

QUEM ERAM OS ÍNDIOS PURI-COROADO DA MATA CENTRAL DE MINAS GERAIS NO INÍCIO DOS OITOCENTOS? CONTRIBUIÇÕES DOS RELATOS DE ESCHWEGE E FREYREISS PARA UMA POLÊMICA (1813-1836)*

José Otávio Aguiar **

Resumo: para aquém dos recentes esforços de pesquisa arqueológica, que tem revelado dados promissores, não obstante ainda permaneçam sem suficiente conexão entre si, pretendemos, nesse ensaio, contribuir para a percepção das especificidades dos relatos sobre as etnias Puri e Coroado da Zona da Mata Central de Minas Gerais nas últimas décadas do século XVIII e nos primeiros treze anos do século XIX. Suspeita-se, por afinidades linguísticas, que estes índios fossem de etnia Macro-jê, e, sabe-se, por uma sequência de dados concatenados que sua biologia e cultura foram um dos vetores essenciais para a formação das que hoje se encontra na região do vale de um dos principais afluentes do Paraíba do Sul: o Rio Pomba. Percorrendo listas de documentos dispersos nos arquivos de paróquias ou consultando as sequências organizadas no princípio do século XX. Na Revista do Arquivo Público Mineiro, abriremos campo para a leitura de relatos sobre os primeiros contatos interétnicos e transculturais, na construção do substrato de cultura híbrida que se formou naquela zona de contato, buscando levantar hipóteses sobre sua forma de conceber, promover e ritualizar a guerra.

Palavras-chave: Guerra. Etnias Puri-Coroado. Etno-história Indígena. História Socio-ambiental.

REVISITING THE THEME OF WAR BETWEEN THE INDIANS PURI-CROWNED THE CENTRAL MINE KILLS EIGHT HUNDRED IN GENERAL: STATE RELATIONS, ETHNIC SUBDIFERENCIAÇÕES, TRANSCULTURAÇÕES tensive RELATIONS AND THE DOVE VALLEY RIVER (1813-1836)

Abstract: *for behind the recent efforts of archaeological research which has shown promising data, although still remain without sufficient connection to each other, we intend in this essay contribute to the perception of the specific accounts of ethnic and Puri Crowned Zona da Mata Central de Minas Gerais in the last decades of the eighteenth century and the first thirteen years of the century. It is suspected by linguistic affinities, that these Indians were ethnic Macro-Ge, and, you know, for a data stream concatenated to their biology and culture were one of the vectors essential to the formation of which is now in the region Valley one of the main tributaries of the Paraíba do Sul: the River Dove, or Pigeon River, but also appears in the documentation of the time. Going through lists of documents scattered in the archives of the parishes or by viewing the sequences organized in the early twentieth century. In Revista do Arquivo Publico Mineiro, will open the field to read reports of the first inter-ethnic and cross-cultural contacts in the construction of the substrate of hybrid culture that was formed in that area of contact, seeking to raise hypotheses about the way they develop, promote and perform ritualstowar.*

Keywords: War. Ethnicity Puri-Crowned. Ethnohistory Indigenous. Environmental History.

* Recebido em 20/07/2011, aprovado em: 20/08/2011.

** José Otávio Aguiar (j.otavio.a@hotmail.com) é Doutor em História e Culturas Políticas pela UFMG, professor Adjunto da Unidade Acadêmica de História e Geografia da UFCG e Pós-Doutor em História pela UFPE.



PRIMEIRAS PALAVRAS.

O Vale do Rio Paraíba do Sul, tradicional região oitocentista de produção escravista cafeeira, foi estudado sob diversas perspectivas ao longo das últimas décadas do século XX, por uma historiografia dedicada aos temas de história social da plantation e do abastecimento de gêneros alimentícios para o Centro-sul. A sociedade que se formou para este cenário, entretanto, se gestou em um período anterior, quando as reservas auríferas de aluvião se esgotavam na região Mineradora Central das Minas Gerais e proprietários de escravos, em levadas diversas e sucessivas, se dirigiam para os matagosos sertões do Leste, região ainda indevassada e mantida pelo Governo da Capitania como “barreira verde” estratégica durante os três primeiros séculos da colonização, para impedir invasões externas e coibir o contrabando de ouro e diamantes. Lá, se reuniam etnias indígenas suficientemente diversas entre si para que hoje, os pesquisadores, munidos que somos de nosso método singularizador e conjuntista-identitário, nos sentíssemos incomodados com o amálgama a que foram submetidas pela memória construída oficial. Para aquém dos recentes esforços de pesquisa arqueológica, que tem revelado dados promissores, não obstante ainda permaneçam sem suficiente conexão entre si, pretendemos, nesse ensaio, contribuir para a percepção das especificidades dos relatos sobre as etnias Puri e Coroado da Zona da Mata Central de Minas Gerais nas últimas décadas do século XVIII e nos primeiros treze anos do século XIX. Suspeita-se, por afinidades linguísticas, que estes índios fossem de etnia Macro-jê, e, sabe-se, por uma sequência de dados concatenados, que sua biologia e cultura foram um dos vetores essenciais para a formação das que hoje se encontra na região do vale de um dos principais afluentes do Paraíba do Sul: o Rio Pomba, ou Rio das Pombas, como também aparece na documentação de época. Estes índios eram numerosos e, em seu nomadismo, dispersos pela região. Sua importância para a economia e a cultura do Centro-Sul foi anotada pela sensibilidade de Waren Dean, que dedicou especial atenção aos conflitos que antecederam a formação da “clássica” sociedade da região. Percorrendo listas de documentos dispersas nos arquivos de paróquias ou consultando as sequências organizadas no princípio do século XX na Revista do Arquivo Público Mineiro, abriremos campo para a leitura de relatos sobre os primeiros contatos interétnicos e transculturais, na construção do substrato de cultura híbrida que se formou naquela zona de contato, buscando hipotizar sobre sua forma de conceber, empreender e ritualizar a guerra.

ÍNDIOS, COLONOS, ESTRANGEIROS E FORAS DA LEI: GUERRA E PAZ NOS SERTÕES DO RIO POMBA

É interessante notar como os traços da civilização desaparecem no Rio Paraíba, em cuja margem oposta se via uma paisagem intata, ainda em sua vegetação virgem... À medida, porém, que se sobe o Rio da Pomba, a região começa a apresentar-se mais cultivada. Seria mais lógico que o contrário se produzisse, mas não é assim. Quanto mais se penetra no interior, tanto mais cultivada e civilizada é a região. Isto se deve aos homens que, em busca de terras auríferas, colonizaram primeiro esses lugares distantes, espalhando-se por lá mesmo, quando o ouro acabava. Eles chegaram antes na região superior do Rio da Pomba, mais próxima aos terrenos auríferos que a inferior. (1852)

São João Batista do Presídio, localidade da qual nos ocupamos agora, era situada em meio a uma mata densa, formada por árvores consideradas muito altas. As rústicas residências dos portugueses, mais ou menos em número de 30, seguidas por algumas senzalas de escravos, dispunham-se em círculo ao redor de um campo central que assumia quase um papel de praça.¹ Em um outeiro modesto, erguia-se uma capela, ladeada por uma construção fortificada, porém, precária, caiada de branco e de apenas um pavimento, que funcionava como sede da autoridade militar e presídio destinado à correção de degradados da Capitania de Minas por meio de trabalhos forçados.² Muitos, havendo transgredido a lei nos principais centros mineradores, uma vez refugiados no sertão, eram tolerados em razão de estarem povoando regiões até então inexploradas. Foi o que anotou Freireyss: “O presídio de São João Batista, como todos os presídios, teve sua origem no estabelecimento de vários criminosos fugidos da justiça, que solicitaram do governo a proteção contra os selvagens” (FREIREYSS, 1982, p. 82).

Não muito longe da Igreja, dentro do mesmo círculo de casas, situava-se a residência do vigário.³ Nas cercanias do arraial, havia aldeias dos Coroado e Coropó, índios que estabeleciam relações de



comércio e cumpriam ofícios religiosos no âmbito da sociedade luso-brasileira que ali se estabelecera, cultivando lavouras em suas terras. Essas tribos, originalmente nômades, já haviam em parte se sedentarizado. Neste sentido, Spix e Martius atentaram para uma outra função do Presídio: “transmitir a civilização aos índios” (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 221). Deveria aquele arraial assumir a função de entreposto de descaracterização cultural.

Convivendo com o povo dos arraiais, alguns índios haviam incorporado certos valores daquela sociedade egressa das regiões mineradoras. Muitos, abrigados em casebres à semelhança dos portugueses e unidos a eles por casamentos interétnicos, criados como curucas, fora do convívio das tribos e submetidos, muitas vezes, a trabalhos compulsórios - num verdadeiro processo de escravidão velada - mal se diferenciavam de um escravo, ou de qualquer pobre livre.⁴ A maioria, entretanto, não obstante as décadas de contato, era considerada arredia e desconfiada. Sua cultura nômade prevalecia para além das imposições da catequese, para o desespero dos mais persistentes missionários.

Considerados súditos da Coroa desde as reformas pombalinas, os coroados e coropós, índios aldeados pelo padre Manuel de Jesus Maria, sentiam-se no direito de enviar uma petição ao Rei solicitando a punição dos que usurpavam as terras que, por uma concessão régia, lhes pertenciam.⁵ Falecido em 1811, o vigário mestiço não mais os representava frente às autoridades contra os colonos. Seu diretor de índios era por eles acusado de corrupção e conivência nas usurpações de terras. A função de Diretor-Geral incluía justamente defender os coroados de tais usurpações. Aldeando os índios que se sujeitavam, deveria ele incentivá-los a cultivar a terra e introduzi-los gradativamente no sistema de relações sociais de produção desejado pelo Estado Português. Por dez anos, esses índios eram isentados de todos os impostos, tendo ainda o direito a certa provisão de fubá, milho e instrumentos agrícolas e domésticos de ferro. O diretor deveria, também, puni-los nos seus “crimes” e “insubordinações”, estendendo um braço da justiça real até os aldeamentos. Certas leis asseguravam aos diretores o excedente de produção dos aldeamentos. No caso de São João Batista, no entanto, todos os esforços no sentido de que os índios produzissem algo além do estritamente necessário à sua subsistência em cana-de-açúcar, milho e mandioca haviam-se mostrado inúteis. Geralmente os diretores utilizavam-se do trabalho voluntário dos índios aldeados que o trocavam por um salário irrisório ou por espécie. Esse trabalho parcamente remunerado era frequentemente direcionado às derrubadas de mata ou à colheita das chamadas drogas do sertão. Qualquer tentativa mais brusca de conseguir direcioná-lo à força para outras culturas resultaria na explosão de uma guerra já há muito iminente.⁶ Dada à impossibilidade de se submeter um grande número de índios ao volume de trabalho necessário para os seus lucros, os fazendeiros importavam escravos negros. O Padre Francisco da Silva Campos recomendara, uma década antes, que escravos iniciados em ofícios convivessem com os índios a fim de “industrializá-los. O francês, entretanto, contrário à escravidão, acreditava que tal contato somente contribuiria para viciá-los, já que a convivência com a opressão e, mais ainda, sua aceitação, degeneraria, com grande prejuízo, àqueles “homens simples”.

Freireyss, em sua visita ao Presídio em 1814, forneceu-nos estatística dos aldeamentos, já então sob o comando de Marlière. Se tais números naturalmente não se investem de grande precisão, não deixam de refletir, até certo ponto, uma estimativa interessante para os habitantes índios já sedentarizados de uma área de 20 léguas quadradas à volta do Presídio. Os Coroados, incluindo mulheres e crianças, alcançariam 2.000 indivíduos. Os Puri contariam 500.

Um número de 200 Coropós (a que o autor chama Carajás), habitava, então, São Manoel do Pomba. Estes últimos que já, há 50 anos, conviviam com os portugueses, haviam perdido muitos referenciais de sua cultura original. Seu número reduzido refletia, por um lado, as constantes fugas e migrações de famílias insatisfeitas e, por outro, as epidemias de varíola que vez por outra os atacavam.⁷

Havia, ainda, no imaginário dos homens que ocupavam a direção do Estado, muito das representações jesuíticas do índio catequizado, de alma pura e vitimado pelo colono ambicioso: quase um mártir. As batalhas que destruíram as Missões Jesuíticas do Sul do Brasil e da Amazônia Meridional eram ainda lembradas, com relativa frequência, nos meios políticos. É possível que tais representações continuassem exercendo uma forte presença nos círculos religiosos.

A surpresa, assim como a estratégia, fazia parte da cultura daqueles índios tidos, então, como “pacificados”. Sua cultura essencialmente guerreira valorizava, com certeza, as artimanhas que ludibriavam o inimigo. Não são raros os casos em que, no imaginário do povo do sertão, os índios



eram comparados às onças por sua natureza traiçoeira. Pensar sobre isso nos faz relativizar velhos conceitos sobre uma pretensa domesticação dos Coroados. Catequização rápida e eficaz ou estratégia de sobrevivência? Alguns relatos de época nos levam a suspeitar seriamente da segunda opção.

O padre de São João Batista, expressando seu alheamento em relação à cultura dos índios que catequizava, afirmou para o Príncipe Maximiliano, que o visitou em 1815, que não havia encontrado qualquer ideia religiosa entre os Coroados (WIED-NEWIED, 1940, p. 114). Talvez nunca houvesse se interessado verdadeiramente pelas práticas e concepções religiosas dos índios, ou estes as ocultassem, no intuito de preservá-las. Os Coroados não utilizavam o cemitério cristão, preferindo enterrar seus mortos segundo suas tradições. O fato surpreendeu Eschwege, quando de sua visita ao amigo Marlière em 1814. O estudioso alemão deixou registradas suas impressões a respeito da religiosidade dos coroados, marcada pelo que entendia serem “*superstições de feitiçaria*” em seu *Jornal do Brasil*:

Devo mencionar aqui a superstição e particularmente a crença deles em feitiçaria baseada em forças sobrenaturais que um ou outro entre eles possui. Acredito que essa fé existente há muito tempo entre eles, por se encontrar fortemente enraizada [...] Assim acreditam que toda doença de que são acometidos tem sua causa em algum feitiço, procurando logo a cura por intermédio de outro feitiço. Certa vez, um índio chegou ao cemitério cristão bastante perturbado. Queria desenterrar seu filho, enterrado ali havia apenas alguns dias, para cortar-lhe um pedaço da pele ou do couro cabeludo e extrair uma substância mágica, com a qual pretendia matar a pessoa que teria matado seu filho por meio de feitiço. [...] Muitos dentre eles, tanto homens como mulheres são conhecidos como bruxos. Alguns dos mais velhos, também conhecidos como feiticeiros, conseguem invocar os mortos. Chegam até a conversar com eles em voz alta, na presença de várias pessoas. Invocam normalmente, somente as almas de seus parentes, quando partem para uma guerra contra os puri ou quando avançam demasiadamente pelas matas à procura de ipecacuanha. [...] A invocação dos mortos é feita sempre durante noites escuras. O feiticeiro coloca um cachimbo na boca, sempre acompanhando sua invocação com muitas baforadas, e logo em seguida ouve-se um estrondo distante, semelhante a um tropéu de cavalos. Finalmente chega o espírito invisível. O feiticeiro, sem parar de fumar, vai fazendo suas perguntas, às quais o espírito responde tão rápido e incompreensivelmente que somente o feiticeiro consegue entendê-lo. Perguntas feitas a respeito do além, sobre como lá seria, são respondidas de maneira ambígua pelo feiticeiro, que às vezes nem as responde. Após ter sido suficientemente interrogado, o espírito se despede. Após ter sido suficientemente interrogado, o espírito se despede, gritando três vezes, como um macuco (um pássaro das matas locais de grito triste). O terrível estrondo recomeça. Com isso, encerra-se a invocação (ESCHWEGE, 2002, p. 103-4).

Desqualificado com a pecha de superstição, o ritual indígena é também interpretado como artifício dos “feiticeiros” para enganar, amedrontar e submeter um povo ingênuo: “É estranho que tal tipo de charlatanismo possa ser encontrado tanto entre os povos civilizados quanto entre os povos selvagens” (ESCHWEGE, 2002, p. 104).

O silêncio do “feiticeiro” perante as perguntas do estrangeiro permanece, entretanto, intocado. Os índios não falavam muito a respeito de suas crenças religiosas. Seu sistema de cosmogonias e teogonias permanecera distante da etnocêntrica percepção européia que procurava organizá-lo em equações simplistas.⁸

Alguns meses depois, narrando seu encontro com os puri de São Fidelis, um aldeamento na província do Rio de Janeiro, Maximiliano observou: “Presenteamos as mulheres com rosários, porque tinham predileção, embora arrancassem a cruz e se rissem desse emblema sagrado da Igreja Católica” (WILD-NEWIED, 1940, p. 110-111).

As missas e batismos, por seu conteúdo ritualístico, deveriam despertar certa dose de curiosidade nos índios, interpretada pelos sacerdotes como devoção. A amizade que devotaram aos clérigos que se mostravam pródigos em lhes ofertarem presentes e fiéis em defender-lhes dos ataques dos colonos, ou até mesmo a Marlière, mais preocupado com a “educação civil” do que com a “catequética”, escondia, frequentemente, uma dissimulada manutenção de valores culturais e religiosos praticados por todos na intimidade da nação, mas escondidos aos brancos, que se enfureceriam ao constatar-lhes a sobrevivência. Incorporar certos valores da cultura dominante era também uma tática, uma forma de lutar para sobreviver culturalmente.



Os Coroados não eram invadidos em seus territórios somente pelo contingente de luso-brasileiros que, na ávida procura por terras e riquezas naturais, varava o sertão. Uma gama variada de tribos inimigas em disputa por condições de caça e coleta mais abundantes produzia, em sua sociedade, uma atitude de constante defesa. Estas nações indígenas não se valiam de uma tranquila confiança em qualquer grupo humano além do seu. Seu estilo de sociedade e cultura baseado na guerra não deixava muitas alternativas aos homens: ao guerreiro frequentemente não restava outra opção além da guerra.⁹

Atacados com insistência pelos colonos, os índios haviam respondido com violência correspondente por décadas a fio. Contatados finalmente de forma menos violenta por missionários eclesiásticos, acomodavam-se aos desejos dos brancos para preservar um mínimo espaço de sobrevivência. Por trás da acomodação, eram constantes as estratégias de luta. Os diretores de índios tinham víveres e ferramentas de ferro que facilitavam sobremaneira o trabalho, sob certas condições – a aceitação da Religião Católica era uma delas – religiosos como Jesus Maria ofereciam proteção contra o ataque das tribos inimigas. Em dadas ocasiões, representavam temporariamente reforços aos ataques indígenas, neutralizando a ação dos tão odiados adversários.

Spix e Martius reforçam-nos o argumento da dissimulada religiosidade dos índios:

Em espalhar entre os índios o cristianismo, muito se tem esforçado certamente o padre e, em geral, os portugueses, em São João Batista; de fato, porém, mesmo os coroados e coropós mais civilizados não têm até agora idéia da essência da religião cristã, e apenas tomam parte nas formalidades do culto, e assim mesmo sem persistência. Na verdade, não é raro recorrerem esses homens da natureza para casamento e para batismo dos filhos; todavia só os atraindo ali a cerimônia de culto, que eles presenciam admirados sem demonstrar emoção nem reflexão [...]. (ESCHWEGE, W. L. 2002, p. 103-4).

Caso significativo de rompimento com a sociedade luso-brasileira é o do padre Pedro da Mota, índio croato educado junto ao Bispo em Mariana, na segunda metade do século XVIII. Sua ordenação devera-se ao financiamento completo de seus estudos, levado a cabo pelo guarda-mor Manoel da Mota Andrade, morador da freguesia da Pomba, conforme consta na petição enviada ao Rei por Manuel de Jesus Maria em 1782. A severa educação eclesiástica que recebeu era conduzida no intuito de que se tornasse um catequizador de seu povo, e ele realmente chegou a se destacar nesta atividade, a ponto de ser condecorado com o Hábito de Cristo e receber uma paróquia para si. Alguns anos mais tarde, decepcionado com os valores da sociedade luso-brasileira, na qual parcialmente formara-se, revoltou-se contra a Igreja, despiu-se e retornou às matas como um líder índio, vindo a ter em breve muitas mulheres e filhos, embora, mais tarde, tenha se arrependido e voltado a ser padre.¹⁰ São raros os casos de padres índios na colônia: dentre eles poderíamos citar, no Nordeste, Antônio Alves da Cunha, natural de Extremoz, na Capitania de Pernambuco, coadjutor de Santo Amaro, ordenado por volta de 1773, juntamente com seu irmão de tribo, chamado Antônio Dias da Fonseca. Nas Capitânicas meridionais, destaca-se o caso de José Inácio Ferreira da Silva, índio guarani natural da Freguesia de Santo Antônio da Guarda Velha, no Rio Grande do Sul, que foi ordenado no Rio de Janeiro em 20 de setembro de 1783.¹¹

A redução dos índios em aldeamentos, além de submetê-los mais largamente aos perigos das epidemias, muito frequentes na região ao longo dos séculos XVIII e XIX, sujeitava-os mais facilmente aos abusos e desmandos cometidos por parte dos sitiados. É interessante observar como rapidamente, num intervalo de apenas cinco anos, a representação dos colonos de Guarapiranga, enviada ao rei Dom João V, contra os ataques dos índios residentes nos arredores deste arraial, seria sucedida por uma carta dirigida a Dom José I, o rei sucessor, na qual se denunciavam violências cometidas, agora pelos colonos, contra alguns destes mesmos índios já sedentarizados.¹² Fora da mata, espaço preferencial para o desenvolvimento das estratégias de combate que lhes garantiam certa superioridade tática, viam-se os nativos em clara desvantagem. A surpresa e o conhecimento da mata faziam o sucesso de suas rápidas investidas.

A fixação territorial dos índios promovia uma espécie de convivência obrigada entre suas diferentes nações e luso-brasileiros de vária extração: militares, representantes eclesiásticos, criminosos foragidos ou condenados a degredo, comerciantes, sesmeiros, colonos pobres, escravos e libertos. Cada pai de família índia, ao renunciar à totalidade de seu espaço vital, recebia em terras o que, na época,



equivalia a um quarto de sesmaria (cerca de 100 hectares). Caçadores e coletores, acostumados a um estilo incipiente de agricultura que se restringia ao cultivo de pequenas plantações, abandonadas com as migrações constantes, os índios, por suas tradições culturais, não se adaptavam a uma vida sedentária. Obrigados a permanecerem nos aldeamentos, tornavam-se extremamente dependentes dos favores da igreja ou do governo: a prática de seus costumes tribais era então inferiorizada e ridicularizada ao máximo, no sentido de que, abandonando sua identidade, incorporassem um novo ideal de homem submisso, entregue aos desígnios do Estado: estava, então, dado o primeiro passo rumo à morte de suas culturas. Podemos interpretar que a preferência dos índios pela coleta da poaia, em detrimento da agricultura, para a qual tanto eram incentivados, representava também uma estratégia de manutenção de seu nomadismo e fuga a sedentarização.

A vida nômade dos homens da mata incomodava sobremaneira aos nobres portugueses que governavam a Capitania. Talvez, influenciados pelos reflexos do reformismo ilustrado sobre as políticas de distribuição e utilização racional da terra, ou tomados pelo pragmatismo da época, não conseguissem entender como as nações indígenas necessitavam de tamanha proporção de espaço territorial para sobreviver. Identificando as matas como terrenos incultos, procuravam reduzir os índios em aldeamentos, e a palavra redução, forjada no embalo das missões jesuíticas dos séculos XVI e XVII, não está aí em vão. Reduzir os índios era reduzir o seu espaço vital a um pequeno pedaço de terra, restrito a famílias particularizadas, em oposição ao espírito coletivo inspirado pela idéia de aldeia. O restante do território seria ocupado por “gente civilizada” em busca de sobrevivência, dado em prêmio aos gentis homens da corte ou ofertado a algum plebeu digno de nota por seus esforços ou posses. Para estes últimos, uma vez recebida a terra, os índios passavam a representar o maior e mais incômodo obstáculo.¹³

As terras indígenas começaram, já por época da primeira ocupação, em meados do século XVIII, a serem transferidas para portugueses, e a escassez de registros que delas dêem conta confirma sua quase total usurpação. Terras pertencentes a Coroado e Coropós desde os aldeamentos do padre Manuel de Jesus Maria já eram vendidas por preços irrisórios na década de 20 do século XIX.¹⁴

Também comuns, embora menos numerosos, foram os litígios entre colonos pela posse de terras.¹⁵ Freireyss nos relatou alguns episódios posteriores à chegada de Marlière ao presídio que dão notícias claras da ocorrência de conflitos familiares:

[...] assassinos. Também os habitantes do presídio de São João Batista pertenciam a essa classe quando Marlière foi nomeado diretor dos índios e foi-lhe confiado o policiamento. Poucas semanas após sua chegada aconteceu o seguinte: Três irmãos estavam em briga por causa da herança do pai; os dois mais moços estavam contra o mais velho, do qual exigiam a entrega de um documento recusado por ele. Um dia, e sem que tivesse precedido qualquer alteração, o irmão mais moço abraçou o mais velho que, admirado por esse fato, lhe perguntou o que isso significava, quando no mesmo instante o terceiro irmão o atravessou com uma faca, por detrás. É de notar que um ano antes o assassinado matara um outro homem [...] (FREIREYSS, 1982, p. 104-5.)

De certa forma, o conflito pela posse de terras, onipresente neste período, já havia antecedido em muito tempo a chegada dos colonos à região. Sua presença acirrou enfrentamentos preexistentes entre as tribos inimigas que, agora, deveriam dividir seus territórios com mais um intruso. Pelo controle de um dado espaço vital, nações indígenas massacraram outras ainda no século XVIII. Os Arari ou Araré, habitantes da Serra da Mantiqueira, já haviam sido extintos nas últimas décadas do século XVIII pelos constantes e devastadores ataques dos Coroado dos rios Pomba e Xopotó. Os Mariquitá, que ocupavam as encostas da mesma serra por esta época, foram combatidos, até o total desaparecimento, por seus inimigos Cataguás. Era a disputa acirrada pelo espaço vital. Expulsas de seus territórios, as tribos usavam de extrema violência para desalojar qualquer nação ou aldeia indígena que emperrasse o seu caminho (SALGADO, 1986, p. 11-2).

GARAPÉ: A GUERRA ENTRE OS PURI E OS COROADO

O caráter essencialmente guerreiro das sociedades indígenas de etnia Jê das florestas da América do Sul foi sugerido por Pierre Clastres, que via também na ausência do Estado ou de órgãos



burocráticos e autoridades com poderes permanentes (Fé, Lei e Rei) uma vontade política de recusar tais instituições (CLASTRES, 1978). Sua contribuição para os estudos da guerra e da estratégia entre os índios vai além da simples constatação de que a recusa à autoridade poderia significar um desejo de não submeter-se a ela e não simplesmente um estado evolutivo pré estatal. Em sua concepção, a sociedade indígena, ao mesmo tempo em que recusava a hierarquia rígida e a desigualdade social, – trabalhando somente o suficiente para garantir seu bem estar, sobrevivência e lazer – instituiu a guerra como condição de sua existência, já que a força centrífuga que os constantes conflitos geravam não permitia uma unificação estatal. Assim, para Clastres, “A sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na medida em que é sociedade para-a-guerra” (CLASTRES, 1978, p. 203).

Carlos Fausto, em seus estudos sobre a guerra entre os índios brasileiros, corrobora as afirmações de Clastres, restringindo-as, entretanto, àquelas sociedades que se relacionavam com o exterior por meio de contatos fundamentalmente predatórios. Onde a predação imperasse, haveria sociedades dispersas, atomizadas. Este tipo de perspectiva separa, – embora não de forma absoluta, mas antes, intercambiável – de um lado, aquelas que seriam sociedades predominantemente baseadas na troca e, de outro, aquelas que investiriam majoritariamente na predação (FAUSTO, 1999, p. 276). Na visão deste antropólogo, essa predação, essa simultânea destruição e incorporação, visaria reproduzir mais do que tudo pessoas e não objeto como acontecia nos conflitos armados da sociedade européia. Através de uma espécie de *consumo produtivo*, os índios construiriam social e culturalmente pessoas no interior de seu grupo por meio da destruição de elementos humanos provenientes de outros. Morto o opositor, um outro tipo de relação estabelecer-se-ia com ele. O assassinato seria a operação pela qual um convívio de inimizade real se converteria em uma relação simbólica de controle, caracterizada por uma *predação familiarizante*, que, contudo, não poderia restringir-se ao indivíduo, mas antes ser também compartilhada socialmente pelos demais membros da comunidade por meio de certos rituais de guerra (FAUSTO, 1999, p. 276).

Generalizações a respeito de conceitos como “guerra indígena” e “sociedades sem Estado” podem conduzir a equívocos; principalmente se estivermos inclinados a interpretar estes instrumentos de compreensão como tentativas de reunião de culturas com diferenças significativas – características de seus processos específicos de formação social e histórica – em um mesmo modelo estático e fechado. A prática da pesquisa empírica aponta para múltiplas e significativas diferenças nas formas pelas quais as culturas indígenas da América do Sul encaravam a guerra. Além disso, embora possamos levantar hipóteses, não há como precisar em que medida as formações culturais a respeito das quais nos informam os relatos dos viajantes – marcados eles também por sua carga de subjetividade – poderiam remeter-nos a concepções características das sociedades indígenas em questão ou a formas híbridas, surgidas a partir da interação, que sabemos ter sido constante, entre a sociedade luso-brasileira de entorno, as diferentes nações indígenas, etc. A constatação da diferença e da variação não deve, entretanto, nos fazer esquecer de que as formas culturais, embora submetidas ao devir histórico, podem se manifestar com certas semelhanças. Isso parecerá mais plausível, na medida em que constatarmos que aqueles grupos indígenas cujas manifestações culturais procuramos compreender tiveram, em um passado mais ou menos remoto, ligações e parentescos linguísticos e culturais.¹⁶

Como lembra Carlos Fausto (1999, p. 276, nota 50),

Há uma recorrência muito grande de práticas e representações em áreas tão afastadas quanto às florestas tropicais equatorianas e a costa brasileira, em tempos tão distantes quanto o século XX e o século XVI, em grupos tão diversos quanto os Yanomami e os Munduruku. Em todos estes contextos, temporalidades e sociedades, vemos o comportamento bélico articulado a um conjunto de assunções bastante sistemáticas, que dizem respeito à relação com o exterior e à produção do interior [...].

Fraturando as convenções antropológicas para que possam auxiliar-nos em nosso diálogo com fontes marcadas por particularidades históricas não abarcadas pelos “modelos gerais”, não precisamos necessariamente cunhar novos conceitos. Basta não perdermos de vista a especificidade de nossos objetos. Conheçamos, portanto, primeiro os povos que guerreavam na zona da Mata por ocasião da direção de Marlière.



As mais antigas notícias que se têm dos Puri, Coroado e Coropó remontam aos séculos XV e XVII quando os portugueses, ao se estabelecerem no Planalto de Piratininga e estenderem suas bandeiras pelo interior, exploraram e escravizaram as tribos dos Guaianá, Goitacá, Tupiniquin, Tupinambá, Carijó e Guarani.¹⁷ Para alguns, os últimos descendentes dos Goitacá, habitantes do litoral norte do que hoje é o Estado do Rio de Janeiro, seriam os Puri, refugiados nos Vales dos rios Paraíba, Paraibuna e Pomba. Para Wladimir José Luft, arqueólogo que desenvolve pesquisas a mais de uma década na região da Serra da Piedade, próximo ao atual município de Visconde do Rio Branco, as sociedades Puri e Coroado com as quais Marlière entrou em contato na Zona da mata Central teriam se desenvolvido no vales fluviais pertencentes ao complexo da Bacia do Rio Pomba.¹⁸ Este autor destaca os constantes relatos sobre as diferenças físicas entre os Puri e os Coroado e levanta dúvidas a respeito de sua possível origem comum. Tributa ainda a denominação *Coropó* (ou *Cropó*), presente na documentação luso-brasileira sobre os índios do rio Pomba, a uma corruptela regional da denominação *Coroado* (LUFT, 2000, p. 79). Guido Thomaz Marlière, em uma carta a Auguste de Saint-Hilaire datada de 1824, opinou pela origem mineira daqueles índios:

Os Coroado são oriundos de Minas: foram atraídos aos Campos dos Goitacazes por uns Missionários do lugar, que entraram nesta Província em 1702. Um deles foi Fr. Antonio da Piedade, Diretor da Aldeia de Santo Antonio dos Guarulhos (nome que os Portugueses deram aos Goitacazes). Fr. Antonio da Apresentação, outro Missionário, fez em 1727, uma segunda entrada em Minas; aí batizou e levou um grande numero de coroado aos Campos, aonde quase todos morrerão de uma Epidemia. Luiz Vahia Governava então o Rio de Janeiro, e deu para o Estabelecimento desses Coroado uma Légua em quadra de terras nas margens da Pomba, e outros socorros à requisição dos Missionários; mas os que escaparão voltarão às minas atribuindo suas calamidades à mudança de Religião: os Missionários dizem: '(Prelazia Seráfica na Região d'América, A Fr. Appolinario da Conceição Edt 1733) que isso foi obra do Diabo' porque não dizer da febre?¹⁹

O francês Marlière, que foi Diretor de indos na região, deixou-nos, aqui, também, uma pequena história das tentativas de redução e catequização dos índios da Mata antes do grande projeto de construção do Aldeamento da Pomba, movido por Luiz Diogo Lobo da Silva. Eschwege e Freireyss, divulgando versão também defendida por Marlière, que afirmava tê-la ouvido dos Coroado, são unânimes em afirmar que os Puri, por sua vez haviam, em um passado que talvez remontasse a séculos, se apartado dos Coroado e dos Coropó. Desde então, tinham-se tornado terríveis inimigos (aremgantshira), empenhados em uma ininterrupta batalha (garapé). Os Coroado eram assim chamados pelos portugueses devido ao hábito tribal de raspar os cabelos ao redor da cabeça, fazendo com que estes se assemelhassem a uma coroinha de padre. Maximiliano de Wied-Neuwied observou que a língua dos Puri era diferente da que ouvira na maioria das outras nações indígenas, mas guardava claras e grandes afinidades com a dos Coroado e Coropó (WIED-NEUWIED, 1940, p. 113).

Seria temerário optar, sem crítica, por qualquer dessas versões. Tanto os Puri como os Coroado guardavam entre si, como já o tem demonstrado a arqueologia, diferenças físicas muito marcantes. Considerar, entretanto, as versões de homens que com eles conviveram torna-se indispensável, já que os vestígios arqueológicos encontrados até o presente não permitem opinar com segurança. Estes relatos oitocentistas são a única fonte que nos resta.

Estudos mais recentes identificaram a língua desses índios no grupo Macro-Jê, que comportava em si os dialetos Kamakã, Maxacali, Botocudo, Pataxó, Puri, Cariri, Ofaié, Jeikó, Rikbaksá, Guató, e, com menor grau de certeza, Bororo e Fulniô. As tribos cujo tronco linguístico originara-se no Jê teriam se separado há aproximadamente 3 mil anos. As do Macro-Jê, ao qual pertenciam os já extintos dialetos dos Puri e seus derivados Coroado e Coropó, teriam enfrentado esta separação por volta de pelo menos 5 ou 6 mil anos.²⁰ O tronco linguístico Macro-Jê predominava no leste brasileiro, desde o Rio de Janeiro até a Bahia, reunindo em si nações de características culturais tão distintas como os Maxacali, os Botocudo e os Kamakã. Especula-se que essa poderia ter sido, num passado remoto, a região geográfica de origem e dispersão do Macro-Jê. Atribui-se, ainda, a origem de alguns cognatos a uma possível relação entre o Macro-Jê e o Tupi. Infelizmente para os estudiosos, a língua dos Puri já se encontra, hoje, extinta.²¹

Segundo Eschwege, o significado do vocábulo *Puri*, na língua dos Coroado, poderia ser traduzido como "homens ousados." Isso dever-se-ia ao fato de estes índios invadirem, de surpresa, as



aldeias dos inimigos durante a ausência dos homens, ateando fogo a tudo e saqueando o que vissem pela frente. Não havia diferença na forma como Puri e Coroado se auto-denominavam: “Interessante é que os puris também chamam os coroados de “puris” (ESCHWEGE, 2002, p. 90). Talvez, inicialmente, e antes de sua utilização generalizada, o termo não se referisse às diferentes denominações tribais, mas, simplesmente, a um qualificativo que a elas se agregava, reunindo culturas sem dúvida bastante diversas, que contavam entretanto, com uma longa história de convivência histórico-cultural. Eschwege registrou ainda relatos dos Coroado a respeito de sua origem étnica e do papel que os Puri nela desempenhavam:

Segundo o depoimento de alguns velhos índios, dividiam-se, antigamente, em três tribos; segundo outros, eles se subdividiam em apenas duas outras tribos; os Meritong e os Cobanipaque. Mesmo entre eles, permaneceu como nome da tribo coroados, de modo que somente alguns índios mais velhos ainda se lembram disso e podem dar informações. Também a maneira antiga de cortar os cabelos encontra-se somente em muito poucos. Segundo tradições orais os coroados e os puris teriam formado uma única nação, que se separou posteriormente em razão de uma rixa entre duas famílias importantes. É certo que as línguas dos coroados e dos puris apresentam muitas semelhanças, a ponto de os dois povos ainda se entenderem. Entretanto, o aspecto físico e o moral são diferentes. Os puris têm constituição física bem mais forte que os coroados, e nos homens destes últimos é especialmente notável o tamanho diminuto do membro viril. As feições, ou melhor, o aspecto geral dos dois povos é muito semelhante, porém os puris têm traços faciais mais agradáveis que os coroados, que são mais feios (ESCHWEGE, 2002, p. 90).

Abstraindo-nos dos julgamentos estéticos veiculados pelo Barão Alemão, seria possível suspeitar que a terceira nação, citada a princípio, com pouca certeza, seria a dos que, na época, eram conhecidos como Coropó? A resposta a esta pergunta, se não está perdida para sempre, foge aos limites de nossas preocupações.

Afastando as idas e vindas da discussão sobre a origem desses índios, em nada essencial às nossas preocupações, voltemos a narrar a história dos combates travados contra os aguerridos índios Puri, nas duas primeiras décadas do século XIX. No ano de 1814, Guido Thomaz Marlière enviou uma “bandeira”, composta de portugueses da chamada esquadra do mato e de índios coroados, contra os Puri que haviam atacado e matado um rapaz residente no Presídio de São João Batista. De tal investida resultou a morte de um puri e o flechamento de um português, que, por fim, sobreviveu. Os Coroado solicitavam ao Capitão francês que lhes permitisse vingar-se de seus inimigos.

Em 1815, os puris novamente atacaram um índio coroados chamado Silvestre, matando-o juntamente com seus dois filhos enquanto trabalhavam nas plantações de sua aldeia, nas imediações de São João Batista. Desta vez, sob a permissão de Marlière, partiu do presídio um pequeno exército de coroados que bateu violentamente aos Puris. Ingir, o chefe dos Puris, morreu nesta ocasião. Marlière chocou-se ao ver os coroados retornarem do combate arrastando o corpo do chefe inimigo acompanhado de vários pares de orelhas cortadas. Horrorizado com tal espetáculo, resolveu, a partir de então, não mais enviar bandeiras contra os índios considerados “bravos”, como até então se fazia. Buscou estratégias de conciliação mais diplomáticas, para além da utilização das seculares rivalidades indígenas para eliminar as aldeias não alinhadas à política dos diretores: “Intentando eu por fim a essa Guerra desastrosa, e repugnante – mandei Oferecer a paz aos puris pelo modo usitado entre os índios.”²² Entre os Puris e os Coroado, o gesto de paz consistia em dependurar malocas de espiga de milho ao longo de suas picadas mata adentro, como uma espécie de oferenda. Quando o inimigo comia o milho, não só a paz estava selada como os antigos desafetos eram recebidos amigavelmente.²³ As relações entre eles geralmente se baseavam em confiança quase absoluta ou em total inimizade e prevenção. Se havia entre os Puris e os Coroado alguma tradição de rituais periódicos de guerra, isso não nos informam as fontes. Parece-nos, entretanto, que as batalhas com outros índios revestiam-se de um caráter especial, diferente daquele que animava os combates com os luso-brasileiros. A predação interna entre os grupos tradicionalmente rivais e portadores de línguas semelhantes aparece como uma constante em toda documentação. Fora isso – como veremos nos episódios relacionados a Guido Pokrane e os bandos de índios que por ele eram comandados para atacar e predação aldeias puris – havia uma antiga inimizade para com os Botocudo. As guerras travadas com os colonos visavam garantir sua terra das



invasões externas. Já as que se moviam contra as Etnias de língua semelhante tinham um valor simbólico bastante distinto. Elas não visavam a apropriação de bens materiais e mercantilizáveis, mas a produção de um guerreiro valoroso no interior do próprio sócio por meio de uma predação exterior (FAUSTO, 1999, p. 269). Os penachos na cabeça distinguiam os guerreiros mais experientes cuja idade e vivência de batalhas inspirava respeito aos demais. Essa distinção, entretanto, não se traduzia em obediência incondicional. A condição social de destaque do grande guerreiro coroadado se construía a partir da predação de guerreiros Puri: “Os mais jovens subordinam-se aos mais velhos e mais valentes, os quais usam bonitos penachos na cabeça para a distinção” (ESCHWEGE, 2002, p. 102) Tais chefes não eram obedecidos em todas as ocasiões. Sua autoridade estava em reunir todos para o combate; soando uma corneta feita com os ossos do inimigo ou com um chifre de boi: “[...]esse som furioso propaga-se de uma aldeia a outra, armando-se todos em poucas horas e dirigindo-se para a região de onde veio a chamada à guerr” (ESCHWEGE, 2002, p. 102).

Como nas observações de Carlos Fausto, temos aqui uma situação empírica em que a apropriação do outro se fazia por meio da predação. Uma vez morto, o guerreiro inimigo era incorporado socialmente não apenas a seu homicida, mas também ao corpo social a que este pertencia. Todos no grupo, mesmo os que não haviam participado diretamente do combate, participavam do alveijamento aos membros decepados dos inimigos:

O braço de um guerreiro puri morto na guerra é o maior símbolo de vitória para os coroados. As vitórias são comemoradas com uma festa, onde é servida com abundância a bebida fermentada feita com milho. O braço do puri morto passa de um para outro durante a dança e às vezes ele é colocado em pé e serve de alvo para as flechas. Outros o molham na bebida alcoólica, depois o molham e chupam-no e ainda o maltratam de toda a sorte, tudo isso ao som de hinos em louvor ao vitorioso e canções de repúdio e desprezo aos puris. Alguns transformam o osso do braço puri em corneta de guerra; às vezes o crânio do inimigo também pode servir a essa finalidade. Terminada a festa, as famílias se separam e voltam a viver isoladamente (ESCHWEGE, 2002, p. 101).

Os grupos de índios Coroadado raramente excediam ao número de 40 indivíduos. Sua organização social já estava bastante marcada pelas influências da sociedade colonial, mas, mesmo assim, os traços mais fortes como a vingança e a guerra se mantinham. Eschwege observou que entre eles não havia autoridade política forte, nem grande diferenciação social:

Vivendo em absoluta igualdade, como a maioria dos povos selvagens, pode-se dizer que os Coroados não têm praticamente forma alguma de governo. Ninguém exerce domínio sobre outro; todos são livres em seu agir.

São raríssimas as brigas desencadeadas para decidir a posse de algo, se pertence a um ou a outro, porque as diversas famílias que habitam em uma aldeia moram muito distantes umas das outras, muitas vezes horas, havendo pouco contato entre elas. As diferentes famílias, que contam às vezes 40 membros, obedecem geralmente ao mais velho. Vivem em perfeita comunhão de bens, constroem suas cabanas em mutirão, plantam pequenas roças e caçam juntos e desfrutam o resultado de seu trabalho coletivamente. Somente quando temem ataques dos bravos puris, ou quando querem atacá-los, todos se unem para a mesma finalidade (ESCHWEGE, 2002, p. 101).

Comparecendo pessoalmente ao local do tratado de conciliação, Marlière conseguiria estabelecer contatos pacíficos com aqueles índios. O fato de se colocar propositadamente ao alcance das flechas, tomando a dianteira nas negociações, parecia exercer certa influência sobre os índios que valorizavam a coragem guerreira como virtude maior, mas também sobre os soldados que passavam a admirar seu comandante por suas “perspicazes estratégias” e pelo seu “espírito destemido”. Marlière deveria perceber o efeito de seus atos “corajosos” sobre todos eles, tomando atitudes propositadamente adequadas para promover sua popularidade. O contato com os índios fazia-se, então, para ele um grande laboratório para experimentações.

Nomeado Diretor dos índios do Pomba, passou a residir permanentemente na região. Revezava a sede de seu comando entre o quartel de São Manuel do Pomba e o de São João Batista, onde fixou residência até 1816.²⁴ Dividiu os distritos indígenas em três: o dos índios Coropós, com sede em São Manuel do Pomba, o dos Coroados, com sede em São João Batista do Presídio e, a partir de 1819, o dos índios Puris, sediado em São Paulo do Manuelburgo.²⁵ Esta última povoação foi formada, em



parte, com os Puri que Marlière mandara combater em 1814 e 1815, na margem direita do rio Muriaé, algo acima de uma cachoeira. Ali estes índios tinham uma aldeia, e Marlière mandou construir, nas imediações, um quartel, uma escola de primeiras letras e uma igreja.

Voltando um pouco no tempo, constatamos que, em 1811, o governo da Capitania havia arquitetado um ardiloso plano para “trazer os índios à civilização”. Atraiu 2000 Puri a Vila Rica com promessas de ferramentas de ferro e, uma vez lá reunidos estes índios, cercou-os com a tropa de linha, dividindo suas famílias para que, por dez anos servissem em casas de particulares. Revoltados, os índios trabalharam forçados por apenas cerca de oito dias, submetendo-se às pancadas dos senhores de escravos da região. Logo todos os homens haviam fugido, aproveitando-se de seus conhecimentos da mata que cercava a cidade.

Furiosos por terem abandonado mulheres e filhos sob o jugo de seus algozes, os Puri reuniram-se para massacrar todas as famílias portuguesas que encontrassem nos arredores da cidade. Especialmente vingaram-se dos que os haviam enganado sob a promessa de ganhar ferramentas em Vila Rica. Alcançado de surpresa, logo no início de sua diretoria, por essa revolta de Puri, Marlière, que desaprovava as ações do governo, foi obrigado a organizar uma milícia para combater os índios sublevados. Qualquer negação sua poderia resultar em mau juízo por parte das autoridades, já que há bem pouco tempo ele mesmo havia ocupado a posição de réu, sob suspeita de traição. Esta tropa, que depois de muito esforço bateu os Puri, era formada por seus piores inimigos, os Coroado. Se matavam um puri, esses índios amputavam um de seus braços que, de imediato, era conduzido para à presença da tribo e exibido em forma de troféu em um festim regado a veru (aguardente de milho).²⁶ O braço, depois de imerso na bebida, acondicionada em um grande pote de barro situado em ponto estratégico e acessível a todos, era chupado, pelos comensais, em comemoração pela vitória.²⁷ O chamado para o festim dos vencedores era parecido com a convocação para a guerra. Soprando um instrumento confeccionado com chifre de boi que chamavam de tschapá-pui, os coroados emitiam longos e dilatados sons quando convocavam os amigos e vizinhos para uma festa e curtos ruídos quando se tratava de um combate.²⁸ É interessante notar como um elemento inicialmente tão estranho ao seu universo de representações americanas como um chifre bovino foi aí incorporado, ressemantizado e transformado em um instrumento sonoro adaptado aos tradicionais chamados rituais. Morto o inimigo, este se incorporava ao universo de seres espirituais que poderiam avisar ao pagé em caso de feitiço ou ataque iminente de outra nação.

Voltando ao ataque ordenado por Marlière, importa observar que nenhum português aceitara participar da empreitada por receio dos guerreiros revoltosos. Afirmava-se que nenhum coroados, já influenciado pelo contato com os lusos, conseguia envergar o enorme arco de um puri. Ferozes guerreiros, os Puri eram temidos pelos brancos que, para vencê-los, utilizavam-se das antigas inimizades tribais. A vantagem que os índios possuíam no combate na mata desaparecia quando o inimigo era alguém que também a conhecia de perto. A superioridade guerreira dos Puri era vencida pelo número sempre maior de coroados, apenas em uma pequena parte munidos com armas de fogo, que eram enviados em seu encalço:

O Sr. Marlière, como era o seu dever, teve que reunir portugueses e coroados contra esses puris, apesar de confessar que julgava justa a vingança dos puris. Mas nessa ocasião, os portugueses demonstraram tão pouca coragem, que os coroados tiveram que marchar a sós, para vingarem os brancos, porém extremamente descontentes por causa da cobardia e falsidades demonstradas para com os puris (FREIREYSS, 1982. p. 104).

Hoje nos é impossível saber ao certo quantos índios perderam a vida neste conflito. Dos dois mil conduzidos para Vila Rica, quantas mulheres, idosos e crianças terão permanecido como escravos nas residências dos grandes proprietários de terra, habitantes dos arrabaldes da cidade?

Os Puri também podiam ser encontrados nos vales dos Rios Casca e Matipó, bem como na porção Sul da Capitania do Espírito Santo. Revoltados com as constantes agressões por parte de lusobrasileiros, mantinham frequentes incursões nos territórios dos coroados já aldeados, vingando cada índio morto em sua nação com um correspondente na do inimigo. Vivendo dentro desse campo de pressões duplas, os Coroados, explorados pelos diretores, que deles exigiam a extração de poaia, ainda tinham de enfrentar os aguerridos colonos que, pressionando de todos os lados, disputavam suas terras.

De outro lado, a paz obtida entre as tribos inimigas não obteve sempre uma trégua correspondente por parte dos colonos. A direção de Marlière não alcançava todos os recantos do sertão e os subdiretores



responsáveis pelo apaziguamento das disputas preferiam esconder de seu comandante o desejo de obter terras para si e a antipatia que nutriam contra os índios. Esta prevenção antiindígena era, em geral, compartilhada pela população e até pelos missionários católicos, responsáveis pela catequese. De passagem por Santana dos Ferros, Freireyss registrou que: “[...] numa de suas conversas o comandante (subdiretor local) nos contou que o diretor dos índios (Marlière) já tinha amansado 500 puris e os domiciliado em lugares determinados, fazendo-os acabar com todas as hostilidades contra os portugueses e seus amigos; mas acrescentou, com uma risada diabólica, que se devia levar-lhes a varíola para acabar com eles de uma só vez, porque a varíola é a doença mais terrível para essa gente” (FREIREYSS, 1982. p. 78).

Alguns anos depois, Maximiliano observava em São Fidelis que os colonos consideravam os índios como animais:

Alguns homens tinham bebido muita aguardente e ficaram embriagados. Com bons modos nos livrariamos deles facilmente; os colonos, porém, de acordo com o critério errado de considerá-los animais, ameaçaram-nos logo com o chicote, o que naturalmente lhes excita a cólera, acarretando a má vontade, o ódio e a violência. Estavam por isso de todo encantados conosco, estrangeiros, porque os tratava-mos com brandura e benevolência (WIED-NEWIED, 1940, p. 112).

Esta pretensa “brandura” e “benevolência” dos estrangeiros partia de uma concepção diferente, porém, não menos etnocêntrica a respeito de como os índios deveriam abandonar as matas e amalgamar-se à sociedade luso-brasileira. Para estrangeiros como Maximiliano, os índios deveriam ser incorporados à sociedade dos brancos como jornaleiros e proprietários de terras, bem ao estilo de um modelo liberal e capitalista de sociedade. Para os colonos, seguido sempre se havia feito, eles deveriam servir como mão de obra gratuita, desocupando as terras, que queriam para si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas hipóteses de interpretação documental não têm a pretensão de se afirmarem enquanto versões definitivas, constituindo-se, antes, como uma oportunidade de trazer à baila alguns temas para debate, abrindo novas frentes para a ampliação das pesquisas e o surgimento de novas interrogações.

Vale, enfim, observar que, a partir deste período de conflitos intensos, promover-se-ia uma modificação significativa na paisagem de diversas das regiões estudadas. Na zona da Mata Central, a ocupação, já antiga, foi intensificada a partir da Diretoria Marlieriana, período em que surgiram grandes aldeamentos como os de Santa Rita da Meia Pataca e São Paulo do Manoelburgo. Ali surgiram mais tarde as cidades de Cataguases, Muriaé e Ubá.

A intensificação do desmatamento geraria, a longo prazo, a substituição das florestas de grande porte pela capoeira rasteira e pelas extensas plantações de café. Talvez, em nenhuma outra região dos territórios sob o comando de Marlière a modificação da paisagem tenha se feito de forma tão drástica.

Os diversos grupos indígenas, já extintos e distantes no tempo, foram estudados com o detalhe possível e algumas conclusões podem ser delineadas. A submissão e a docilidade das sociedades puri-coroado da zona da Mata Mineira, divulgada por mais de um século pode ser, a partir de agora relativizada. Descobrimos não apenas estratégias transculturais de luta pela sobrevivência no âmbito de suas sociedades, mas, também, certos traços de cultura guerreira que nos trouxeram detalhes antes desconhecidos sobre suas formas de conceber os seres e o mundo. Permanecem as interrogações sob as diferenciações biológicas e culturais entre essas duas etnias, campo no qual tem lavrado o arqueólogo carioca Wladimir José Luft.. Naturais, as interpretações que permanecem em aberto são construídas como incentivo a novas e futuras abordagens.

Notas

- 1 Sobre a população das vilas de São Januário de Ubá e São João Batista do Presídio, Cf. listas nominativas detalhadas que informam a idade, o sexo, o estado civil e a localização das residências dos habitantes internos e externos desses aglomerados de fogos luso-brasileiros. Grande parte dessa população era índia ou mestiça. Cf. Arquivo da Câmara Municipal de Mariana. Cód. 398.



- 2 Veja ainda, a respeito do Presídio de São João Batista: Spix & Martius (1981, p. 221).
- 3 Eschwege descreveu desta forma sua chegada ao Arraial: “Após três léguas de marcha atingimos o topo da serra de São Geraldo, em frente à qual se eleva, mais alto ainda, a Serra da Onça. Ambas cercam uma região com pequenas colinas, na qual se situa o presídio de São João Baptista, aonde chegamos por volta das três horas da tarde. Hospedamo-nos na casa do diretor –geral dos índios, capitão Marlière, natural da França. [...] No presídio as casas são de construção pobre, não se vendo prosperidade em lugar nenhum” (ESCHWEGE, 2002, p. 139).
- 4 Um exemplo pode ser encontrado na carta que o Conde de Valadares dirigiu ao Marquês de Pombal, em 1772, informando sobre um índio, residente na fazenda do Cônego da Sé de Mariana, que estaria sendo tratado como escravo (CARTA..., 1772).
- 5 Para uma análise do Diretório dos Índios, documento colonial que vigorou, a partir da administração do Marquês de Pombal, entre 1757 e 1798, confira o trabalho de Rita Heloisa de Almeida (1997).
- 6 Ver sobre essas informações, ver Spix & Martius (1981, p. 221).
- 7 Ver: Freireyss (1982, p. 121); Documentos..., ([s. d.], p. 1-15), Cx. 92, doc. 26.
- 8 Algumas estratégias de enfrentamento por meio de aparente aceitação foram abordadas por Eduardo Viveiros de Castro (1992, p. 21-74), ao analisar certos textos de Manoel da Nóbrega e Antonio Vieira sobre as dificuldades enfrentadas para se “catequizar” os Tupi nos séculos XVI e XVII.
- 9 Esta percepção do caráter essencialmente guerreiro da cultura indígena já estava presente em obras como Clastres (1978). Confira também Duarte (1998, p. 35-53). A análise da autora centra-se no âmbito da sociedade dos Botocudo do Vale do Rio Mucuri na segunda metade do século XIX e inspira-se nos textos de Clastres (1978).
- 10 Sobre o Padre Pedro da Mota (por engano também chamado Filipe), discípulo de Manuel de Jesus Maria, confira Processo... ([s. d.]); Freireyss (1900-1901).
- 11 Ver, sobre os casos de padres índios na América Portuguesa, Rubert (1988, p. 291).
- 12 Ver: Representação... (1750); Carta... (1755); Carrara (1999, p. 15).
- 13 Veja sobre os índios e as disputas por terras em Minas Gerais: Arquivo Público Mineiro. SC 197, 1773; Seção colonial 334, 1808- 1814; SC 343, 1809- 1821; SC 369, 1814- 1821; SC 373, 1816-1825; Seção Provincial 59, 1827- 1836.
- 14 Em 1829, ano da reforma de Marlière, um índio chamado Rafael sentindo-se extremamente oprimido pelo fato de suas terras se localizarem entre duas fazendas de portugueses as vendeu com a autorização daquele francês. Sem a autorização de seu Diretor Geral os índios não poderiam vender as suas terras. Cartório de notas do Ofício de Ubá., Livro de notas #2, de 1848, fls. 86 et seqs., Guido- Wald 30 de julho de 1829, citado por Carrara (1999, p. 33).
- 15 Ver diversos casos de litígio em Carrara (1999, p. 35-37).
- 16 Para mais informações sobre a filiação lingüística dos troncos Jê, Macro-Jê e Tupi, veja Urban (1998. p. 87-102); Rodrigues (1986).
- 17 Um representante dos defensores mais antigos da origem paulista dos índios Puri e Coroado é: Reis (1961, p. 117-158).
- 18 “No que se refere à origem, tudo nos leva a acreditar na hipótese de uma ‘origem’ na região do rio Pomba em Minas Gerais [...]” (LUFT, 2000, p. 78). O elevado estado de erosão das áreas que serviram como ponto de partida para a análise do Programa Arqueológico Puri-Coroado, dirigido por Luft, tem dificultado as pesquisas na região. Sedimentos vindos de regiões mais altas, transportados pela enchurrada, dispersam-se nos fundos dos vales. Sítios arqueológicos localizados em regiões mais baixas são soterrados por sedimentos vindos das serras. Para essa degradação concorrem décadas de desmatamento constante e agricultura desregrada.
- 19 Carta de Guido Thomaz Marlière a Auguste de Saint-Hilaire, de 6 de dezembro de 1824. GUIDO..., 1905, op. cit., p. 520.
- 20 Para saber um pouco mais sobre as línguas nativas do Brasil, veja Urban, 1998. p. 87-102); Rodrigues (1986).
- 21 Sobre o tema da filiação lingüística do tronco Macro-Jê, confira em Urban (1998, p. 87-102).
- 22 Relatório enviado em 1827 ao Conselho da Província de Minas Gerais. GUIDO..., 1907, op. cit., p. 526-527.
- 23 Cf.: Relatório enviado em 1827 ao Conselho da Província de Minas Gerais. GUIDO..., 1907, op. cit., p. 526-527.
- 24 Em maio de 1816, o padre de São Manuel do Pomba enviou um ofício à Junta de Conquista e Civilização dos Índios, pedindo que a atenção de Marlière, desde o início concentrada em São João Batista do Presídio, fosse também direcionada para a sua freguesia. No dia 15 do mesmo mês, a junta respondeu favoravelmente ao pedido do religioso, comunicando a Marlière o alargamento de sua área de atuação:
A Junta de Conquista e Civilização dos Índios, atendendo à representação do Reverendo Vigário da Freguesia de São Manoel da Pomba e Peixe sobre a necessidade de residir Vm. ce por alguns mezes do anno na quela



- Freguesia a fim de conseguir para a porção dos Índios d'alli a mesma vantagem e beneficio que goza a Aldea e Prezidio de São João Baptista, em consequência da assídua diligência, e acertados meios com que Vm.ce se tem conduzido na direção dos índios, me autorizou para dizer a Vm.ce que rezida alternativamente em ambas as Freguesias, regulado-se a respeito do tempo de estada em cada huma, como achar conveniente, e a necessidade o pedir. GUIDO..., 1905, op. cit., p. 404.
- 25 Ver José (1958, p. 54). Vale acrescentar, para o esclarecimento do leitor não familiarizado com a história da Zona da Mata, que as sedes dos três distritos indígenas citados correspondem, respectivamente, nos dias de hoje, aos territórios sobre os quais se erguem as cidades de Rio Pomba, Visconde do Rio Branco e Muriaé.
- 26 Eschwege deixou-nos um relato detalhado sobre o preparo da veru: Trituram o milho (aqui denominado maqui) ligeiramente, de maneira que a casca se solte com facilidade, em uma tina de madeira ou pilão, um tronco com uma cavidade redonda e funda na parte inferior. Este milho triturado, denominado carapina, é colocado em uma panela grande, o popong, onde é cozido. Quando se torna macio, jogam-lhe água fria. Toda a comunidade feminina coloca-se então ao redor do popong. Vão tomando do milho amaciado, mastigando-o até ficar bem pequeno, e cuspidando-o várias vezes na mão, molhando-o na panela para tirar a saliva e pequenas partículas, recomeçando depois a mastigar. Após ter tudo bem mastigado, as mulheres coroadas coam este milho mastigado em outra panela, mastigando mais uma vez o que fica na peneira, para que tudo o que é aproveitável seja assim extraído. A fermentação desse caldo inicia-se em menos de 24 horas, e a bebida é considerada boa assim que a fermentação azeda começa (ESCHWEGE, 2002, p. 109).
- 27 Veja referências a esse rito de vitória em Eschwege (2002, p. 146).
- 28 Informações a esse respeito podem ser encontradas em Eschwege (2002, p. 110).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rita Heloisa de. *O diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do Século XVIII*. Brasília: UnB, 1997.
- CARRARA, Ângelo Alves. *Estruturas agrárias e capitalismo: contribuição para o estudo da ocupação do solo e da transformação do trabalho na zona da mata mineira (séculos XVIII e XIX)*. Mariana: Universidade Federal de Ouro Preto, Departamento de História, Núcleo de História Econômica e Demográfica, 1999.
- CARTA ao Sr. Freireyss. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 6, p. 236-237, 1900-1901.
- CARTA de Silvério Teixeira, Juiz de Fora da cidade de Mariana, na qual informa ao Rei Dom José I acerca dos excessos cometidos contra os índios que residiam nas vizinhanças de Guarapiranga (1755). Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), Conselho Ultramarino, Brasil, Minas Gerais.
- CARTA do Conde de Valadares ao Marquês de Pombal, em 1772, informando sobre um índio, residente na fazenda do Cônego da Sé de Mariana, que estaria sendo tratado como escravo. Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino. Conselho Ultramarino, Brasil, Minas Gerais, Caixa 103, doc. 87.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- DOCUMENTOS sobre o envio de vacinas para o combate à varíola nas Divisões Militares do Rio Doce, [s. d.]. São Paulo, Arquivo Público Mineiro, p. 1-15, cx. 92, doc. 26.
- DUARTE, Regina Horta. Histórias de uma guerra: os índios Botocudos e a sociedade oitocentista. *Revista de História*, São Paulo, n. 139, p. 35-53, 1998.
- ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig. *Jornal do Brasil: ou relatos diversos do Brasil, coletados durante expedições científicas*. Fundação João Pinheiro/ Centro de Estudos Históricos e Culturais, 2002.
- FAUSTO, Carlos. Da inimizade: forma e simbolismo na guerra indígena. In: NOVAIS, Adauto. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 251-282.



FREIREYSS, J. W. Carta ao Sr. Freireyss. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*: São Paulo, v. 6, p. 236-237, 1900-1901.

_____. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982

GUIDO Thomaz Marlière. Ofício de 13 de agosto de 1823 à Secretaria de Província. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte, ano 10, n. 2, 1905, p. 382-668, jul./dez. 1905.

_____. Ofício de 23 de dezembro de 1824 ao Quartel de São Manoel do Pomba. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte, ano 12, p. 409-603, 1907.

JOSÉ, Oilian. *Marlière: o civilizador*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958.

LUFT, Wladimir José. *Da história à pré-história: as ocupações das sociedades Puri e Coroado na bacia do Alto rio Pomba (o caso da Serra da Piedade)*. 2000.

PROCESSO de Habilitação do Padre Pedro (Filipe) da Mota. [s. d.]. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (armário 10, pasta 1736).

PROCESSO de habilitação do Padre Pedro (Filipe) da Mota. [s. d.]. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (armário 10, pasta 1736).

REIS, Paulo Pereira dos. Os Puri de Guapacaré e algumas achegas à história de Queluz. *Revista de História*, São Paulo, 1961. p. 117-158.

REPRESENTAÇÃO dos moradores da Freguesia de Guarapiranga. 1750. – Arquivo histórico Ultramarino, Brasil, Minas Gerais, Caixa 55, Documento 25.

RODRIGUES, Airton Dall'lgma. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Pallotti, 1988. V. 3.

SALGADO, Elizabeth de Souza. *Aldeamento indígena na região da Mata Mineira e Vale do Rio Doce: presídios de Abre Campo, Rio Pomba e Cuieté (1730-1850)*. 1986.

SPIX, Joham Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von... *Viagem pelo Brasil: 1817- 1820*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

URBAN, Greg. História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 87-102.

WIED-NEWIED, Maximilian. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1940.

