‘ação civilisadora’.

Pode parecer, inicialmente, que a ‘missão’ de Leolinda é um fato anômalo ou insignificante. Entretanto, assume proporções gigantescas na medida em que suscitou opiniões tanto na sociedade regional quanto na nacional. Imaginamos o longo caminho que percorreu da capital federal até os sertões e, naturalmente, a sua extensa circulação entre aldeias indígenas, passando por diversos municípios do então norte de Goiás. Sem contar as adversidades naturais do sertão e, sobretudo, a oposição de interesses locais acostumados com a exploração do trabalho indígena e a apropriação de terras dos

³⁹ Consultar AUDRIN, José M. **Entre sertanejos e índios do Norte**: o bispo/missionário Dom Domingos Carrérot. Rio de Janeiro: Agir, 1947; e PALACÍN, Luís G. **O coronelismo no extremo norte de Goiás**: o padre João e as três revoluções de Boa Vista. São Paulo: Loyola, 1990.



aldeamentos.⁴⁰ Afinal, o ineditismo de uma proposta de instrução leiga aos ‘selvícolas’, ainda no final do século XIX, só poderia ter alcançado tal dimensão na multiplicidade de ações (e reações) naquele momento de efervescência política e social no cenário brasileiro.

A *codificação* documental protocolada por Leolinda concede aos “seus índios” (como os referia) o papel de principais protagonistas, contudo, apresenta, como já nos referimos, uma ampla rede que envolvia sua atuação, o que nos dá oportunidade de construir outro argumento histórico. Retomando a proposição inicial sobre a justificativa de Leolinda em publicar somente após vinte anos “a historia verdadeira da catechese religiosa nos sertões de Goyaz”, pode-se reiterar a coexistência de uma memória individual e coletiva. Para tal, buscamos uma intersecção teórica em Pierre Ansart, pois sugere uma reflexão sobre o estudo das relações tecidas entre ressentimento, história e memória. Para ele: “Estas três questões levantam um problema central, o das relações entre os afetos e o político, entre os sujeitos individuais em sua afetividade e as práticas sociais e políticas, [...]”.⁴¹ Em sua versada *Explicação necessária* expõe suas contradições (e dificuldades) individuais entre o imaginário impregnado do ‘selvícola’ e as práticas de catequista nas aldeias. Na expressão a seguir temos uma projeção de sua memória ao mesmo tempo plural e individualizada:

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 patricios e a

⁴⁰ Embora não trataremos aqui desta questão, talvez possa se acrescentar outro elemento, a instalação de presídios militares, a partir da metade do século XIX, ao longo do Araguaia e Tocantins, em Goiás. Estes fortins tinham finalidades estratégicas tais como garantir a segurança das fronteiras, o livre comércio e a ocupação das margens destes rios por colonos e, consecutivamente, livres de ‘problema de índio’. Eis a política indigenista de Goiás: ‘civilizar’ ou expulsar (ou até exterminar)! Sobre este assunto, específico (dos presídios em Goiás), ver KARASH, *op. cit.*, 2003. pp. 403-406; e CARNEIRO da CUNHA, *op. cit.*, 2003. pp. 137-141.

⁴¹ ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs.). **Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001. pp. 15.



*posteridade guardem de mim uma lembrança falsa, uma memória de ridículo, com que, ainda depois de morta, possa magoar meus filhos.*⁴²

Como já apresentamos em passagens anteriores, Leolinda traz consigo uma linguagem carregada de ressentimentos. Por um lado, reafirma sua incomparável viagem, em que foi pesquisar, estudar e doutrinar, por outro, conta que constantemente teria sofrido traições e ciladas, sobretudo dos seus maiores opositores, os ‘frades’ e os indivíduos ‘fanáticos’ por eles sugestionados, que obviamente desejavam persistir na catequese religiosa. Também pretendia fazer uma série de conferências, entretanto, quando chegou à capital conta que se deparou com uma realidade de frieza e indiferentismo, ridicularizada por todas as classes sociais e até pela imprensa que procurou persegui-la.

Sobre a memória dos ressentimentos, Pierre Ansart aponta algumas interrogações: “que memória conserva o indivíduo de seus próprios ressentimentos? Por outro lado, que memória conserva dos ressentimentos daquele de quem foi vítima?”⁴³ E responde sobre a diferença entre o esquecimento dos fatos e o esquecimento dos ressentimentos, “pode-se afirmar que o indivíduo não esquece os fatos dos quais foi ator ou vítima, mas esquece-se ou, ao menos, aferra-se bem menos às lembranças dos ressentimentos.”⁴⁴

Outra expressão de Leolinda nos dá indícios de sua afetividade e, por extensão, de táticas de representações de sua trajetória singular, enquanto missionária (e indigenista)⁴⁵ imbuída em empreender uma ação civilizadora: “Cada documento, até os que, á primeira vista, parecem de nenhuma importancia, vale por um thesouro de

⁴² DALTRO, *op. cit.*, 1920. p. xx.

⁴³ ANSART, *op. cit.*, pp. 30.

⁴⁴ *Idem, ibidem*, pp. 31.

⁴⁵ Mariza Corrêa, *op. cit.*, 2003, usa o termo antropólogas, porque os estudos antropológicos naquele período eram também identificados como os "estudos de sociedades indígenas", estando nessas características a identificação do trabalho das três personagens, que trata em sua obra, como antropólogas: Leolinda Daltro, Emília Snethlage e Heloísa Alberto Torres.



verdades e tem seu lugar distinto na historia da minha excursão ás tribus selvagens e no meu martyriologio.”⁴⁶

Considerações finais

Como expressões finais do tema ora proposto, retomamos o último documento apresentado por Leolinda, um resumo histórico de sua obstinada tentativa de criar a ‘Associação de Protecção e Auxilio aos Selvicolas do Brasil’. Ao retornar de sua épica e extenuante viagem (em 1900)⁴⁷, demonstrou sua decepção com a política indigenista de educação, ainda adotada em Goiás, já que a nação havia se constituído em república e a Constituição (1891) tornado o ensino laico. Pode-se considerar que até este momento a Igreja mantinha exclusividade de agenciamento da educação indígena. Determinada em concretizar outra ‘missão’, agora entre os civilizados, Leolinda circulou exaustivamente entre órgãos, instituições e associações, além da imprensa, por quase uma década, ou seja, até 1910.

A sua primeira tentativa foi no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro⁴⁸ e, provavelmente, motivada pela chegada de uma expedição da ‘tribu de índios’ que pretendia reconduzi-la às aldeias nas margens do Tocantins. Sobre sua circulação no Instituto preferimos dar relevo às passagens registradas em atas de reuniões, que se referem ao grupo de indígenas que a acompanhava, já que o objetivo de criar a associação era conferir atenção e proteção aos ‘selvicolas’ brasileiros. Vejamos:

Mamãi sahio, coitada! Ella tem tantos desgostos que nunca me tenho queixado para não augmentar os seus soffrimentos, mas eu me sinto muito doente e sei que quando o sol deitar-se eu subirei para o céu. Meu filho

⁴⁶ DALTRO, *op. cit.*, 1920, p. xx.

⁴⁷ Embora em sua *Explicação necessária* conte que se demorou por quase cinco anos, em uma carta aberta ‘Ao publico’ diz: “[...] que essa peregrinação durou quatro longos annos e de volta a esta capital, em 1900, [...]” p. 404. Preferimos concordar com essa versão, porque suas visitas aos jornais, como já citado, dão conta dessa mesma data.

⁴⁸ Nas décadas subsequentes à independência (1822), a exigência de representarmos simbolicamente nossa singularidade ante a ex-metrópole e os outros países do contexto internacional teria estimulado a formação do IHGB e motivado vários intelectuais a se preocuparem em atribuir características próprias ao país e à sua população. Consultar BRESCIANI, Stella. Identidades inconclusas no Brasil do século XX – fundamentos de um lugar-comum. *In*: _____; NAXARA, Márcia (orgs.), *op. cit.*, 2001. pp. 403-429.



VEREDAS DA HISTÓRIA

2º Semestre de 2011

Ano IV - Ed. 2 - 2011

www.veredasdahistoria.com

ISSN 1982-4238

apanha as minhas lagrimas, leva-ás a minha mulher e com ella chorarás por mim...assume o poder em meu logar, sejas bom para todos e governe direito como tenho feito; trate bem os christãos e lhes indique sempre o caminho verdadeiro. Leva Mamãï 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 verdes.⁴⁹

O testemunho é do major⁵⁰ Sabino Krahô, que fazia parte do grupo que se deslocou por algumas mil léguas das aldeias até o Rio de Janeiro com o objetivo de buscar ‘Mamãe Grande’ e, certamente, reiterar as já conhecidas reivindicações como as questões sobre terras e educação.

Os principais jornais da capital também expressam, entre outras palavras, do contentamento dos índios em reencontrá-la. A passagem que citamos é lida em reunião extraordinária do IHGB⁵¹ pelo sócio e primeiro secretário do Instituto, comendador Henrique Raffard. Ele inicia sua fala dizendo que está em discussão a proposta adiada por falta de número legal na última sessão [ordinária, em 26/09/1902], e relativa à criação “sob os auspícios deste Instituto, de uma associação protectora dos índios brazis”. Diferente desta justificativa, Leolinda argumenta, em seu resumo histórico (p.629-637),⁵² sobre o pronunciamento de um dos sócios, o qual defendeu intensamente a catequese religiosa, o que resultou no adiamento dessa pauta. Também demonstrou sua indignação porque não lhe foi permitido participar da reunião, obviamente devido a sua condição feminina e, inclusive, permaneceu em uma sala imediata. Enfim, ocorreu um impasse entre os relatos e as lembranças. Entretanto, como já aludimos, não temos a pretensão de prognosticar entre o verdadeiro/falso na *codificação* do extenso *corpus*

⁴⁹ DALTRO, *op. cit.*, 1920. p. 428-29. O testemunho do major Sabino Krahô também consta na Ata da 9ª sessão extraordinária em 03/10/1902, do IHGB, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo LXV, parte II, 1903, p. 505.

⁵⁰ Os chefes indígenas costumavam usar patentes conferidas aos militares, provavelmente, a partir do recrutamento de algumas etnias para a Guerra do Paraguai (1865-70).

⁵¹ O Arquivo da Revista do IHGB está disponível em: <http://www.ihgb.org.br>

⁵² Este resumo histórico foi analisado por autores já mencionados: Gagliardi (1989), Rocha (2002), e Corrêa (2003).



documental. Por exemplo, essa ata também está registrada em uma terceira fonte, pois foi publicada pelo *Jornal do Commercio* (08/10/1902), e encontra-se entre os jornais colecionados por Leolinda.

Enfim, as cobranças de Leolinda e da expedição de “[...] alguns descendentes dos primitivos senhores do solo brasileiro despertou a ideia de criação de um Centro destinado a interessar-se pela sorte destes indivíduos afastados da civilização e com direito entretanto de toda a nossa consideração.” Esse parecer consta no relatório anual do Sr. Raffard,⁵³ e também aparece no discurso de abertura do Presidente do IHGB, conselheiro Olegario Herculano D’Aquino e Castro⁵⁴, por ocasião da sessão magna de seus ‘consocios’, “[...] o estudo e a adopção de medidas adequadas ao melhoramento do serviço de catechese e civilização dos Indigenas brasileiros, bem merecedores de protecção e amparo[...]”. Neste mesmo ano o Instituto completava o seu 64º aniversário. Afinal, foi aprovada e nomeada uma comissão para instalar o Instituto de Protecção aos Indigenas Brasileiros no dia 21 de outubro e, por coincidência, aniversário da fundação do IHGB.

Sobre a *codificação* do documento e, ponderando que foi realizada após vinte anos dos acontecimentos, buscamos uma reflexão em Pierre Nora ao argumentar que entre história e memória tudo se opõe; “Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, [...] A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica.”⁵⁵

Preferimos para tal abordagem as transferências ou projeções de suas lembranças (e esquecimentos), e porque não de suas contradições (e seus conflitos), as

⁵³ Sessão magna em 15/12/1902, do IHGB, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo LXV, parte II, 1903, p. 556.

⁵⁴ Sessão magna em 15/12/1902, do IHGB, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo LXV, parte II, 1903, p. 542.

⁵⁵ NORA, Pierre. Entre Memória e história. A problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo, PUC, n. 10, pp. 9, dez. 1993.



afetividades que se podem apreender em gestos íntimos com os filhos e públicos com ‘seus índios’, o testemunho de seus inimigos e a gratidão de seus beneméritos defensores, a imprensa que tantas vezes a ridiculariza, as perseguições dos poderes públicos, o silêncio sobre a violência que a acompanhou nos sertões, afinal uma presença feminina no universo masculino. Enfim, ‘entre o sonhar e o fazer’ de suas ‘memórias’ imprimimos o ideal de catequista.

Bibliografia

- ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. *In*: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs.). **Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001. pp. 15-36.
- AUDRIN, José M. **Entre sertanejos e índios do Norte**: o bispo/missionário Dom Domingos Carrérot. Rio de Janeiro: Agir, 1947.
- BEOZZO, José Oscar. **Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1983.
- _____. A Igreja frente aos Estados liberais: 1880-1930. *In*: DUSSEL, Enrique (org.). **Historia Liberationis. 500 anos de história da Igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1992. pp. 177-222.
- BRESCIANI, Stella. Identidades inconclusas no Brasil do século XX – fundamentos de um lugar-comum. *In*: _____.; NAXARA, Márcia (orgs.). **Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001. pp. 403-429.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Legislação indigenista no século XIX**. São Paulo: Edusp/Comissão Pró-Índio, 1992.
- _____. Política indigenista no século XIX. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. pp. 133-154.
- CAVALCANTE, M. E. S. R. **O discurso Autonomista do Tocantins**. Goiânia/São Paulo: Co-edição. Goiânia: Ed. da UCG, São Paulo: Ed. EDUSP, 2003.
- CORRÊA, Mariza. Os índios do Brasil elegante & a professora Leolinda Daltro. *In*: _____. **Antropólogas & Antropologia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 107-139.
- GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a república**. São Paulo: Hucitec, 1989.
- GINZBURG, Carlo. Micro-história: duas ou três coisas que sei a respeito. *In*: _____. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 249-279.
- GIRALDIN, Odair. Povos indígenas e não-indígenas: uma introdução à história das relações interétnicas no Tocantins. *In*: _____. (org.). **A (trans) formação histórica do Tocantins**. Goiânia: Ed. da UFG, 2002. pp. 109-135.



VEREDAS DA HISTÓRIA

2º Semestre de 2011

Ano IV - Ed. 2 - 2011

www.veredasdahistoria.com

ISSN 1982-4238

- HAHNER, June E. **A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas: 1850-1937**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- KARASCH, Mary. Catequese e cativo, política indigenista em Goiás: 1780-1889. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. pp. 397-412.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5. ed. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2003.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. *In*: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Ed. da Unesp, 1992. pp. 133-161.
- LOPES DA SILVA, Aracy. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução. *In*: _____; FERREIRA, Mariana K. Leal (orgs.). **Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001. pp. 9-25.
- MATOS, Alderi S. **Os pioneiros presbiterianos no Brasil**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. *In*: _____. (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. pp. 31-66.
- MOREIRA NETO, Carlos de A. **Os índios e a ordem imperial**. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2005.
- OLIVEIRA, Rosy de. A 'invenção' do Tocantins. *In*: GIRALDIN, O. (org.). **A (trans) formação histórica do Tocantins**. Goiânia: Ed. da UFG, 2002. pp. 13-47.
- NORA, Pierre. Entre Memória e história. A problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo, PUC, n. 10, pp.7-28, dez. 1993.
- PALACÍN, Luís G. **O coronelismo no extremo norte de Goiás: o padre João e as três revoluções de Boa Vista**. São Paulo: Loyola, 1990.
- PARENTE, Temis Gomes. **Fundamentos Históricos do Estado do Tocantins**. Goiânia: Ed. da UFG, 1999.
- PERROT, Michelle. **Mulheres públicas**. São Paulo: Ed. da Unesp, 1998.
- ROCHA, Elaine P. **Entre a pena e a espada : a trajetória de Leolinda Daltro (1859-1935) - patriotismo, indigenismo e feminismo**. Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, SP, 2002.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória coletiva & teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003.

www.veredasdahistoria.com