

Índios no Brasil: marginalização social e exclusão historiográfica

Vânia Maria Losada Moreira¹

Durante a elaboração dos festejos que deveriam acontecer para a comemoração dos 500 anos do Brasil, em 22 de abril de 2000, setores insatisfeitos com os rumos do país e com a própria festa oficial intitulada “Brasil: 500 anos” prepararam um movimento de protesto com o sugestivo nome “Brasil: outros 500”. Definiram o movimento como um ato de “resistência indígena, negra e popular”² e, dentre outras coisas, organizaram a “Conferência dos Povos Indígenas”, reunindo em Santa Cruz de Cabrália (Bahia) cerca de 3.000 representantes de 140 povos indígenas. O documento final redigido pela conferência fez diversas reivindicações como a demarcação e regularização de todas as terras indígenas, a retirada dos invasores (desintrusão), o fim de todas as formas de discriminação, a apuração dos crimes cometidos contra os povos indígenas nos últimos 20 anos, bem como outras tantas providências nas áreas de educação e saúde. Terra, educação, saúde e justiça foram, portanto, os pontos essenciais abordados pelo documento da Conferência dos Povos Indígenas, acrescido de uma outra reivindicação aparentemente menos palpável: “que a verdadeira história deste país seja reconhecida e ensinada nas escolas, levando em conta os milhares de anos de existência das populações indígenas nesta terra.”³

A solicitação de que a “verdadeira história” seja ensinada indica que para os índios reunidos em Cabrália a história ministrada nas escolas brasileiras não é verdadeira porque, entre outras razões, a presença indígena tem sido sistematicamente ignorada. Os povos indígenas estão, de fato, sub-representados ou até mesmo não representados na historiografia, tanto naquela dirigida à formação básica dos cidadãos brasileiros, ensinada nas redes de ensino médio e fundamental, quanto na mais acadêmica, ministrada pelas universidades nacionais. A historiografia é, entre outras coisas, um diálogo entre presente e passado ou, se preferirmos, uma interrogação sistemática feita por pesquisadores de um determinado presente sobre temas e problemas do passado. Procuo argumentar, nesse artigo, que a pouca atenção

concedida pela historiografia à questão indígena gera um círculo vicioso, pois se o índio é pouco visível nas obras de caráter historiográfico, especialmente naquelas que tratam do período pós-colonial, é porque, em grande medida, teve também pouca visibilidade no ambiente social que originou aquelas obras. Formou-se um círculo vicioso: a subalternidade social gera uma espécie de “invisibilidade” histórica e esta, por sua vez, ajuda a reproduzir a subalternidade e “invisibilidade” social. Trata-se, além disso, de um círculo vicioso que precisa ser, de algum modo, superado.

À Margem da História

A pouca atenção dada à questão indígena pela historiografia brasileira é um claro indício da existência de sérios vícios teóricos e metodológicos presentes na maneira corrente de escrever-se a história do processo de ocupação e colonização territorial. Se isso está correto, como creio que está, o que dizer, então, das inúmeras situações em que a presença indígena foi totalmente ignorada a ponto de fazer-nos crer que eles nunca existiram nas terras depois ocupadas e repovoadas? Recentemente, por exemplo, foi publicado pelo Arquivo Público do Estado do Espírito Santo o relatório do cônsul Carlo Nagar sobre a colonização italiana no atual estado do Espírito Santo (Brasil). Escrito em 1895, o relatório consular é uma importante fonte para a pesquisa do processo de colonização e imigração, fato, aliás, ressaltado na apresentação escrita por Agostino Lazzaro. Contudo, na mesma apresentação podemos ler que “ *a imigração italiana, germânica e polonesa, entre outras, teve como objetivo primordial, no Espírito Santo, a colonização e o povoamento do grande vazio demográfico que era o seu território no século XIX ...* ”⁴.

Como em um passe de mágica, as exuberantes florestas habitadas pelos índios tornaram-se, com a chegada do colono europeu, florestas vazias de gente, graças ao poder imagético do conceito de “vazios demográficos”. Mas ao contrário do que sugere a idéia de “vazios demográficos”, no início do século XIX o Espírito Santo possuía expressiva população indígena para os padrões da época, pois ali se localizavam não apenas os chamados “índios bravos” ou “tapuias”⁵, representantes das tribos Purí, Coroado, Botocudo etc, mas também os então denominados “índios mansos”, “domesticados” ou “civilizados”, isto é, aqueles pertencentes às etnias Tupiniquim e Temiminó que desde os tempos das missões jesuíticas (1551-1760) estavam integrados à modesta vida social luso-brasileira.

Em 1828, já no regime imperial, a população da província foi calculada em 35 mil habitantes, dentre os quais 22.165 eram livres. Livres porém não necessariamente de origem européia, pois apenas 8.094 eram considerados brancos. O restante da população livre era composta por índios civilizados (5.788), mulatos (5.601) e negros (2.682). Os escravos representavam 36,7% da população e davam suporte a uma economia de caráter autárquico, cujos principais produtos de exportação eram a farinha de mandioca e o açúcar⁶. Enquanto os Tupiniquim e os Temiminó (“índios civilizados”) representavam pouco mais de ¼ da população livre da província durante o primeiro quartel do século XIX e 16,5% da população total, os dados estatísticos sobre a população indígena dos sertões eram imprecisos. Mas fosse em direção ao norte, onde habitavam principalmente os Botocudo, ou fosse em direção ao sul, onde se localizavam os Purí, os Coroado e de maneira crescente os Botocudo deslocados de outras terras, a população indígena independente no Espírito Santo era interpretada, em termos da época e no começo do século XIX, como numerosa, pois “infestavam” as terras, provocavam “correrias” e ameaçavam a sociedade local.

Para Silva Pontes, que assumiu a administração da capitania do Espírito Santo em 1800, a presença indígena era não apenas inequívoca, mas um verdadeiro problema ou um enorme transtorno. Definiu a situação do Espírito Santo como precária, pois “... rodeada de gentio inimigo todo o perímetro da colônia, desde a barra do Rio Doce, até o do barra da Parayba do Sul, não se estranham os colonos para o centro do sertão...”. Preferia a população viver, ao contrário, “... em contínuo litígio, mas nunca deliberando-se a ir formar estabelecimento, onde as matas estão sem dono, e a abundância abandonada ao corpo do gentio”⁷. Nem Silva Pontes, nem tampouco qualquer outro administrador do século XIX e início do século XX ignoravam os índios e os desafios que a presença dos mesmos representavam. Mas embora a presença do “gentio inimigo” fosse amplamente reconhecida, os primeiros cálculos sobre a densidade daquela população independente e refratária ao contato só começaram a aparecer na segunda metade do século XIX e se referiam, basicamente, às tribos Botocudo situadas às margens dos rios ao norte da província.

O presidente Marcelino de Assis Tostes afirmou, em relatório de 1881, que calculava-se a existência de 600 malocas apenas entre os rios Mutum e Pancas e que dificilmente todos poderiam ser reunidos em uma mesma aldeia devido às rixas existentes entre eles⁸. Pouco antes, em 1872, uma estimativa mais precisa foi fornecida por um capuchinho que servia nas missões do rio Doce, tanto em Minas Gerais quanto no

Espírito Santo. O missionário era Frei Bubbio, que estimou a existência de 1500 índios de diferentes tribos, porém da mesma língua, no rio Doce e suas imediações⁹. Em 1862, Tschudi calculou a população dos bandos Botocudo das imediações da região do rio Mucuri entre 2.800 e 3.000 índios e, na década de 1880, Ehrenreich estimou que entre as regiões dos rios Mucuri, Doce, Pancas, Guandu e Sassuhy existiam por volta de 5000 índios¹⁰.

A estimativa mais global sobre a população indígena do Espírito Santo da sub-região dos rios Doce e adjacências durante o século XIX foi fornecida, portanto, por Ehrenreich na década de 1880, pois considerou a população existente nos vales dos principais rios da região. No entanto, trata-se de uma estimativa tardia, realizada oitenta anos depois do efetivo início da colonização sub-regional, quando as epidemias, as guerras, as chacinas, a exploração do trabalho e a fome já tinham reduzido bastante a população aborígine. As estimativas para a população indígena existente naquela sub-região antes dos primeiros contatos com os europeus, isto é, anteriores a 1500 são, como em outras partes do país, sensivelmente maiores. John Hemming calculou, por exemplo, que no Espírito Santo e em Ilhéus existiam uma população de 160.000 índios, dentre os quais 12.000 Waitacá, 55.000 Tupiniquim, 10.000 Temiminó, 15.000 Papaná, 30.000 Aimorés ou Botocudo, 8.000 Purí e 30.000 Cariri, Guerem, Camuru etc. Para o conjunto do país, o mesmo autor estimou uma população de 2.431.000, em 1500.¹¹

É um grande equívoco, portanto, definir o território do Espírito Santo durante o século XIX como um enorme “vazio demográfico”, totalmente disponível à ação colonizadora oficial e aos novos imigrantes. Esse exemplo demonstra, além disso, o quanto a reivindicação da Conferência dos Povos Indígenas reunidos em Cabralia de que a “verdadeira história” seja ensinada, isto é, uma que reconheça a presença indígena, não é nem aleatória ou exagerada. É, contudo, muito mais complexa do que à primeira vista parece ser. Tal complexidade ficou cabalmente registrada, aliás, no debate sobre os “500 anos da América”, ocorrido em 1992, cujas preocupações centrais estão sendo revistas nas discussões mais recentes sobre os “500 anos do Brasil”.

Em 1992 diversos estudiosos se debruçaram no problema de como definir o aparentemente simples “fato” representado pela aparição de Cristóvão Colombo nas terras que posteriormente ficariam conhecidas como “Novo Mundo” ou “América”. Robert F. Berkhofer resumiu a controvérsia então em pauta ao perguntar qual seria o melhor rótulo para aquele acontecimento histórico: Descobrimento? Invasão? Conquista? Encontro? Intervenção?¹² O debate sobre o melhor “rótulo” fez parte de

uma discussão maior que, no fim, procurou avaliar qual seria a “interpretação” mais válida ou o melhor “ponto de vista” para abordar e refazer o contexto histórico não apenas da chegada de Colombo, mas igualmente de todo o processo histórico posterior. A mesma controvérsia está presente no debate sobre os “500 anos do Brasil”. No caso brasileiro, o que se seguiu à chegada de Cabral foi um processo de invasão, doenças, guerras, dizimação e dominação, como sugeriu o líder indígena Jorge Terena em recente artigo publicado pelo *Jornal do Brasil*¹³, ou um processo de elevado valor, como propôs a política carioca Sandra Cavalcanti, em outro artigo publicado em mesmo dia e coluna¹⁴. Para ela, os portugueses “ensinaram” aos índios “a plantar e a colher”, “a cantar e escrever” e “que não se deve fazer churrasco dos seus semelhantes”¹⁵. Sandra Cavalcanti referiu-se aos “compêndios de história”, sem citar referências, para dar autoridade à sua argumentação que, em resumo, negou ter existido conquista ou invasão porque os índios nunca formaram uma “nação” e o Brasil, ademais, “... nunca pertenceu aos índios”.

Diante das posições de Sandra Cavalcanti e Jorge Terena torna-se quase inevitável que se pergunte quem tem razão e os historiadores são, via de regra, acionados para dirimirem tantas e tamanhas divergências. No entanto, o que a historiografia tem feito com relativo sucesso é menos oferecer a verdade definitiva sobre a história do que, como disse Finley, tornar relativamente inútil o passado nos debates políticos do presente ao desmistificar hábitos de pensamento herdado¹⁶. Isso já é, aliás, um importante passo, pois se Sandra fosse uma leitora mais atenta dos compêndios de história, que diz ter lido e consultado, saberia que “nação” é um conceito muito ambíguo e que, além disso, mesmos os índios não formando uma única nação indivisa, a hipótese da conquista não fica necessariamente inviabilizada. Sua argumentação recupera, como diria Finley, numerosos hábitos de pensamento herdado, inclusive a idéia de que os portugueses “ensinaram os índios a plantar” que é um dentre outros mitos sobre o processo de colonização.

Índios “Mansos” e Trabalho Compulsório

Rever hábitos de pensamento herdado é uma das tarefas mais urgentes a ser realizada pelos historiadores interessados no processo de desenvolvimento da colonização e do repovoamento do que hoje conhecemos como Brasil. Esta revisão inclui, entre muitas outras questões, reconsiderar o próprio conceito de “índio” no processo de desenvolvimento histórico do Brasil. A questão indígena durante o século XIX era complexa e bem mais abrangente do que o desafio

representado pelo contato, pacificação e aculturação dos grupos indígenas isolados e independentes que viviam nos sertões. No entanto, a legislação e a ação institucional ocupou-se fundamentalmente desses índios, graças ao fomento de aldeias e missões para “civilizar” e “catequizar” o que então se considerava as “hordas selvagens” do país. O problema da integração social de comunidades e indivíduos classificados como “mansos”, “domesticados” ou “civilizados” nunca recebeu um tratamento adequado dentro da limitada política indigenista imperial. A trajetória de integração social desses setores foi fundamentalmente um processo de marginalização social que teve, aliás, mais relação com as políticas de mão-de-obra e de terras do período do que propriamente com a política oficial indigenista.

A pesquisa sobre o processo de integração social dos índios e comunidades indígenas consideradas “pacíficas”, “mansas” ou “domesticadas” é um tema essencial para a compreensão da história indígena e para a compreensão da formação da sociedade brasileira, especialmente dos processos históricos que transformaram o Brasil em um dos campeões da desigualdade social. Embora a importância do tema, a questão praticamente não é estudada. Parte do desinteresse em relação ao problema da integração social dos indígenas assenta-se em uma visão limitada do ser “índio”. Segundo tal perspectiva, à medida que o índio ou grupos de índios passam pelo processo de destrabalização deixam de ser propriamente “índios” para tornarem-se parte da massa amorfa da chamada “população pobre de origem nacional”. Longe de explicar o processo de integração e marginalização social dos indígenas, tal perspectiva acaba limitando ainda mais a já diminuta presença dos povos indígenas na historiografia brasileira.

Os chamados índios “domesticados”, “mansos” ou “civilizados” representavam um setor significativo da população em determinadas sub-regiões do território brasileiro. No Espírito Santo, como vimos, o número de índios aculturados era significativo e representava, em 1828, aproximadamente $\frac{1}{4}$ da população livre e 16,5% da população total, que subdividia-se entre livres (brancos, índios, mulatos e negros) e escravos. O expressivo número de índios considerados “domesticados” na província foi um dos resultados do trabalho missionário dos jesuítas, instalados na região desde o primeiro século da história da capitania e do Brasil¹⁷. No início do século XIX o Espírito Santo era, portanto, não apenas uma região que contava com expressiva população de “índios bravos” em seus sertões e florestas, mas também, e como resultado da ação jesuítica, um local de grande número de índios então considerados “domesticados”, localizados nas regiões de povoamento antigo. Quando

o artista e viajante Biard aportou em Vitória, por volta de 1858 e praticamente cem anos depois da expulsão dos jesuítas, o número de “índios civilizados” ainda era expressivo, embora não se possa precisar o cálculo, já que as estatísticas do período começaram a incluí-los no conceito geral de “gente livre”. Mas, de acordo com o viajante francês, um grande número deles vivia inclusive na capital:

“... fui dar uma volta pela cidade e seus arredores; foi ali, que vi pela primeira vez um grupo de índios formando uma espécie de bairro. São bem numerosos esses indígenas: a sua habitação sem que se possa chamar uma casa, não é contudo mais uma taba. Eles já tinham certos hábitos civilizados. Entrei em uma dessas habitações: em quase todas, mulheres faziam rendas de almofada e se via um periquito empoleirado em um pau.”¹⁸

A narrativa de Biard é muito rica em menções a estes índios que já participavam do cotidiano da modesta vida social e econômica da província. A razão principal é que ele explorou e instalou-se em uma zona tipicamente indígena, isto é, passou por Nova Almeida (Antiga Missão dos Reis Magos), Santa Cruz, fixando-se finalmente, ao que tudo indica, às margens do rio Piraquê-Açu. Pode-se dizer que o índio aculturado e semi-aculturado é a figura mais recorrente na narrativa de Biard. O artista viajante narra a presença desse índio em cada detalhe de sua aventura: nos bairros de Vitória e em outras vilas, como canoeiros nas muitas embarcações que usou durante sua estadia, como guias e carregadores de bagagens das expedições de exploração, nas suas caçadas, ora como ajudantes ora em encontros fortuitos, como empregados agregados aos exploradores do jacarandá, realizando as mais diversas tarefas, e, finalmente, como a população mais característica da região de Nova Almeida/Santa Cruz, vivendo em vilas ou espalhados, praticando uma economia de subsistência.

A situação dos “índios civilizados” por volta do período em que Biard esteve na província do Espírito Santo era, contudo, bastante diferente do tempo em que viviam sob a tutela dos jesuítas e igualmente diversa da situação que experimentaram durante a primeira metade do século XIX. A transição do antigo sistema de aldeamentos jesuítas para o novo, regulado pelas leis pombalinas, significou o reconhecimento da liberdade indígena em relação aos padres e aos colonos e a posse de terras para seu uso e benefício¹⁹. O estabelecimento do Diretório de Índios, graças a nomeação de um Diretor de Índios para exercer controle e proteção aos índios recém-libertados da tutela dos

padres, subverteu em muitos sentidos uma das idéias centrais subjacente às leis de Pombal, isto é, igualar índios e brancos em termos de direitos e obrigações. Em 1798 o sistema do diretório foi abolido sob a justificativa de instaurar-se tanto a justiça, uma vez que os diretores de índios eram acusados de inúmeras violências e explorações contra os índios, quanto a igualdade, pois o fim do diretório recuperava a meta de nivelar a condição do índio à dos demais vassallos da coroa²⁰.

Para a pesquisadora Manuela Carneiro, no entanto, a revogação do diretório em 1798 (Carta Régia de 12/05/1798) não foi acompanhado de um conjunto de diretrizes que o substituíssem e, por isso, o sistema abolido “... parece ter ficado oficiosamente em vigor (...). No Ceará, chega a ser oficialmente restabelecido ...”²¹. O que aconteceu no Ceará, isto é, a recriação da figura do Diretor de Índios, em 1843, ocorreu muito antes no Espírito Santo. Já em 1806 o governador Manoel Vieira de Albuquerque Tovar nomeou para Diretor dos Índios do Espírito Santo Bonifácio José Ribeiro. A nomeação desrespeitava a Carta Régia de 1798 e gerou descontentamento. Houve, segundo Daemon, “representações contra o ato”²² e embora o historiador não esclareça quem fizera tais representações, sublinhou que as reclamações baseavam-se justamente no fato de que a nomeação de um Diretor de Índios ser contraditória com toda a idéia de que os índios eram iguais em direitos e obrigações aos outros vassallos da Coroa, questão que havia sido contemplada na carta régia de 1798.

A recriação do Diretor Geral de Índios em 1806 não se deu por acaso. O Diretório foi reimplantado no Espírito Santo justamente quando a coroa portuguesa mandou ser iniciada a navegação e a colonização do vale do rio Doce, decretando, para isso, a guerra ofensiva contra os índios Botocudo que habitavam o vale. Tal conjuntura certamente reclamava senão um Diretor de Índio, pelo menos algum outro tipo de providência ou estrutura institucional para fazer face ao problema da incorporação de populações até então isoladas, independentes e em guerra com a sociedade brasileira em expansão. A questão indígena havia se tornado muito mais complexa naquele momento, pois aos índios “civilizados” e já relativamente integrados do ponto de vista social se somavam, cada vez com maior frequência, índios recém-contatados ou apresados nas guerras e bandeiras.

O sistema do Diretório reimplantado em 1806 teve, portanto, profunda relação com o problema dos “índios bravos” que habitavam as terras do Espírito Santo, mas acabou deteriorando as condições de vida das comunidades de “índios mansos” da região. Sob o sistema do Diretório reintroduzido, a situação do “índios civilizados” se tornou

dramática, pois foram freqüentemente recrutados para a guerra e para realizarem compulsoriamente uma vasta gama de trabalhos para a administração pública. Em portaria regulamentando como deveriam se processar os primeiros aldeamentos de Botocudo no Espírito Santo, de 1824, não apenas a figura do Diretor de Índio reaparece textualmente, mas igualmente recomendava-se que os soldados pedestres deveriam ser, de preferência, “... *lavradores, artífices e índios domesticados.*” *Além das atividades estritamente militares, os soldados pedestres eram também responsáveis por todos os serviços demandados para a instalação dos aldeamentos e quartéis. Em outras palavras, deveriam plantar e cuidar da lavoura, construir casas, quartel, canoas e estradas, consertar ferramentas e fazer tudo, enfim, que o diretor de índios mandasse*²³.

As relações entre os índios então considerados “domesticados” e as autoridades locais não eram, além disso, das mais amistosas no começo do século. Em 1833, por exemplo, foi assassinado em Benevente (antiga missão de Reritiba) o capitão mór Francisco Xavier Pinto Saraiva, “... *por um grupo de mais de 100 homens, quase todos índios, que atacaram reunidos e arrombaram a casa, matando-o barbaramente, saqueando o que encontraram e depois retirando-se para Piúma, onde se conservam armados.*”²⁴ Os conflitos entre comunidades de índios aculturados ou em processo de aculturação com os capitães foram freqüentes e eventualmente radicalizava-se ao ponto do assassinato, tal como ocorreu em Benavente. Os capitães eram nomeados pelas autoridades do Estado e ficavam responsáveis pela administração das aldeias. Mesmo quando se escolhia um capitão-mor índio, os conflitos entre ele e os demais aldeados eram corriqueiros, pois essas lideranças eram, via de regra, subordinadas e cooptadas pelos poderes locais e defendiam interesses estranhos aos dos índios.

Grosso modo, as rebeliões de índios contra seus capitães giravam em torno de questões muito concretas, como a violência contra a pessoa, a exploração do trabalho e a progressiva expropriação das terras indígenas.²⁵ Embora as causas do assassinato do capitão Francisco Xavier Pinto Saraiva não tenham sido explicitadas por Daemon, as narrativas dos viajantes e naturalistas que passaram pelo Espírito Santo durante o princípio do século XIX são absolutamente claras quanto às possíveis fontes de conflito entre índios “domesticados” e autoridades locais: a exploração excessiva do trabalho dos indígenas e a crescente expropriação territorial. Na realidade, tanto o trabalho como as terras indígenas só se tornavam disponíveis à sociedade dominante em expansão graças a um tratamento opressivo que recaía sobre as

comunidades indígenas da região, fossem elas consideradas “mansas” ou “bravias”. Em 1816, o naturalista Maximiliano descreveu parte da opressão exercida na Vila Nova de Benevente contra os índios “domesticados” do local:

*“Os jesuítas reuniram aí, a princípio, seis mil índios, fundando a maior aldeia dessa costa. A maioria, entretanto, abandonou-a por causa do duro trabalho exigido pela coroa, e devido à maneira tirânica por que eram tratados; espalharam-se por outras paragens, de modo que todo o distrito de Vila Nova, incluindo os colonos portugueses, não possui mais de oitocentos habitantes, dos quais cerca de seiscentos são índios.”*²⁶

A exploração do trabalho indígena acontecia inclusive na forma da pura e simples escravização, oficialmente proibida em relação aos “mansos” e “pacíficos”, tal como eram considerados os índios Tupiniquim e Temiminó do Espírito Santo, já desde o período jesuítico integrados à sociedade local. Eram eles recrutados não só para as guerras, mas também para realizarem os mais diversos serviços para a administração local. Em relação aos índios de Nova Almeida, escreveu Saint-Hilaire, outro naturalista que esteve na região em 1818:

*“A mão de ferro dos Governadores da Província [sic] do Espírito Santo agravou seus infortúnios. Todos os meses se tiravam dentre eles (1818) certo número de índios, casados ou não, para pô-los a trabalhar na estrada de Minas, no Hospital de Vila da Vitória, na nova Vila de Viana ou Santo Agostinho, etc.; eram mal alimentados; durante muito tempo não lhes foi dado salário algum e, na época de minha viagem, somente depois de dois meses é que se começava a juntar à sua alimentação uma retribuição de dois vinténs, ou cinco soldos por dia”*²⁷

Para se garantir o uso do trabalho dos índios parece não ter sido incomum o procedimento visto e descrito por Saint-Hilaire, em Nova Almeida, de aprisionar os escolhidos até o dia da partida²⁸. Tal fato, aliás, nos revela outro: o problema das fugas dos índios assimilados de suas terras, para evitar o recrutamento para a guerra ou para o trabalho forçado, o que acabava facilitando a ocupação de suas terras por luso-brasileiros. Referindo-se à Benevente, escreveu Saint-Hilaire:

“Tirava-se de Benavente (1818) certo número deles, revezados de três em três meses; eram mandados a trabalhar

bem longe de sua habitação; alimentavam-se mal e ao cabo do trimestre, só lhe restam 4 mil réis, mesmo assim sem regularidade. O temor dessas explorações ilegais espantou grande número deles (...). Não é de se estranhar que as terras de Benavente (1818) sejam muito procuradas pelos luso-brasileiros, pois em geral são de muito boa qualidade e se prestam igualmente ao arroz, ao algodão, ao feijão, à cana e à mandioca;"²⁹

Na narrativa de Saint-Hilaire encontramos certas regularidades no processo de repartição dos índios para o trabalho no Espírito Santo daquele período, isto é, três meses de trabalho com sucessivos revezamentos entre os índios de Benevente, Nova Almeida e da Aldeia de Piraquê-Açu³⁰. Quanto ao pagamento das tarefas realizadas, fica claro a ausência em certos casos e a irregularidade quando era feito. Além disso, manteve-se de forma inequivocamente constante a péssima alimentação e o caráter forçado do trabalho, beirando o limite da escravização de fato. Trava-se, ademais, de um trabalho direcionado à realização das tarefas pesadas e perigosas, como as derrubadas das matas expostas aos ataques dos índios Botocudo, a construção de estradas e picadas, a abertura de ranchos que deveriam ser preparados para a chegada de outros moradores, bem como a construção civil. Os índios “civilizados” foram também amplamente utilizados no processo de desbravamento do rio Doce, região então dominada pela presença dos índios Botocudo. Ocupavam, desse modo, as perigosas posições de pedestres e canoeiros que deveriam dar sustentação à ocupação da região. Do que os índios pensavam sobre isso restou muito pouco e isso nos leva a citar, novamente, Saint-Hilaire:

"Os índios transportavam terra e faziam todos os trabalhos pesados. O tenente Bom Jardim, comandante de Viana, me contou que um dos seus homens tocava guitarra todos as noites, cantando na sua língua as palavras seguintes: 'É bem contra a minha vontade que estou aqui; quando verei os lugares onde nasci?'"³¹

Em 1856 e 1857 ainda existem registros textuais sobre o recrutamento dos índios Tupiniquim para realizarem serviços públicos na província. No relatório provincial de 1856, referente à seção “colonização”, registrava-se que tendo

“... o governo imperial resolvido definitivamente criar uma colônia nas margens do rio Santa Maria mandei (...)

examinar aquelles logares pelo engenheiro João José Sepulveda e Vasconcellos (...) ordenei ontem ao mesmo engenheiro que partisse para aquelle ponto com 26 trabalhadores, que mandei engajar na villa de Santa Cruz, a fim de fazer as picadas necessárias, marcar o centro da povoação, e medir os prazos ao menos para as primeiras cincoenta familias, que devem chegar com brevidade à este porto.”³²

Se em 1856 os “trabalhadores de Santa Cruz” não são devidamente identificados, o mesmo não acontece no relatório de 1857, onde eles aparecem cabalmente definidos como “índios”. Desse modo, a abertura do novo núcleo colonial marchava lentamente devido à “... *dificuldade de obter-se trabalhadores activos em número sufficiente — tendo por isso continuado a servir-me de alguns índios de Santa Cruz que só se prestavam a esse serviço com a condição de serem substituídos por outros em um prazo que não devesse exceder de um até 2 meses.*”³³ Ainda de acordo com o relatório provincial de 1857, apesar do número exíguo de índios de Santa Cruz trabalhado na construção da nova colônia de Santa Leopoldina e da epidemia de bexiga que infectou o local, já existiam condições para se receber 30 famílias de imigrantes. O recrutamento dos índios na década de 1850 parecia ter sido, no entanto, menos habitual do que no início do século e a jornada de trabalho mais branda, pois o tempo de serviço havia sido reduzido de três para dois meses. Mas a crise de mão-de-obra que vigorava na região ainda gerava, como corolário, a inserção forçada dos “índios civilizados” no sistema produtivo. Nesse ponto, aliás, os destino dos Tupiniquim, Temiminó, Puri e Botocudo se cruzavam, pois o processo de aldeamento dos chamados índios bravos, isto é, os Purí e os Botocudo foi também acompanhado pela ampliação da oferta do trabalho dos indivíduos aldeados às demandas vindas do Estado, dos fazendeiros e dos madeireiro.

Índios sob a Tutela de um Patrão: O Estatuto Orfanológico

A partir do fim da década 1850, as referências de índios trabalhando em serviços públicos escasseiam, isto tanto entre os Tupiniquim/Temiminó quanto entre os Purí e Botocudo. Mas, ao mesmo tempo, eles aparecem com frequência engajados no setor privado ou ainda sendo requisitados para a prestação do serviço militar. Quando da viagem do pintor francês F. Biard ao Espírito Santo, a guerra contra os Botocudo já havia sido suspensa há mais de vinte anos, mas nem por

isso estavam os índios a salvo do serviço militar, que, com freqüência, prestavam na corte e na marinha. Em sua viagem de volta ao Rio de Janeiro o artista viajante teve que parar, primeiro, em Vitória, onde observou o receio, comum entre os indígenas, de serem recrutados para o serviço militar. De acordo com Biard, referindo-se ao índio que o ajudava em Vitória:

*“Era também um perito marinheiro esse rapaz. Queria se encarregar de minhas encomendas e não me deixar nunca, mas o dono temia tanto quanto o próprio rapaz ser pegado para servir no exército, como acontecia freqüentemente com os indígenas.”*³⁴

Se algo teve profunda continuidade histórica, desde os tempos coloniais, era o fato dos índios fazerem parte ativa e fundamental das estratégias de defesa e de guerra geridas pelo Estado. Mas tão importante quanto assinalarmos tal continuidade, é observamos que no trecho de Biard, citado acima, ele se refere ao temor que também desolava o “dono” do índio. Em outra passagem, o artista explicou porque usava, com freqüência, a idéia de que os índios tinham “dono”. Referindo-se ao italiano que o hospedava, o “Sr. X”, escreveu Biard:

*“Desta vez ele [o Sr. X] me cedeu um dos seus índios. Digo assim porque é costume na província do Espírito Santo tomar-se conta dessas criaturas desde meninos, embora pertençam a alguma instituição orfanológica; comprometem-se a criá-los e vigiá-los até uma certa idade, não como escravos, mas apenas como empregados.”*³⁵

Como a região onde ficou Biard é, sem grandes dúvidas, uma região tipicamente Tupiniquim, tudo nos leva a crer que as muitas menções aos índios e às suas atividades presentes em sua narrativa referem-se, portanto, às comunidades Tupiniquim da sub-região de Nova Almeida, Santa Cruz e adjacências do rio Piraquê-Açu. Contudo, não podemos ter isso como algo certo. De modo geral, a narrativa de Biard menciona três tipos de indígenas: Primeiro e mais freqüentemente, um “índio” genérico, personagem que ele encontra nas vilas, nas fazendas, caçando nas matas, procurando jacarandá, vivendo em cabanas esparsas e isoladas ou, ainda, remando as canoas da região. Segundo, os índios Purí, mencionado apenas uma vez. Tratava-se de uma tribo que, segundo o artista, teria recebido do governo uma porção de terra e estavam localizados não muito longe da região Tupiniquim. Sobre eles escreveu:

“Não descobri nenhum sinal de hostilidade por parte dos índios, ao contrário, ao notarem que eu, aproveitando-me da trégua que me davam os mosquitos, ia começar meu almoço, chupando umas laranjas que estavam caídas no chão, dois dos selvagens vieram ao meu encontro com umas varas e tiraram dos pés uma meia dúzia de frutas das mais bonitas, oferecendo-mas com o melhor sorriso deste mundo.”³⁶

O terceiro tipo indígena que encontramos na narrativa de Biard são os Botocudo, também citados apenas uma única vez. Neste caso, estava Biard em sua cabana quando repentinamente *“... qual não foi o meu espanto ao meter a cabeça pela porta: vi não um caçador armado de fuzil, como às vezes acontecia, porém uma dúzia de índios Botocudos com seus beijos deformados e suas enormes orelhas.”³⁷* Também a morada desses índios não ficava muito longe, de acordo com suas previsões, do lugar onde estava instalado. Importante notar, no entanto, que enquanto Biard nomeia os índios não aculturados, e que ainda estavam estruturados em bandos, como fez com os Purí e os Botocudo, apenas chamava de “índios” os demais, isto é, aqueles que viviam agregados ao sistema social regional e que já não podiam ser francamente considerados “selvagens”.

Essa forma de Biard referir-se aos índios estava de acordo com os costumes da época no Brasil. Tão logo os índios de determinadas tribos passavam a integrar o tecido social e econômico regional, deixavam de ser chamados pelo nome de suas tribos e passavam a fazer parte da categoria genérica “índio”, às vezes adicionando-se adjetivos com “manso”, “domesticado” ou “civilizado” para diferenciá-los dos outros, isto é, dos “selvagens”. Muitas outras vezes, esses mesmos índios assimilados eram qualificados de “caboclos”, uma palavra polissêmica que poderia indicar, dependendo do contexto, o índio aculturado, ou o mestiço de índio com branco, ou o trabalhador rural de origem nacional ou, ainda, combinações dos três sentidos citados acima. Daí resulta que não podemos tomar como certo que os índios descritos por Biard segundo esse termo genérico fossem apenas ou principalmente Tupiniquim. Que muitos deles eram Tupiniquim, sobretudo aqueles localizados nas tradicionais vilas de Nova Almeida, Santa Cruz ou Destacamento (Piraquê-Açu), ou aqueles que viviam de modo independente, espalhados e semi-isolados, não restam dúvidas. Mas aqueles agregados aos fazendeiros, criados desde meninos sob o julgo de um patrão dificilmente fariam parte da comunidade Tupiniquim. Os Tupiniquim desfrutavam, desde a expulsão dos jesuítas, o estatuto de

índios livres e dificilmente seriam distribuídos entre os fazendeiros segundo as regras orfanológicas em vigor em relação aos índios recém-incorporados à sociedade nacional.

Os índios que tinham “dono” eram sobretudo índios recém-contatados, isto é, sobretudo os Botocudo e os Purí que começaram a ser integrados à sociedade local desde o início do século XIX. Foram incorporados às fazendas como espólio das guerras e chacinas do começo do século, por meio do comércio ilegal de crianças (os Kurukas), graças ao aliciamento de índios pertencentes aos aldeamentos e, finalmente, por meio da exploração dos bandos em processo de desintegração social que vagavam pelas regiões das frentes de expansão. Não eram os Tupiniquim, que tinham o *status* de índios livres, com a administração plena de suas famílias, bens e comércio. A forma legal de incorporação dos índios às fazendas, depois de finda a guerra e a escravização legal, deveria se dar segundo as instruções da Lei de 27 de outubro 1831.³⁸ De acordo com essa legislação, os juízes de órfãos deveriam depositar os índios em postos de trabalho, onde recebessem salários, cabendo aos juízes de pazes a fiscalização contra os abusos à liberdade dos índios.³⁹

A edição do Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios, em 1845, não interferiu no estatuto orfanológico dos índios “recém-amansados”. Enquanto aquela legislação lidava com a questão dos índios aldeados em missões, esta continuou protegendo os indivíduos recém-incorporados ao sistema social que não estivessem, obviamente, sob a tutela dos Diretores de Aldeias e Missões criadas. A captação de índios nos aldeamentos ou em bandos em processo de desintegração para trabalharem em qualquer atividade gerida pela iniciativa privada deveria, teoricamente, ser intermediado pelos juizes de órfãos e posteriormente fiscalizadas pelos juizes de paz. De acordo com a narrativa de Biard, foi segundo a prática de repartição de índios através da legislação orfanológica que muitos fazendeiros do Espírito Santo tinham índios trabalhando em suas propriedades e, como esclareceu o artista, tais índios não eram escravos, mas antes trabalhadores empregados. De fato, deveriam receber um pagamento pelas atividades que desenvolviam, mas até que ponto isso acontecia e quanto de fato recebiam é uma questão bastante difícil de ser hoje respondida.

Existem fortes indícios de que recebiam muito mal, se é que todos recebiam algum salário. O próprio Biard foi aconselhado pelo “Sr. X” a contratar um índio às suas custas. E, conforme ele mesmo narrou, “pagou” os serviços do índio concedendo-lhe o uso de sua espingarda

nas horas em que não estava caçando. Para muitos outros índios que lhe serviram de modelo, como retribuição pagava uma “pataca” e depois distribuía generosa rodada de cachaça⁴⁰. A cachaça, mencionada várias vezes por Biard com grande naturalidade, tornou-se, de fato, moeda corrente na região para recompensar índios que cortavam jacarandá ou que trabalhavam em fazendas.

O exploração irregular e mesmo ilegal do trabalhador indígena foi, contudo, muito freqüente e certamente maior do que os contratos baseados em salários e intermediados pelos juizes responsáveis. O comércio ilegal de crianças, por exemplo, não aconteceu somente com os órfãos da guerra, pois continuou a ser praticado em certa escala durante todo o século XIX. A venda “voluntária” de crianças por grupos indígenas em processo de desagregação foi outra forma utilizadas para alimentar o comércio ilegal de crianças, ou para introduzir novas crianças diretamente nas fazendas. Maximiliano narra um episódio a esse respeito bastante significativo, ocorrido entre o Sr. Freyreis, que o acompanhava na viagem, e índios Purí que habitavam a região entre São Fidélis e Muribeca. O naturalista e sua comitiva saíram da fazenda onde estavam hospedados e avistaram alguns índios Purí. Para fazer o contato e demonstrar amizade, ofereceram aos índios aguardente e, depois, partiram ao encontro do restante da tribo na floresta. De acordo com o naturalista viajante:

“O Sr. Freyreis entrou em negociação com um dos Purís para a compra de um filho, oferecendo-lhe diversos artigos. As mulheres consultaram-se alto, no tom cantante que lhes é peculiar, algumas com gesto de desaprovação. (...) Era evidente que elas não se queriam desfazer do menino; mas o chefe da família, um homem idoso, grave e de bom aspecto, disse umas poucas palavras cheias de ênfase e ficou, depois durante algum tempo, olhando para o chão, perdido em pensamentos: ofereceram-lhe, sucessivamente, uma camisa, duas facas, um lenço, uns fios de contas de vidro colorido e alguns pequenos espelhos: não pôde resistir à tentação: entrou na floresta e em pouco voltava, trazendo pela mão um menino, que era, porém, mal conformado e tinha um ventre muito dilatado, não sendo, por isso, aceito; trouxe logo um segundo, que se aceitou. (...)

Acabadas as trocas na floresta, tornamos a montar; com um Purí na garupa de cada um dos cavalos, voltamos para a fazenda. A horda inteira, de homens e mulheres, em pouco chegava aí, e todos pediam de comer. (...) Alguns

homens tinham bebido muita aguardente e ficaram embriagados. Com bons modos nos livrariamos dele facilmente; os colonos, porém, de acordo com o critério errado de considerá-los animais, ameaçam-no logo com um chicote, o que naturalmente lhes excita a cólera, acarretando a má vontade, o ódio e a violência. Estavam, por isso, de todo encantado conosco, estrangeiros, porque os tratavam com brandura e delicadeza;”⁴¹

A passagem é elucidativa. A fome, a cachaça e as bugigangas são alguns dos elementos presentes na narrativa e representam, na verdade, atores fundamentais para a compreensão da crescente desagregação, desestruturação e destruição das comunidades tradicionais. Nem aldeados ou tampouco capazes de se manterem nos antigos padrões de vida, tais grupos de índios se multiplicavam nas zonas de contato e ficavam expostos a toda sorte de violências e explorações. O grupo se desfez do menino, aliás, a contragosto das mulheres e após detida ponderação do líder da tribo, mas, em troca, recebeu alguns artigos importante, como facas de metal e roupas, além, obviamente, da cachaça. Quando chegaram na fazenda, pediram comida, em uma clara alusão ao estado famélico a que estavam submetidos desde que perderam grande parte de seus tradicionais territórios de caça, pesca e coleta. A desagregação social, a fome e crescente dependência de produtos do mundo dos brancos, como as ferramentas e a cachaça, viabilizava as irregulares operações de compra de crianças indígenas, que eram, posteriormente, incorporadas ao processo produtivo das fazenda, graças à pobreza e a desventura de suas comunidades. Dito de outro modo, episódios como esse não podem ser compreendidos fora do contexto de fome e desagregação social em curso entre várias comunidades indígenas situadas nas frentes de expansão.

Que muitos tiravam vantagem da situação de crescente desestruturação das comunidades indígenas não resta a menor dúvida, haja vista o que fizeram Maximiliano e o Sr Freyreis. As conclusões morais desses episódios ocorridos nas zonas de contato também eram completamente desfavoráveis aos índios. Se antes do contato Purí e Botocudo eram vistos e descritos como “bárbaros”, “cruéis”, “antropófagos” e “violentos”, episódios como o descrito acima não apenas sedimentavam antigos preconceitos, mas igualmente criavam novos, como a percepção dos índios como cachaceiros e selvagens. Foram essas as conclusões do próprio Maximiliano, embora ele mesmo tivesse reconhecido que os índios tratavam muito bem as crianças,

estivessem com fome, embriagados pelas bebidas oferecidas no processo de contato e completamente atizados pelas mercadorias oferecidas pelo Sr. Freyreis. Pior ainda, enquanto o episódio da venda servia para demonstrar o caráter “bárbaro” do índio, os “estrangeiros” que compraram o menino, isto é, o próprio Maximiliano e o Sr. Freyreis, aparecem na narrativa do naturalista como os únicos realmente “civilizados”. Trataram os índios com “brandura”, ao contrário dos colonos luso-brasileiros (semibárbaros?), que usavam o “chicote”.

Situação idêntica à descrita por Maximiliano, no começo do século, reaparecerá na narrativa de outro naturalista que visitou o Espírito Santo por volta de 1866. Os episódios narrados pelo canadense Charles Frederick Hartt ocorreram na segunda metade do século e ao norte da província, o que demonstra que as violências descritas pelo primeiro criaram raízes profundas e eram, na verdade, um padrão de comportamento comum nas zonas de contato. Hartt se refere aos procedimentos utilizados para escravização do indígena no norte do Espírito Santo, mesmo depois da definitiva suspensão da guerra e do cativeiro legal no início da década de 1830.

“Em São Mateus, havia, na fazenda, uma jovem mulher que tinha duas crianças; uma um menino de poucos anos de idade, estava doente de comer terra impedido de crescer, amarelo e inchado; a outra era uma criancinha de peito. A mãe estava ansiosa por vender o mais novo, e eu podia tê-lo comprado por uma bagatela. (...) As crianças são freqüentemente trocadas com os fazendeiros, que na realidade as conservam como escravos.”⁴²

Hartt também observou o crescente desaparecimento dos indígenas da região de São Mateus, como fruto das chacinas contra os mesmos. Referiu-se, aliás, a um homem que afirmou “...que durante sua vida, ou por suas próprias mãos ou por sua ordem, tivera meio de matar a faca e espingarda, ou por veneno mais de um milhar dessas pobres criaturas”.⁴³ Tenha ou não o dito homem matado tamanha quantidade de índios, o fato é que Teófilo Ottoni também observou pouco antes, em 1855, existir em São Mateus um destacado líder da comarca, organizador de expedições contra os indígenas e detentor da façanha de trazer 300 orelhas de índios assassinados de uma só vez.⁴⁴ Aliás, graças a Ottoni, sabe-se também de vários métodos usados para exterminar os índios Botocudo da região, como a utilização de cães treinados e alimentados com carne de índios assassinados; bandeiras

para exterminar com aldeias inteiras; e contaminação proposital de aldeias através de agentes como o sarampo.⁴⁵

O tráfico ilegal de crianças e as chacinas que continuaram por todo o século XIX produziam, desse modo, órfãos que eram “criados” por fazendeiros e agregados aos trabalhos das fazendas. A esse respeito, aliás, as memórias do engenheiro Ceciliano Abel de Almeida, natural do município de São Mateus, fornece um exemplo significativo. Referindo-se à sua infância, escreveu o engenheiro que *"João e Luís, rapazes esquisitos, freqüentavam o tugúrio. Eram 'os caboclos'. Foram criados por minha avó. E os de casa diziam-me: 'são órfãos'. Perderam pai e mãe que usavam botoques, e morreram quando a maloca investiu contra uma fazenda, situada rio acima."*⁴⁶ Também graças às bugigangas, à cachaça e à um pouco de comida se conseguia aliciar índios aldeados em missões e outros tantos que viviam em comunidades em via de desintegração, que estavam vagando pela região. De acordo com Hartt:

*"Os índios aprenderam o uso da aguardente e do fumo, de que gostam muito, e que estão preparando a sua rápida ruína. No Mucuri, Colônia Leopoldina, São Mateus e rio Doce, os índios vem aos postos colonizadores para pedir alguma coisa e não raramente são empregados para trabalhar nas fazendas, sendo seus serviços voluntários. Em São Mateus, eram pagos em víveres e aguardente. Mas no Mucuri aprenderam o uso do dinheiro, que chamam pataca. Em São Mateus vi homens e mulheres trabalhando com os negros."*⁴⁷

Progressivamente, portanto, Purí e Botocudo que sobreviviam ao contato, passaram a engrossar à genérica população de “índios” e “caboclos” da região, que não se confundia com as “hordas selvagens” e que de uma forma ou de outra estavam sendo incorporados ao sistema produtivo local. Na região por onde excursionou Biard, isto é, a sub-região de Santa Cruz e vale do Piraquê-Açu, os índios semi-aculturados estavam principalmente agregados aos exploradores do jacarandá, em um ambiente social onde prevalecia ainda poucas fazendas e poucos escravos africanos. O próprio Sr. X, não identificado por Auguste Biard, era um grande madeireiro da região e acredita-se ter sido ele Pedro Tabachi⁴⁸. Nas terras de Tabachi e segundo a descrição de Biard, os índios realizavam quase todos os serviços, desde os maiores como o corte do jacarandá, o transporte da madeira, o cultivo da terra e a criação do gado, até os mais pequenos, como as tarefas domésticas e a confecção de utensílios.

Excetuando-se o setor de subsistência, o resto da estrutura econômica daquela sub-região voltava-se principalmente para a exploração e exportação do jacarandá. Mesmo a criação de gado era feita tendo em vista a necessidade que tinham desses animais para o transporte da madeira. *“Eles [os bois] são de tal modo necessário ali para o trabalho que o meu amável hospedeiro [o senhor X ou Tabachi] preferia privar-se de beber leite a ter uma só vaca que comesse o capim reservado aos bois.”*⁴⁹ A quantidade de bois disponíveis era, ademais, insuficiente diante da demanda. O principal conflito descrito por Biard foi, justamente, entre Tabachi e outro fazendeiro do local, possuidor de negros e índios, pois ambos compraram o mesmo boi de um terceiro e estavam dispostos a disputá-lo até mesmo recorrendo às armas, não fosse a intervenção do pintor viajante⁵⁰. A madeira cortada e preparada pelos índios seguia para Santa Cruz, de onde era embarcada para o Rio de Janeiro e de lá exportada para a Europa⁵¹.

A exploração madeireira também era relativamente importante em São Mateus e certos presidentes da província se mostraram preocupados com o problema da exploração ilegal do trabalho indígena e recomendavam a intensificação da fiscalização contra violências e explorações que tornavam-se cada vez mais comum no ramo madeireiro. Assim, o presidente Pedro Leão Veloso afirmou, em seu relatório de 1859, que para *“... evitar que os Índios civilizados sejam objeto de exploradores e violências, de que me contam de que são vítimas, às autoridades policiais e judiciárias expedi as mais terminantes ordens, recomendando-lhes, que façam efetiva proteção, que as leis lhes abonam...”*⁵².

O presidente Francisco Ferreira Correia também observou o problema da exploração ilegal do trabalho dos índios no setor madeireiro. Durante a década de 1870, afirmou que os exploradores do jacarandá os aliciavam com cachaça e bugigangas e mesmo entre aqueles madeireiros que possuíam o direito ao corte do jacarandá, o problema acontecia. De acordo com suas palavras, os madeireiros devidamente legalizados *“... os empregam [os índios] nesse serviço embora em pequena escala, e com intermitências, visto como não tem eles o habito do trabalho, e por ventura nem sempre serem recompensados na proporção do auxílio que prestam ...”*⁵³. Se nesta passagem Francisco Correia informou que o uso de mão-de-obra indígena era ocasional entre os possuidores do direito de corte de madeiras de lei, no mesmo relatório ele se contradiz ao também afirmar que

*"... afluem os braços para o corte da madeira e escasseiam para a lavoura. Vivendo de um salário pago em mercadorias sem valor, muita vez sem domicílio ou casa de residência, essas infelizes vítimas da má fé, embora tenham família, vivem agregados a outros indivíduos, especialmente aos índios, ou deles oriundos, os quais não sabem, nem podem viver de outro modo, senão sob a tutela do amo ou patrão."*⁵⁴

Boa parte da mão-de-obra empregada no setor madeireiro era, de fato, indígena, mestiça e cabocla, envolvendo os índios Purí, Botocudo e Tupiniquim, entre outros setores sociais pobres disponíveis. Em São Mateus a mesma exploração ilegal do trabalho indígena também estava ocorrendo e, para Correia, tais episódios *"... provam uma verdade que todos conhecem e é que esses infelizes, quando em contato com o homem civilizado, são por eles completamente aproveitados, sem que gozem do fruto de seu trabalho."*⁵⁵ Mas enquanto Correia criticava os exploradores de jacarandá, que eram igualmente exploradores de índios, demonstrou enorme simpatia pelo capitão Rangel, que havia reunido por conta própria um certo número de Botocudo, em região próxima a São Mateus.

A visão francamente favorável às atividades do Capitão Rangel justificava-se em função de três características que marcavam a atuação de Rangel junto aos indígenas: a brandura, o conhecimento de mais de dois dialetos e a orientação do índio para o trabalho. Enquanto a brandura e o conhecimento lingüístico eram indispensáveis tanto para aproximar o capitão dos índios quanto para torná-lo bem quisto entre os Botocudo da região, duas condições, aliás, indispensáveis à sobrevivência de qualquer aldeamento, a orientação para o trabalho criava, do ponto de vista do presidente, as efetivas condições para alçá-los ao nível da "civilização". Daí decorre que para Francisco Correia o trabalho civilizava o índio, mas não qualquer tipo de trabalho. Ele não considerou a exploração da mão-de-obra indígena exercida pelos madeireiros como uma situação nem legítima ou tampouco como uma forma real de trabalho. Era antes, em sua opinião, uma "exploração", uma "violência", enfim, um engodo.

Apenas o trabalho na lavoura lhe parecia legítimo e civilizador, pois capaz de integrar o índio na sociedade nacional, graças a sua progressiva transformação em colono e/ou trabalhador rural. A simples exploração do trabalho indígena, tal como era feito pelos madeireiros e certos fazendeiros, apenas servia para destruir e dizimar os índios. Não por acaso, Francisco Correia tomou providências no sentido de legalizar

o aldeamento do capitão Rangel, ao solicitar do governo imperial a transformação de Rangel em Diretor de Aldeia e o envio de um missionário para cuidar da catequese. Correia, na realidade, percebia o quanto os aldeamentos eram importantes para a sobrevivência física do índio. Se eles não fossem assentados, se não aprendessem o ofício de agricultor, poucas chances lhes restavam além da morte ou da extrema exploração de sua força de trabalho, que, cedo ou tarde, também os arruinariam.

A exploração ilegal do trabalho indígena baseava-se no não pagamento de salários, que, na prática, equivalia à escravização do indígena ou no aliciamento de indígenas por meio da cachaça e de bugigangas, “presentes” que não podiam ser equiparados ao pagamento de salários. Entre os índios semi-aculturados, isto é, Botocudo e talvez um certo número de Purí, o processo de inserção no mundo do trabalho variava em certa proporção. Existiam aqueles que estavam, de fato, na condição de escravos e ao arrepio de toda legislação então em vigor. Outros tantos estavam agregados às fazendas por meio da legislação orfanológica, mas, na prática, tal situação social pouco diferia da escravidão, pois eram considerados como parte da propriedade dos fazendeiros. Finalmente, outra parte mantinha uma relação esporádica com os fazendeiros e se não eram transformados em cativos, inclusive sem liberdade de ir e vir, também não recebiam jornais, mas antes comida e cachaça.

Os Tupiniquim tiveram mais condições de fazer face aos desafios da expansão das fronteiras produtivas, pois apesar de também terem sido alvo de violências e de explorações, mantiveram uma relação diversa com os fazendeiros. Parte deles recebiam jornais e, sobretudo, não perderam o contato com suas bases familiares e comunitárias. Foram menos freqüentemente reduzidos à escravidão ou a algo semelhante. Não eram, portanto, “índios que tinham dono”. Tampouco faziam parte daquelas comunidades que, a olhos vistos, se desagregavam, eram extremamente exploradas e rapidamente desapareciam. Tais diferenças, aliás, não passaram despercebidas por Hartt, embora a explicação que deu ao fenômeno seja absolutamente inconsistente:

“A raça [os Botocudo] está diminuindo rapidamente e em alguns anos mais estará extinta. Os índios das tribos da costa, da raça Tupí, [os Tupiniquim] — graças ao trabalho dos Jesuítas, — tornaram-se civilizados e convertidos ao Cristianismo, e formam agora uma parte integral da população brasileira, mas os Botocudos resistem à civilização

e à influência do Cristianismo, e estão mergulhados no mais baixo barbarismo.”⁵⁶

Era visível que a situação vivida pelos Tupiniquim, na segunda metade do século, não se comparava ao processo de dizimação experimentada pelas tribos dos Botocudo. A influência jesuítica sobre as comunidades Tupiniquim/Temiminó serviu para aculturá-las e, graças em parte a isso, para integrá-las a sociedade dominante em expansão. Mas os Botocudo não estavam sendo exterminados porque resistiam a “civilização” e ao “cristianismo”. Estavam fisicamente desaparecendo da paisagem regional antes pelas inúmeras violências e doenças das zonas de contato e pela incapacidade da política oficial de aldeamento e de “civilização” preservá-los contra a destruição.

Observações Finais

A partir da segunda metade do século XIX, não era tanto o Estado que estava a explorar o trabalho indígena, mas os particulares. Com a progressiva chegada de imigrantes europeus para serem instalados em núcleos coloniais, a carência crônica de trabalhadores eventuais para os serviços do setor público ficou mais aliviada. A pressão para o acesso ao trabalho do indígena continuou, no entanto, bastante visível nos setores menos dinâmicos da economia, como a exploração madeireira e a limpeza das matas para a abertura de novas fazendas. Quando os índios eram empregados nas fazendas, como acontecia em São Mateus, ocupavam mais a posição de mão-de-obra adicional e suplementar, pois o grosso dos trabalhos eram realizados por mão-de-obra escrava de origem africana. Em troca, deveriam teoricamente receber salários e não poderiam ser constrangidos pelos fazendeiros. Na prática, contudo, sobretudo em relação aos Botocudo e aos Purí recém-incorporados ao sistema produtivo, a verdade era bem diferente. Eram tratados como se fossem parte da propriedade dos fazendeiros e recebiam como recompensa aos trabalhos realizados geralmente a cachaça, alguma comida e objetos de menor valor.

O período final do século XIX caracterizou-se, também, por novas relações entre índios e sociedade local em expansão. As antigas hostilidades e ódios que marcaram as relações entre brancos, “índios civilizados”, negros e mestiços, de um lado, e, de outro lado, Botocudo e Purí parecem relativamente superadas, embora atos de hostilidades tenham continuado por todo o século em relação as tribos independentes e em guerra com os “civilizados”. Certo número de Botocudo começou a fazer parte da sociedade em expansão. Foram incorporados as

fazendas e postos sob a tutela de fazendeiros, relacionando-se, desse modo, com brancos, negros, e com índios aculturados. Outra parte, contudo, permaneceu nos aldeamentos e outros tantos morriam de fome, doenças, chacinas e guerras intertribais nas matas.

Os caminhos de alguns Purí, Botocudo e Tupiniquim estavam, ademais, se cruzando cada vez com maior freqüência, tanto espacialmente quanto nos níveis das experiências sócio culturais. O próprio índio que acompanhou Biard durante sua estadia no Espírito Santo, isto é, Manoel, exemplifica a nova conjuntura regional. Embora seja apenas definido como índio e apareça confundido entre outros tantos índios da região, foi Manoel quem conversou com os Botocudo que Biard encontrou. Se não era ele próprio um Botocudo aculturado, era pelo menos um Tupiniquim que tinha estreitas relações de conhecimento com os Botocudo. Tal episódio com Manoel ilustra, aliás, o quanto os índios de diferentes tribos que deixaram as matas e conseguiram sobreviver passavam a integrar a massa amorfa dos homens e mulheres livres e pobres de “origem nacional”, uma população que progressivamente será apenas reconhecida como composta de “caboclos” e “caboclas”. Manoel como muitos outros índios passaram por um processo de integração social mediatizada pela política de mão-de-obra do período, um processo de assimilação social em posições subalternas que terminaria por induzir a marginalização social dos indígenas, isto é, os caboclos do interior brasileiro.

Bibliografia e Fontes

- Almeida, Ceciliano Abel de. *O desbravamento das selvas do rio Doce (memórias)*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1959.
- Berkhoffer Jr., Robert F. *Beyond the great story. History as text and discourse*. Cambridge, Harvard University Press, 199.
- Biard, F. *Dois anos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945.
- Cavalcanti, Sandra. Brasil nunca pertenceu aos índios in *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 21/04/2000, p. 9.
- Conferência dos Povos Indígenas. Documento final. In: (<http://www.uepg.br/anpuh>).
- Carta Régia ao capitão-geral do Pará acerca da emancipação e civilização dos índios, de 12 de maio de 1798. In *Revista do IHGB*, t. XX, 433-445, 4 trim., 1857.
- Cunha (org), Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação (1808-1889)*. São Paulo, EDUSP, 199.
- Daemon, Bazílio Carvalho. *História e estatística do Espírito Santo*. Vitória, Typographia Espírito Santense, 1879.
- Demoner, Sônia Maria. *A presença de missionários capuchinhos no Espírito Santo do século XIX*. Vitória, Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1983.
- Espírito Santo. Relatório provincial, 1856.
- Espírito Santo. Relatório provincial, 1857.
- Espírito Santo. Relatório Provincial, 1859.
- Espírito Santo. Relatório Provincial. 1871.
- Espírito Santo. Relatório Provincial, 1881.

- Finley, M. *Uso e abuso da história*. São Paulo, Martins Fontes, 1984.
- Hartt, Charles Frederick. *Geologia e geografia física do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, s/d.
- Hemming, John. *Red gold. The conquest of the Brazilian Indians, 1500-1700*. Massachusetts, Harvard University Press, 1978.
- Lazzaro, Agostino. Apresentação. In: Nagar, Carlo. *O estado do Espírito Santo e a imigração italiana*. Vitória/ES, Arquivo Público Estadual, 1995.
- Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, Lisboa, Livraria Portugália, 1945, t. VI.
- Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, Lisboa, Livraria Portugália, 1938, t. I.
- Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, Lisboa, Livraria Portugália, 1945, t. IV.
- Lowie, Robert H. The Tapuias. In: Julian H. Steward (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington, Government Printing Office, 1946.
- Maximiliano, Wied-Neuvied. *Viagem ao Brasil*. 2 ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1958.
- Marcato, Sônia de Almeida. “A repressão contra os Botocudos de Minas Gerais” in *Boletim do Museu do Índio*, n. 1, 1979.
- Mendes Júnior, João. *Os indígenas do Brazil, seus direitos, individuais e políticos*. São Paulo, Typ. Hennies Irmãos, 1921.
- Métraux, Alfred. The Botocudo. In Julian H. Steward (ed). *Hand Book of South American Indians*. Washington, United States Government Printing Office, 1946, v. 1.
- Pontes, Antônio Pirez da Silva. Pré-memória do governador do Espírito Santo Antônio Pirez da Silva Pontes, em 25 de agosto de 1802. In: Espírito Santo. Fundação Jones do Santos Neves. *Documentos Administrativos Coloniais*, 1978, v.2.
- Regulamento para a civilização dos índios Botocudos nas margens do Rio Doce. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, T. IXI, n. 22, 2 trim, 1856.
- Saint-Hilaire, Auguste. *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce*. São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, Belo Horizonte:, Itatiaia, 1974.
- Saleto, Nara. *Transição para o trabalho livre e pequena propriedade no Espírito Santo*. Vitória/ES, EDUFES, 1996.
- Silva, Joaquim Noberto de Souza. “Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro” in *Revista do IHGB*, 3 série, n. 14, 109-552, 2 trim., 1854.
- Terena, Jorge. Não puderam matar nossas raízes in *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 21/04/2000, p. 9.
- Vasconcellos, José Marcelino Pereira. *Ensaio sobre a história e estatística da Província do Espírito Santo*. Vitória, Typographia de P. A. D’azevedo, 1858.

Notas

¹ Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil, email: vlosada@npd.ufes.br. Este artigo é parte de uma pesquisa que desenvolvi no Center for Latin American Studies, Stanford University, EUA, como Visiting Scholar, que também contou com o apoio do CNPq, uma entidade do governo brasileiro voltado ao desenvolvimeto científico e tecnológico.

² Conferência dos Povos Indígenas. Documento final. In: Projeto Brasil Outros 5000, <http://www.brasil-outros500.org.br/>, [26/07/2000].

³ Conferência dos Povos Indígenas. Documento final. In: Projeto Brasil Outros 5000, <http://www.brasil-outros500.org.br/>, [26/07/2000].

⁴ Cf. Agostino Lazzaro. Apresentação. In: NAGAR, Carlo. *O estado do Espírito Santo e a imigração italiana*. Vitória, ES: Arquivo Público Estadual, 1995, p. 9, grifo nosso.

- ⁵ Tapuias era o termo usado para classificar os índios inimigos, não Tupi e frequentemente do grupo Gê. Não define, do ponto de vista etnográfico, nenhuma tribo específica. Importante notar, entretanto, que índios Purí e Botocudo foram desde o período colonial identificados como “tapuias”, isto é, inimigos. Sobre o sentido de tapuias ver Robert H. Lowie. The Tapuias. In: Julian H. Steward(Ed.) *Handbook of South American Indians*. Washington: Government Printing Office, 1946, v. 1, pp. 553-557.
- ⁶ Cf. Nara Saletto. *Transição para o trabalho livre e pequena propriedade no Espírito Santo*. Vitória, ES: EDUFES, 1996, pp. 27-28.
- ⁷ Antônio Pirez da Silva Pontes. Pré-memória do governador do Espírito Santo Antônio Pirez da Silva Pontes, em 25 de agosto de 1802. In: Espírito Santo. Fundação Jones do Santos Neves. *Documentos Administrativos Coloniais*, 1978, v.2.
- ⁸ Espírito Santo. Relatório Provincial, 1881, p. 42.
- ⁹ Sônia Maria Demoner. *A presença de missionários capuchinhos no Espírito Santo do século XIX*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1983, p. 84.
- ¹⁰ Alfred Métraux. The Botocudo. In Julian H. Steward (ed). *Hand Book of South American Indians*. Washington: United States Government Printing Office, 1946, v. 1, pp. 530-540, p. 532.
- ¹¹ Cf. *Red gold. The conquest of the Brazilian Indians, 1500-1700*. Massachusetts: Harvard University Press, 1978, p. 494.
- ¹² Robert F. Berkhofer Jr.. *Beyond the great story. History as text and discourse*. Cambridge: Harvard University Press, 1997, p. 45.
- ¹³ Jorge Terena . “Não puderam matar nossas raízes”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 21/04/2000, p. 9.
- ¹⁴ Sandra Cavalcanti. “Brasil nunca pertenceu aos índios”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 21/04/2000, p. 9.
- ¹⁵ Sandra Cavalcanti, op. cit., p. 9.
- ¹⁶ M. Finley, *Uso e abuso da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1984, p. 55.
- ¹⁷ Em 1828, a população do Espírito Santo foi calculada em 35 mil habitantes, dentre os quais 22.165 eram livres. Livres porém não necessariamente de origem européia, pois apenas 8.094 eram considerados brancos. O restante dessa população livre era composta por índios civilizados (5.778), mulatos (5.601) e negros (2.682) Os escravos representavam 37,3 da população e davam suporte a uma economia de caráter autárquico, cujos principais produtos de exportação eram a farinha de mandioca e o açúcar Cf. Nara Saletto, op. cit., p. 27-28.
- ¹⁸ F. Biard. *Dois anos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945, p. 62.
- ¹⁹ Manuela Carneiro da Cunha (org). *Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 24.
- ²⁰ Carta Régia ao capitão-geral do Pará acerca da emancipação e civilização dos índios, de 12 de maio de 1798. In: Revista do IHGB. Rio de Janeiro: t. XX, pp. 433-445, 4 trim. 1857.
- ²¹ Cunha, op. cit., p. 11.
- ²² Bazílio Carvalho Daemon. *História e estatística do Espírito Santo*. Vitória: Typographia Espírito Santense, 1879, p. 207.
- ²³ Regulamento para a civilização dos índios Botocudos nas margens do Rio Doce. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. T. IXI, n. 22, 2 trim. 1856, p. 221.
- ²⁴ Daemon, op. cit., p. 294.
- ²⁵ Sobre os conflitos entre índios e capitães mor vale a pena consultar o artigo e os documentos compilados por Joaquim Noberto de Souza Silva, sobretudo as partes referentes à Aldeia de Mangaratiba. Cf. Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro. *Revista do IHGB*. Rio de Janeiro: 3 série, n. 14, pp. 109-552, 2 trim. 1854, pp. 421-431 e passim.
- ²⁶ Wied-Neuvied Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958, 137.

- ²⁷ Auguste Saint-Hilaire. *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo/ Belo Horizonte: Itatiaia, 1974, p. 69.
- ²⁸ Saint-Hilaire, op. cit., p. 105.
- ²⁹ Saint-Hilaire, op. cit., p. 32.
- ³⁰ Saint-Hilaire, op. cit., p. 105.
- ³¹ Saint-Hilaire, op. cit., p. 110.
- ³² Espírito Santo. Relatório provincial, 1856, p. 12.
- ³³ Espírito Santo. Relatório provincial, 1857, p. 13.
- ³⁴ Biard, op. cit., p. 141.
- ³⁵ Biard, op. Cit., p. 102.
- ³⁶ Biard, op. cit., p. 89.
- ³⁷ Biard, op. cit., p.122.
- ³⁸ Cf. João Mendes Júnior. *Os indígenas do Brazil, seus direitos, individuais e políticos*. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1921, p. 53.
- ³⁹ Mendes Júnior, op. cit., p. 53.
- ⁴⁰ Biard, op. cit., p. 128.
- ⁴¹ Maximiliano, op. cit., p. 112-113.
- ⁴² Charles Frederick Hartt. *Geologia e geografia física do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s/d. p. 640.
- ⁴³ Hartt, op. cit., p. 643.
- ⁴⁴ Cf. Sônia de Almeida Marcato. A repressão contra os Botocudos de Minas Gerais. *Boletim do Museu do Índio*. N. 1., mai, 1979, p. 18.
- ⁴⁵ Marcato, op. cit., p. 18.
- ⁴⁶ Ceciliano Abel de Almeida. *O desbravamento das selvas do rio Doce (memórias)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959, p. 3.
- ⁴⁷ Hartt, op. cit., p. 643.
- ⁴⁸ Brasil. Relatório Técnico , p.37.
- ⁴⁹ Biard, op. cit., p. 108.
- ⁵⁰ Biard, op. cit., p. 94.
- ⁵¹ Biard, op. cit., p. 71.
- ⁵² Espírito Santo. Relatório Provincial, 1859, s/p (microfilme).
- ⁵³ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1871, p. 105.
- ⁵⁴ Espírito Santo. Relatório Provincial. 1871, p. 117.
- ⁵⁵ Espírito Santo. Relatório Provincial. 187, p. 106.
- ⁵⁶ Hartt, op. cit., p. 644.