

História, evangelização e política indigenista: a Missão do Mutum¹

Dra. Vânia Maria Losada Moreira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro- UFRRJ

Resumo:

A despeito da numerosa população indígena localizada na província do Espírito Santo, durante o século XIX, foram poucos os aldeamentos e missões que se tornaram alvo do acompanhamento, controle e registro de suas atividades por parte das autoridades civis, militares e/ou eclesiásticas. Uma das exceções foi a missão do Mutum. Fundada em 1859, na confluência entre os rios Mutum e Doce, a missão deveria “catequizar” e “civilizar” os índios e contribuir com a meta do Estado imperial de colonizar os sertões do rio Doce. Dirigido por Frei Bento de Bobbio, a missão deveria reunir e assentar os botocudos das tribos Mutum e Pancas, tendo sido organizado segundo o *Regulamento Acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios*, de 1845. O propósito dessa comunicação é problematizar a narrativa missionária sobre os índios e a missão do Mutum em uma dupla perspectiva: como fonte de acesso para a construção da história dos índios e como discurso evangelizador co-participante da elaboração da política indigenista imperial.

Palavras-chaves: Missão do Mutum; Índios do Espírito Santo; Política Indigenista Imperial.

O clima político pós-independência foi favorável às idéias políticas que visavam à integração do índio à nação recém fundada. Os apontamentos de José Bonifácio sobre a questão da “civilização dos indígenas”, preparado para ser apresentado à assembléia constituinte, e toda a legislação subsequente tenderam a negar, por exemplo, a guerra de extermínio contra os índios e os diferentes meios de reduzi-los ao cativeiro. Para usarmos uma linguagem da época, insistia-se, então, nos métodos “brandos” para se lidar com os índios.

A instabilidade política do período entre a independência e a instalação do Segundo Reinado dificultou, contudo, a produção de uma política global e coerente que superasse o genocídio e outras formas violentas de interação com os índios². Prevaleciam as realizações pontuais que atendiam casos específicos. Pior ainda, a produção de regras e orientações para resolver casos particulares se sobrepunha a toda a legislação herdada do período colonial, causando enorme confusão e ambigüidade no

¹ Trabalho apresentado na 26 Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 a 04 de junho, Porto seguro, Bahia, Brasil. Trata-se de trabalho em andamento e peço a gentileza de não citar.

² Por genocídio deve-se compreender um plano ou um programa para a completa eliminação de um grupo étnico. Sobre o assunto ver Eric Hobsbawn. **On the edge of the new century**. New York: The New Press, 2000, pp. 18-19

campo da ação política e institucional. Inexistia uma orientação central para lidar com problema indígena e isso parecia ser uma das causas do pouco progresso dos aldeamentos então em funcionamento e da enorme dificuldade de integrar as chamadas “hordas selvagens” à sociedade nacional.

Foi somente com o *Regulamento Acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios*³ que o Império tratou da questão indígena de forma mais consistente. Decretado em 28 de julho de 1845, a nova legislação tinha como principal objetivo fomentar a criação de missões religiosas para integrar os índios ao modo de vida da sociedade dominante. Embora mais abrangente do que todas as medidas tomadas desde a independência, o regulamento era ainda uma legislação limitada aos problemas dos índios considerados “selvagens” e que ameaçavam a vida, os bens e os negócios da sociedade imperial nas frentes de expansão. Os índios e as comunidades indígenas relativamente integradas ao tecido socioeconômico pouco proveito poderiam tirar da nova legislação. Em relação a estes setores sociais ainda prevalecia a falta de clareza sobre seus direitos e obrigações, alimentando um enorme campo de incertezas, ambigüidades e abusos.

A nova legislação foi, no entanto, um passo importante no sentido de sistematizar diretrizes e procedimentos para enfrentar o encontro com os povos indígenas independentes. O regulamento previa, desse modo, que cada província deveria ter um Diretor Geral de Índio, nomeado pelo Imperador. Cada aldeia específica ou missão, por sua vez, deveria ser dirigida por um Diretor de Aldeia, nomeado pelo presidente da província e subordinado ao Diretor Geral de Índios. Finalmente, as aldeias deveriam ter, também, um missionário.

As atribuições de cada setor da administração das aldeias foram cuidadosamente expostas. O Diretor Geral de Índios era responsável pela fiscalização de quase tudo que se fazia nas aldeias. Entre outras coisas, deveria zelar pela liberdade dos índios, fiscalizando e coibindo os constrangimentos exercidos por particulares para o uso do trabalho dos índios (Art.1, § 28). O trabalho indígena realizado no âmbito da aldeia ou requisitado pelo Estado também deveria ser fiscalizado por ele, para que fossem garantidos os pagamentos dos salários ajustados entre as partes (Art.1, § 28). Ainda

³ Decreto n. 426, de 28 de julho de 1845. Regulamento Acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org). **Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação**. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 194.

cabia ao Diretor Geral de Índios decidir sobre a conveniência ou não do arrendamento das terras das aldeias não diretamente ocupadas pelos índios (Art. 1, § 13).

A administração propriamente da aldeia ficava por conta do Diretor de Aldeia. Ele ainda era encarregado de repartir os índios entre os que trabalhariam na aldeia, isto é, no cultivo das lavouras e na construção de casas e vias de acesso, e os que, ao contrário, seriam direcionados à atender as demandas do Estado, prestando serviços públicos e militares (Art. 2, § 5 e § 13). Aos missionários foi entregue a responsabilidade da administração religiosa, isto é, a catequese, bem como a obrigação do ensino das primeiras letras (Art. 6, § 1 e § 6).

A Missão do Mutum

Uns dos estabelecimentos indígenas relativamente bem sucedido no Espírito Santo durante o século XIX foi o Aldeamento do Mutum, fundado em 1859 na confluência entre os rios Mutum e Doce, próximo ao Porto e Quartel do Souza. A criação da aldeia completava, junto com o quartel e o porto, a tríade que deveria sustentar a livre navegação, o comércio, o povoamento e a colonização da sub-região do vale do rio Doce da província do Espírito Santo. Dirigido por Frei Bento de Bobbio, a missão deveria reunir e assentar os botocudos das tribos Mutum e Pancas.

O Aldeamento do Mutum foi organizado segundo o Regulamento das Missões e possuía, por volta de 1868, plantações de feijão, mandioca, milho e cana-de-açúcar, além de casas, capela de pau-a-pique, moinho e engenho de moer cana movido a água⁴. A carência de gente capacitada para os serviços do aldeamento era evidente. O próprio Frei Bobbio, inicialmente encarregado dos assuntos educacionais e da catequese, dividia-se entre o Aldeamento do Mutum e o Aldeamento de Cuieté⁵, este sediado em Minas Gerais, próximo à fronteira com o Espírito Santo. Teve mesmo que ficar em Cuieté depois do falecimento do diretor do aldeamento, em 1863, permanecendo ali até 1867, quando retornou ao Mutum.

Frei Bobbio lastimava a falta de apoio financeiro à Missão do Mutum, a dificuldade de possuir um "língua" fixo na aldeia, bem como a falta de segurança

⁴ Sônia Maria Demoner. **A presença de missionários capuchinhos no Espírito Santo - Século XIX**. Vitória FCAA, 1983, p. 83.

⁵ O Aldeamento de Cuieté ou Caeté foi originalmente criado por Guildo Pokrane, assentando os índios do Manhuaçu. Pokrane era chefe índio da tribo Botocuda e tinha relações estreitas com Guildo Marliére. Morreu em 1843. Cf. Bazílio Carvalho Daemon. **História e estatística da província do Espírito Santo**. Vitória: Tipographia Espírito Santense, 1879, p. 321.

devido aos recorrentes ataques de “índios bravos” que furtavam, destruíam e raptavam mulheres no Mutum.⁶ O língua ou interprete desempenhava um papel fundamental para o sucesso dos aldeamentos, pois funcionava como mediadores entre colonizadores e índios. Sua principal função era agir em meio aos índios considerados “selvagens” ou “bravos”, no sentido de convencê-los das “vantagens da vida civilizada”. A segurança era igualmente uma questão importante na logística em prol da sobrevivência de qualquer aldeamento, condicionando, de quando em quando, reforços militares no local. A existência de destacamentos nos aldeamentos indicava, aliás, o quanto a hostilidade e a violência ainda estava presente nos sertões ocupados pelas missões e pelas tribos independentes, pois os índios muito freqüentemente atacavam os estabelecimentos criados, em busca sobretudo de comida e ferramentas.

Dentre as inúmeras dificuldades narradas por frei Bobbio, duas merecem maior atenção, até porque ele mesmo as consideravam de maior relevância. Na condução do Aldeamento do Mutum, Frei Bobbio sublinhou como um dos maiores problemas os constantes assédios sofridos pela missão de brasileiros em busca da exploração do trabalho indígena. Diante de tais reclamações do barbadinho, escreveu o presidente da província do Espírito Santo, Francisco Correia, em 1871:

[...] um dos maiores obstáculos para o desenvolvimento daquele aldeamento [é] o proceder de alguns brasileiros para com os nômades, não só porque buscam afastá-los da obediência devida ao diretor e da fiscalização deste, como ainda, empregando-os em serviços particulares, os iludem com mesquinhos salários e as mais das vezes recebem como retribuição de trabalho bebidas alcoólicas e bugigangas que os fascinam [...]⁷

De fato, a escassez de mão-de-obra era uma realidade local. A continuidade da distribuição de sesmarias em regime extraordinário no vale do rio Doce, a criação de missões e aldeamentos e o incentivo ao desenvolvimento de núcleos coloniais foram tentativas de viabilizar o povoamento, a ocupação e a colonização do vale. No caso específico da criação de aldeias, missões e núcleos coloniais ainda se buscava, com tais medidas, apoiar o desenvolvimento de um mercado de trabalho adicional ao trabalho escravo, disponibilizando-o ao Estado, aos sesmeiros e aos fazendeiros que por ventura se estabelecessem na região. Esperava-se e até mesmo recomendava-se a captação de mão-de-obra indígena nos aldeamentos e missões. Mas quando isso acontecia, gerava-se, via de regra, o progressivo esvaziamento e ruína do estabelecimento.

⁶ Demoner, po. Cit., p. 82-83.

⁷ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1871, p. 105-106.

O “projeto civilizador” em curso graças a realização do Regulamento das Missões era ambíguo em relação ao uso da força de trabalho aldeada. Segundo a legislação, o recurso ao trabalho indígena não era em si proibido, desde que remunerado e controlado pelos agentes do estado. Os diretores de aldeias controlavam o trabalho indígena no interior da aldeia e recrutavam aqueles que deveriam atender aos pedidos da administração pública, provincial ou nacional, para a prestação de serviços públicos e militares. Ao Diretor Geral de Índio ficava a responsabilidade de fiscalizar se o trabalho indígena estava sendo remunerado adequadamente tanto na aldeia quanto nos serviços prestados ao setor público, procurando evitar qualquer tipo de exploração e quebra de contratos de ambas as partes. Não era da competência do Diretor Geral de Índios ou tampouco dos Diretores de Aldeia a repartição de índios para trabalharem para particulares. Uma de suas tarefas era evitar, aliás, que os índios fossem constrangidos a prestarem serviço ao setor privado. A repartição dos índios para prestarem serviços aos particulares ficou nebuloso, vago e impreciso na legislação de 1845. No artigo 1, § 28, referentes às obrigações dos Diretores Gerais de Índios, está escrito:

Exercer toda vigilância em que não sejam os Índios constrangidos a servir a particulares; e inquerir se são pagos de seus jornaes, quando chamado para o serviço da aldêa ou qualquer serviço público; e em geral que sejam religiosamente cumpridos de ambas as partes os contratos, que com elles se fizerem.⁸

A ambigüidade da legislação é evidente. Pode ser interpretada, por um lado, segundo a lógica de que aos particulares não estava aberta a possibilidade de acesso à mão-de-obra indígena aldeada. Neste caso, o índio deveria apenas trabalhar na aldeia e para a administração pública. Por outro lado, o mesmo artigo pode ser interpretado segundo outra perspectiva, ou seja, a de que os mesmos índios podiam trabalhar para particulares desde que não fossem constrangidos e que se respeitassem os contratos estabelecidos. À parte a falta de clareza da legislação, o que de fato vigorou foi o aliciamento de índios aldeados por particulares, seduzidos pelas bugigangas, pela cachaça e pela maior liberdade que poderiam usufruir longe da tutela dos padres.

Do ponto de vista legal, os “contratos de trabalho” entre índios e particulares, uma vez que não foram claramente previstos na lei de 1845, continuaram sendo

⁸ Decreto n. 426, de 28 de julho de 1845. Regulamento Acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org). **Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação**. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 194.

regulados pela lei de 27 de outubro de 1831, que além de revogar a guerra e o cativoiro instituídos pelas cartas régias de 1808, também declarou que os índios passavam a ter o privilégio de órfãos (Art. 4). Desse modo, eles seriam socorridos pelo tesouro até que “os Juízes de Orphams os depositem, onde tenham salários, ou aprendam officios fabris” (Art. 5), sendo os Juízes de Paz responsáveis por zelar contra os abusos à liberdade dos índios em seus respectivos distritos (Art. 6).⁹ Ao que tudo indica, fora das aldeias e missões organizadas de acordo com a legislação de 1845, os índios recém-incorporados à sociedade nacional ficavam sob a tutela dos juízes de órfãos e de paz. E, de acordo com tal legislação, deveriam trabalhar, tendo como contrapartida o recebimento de salários.

O segundo grande problema destacado e enfrentado por Frei Bobbio durante sua gestão no Aldeamento do Mutum foi a crescente cobiça das terras da missão, em função, justamente, da infra-estrutura criada e da mão-de-obra existente. O problema era, de fato, delicado. Vigorava, no período, a idéia de facilitar o quanto possível a instalação de colonos perto dos índios, pois afirmava-se estar resolvendo dois problemas de uma só vez: a da “civilização” dos índios, que teriam exemplos a seguir, e a dos colonos, que teriam terras e trabalho indígena à sua disposição. A possibilidade de miscigenação entre índios e colonos encorajava, ainda mais, iniciativas desse gênero. De acordo com Pedro Leão Veloso, presidente da Província do Espírito Santo entre os anos de 1859 e 1860:

Tenho alguma confiança no estabelecimento de povoações à borda das matas, habitadas pelos selvagens, para se os chame com jeito, e onde se lhes ponha sob o olhos as vantagens da civilização, e se os misture com gente civilizada; se esta providência não aproveitar para os adultos, há muita razão para o crer, que aproveitará para as crianças. Parece que nesta idéia está o atual Sr. Ministro do Império, que tem em mira criar povoamento a margem do Rio Doce, onde atualmente existe a maior porção de selvagens, porém inofensivos, e que mostram tendência para a vida civilizada; aí convém criar duas povoações, uma à margem sul e outra à margem norte.¹⁰

A iniciativa do governo imperial de criar novos núcleos populacionais no rio Doce acabou sendo parcialmente tentada, graças a criação da colônia do Guandu, na margem sul do rio. A princípio o projeto visava atrair mineiros para serem assentados na confluência entre os rios Doce e Guandu, em função dos baixos preços das terras.

⁹ Apud. João Mendes Júnior. **Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos**. São Paulo: Typ. Hennies Irmão, 1912, p. 53.

¹⁰ Espírito Santo. Relatório Provincial, 1959, s/p. (microfilme – seção “catequese e civilização dos indígenas”).

Chama atenção nesse projeto colonial do Guandu o fato de dedicar-se à atração e assentamento de brasileiros, fugindo ao modelo da época que prioritariamente financiava a localização de colonos europeus. A debilidade econômica da região do vale do rio Doce não atraía o investimento de grandes fazendeiros, nem tampouco o de companhias particulares de colonização, forçando as autoridades locais e imperiais a tentarem explorar o filão da colonização com nacionais.

Os trabalhos de medição dos lotes e de derrubada das matas começaram em 1857 e, em 1860, o presidente Pedro Leão Veloso estava otimista com o projeto de construção de um núcleo colonial no Guandu: “É minha opinião, que o melhor meio de civilizar o indígena está na criação de povoações junto a eles; razão porque tenho insistido por criar a do Guandu, e po-la em condições de ser procurada por emigrados de Minas Gerais.”¹¹ Como poucos mineiros se interessaram pelas terras oferecidas no novo núcleo, em 1860 o governo imperial decidiu estabelecer ali uma colônia militar. Para tanto, doaria lotes de 25.500 braças quadradas a todos os ex-soldados interessados. Mesmo assim, a iniciativa não prosperou, pois nenhum praça da lista dos agraciados pela doação manifestou interesse pelo negócio¹².

Os governos imperial e provincial não desanimaram e continuaram insistindo na colonização da região. A criação das colônias Francilvânia e do Limão, ambas coordenadas por França Leite, foram tentativas de colonização ensaiada pela iniciativa privada com o apoio oficial. Os dois projetos coloniais acabaram por fim fracassando, em função da distância que mantinham dos centros povoados e economicamente desenvolvidos da província, devido as doenças que atingiam a população da região, especialmente o impaludismo, e também pela ameaça representada pela presença dos índios botocudos.¹³ A relação entre os colonos do núcleo de Francilvânia e os índios era tensa e foi descrita por Hartt nos seguintes termos:

Mas o plano [de criar a colônia Francilvânia] do Dr. França Leite provou ser quimérico. Não conseguiu obter o auxílio que pretendia: os colonos descontentes e acoitados pelos Botocudos, que eram vizinhos muito importunos, começaram a retirar-se, e depois de uma existência de três anos, os Botocudos deram um fim a esta colônia matando a cunhada do Dr. Leite, Ervalina, e um escravo, e queimando a colônia; assim falhou outra tentativa para colonizar o Doce.¹⁴

¹¹ Apud. Demoner, op. cit., p. 82.

¹² César Augusto Marques. **Dicionário histórico, geográfico e estatístico da província do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1878, p. 38.

¹³ Sobre a colônia Francilvânia ver Charles Frederick Hartt. **Geologia e geografia física do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s/d, p. 124; e Daemon, op. cit., p. 351. Sobre a colônia do Limão ver Marques, op. cit., p. 38.

¹⁴ Hartt, op. cit., p. 123-124, nota 59.

Embora os fracassos em colonizar o vale do rio Doce, o fato é que as políticas de aldeamento indígena e de colonização sempre foram faces diversas de uma mesma moeda. A meta principal era a conquista, a colonização e o (re)povoamento dos sertões. Para as autoridades nacionais e locais, os aldeamentos e missões existiam não apenas para “civilizar” os índios, mas também para dar suporte à expansão da “sociedade civilizada”. Os aldeamentos não podiam ser, desse modo, uma espécie de obstáculo ao processo de colonização que se fazia graças ao desenvolvimento dos núcleos coloniais e fazendas instaladas nas frentes de expansão. Os aldeamentos e missões também buscavam tornar compatível as presenças aborígene e euro-brasileira. Representavam, por isso, uma alternativa ao genocídio dos povos indígenas, embora a implantação de missões e aldeias gerasse um certo grau de “limpeza étnica” praticado pelo Estado e pelos particulares em relação aos grupos indígenas refratários e resistentes ao avanço da sociedade nacional¹⁵. O governo imperial e vários segmentos políticos e sociais do período jamais perderam de vista os laços que uniam os aldeamentos e o processo de colonização ou tampouco a importância dos aldeamentos para a preservação da vida dos indígenas nas zonas de contato.

A partir da segunda metade do século XIX, contudo, a política institucional privilegiou muito mais a colonização, incentivando a instalação de fazendas e projetos de núcleos coloniais, do que a política de assimilação dos indígenas. Pior ainda, tendeu a simplificar o problema da assimilação (“civilização”) dos indígenas, sugerindo que a simples aproximação física entre índios e colonos fosse suficiente, ou pelo menos salutar, à inclusão dos índios à sociedade em expansão. A situação tornava-se ainda mais delicada para os poucos aldeamentos existentes quando se tratava do assentamento de colonos estrangeiros. Afinal, prevalecia o entendimento de que se deveria reservar parcelas das terras dos aldeamentos para promover justamente o assentamento de imigrantes.

A introdução de colonos próximos ou mesmo nas terras das aldeias serviu muito pouco à integração do indígena e significou, via de regra, o fim de muitos estabelecimentos. Isso aconteceu, por exemplo, na Missão do Itambacuri, com a

¹⁵ A “limpeza étnica” é um fenômeno de diferentes graus de gravidade, podendo alcançar, obviamente, ao nível do genocídio. Sobre o assunto ver Eric Hobsbawm, op cit, p. 18-19.

introdução de italianos que destruíram a estrutura social do grupo Pojixá aldeado¹⁶ e no Imperial Affonsiso, onde os índios perderam as terras para os fazendeiros e colonos instalados perto do aldeamento. O Regulamento das Missões era inoperante se o objetivo fosse coibir as invasões das terras indígenas, pois a legislação estimulava, na realidade, a presença de não índios nas terras das aldeias. As missões ou aldeias recebiam terras que deveriam ser demarcadas em benefícios dos índios. Mas parte dessas terras também podia ser arrendada conforme decisão do Diretor Geral de Índios de cada província, em áreas não diretamente ocupadas pelos índios. No próprio corpo da legislação existia, portanto, a expectativa de introduzir-se colonos nas terras dos índios e isso era apenas o primeiro passo à posterior completa expropriação indígena. Não sem razão, portanto, Frei Bobbio estava preocupado com a sorte do Mutum e tratava de acelerar os serviços do aldeamento, “[...] para que os americanos não tomem o lugar do gentio que acham muito bom para eles; mas eu acho muito bom para os índios e para a nossa missão.”¹⁷

A implantação da colônia dos norte-americanos no rio Doce ameaçava o desenvolvimento e a própria sobrevivência do Mutum, já que os novos colonos disputavam justamente as terras da Missão. Os americanos foram assentados, finalmente, próximo ao Mutum, em uma evidente estratégia de favorecer o novo estabelecimento, mas sem levar com isso à extinção precoce da missão de Frei Bobbio. Segundo certas informações existentes, em 1868 o grupo de americanos perfazia o número de 400 pessoas interessadas no plantio do café¹⁸. Mas o empreendimento também não prosperou, muito em função, ao que tudo indica, da localização do assentamento em região paludosa e distante dos centros mais dinâmicos da província. De acordo com relatório do presidente José Maria do Vale Júnior, de 1868:

A tentativa de colonização americana no Rio Doce, porém, não foi feliz como as outras. A sua população composta por norte-americanos não acostumados com o nosso clima e trabalho e alguns tirados entre os criminosos e vadios por hábito das últimas classes do povo dos Estados Unidos, não teve a necessária coragem para revestir-se de perseverança e lutar com vantagens contra a natureza agreste daquele lugar. Os primeiros reveses esmoreceram todos aqueles homens; as febres intermitentes alteraram-nos e serviram-lhes por ventura de pretexto para abandonarem e desprezarem, de um dia para outro as, promessas de prosperidade que, ao íncola laborioso, fazem as terras ubérrimas daquele delicioso vale. Entretanto, senhores, essa deserção é infelizmente um fato consumado e que será

¹⁶ Maria Hilda B. Paraíso. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, pp. 413-430, p. 419.

¹⁷ Arquivo da Igreja dos Capuchinhos. Gaveta 2, pasta 2, doc. 2, n. 675.

¹⁸ Cf. Hartt, op. cit., p. 134, nota 65.

talvez de fatal exemplo para a futura colonização daquele lugar de certo modo desprestigiado hoje.¹⁹

A ameaça sofrida pelo Aldeamento do Mutum, denunciada por Frei Bobbio, de ver as terras do Mutum progressivamente ocupadas pelos colonos americanos acabou não se concretizando. No entanto, o aldeamento sofreu diversas reveses, representados sobretudo pelas invasões de bandos de índios hostis. Em 1878, viu-se ameaçado pela aproximação de um bando que contava com mais de 300 índios, definidos como tendo um “caráter hostil”. Nessa ocasião foi pedido reforço militar no estabelecimento²⁰. Em 1881, o Mutum contava com apenas 71 índios e havia sofrido um ataque, no ano anterior, de “índios bravios e em número superior a cem, com intenções hostis, e exigindo comida, ferramentas etc.”²¹. Ainda em fevereiro de 1881, o aldeamento sofreu mais um ataque, desta vez de um grupo de 82 índios que depois de três dias na Missão se foram, levando ferramentas e devastando duas roças de milho²². Em junho do mesmo ano o Mutum sofreu outro ataque, neste caso de “76 botocudos bravos” e duas semanas mais tarde travou-se novo combate com saldo final de 5 mortos e outros tantos feridos²³.

O presidente Marcelino de Assis Tostes reconheceu o estado decadente do Mutum. Em seu relatório de 1881, calculou que existiam numerosos bandos de índios botocudos na região do vale e que os mesmos não poderiam ser aldeados em um mesmo estabelecimento, tendo em vista as belicosidades existentes entre eles²⁴. Mas, mesmo afirmando existir na região importante contingente populacional indígena, escreveu: “Sem pretender aconselhar o abandono da catequese, sou forçado, à vista dos fatos, a declarar-vos que, não me inspira ela grande confiança. Os seus resultados não têm correspondido aos imensos sacrifícios que se há feito.”²⁵ Para sanear tal situação defendia a colonização do rio Doce, como se tal medida levasse automaticamente à civilização do indígena.

Em 1882, a situação do aldeamento do Mutum parecia ter melhorado, pois de acordo com dados oficiais entre 1881 e 1882 a população aldeada havia crescido. Contava, em 1882, com 142 índios reunidos²⁶. Os dados do Relatório do Ministério da

¹⁹ Espírito Santo, Relatório Provincial. 1868, s/p.

²⁰ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1878, s/p

²¹ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1881, p. 41-42.

²² Espírito Santo. Relatório Provincial. 1881, p. 41-42

²³ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1882, p. 53

²⁴ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1881, p. 42.

²⁵ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1881, p. 42.

²⁶ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1882 p. 53

Agricultura forneceram, contudo, números menos promissores, pois em 1882 o Mutum teria apenas 65 índios²⁷. As diferenças na contagem da população sugerem que além das fugas e das mortes, uma das razões para a variação populacional fosse o fato de o Mutum ter funcionado essencialmente como um lugar de trânsito para os índios, que provavelmente entravam e saíam do estabelecimento de acordo com seus interesses.

Em 1883 reconhecia-se, contudo, o estado deplorável do estabelecimento e foi organizado uma comissão para avaliar o aldeamento²⁸. Concluída em 1885, o diagnóstico propunha a extinção do Mutum e a criação de uma colônia em seu lugar²⁹. Apesar de não ter sido desativado, o Mutum sobrevivia aparentemente sem apresentar nenhum progresso significativo. Em 1883, por exemplo, o número subira para 76 índios aldeados e o diretor tentava atrair a tribo Pancas³⁰. Mas em 1888 a situação era de franca decadência. Segundo o Relatório do Ministério da Agricultura, o Mutum estava

[...] constantemente ameaçado por tribos erradias e contando poucas dezenas de índios. Informação recente do juiz de direito da comarca de Santa Cruz, dando testemunho do atraso do aldeamento, opina entretanto pela sua manutenção a bem da domesticação dos índios daquellas paragens, os quais pertencem as tribus Botocudos e Pancas e vivem em permanente hostilidade.³¹

A política indigenista baseada em aldeamentos e missões, embora consumisse verbas e trabalho, começava a aparecer aos olhos dos líderes provinciais e nacionais como uma ação ineficaz e até mesmo equivocada. Para a elite governante, além disso, a situação era ainda mais grave porque tampouco a colonização progrediu no vale do rio Doce espírito-santense.

Evangelificação e Política Indigenista

Os novos missionários capuchinhos possuíam uma clara dependência em relação governo imperial, tanto financeira quanto administrativa. Era do Império que recebiam seus proventos e, no âmbito de sua atuação regional, estavam subordinados aos Diretores Gerais de Índios. Nos círculos estritamente da aldeia, de sua organização e administração, estavam subordinados aos Diretores de Aldeia, que, afinal, eram os

²⁷ Brasil. Relatório do Ministério da Agricultura, 1882, p. 184.

²⁸ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1883, p. 13

²⁹ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1886, p. 53 e 58.

³⁰ Brasil. Relatório do Ministério da Agricultura, 1883, 123 e 124.

³¹ Brasil. Relatório do Ministério da Agricultura, 1888, p. 58.

gestores diretos dos estabelecimentos. Não foi incomum, entretanto, que os capuchinhos italianos acumulassem a administração civil e religiosa dos aldeamentos, por falta de pessoal devidamente contratado para exercer o cargo de Diretor de Aldeia, tal como previa o regulamento de 1845. Mas tal condição, apesar de dobrar-lhes o trabalho, não garantia, necessariamente, a mesma proporção de liberdade e autonomia. Em última instância, a palavra que prevalecia era a dos Diretores Gerais de Índio.

A ação dos capuchinhos nas missões erguidas no século XIX seguia, via de regra, modelo semelhante. A prioridade era a educação e a catequese infantil e, por isso, buscavam que os índios cedessem as crianças para serem aldeadas. Na prática, isso significava a divisão das famílias e a segregação das crianças nas aldeias. Em relação aos adultos, usava-se “o língua” (interprete) como intermediário do contato e da aproximação. Além do língua, a distribuição de presentes e de alimentação visava estreitar os laços de confiança entre índios e missionários, abrindo os primeiros caminhos para a posterior reunião e aldeamento dos mesmos³².

É difícil problematizar a ação evangelizadora na Missão do Mutum em razão da missiva de Frei Bento de Bobbio ser muito esparsa e bem pouco descritiva sobre as relações estabelecidas entre ele e os índios. Nas cartas, a preocupação mais evidente do capuchinho é dar contas da administração econômica do estabelecimento, narrando onde foram utilizados as verbas recebidas e os avanços conseguidos nas plantações e na exploração do jacarandá. Mas não restam dúvidas das grandes dificuldades vividas por Frei Bobbio no processo evangelizador.

Nesse campo, uma das maiores dificuldade descritas por frei Bobbio, era a ausência de um companheiro, pois Frei Gabriel demonstrava ter um comportamento oscilante entre o “terror de não querer ver ninguém” e o de julgar-se “inspirado e querer fugir sem destino”. Para Frei Bobbio, ele estava

inteiramente doudo e em lugar de me auxiliar serve-me de estorvo, porque preciso assumir vigilância [para] prevenir que se atire ao rio, ou fuja entre as mattas, e assim morra miseravelmente. Contar todas as peripécias que faz seria uma coisa fastidiosa [...].”³³

A outra grande dificuldade da evangelização era a inconstância da alma selvagem. Afinal, escreveu Frei Bobbio, “embora os selvagens prestem algum serviço” eles eram “inconstantes, insolentes e correm mais do que trabalham”³⁴. Desse modo, a narrativa de Frei Bobbio deixa transparecer não apenas a falta de auxílio institucional

³² Beozzo, op. cit., p. 305.

³³ Arquivo da Igreja dos Capuchinhos. Gaveta 2, pasta 2, doc. 2, n. 675.

³⁴ Arquivo da Igreja dos Capuchinhos. Gaveta 2, pasta 2, doc. 4, n. 677.

para conduzir a Missão do Mutum – expressa na ausência de um auxiliar à altura da tarefa evangelizadora –, mas também uma enorme dificuldade de integrar os índios no processo evangelizador. Reproduzindo e atualizando a crítica dos evangelizadores dos primeiros tempos da colonização sobre a inconstância da alma selvagem, Frei Bobbio justificava, desse modo, a utilização de “portugueses”, ao invés de índios, para ajuda-lo nas missas como sacristãos e a contratação de jornaleiros também portugueses..³⁵

Os reduzidos resultados da política de “catequese e civilização” conduzida pelos capuchinhos na província do Espírito Santo não passou despercebida entre a elite governante do período. A avaliação do presidente Francisco Ferreira Correia sobre o problema indígena na província era, por exemplo, desoladora. Ele lamentou, em 1871, a expulsão dos jesuítas, pois desde então “... nada, por assim dizer, se há feito com relação à catequese e civilização dos indígenas...”³⁶. A amarga observação de Correia não era aleatória. Mesmo com o regulamento de 1845 e com as novas missões implantadas na província, a assimilação dos indígenas continuava muito aquém das piores expectativas.

Na opinião de Correia, existia uma enorme diferença de resultados entre as novas missões, quase todos decadentes, e as antigas missões jesuítas. Correia contrastava a idoneidade e a capacidade dos jesuítas na condução da tarefa de catequese e educação do índio, com o comportamento e as habilidades dos novos missionários e dos diretores de aldeia. Dentre os motivos enumerados por Correia para explicar o fracasso das novas missões, estavam a corrupção, a violência, o número insuficiente de missionários e o desconhecimento da língua e da cultura dos grupos indígenas. Embora ele entendesse ser a catequese, a educação e o trabalho os meios ideais para “civilizar” o índio, os progressos eram irrisórios e a maior parte da responsabilidade era dos diretores de aldeias:

Infelizmente é o que não se sucede as mais das vezes [i.e., a educação e a catequese]: um diretor violento e egoísta busca logo em proveito seu, utilizar o trabalho daqueles que lhes estão subordinados. Aparecem então o mau trato, as injustiças, a exploração do serviço alheio e a consequência é o abandono e decadência de aldeamentos [...]³⁷

As críticas de Francisco Correia não pouparam sequer os novos missionários italianos. Para ele, se os capuchinhos enviados ao rio Doce não eram comparáveis aos

³⁵ Arquivo da Igreja dos Capuchinhos. Gaveta 2, pasta 2, doc. 4, n. 677.

³⁶ Espírito Santo. Relatório Provincial de Francisco Ferreira Correia. Relatório apresentado a Assembléia Legislativa do Espírito Santo em 1871, p. 105.

³⁷ Op. cit., p. 108.

(corruptos) diretores de aldeia, também não tinham a mesma competência dos antigos jesuítas. Eram em número insuficiente, despreparados e desinteressados, pois desconheciam a língua e a cultura dos índios com os quais trabalhavam. Embora a crítica de Correia sublinhem alguns aspectos importantes que deve-se considerar para explicar os poucos resultados obtidos na Missão do Mutum, o fato é que os diretores de aldeias, fossem eles missionários ou civis, não tinham condições legais para defenderem as aldeias, se assim desejassem. Afinal, o Regulamento das Missões permitia a exploração da força de trabalho indígena e a ocupação de suas terras por arrendamento. O regulamento era, portanto, um instrumento ineficiente na defesa de aldeamentos ou missões estáveis.

As antinomias do projeto missionário imperial eram claras, pois tentava harmonizar objetivos contraditórios. Buscava viabilizar a expansão da sociedade imperial, manipulando as terras e o trabalho dos índios e, simultaneamente, aldear os índios de maneira estável. No entanto, se a proteção das terras e do trabalho indígena fosse garantida, isso acabava prejudicando os interesses da frente produtiva em expansão. E, ao contrário, se as missões serviam de suporte à expansão da produção econômica nas frentes de expansão da sociedade imperial, acabavam sendo, enfim, arruinadas.

Mais ainda, ao estabelecer a catequese religiosa como um dos eixos centrais do processo de assimilação dos indígenas, o Regulamento das Missões causa uma certa estranheza, pois desde a expulsão dos jesuítas, em 1759/60, a orientação oficial foi no sentido de suprimir, o quanto possível, a interferência das ordens religiosas nos assuntos relativos aos índios³⁸. À primeira vista, portanto, o Regulamento das Missões parecia estar recuperando o projeto missionário que, em séculos precedentes, havia sido levado a efeito pelos jesuítas e outras ordens religiosas. Isso explica, em parte, porque Correia comparava a ação evangelizadora das pouco promissoras missões capuchinhas com o (glorioso) passado jesuítico.

No entanto, os tempos eram outros, bem como eram outras as prioridades da nova ação missionária. De acordo com Beozzo, o retorno das missões foi uma decisão intimamente relacionada a duas preocupações que passaram a prevalecer na agenda política imperial: a necessidade de pacificar as relações entre índios e brancos nas frentes de expansão da sociedade brasileira e a urgência de defender e consolidar as

³⁸ José Oscar Beozzo. A Igreja e os índios, 1875-1889. In: **História da Igreja no Brasil. Segunda Época – século XIX**. 2 ed. Petrópolis: Edições Paulinas/Vozes, 1985, p. 300.

fronteiras internacionais do Império. A utilização das missões com a finalidade geopolítica de defesa das fronteiras surgiu no horizonte do governo Imperial porque a política externa referente aos limites internacionais do Brasil, desde o período colonial, amparava-se mais na efetiva posse do território, do que no direito legal sobre ele. A volta das missões representava, por isso, uma iniciativa de nacionalização das tribos indígenas residentes nas regiões fronteiriças. De acordo com tal perspectiva, o processo de nacionalização dos povos indígenas deveria ser realizado pelos missionários que, além de catequizar, ensinavam a língua portuguesa. As missões e a disseminação de indígenas falando português, mesmo que rudimentar, criariam as necessárias evidências do direito do Império sobre os territórios que eventualmente fossem disputados³⁹. Em razão das fortes ligações entre as missões e a defesa das fronteiras do Império, o governo privilegiou claramente o estabelecimento de missões ao norte do país⁴⁰.

A pacificação das zonas de expansão da sociedade foi, de acordo com Beozzo, a segunda razão que motivou a volta do projeto missionário de “catequese e civilização” dos povos indígenas. Esse era o caso, por exemplo, dos aldeamentos dos vales dos rios Doce, São Mateus e Mucuri, zonas de expansão econômica e social que produziam inúmeros conflitos violentos entre colonos, fazendeiros e índios. Opinião semelhante foi externada por Frei Jacinto de Pallazzolo, ao historiar as razões que levaram à fundação da Missão de Itambacuri⁴¹, no rio Mucuri. O estabelecimento foi criado para a “catequese e civilização” dos Pojixá, índios do tronco Botocudo que ocupavam o vale, tanto em Minas Gerais quanto no Espírito Santo. De acordo com Frei Jacinto:

³⁹ Beozzo, op. cit., p. 300.

⁴⁰ Beozzo, op. cit., p. 304.

⁴¹ Antes da implantação do Aldeamento do Itambacuri, em 1873, fundado por Frei Serafim de Gorizia, o clima na região era o de guerra de extermínio contra os Botocudo. Segundo dados oficiais, entre 1869 e 1872 foram chacinados mais de 800 índios e os que não foram mortos eram, contudo, reduzidos à escravidão e tidos, então, como “pacificados”. Cf. José Oscar Beozzo. *A Igreja e os índios, 1875-1889*. In: **História da Igreja no Brasil. Segunda Época – século XIX**. 2 ed. Petrópolis: Edições Paulinas/Vozes, 1985, p. 297. A missão, no entanto, não obteve o sucesso esperado. Dos 500 Pojixás aldeados em Itambacuri restavam, 25 anos depois da fundação da missão, apenas 13 adultos. Cf. Beozzo, op. cit., p. 297. As causas dessa grande redução numérica foram as epidemias, sobretudo o sarampo, as revoltas e, por fim, as fugas. Os Pojixás que fugiram da missão passaram, então, a agir contra fazendas da região, sobretudo no Espírito Santo, como a do Barão de Aimoré em 1909 em S. Mateus, ou ainda realizando ataques aos trabalhadores da Estrada de Ferro Minas a Bahia. A pacificação derradeira do grupo só se daria no início do século XX com a implantação, pelo governo republicano, do Serviço de Proteção ao Índio na região. Com o assentamento de colonos italianos nas terras do aldeamento, o que restava do organização sócio-cultural dos Pojixás do Itambacuri foi finalmente destruído. Cf. Maria Hilda B. Paraíso. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, pp. 413-430, p. 419-420.

Verificada a inutilidade dos postos militares e dos meios violentos, o Governo resolveu fundar nas imensas matas do Mucuri a catequese religiosa dos índios, reunindo-os em aldeamentos, como único meio de acabar com este lastimável estado de coisas e assegurar a tranqüilidade aos habitantes da região.⁴²

A esses dois grande motivos apontados por Beozzo, ainda pode-se acrescentar outros para explicar a volta do “projeto missionário”, como a liberação de terras, antes ocupadas por índios, para colonos e fazendeiros e a organização de uma mão-de-obra suplementar para atender as demandas do Estado e dos particulares. Contudo, todos esses fatores ainda são insuficientes para dar conta do retorno da catequese religiosa como um dos pilares da política indigenista do Segundo Império.

A expulsão dos jesuítas em 1759-60 funciona como um marco importante em relação à política de integração do índios ao processo colonial. Nesse momento a assimilação dos indígenas deixou de ser um assunto eminentemente religioso para progressivamente tornar-se preferencialmente, mas não exclusivamente, uma questão civil e militar. Esse marco histórico não representa, de modo algum, o fim da intervenção estatal no campo da questão indígena ou tampouco a simples adoção de medidas puramente repressivas, tal como sugeriu Frei Jascinto. A rigor, o que recomeçou de forma mais sistemática em 1845 foram as missões religiosas dentro dos aldeamentos já criados e a decisão de incorporar o elemento religioso nas aldeias que dali em diante fossem implementadas.

Existem fortes indícios para se crer que o projeto missionário foi atualizado pelo Império devido aos recorrentes fracassos dos aldeamentos oficiais que estavam em funcionamento, sem o apoio ou a interferência da ação missionária da Igreja. Em outras palavras, para certos seguimentos políticos do período, era evidente a inexistência de uma estrutura administrativa puramente civil e militar capaz de dar suporte ao “projeto civilizador” imperial. A carência de pessoal treinado ou pelo menos interessado e comprometido com a tarefa de criar aldeias e promover a “civilização” dos indígenas era outro problema amplamente reconhecido. Desse modo, as perspectivas de desenvolvimento de aldeamentos, segundo padrões mínimos de organização e durabilidade, pareciam exíguas sem o auxílio sistemático da estrutura das ordens religiosas.

O debate sobre a questão indígena no Espírito Santo esclarece o problema em foco. Os relatórios oficiais oferecem largas provas de que a catequese mostrava-se cada vez mais essencial, precisamente porque muitos administradores entendiam ser a ação e

⁴² Apud. Beozzo, op. cit., p. 307, nota 31.

a dedicação dos missionários os meios mais eficazes para “pacificar”, “aldear” e “civilizar” os indígenas. Como afirmou em 1851 o presidente José Pereira Leal: "Sendo reconhecido que a melhor maneira de trazer os nossos aborígenes à civilização é promover a sua catequese, não se tem essa presidência descuidado de um objeto tão transcendente ..." ⁴³.

A contrapartida da concepção exposta por Pereira Leal, segundo a qual a catequese era o meio mais seguro e eficaz de assimilação sociocultural, era o reconhecimento de que a administração puramente civil e militar dos aldeamentos fracassou na promoção da “civilização” dos índios. Isto é, foi incapaz de aldeá-los e de transformá-los em trabalhadores agrícolas. As críticas aos diretores civis de índios e de aldeias, acusados de serem os provocadores da ruína de vários estabelecimentos, foram recorrentes e serviam, ademais, como poderosos argumentos em defesa do projeto missionário.

A entrada de novos missionários no país para suprir as necessidades dos diversos aldeamentos em funcionamento ficou, contudo, muito aquém do esperado. Em 1870, contava-se apenas 45 barbadinhos para atenderem o vasto território imperial ⁴⁴. A confiança inicial de que o novo regulamento pudesse transformar o cenário das dificuldades e do processo de dizimação indígena foi paulatinamente substituída pelo descrédito. Para muitos, aliás, o problema não era apenas o número reduzido de missionários, mas a forma como eles foram integrados aos trabalhos nas novas missões. Em outras palavras, a subordinação política e administrativa dos missionários era inequívoca e foi alvo de críticas, acrescido do fato de que os diretores civis continuaram a ser responsabilizados pela maior parte das desventuras das aldeias criadas depois de 1845. Os sérios problemas que ameaçavam o projeto missionário do Império já eram visíveis e discutidos em 1856, pouco mais de dez anos após o funcionamento da nova legislação. De acordo com o relatório do Ministério do Império daquele ano:

[...] o elemento religioso bem encaminhado é o mais forte e o mais eficaz de todos quantos de possam empregar para promover a civilização dos índios, ligando-os às aldeias por maneira mais firme e mais segura.

Em tais estabelecimentos o elemento civil tem dado quase sempre mal resultado, e só de[veria] neles predominar quando, já inteiramente voltados os indígenas à vida social, e presos a ela pelas necessidades que a civilização faz nascer, não haja

⁴³ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1851, s/p.

⁴⁴ Beozzo, op. cit., p. 296.

mais risco de a abandonarem, trocando-a pela habitação e residência das matas com todas as suas privações.

Em favor destas considerações fala bem alto a experiência do que tem acontecido com o regulamento de 24 de julho de 1845.

Pelo lado teórico não se poderá negar a este regulamento todo o merecimento de um plano engenhoso, providente, e muito bem combinado. Suas disposições parecem acautelar toda sorte de abusos e prevaricações; entretanto, em parte nenhuma tem ele atingido o fim a que se propuserão seus autores.

E a principal razão não foi outra, no meu entender, senão ter ficado o elemento religioso por tal forma subordinado ao civil, que não podia desenvolver-se sem encontrar quase sempre um embaraço nas atribuições das diretorias que, exercidas, com honrosas exceções, por homens de pouca fé, de ordinário servirão só para afugentar os Índios pelos abusos contra eles praticados.

A reforma deste regulamento é indispensável.⁴⁵

Embora longa, a passagem é esclarecedora. O elemento religioso e os missionários foram definidos como os meios mais eficazes ao assentamento dos povos indígenas nas aldeias, primeiro passo para a sua posterior transformação em camponeses ou trabalhadores rurais. Os religiosos eram importantes justamente porque se reconhecia a falta de idoneidade dos civis. A frente dos aldeamentos, os diretores pareciam se preocupar exclusivamente com as melhores formas de explorar o índio, colocando em risco a sobrevivência dos aldeamentos.

Na mesma passagem, foi também identificado parte das ambigüidades da principal legislação indigenista do período, isto é, o Regulamento das Missões: embora os religiosos fossem vistos estrategicamente como necessários ao desenvolvimento de aldeias estáveis, estavam totalmente subordinados aos diretores e outras autoridades civis. Se o objetivo era aldear os índios, tal como parecia estar indicado no Regulamento das Missões, a reforma da legislação para ampliar a autoridade e a liberdade dos missionários não poderia ser adiada em hipótese alguma. Acreditava-se, portanto, que sem a autoridade missionária, as aldeias, em geral, não resistiam.

A proposta de reforma da legislação visava ampliar, portanto, o poder dos padres. Mas tal medida deveria ser compreendida como transitória. Tinha por finalidade garantir o aldeamento dos índios, que deveriam aprender a ética do trabalho agrícola. Cumprida essa fase, aí sim o elemento civil poderia voltar a imperar nos aldeamentos e missões. Nos estabelecimentos que estavam funcionando, no entanto, o índio não estava sendo nem efetivamente assentado nem tampouco integrado de maneira estável ao mercado de trabalho. O que acontecia, mais freqüentemente, era a crescente dizimação dos povos indígenas, vítimas de vários tipos de violências, de doenças e da exploração da sua força de trabalho e de suas terras. Tudo isso

⁴⁵ Brasil. Ministério do Império. Relatório. 1856, p. 33-34. Vertido para o vernáculo contemporâneo.

inviabilizava a transformação dos índios em trabalhadores disponíveis ao desenvolvimento do período e mostrava o quanto o Regulamento das Missões era ineficiente para proteger os índios.

As novas possibilidades abertas à imigração para o Brasil e o crescente interesse dos fazendeiros por mão-de-obra européia abalaram profundamente o ideário integração social do índio que até então prevalecia no Estado Imperial. Foi sobre a figura do europeu imigrante que decididamente se procurou solucionar o duplo problema do período: a crise de mão-de-obra do setor cafeeiro e a necessidade de (re)povoamento do território Imperial. O índio, a esta altura dos acontecimentos, interessava cada vez menos. Os problemas de mão-de-obra e de povoamento não foram resolvidos nem tampouco amenizados com a implementação do projeto missionário imperial. Paralelamente, cada vez mais os indígenas eram definidos como “peso orçamentário” e até mesmo como simples obstáculos e embaraços à efetiva colonização do território. Prevaleceu, nos últimos anos do Império, um profundo ceticismo quanto a possibilidade de integração social e econômica do índio. Para muitos, tornou-se “inevitável” o completo desaparecimento físico dos primeiros habitantes do Brasil. Pior ainda, as críticas ao insucesso das missões, ao invés de inspirar medidas revisionistas, eram apenas ajuizadas para justificar o fim da intervenção oficial na questão indígena. Era a morte anunciada da política indigenista que, de fato, acabou ocorrendo nos primeiros anos da República. Em 1878, por exemplo, o presidente da província do Espírito Santo, Manoel da Silva Mafra, afirmou categoricamente que:

Não sou dos que confiam nos efeitos da catequese e civilização dos nossos aborígenes...

A vida errante nos bosques é de tal sorte intrínseca com a natureza que, quando menos se espera, são inutilizadas quaisquer vantagens obtidas.

Em meu pensar, tendendo a raça a desaparecer, se é injustificável contribuir diretamente para tal desaparecimento, não o é menos despender improdutivo e ineficazmente para civilizá-los e sujeitá-los a regime social que lhes repugna.⁴⁶

O discurso oficial do período não admitia uma política deliberada de extinção dos povos indígenas, mas tampouco se interessou em encontrar novas alternativas para a pendente questão da integração e da assimilação dos indígenas. Certos agentes sociais não tinham dúvidas, contudo, sobre o que representaria a suspensão da política de assistência governamental aos índios. Teófilo Ottoni, em discurso parlamentar proferido em agosto de 1861, nos fornece um bom exemplo. Referindo-se à possibilidade de o

⁴⁶ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1878, p. 27.

governo retirar as forças de proteção da região do Mucuri, isto é, os destacamentos, quartéis e assistência aos índios, afirmou:

A população civilizada e cristã que lá se acha, por si só pode defender-se contra os selvagens; mas se ficarem sós, por amor a própria conservação, exterminarão os selvagens.

É, portanto, por comiseração para com essa gente infeliz que eu peço que haja força ali, e que volte a política antiga de benevolência, de que se retiravam resultados tão vantajosos.⁴⁷

O desaparecimento físico do índio estava sendo naturalizado, graças a idéia de que nada nem ninguém eram diretamente responsáveis pelo crescente despovoamento das matas e sertões. Mais que isso, nada poderia ser feito para mudar o curso “natural” das coisas. No final do século XIX, a “catequese e civilização” dos índios progredia arrastada ao sabor dos fatos e acontecimentos, e os sinais de reprovação à continuidade da política indigenista eram evidentes. Todos pareciam mais preocupados com a imigração, o povoamento, a criação de núcleos coloniais e com a questão da mão-de-obra no setor de ponta da economia, isto é, nas fazendas de café. A manutenção das aldeias e das missões não era prioridade e até mesmo podia ser considerada uma espécie de “desperdício” dos escassos recursos disponíveis ao desenvolvimento. O ideário de integração social do índio à nova ordem social estava em crise, anunciando o descaso do Estado em relação aos índios que de fato prevaleceria nos primeiros anos da República.

⁴⁷ Theóphilo Ottoni. Discurso Parlamentar proferido na sessão de 30 de agosto de 1861. In: **Perfis parlamentares 12 – Teófilo Ottoni**. Brasília: Câmara dos Deputados, 1979, p. 650.