

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Rossiano Henrique Oliveira Vilaça

A FLECHA E A SAPUCAIA

Xamanismo Puri e Coroados nas Minas Gerais coloniais (1760-1823)

BELO HORIZONTE

2025

Rossiano Henrique Oliveira Vilaça

A FLECHA E A SAPUCAIA

Xamanismo Puri e Coroadó nas Minas Gerais coloniais (1760-1823)

Versão Final

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre em História, na Linha de Pesquisa de História Social da Cultura do Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador: Prof. Dr. Douglas Cole Libby

BELO HORIZONTE

2025

981.51	Vilaça, Rossiano Henrique Oliveira.
V695f	A flecha e a sapucaia [recurso eletrônico] : xamanismo puri e coroados nas Minas Gerais coloniais (1760-1823) / Rossiano Henrique Oliveira Vilaça. - 2025.
2025	1 recurso online (367 f. : il.): pdf Orientador: Douglas Cole Libby.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1.História – Teses. 2. Indígenas – História – Teses. 3.Índios puris - Teses. 4. Minas Gerais – História - Teses. 5. Colonização - Teses. I. Libby, Douglas Cole.II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO / PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

**"A flecha e a sapucaia: Xamanismo Puri e Coroado nas Minas Gerais coloniais
(1760-1823)"**

Rossiano Henrique Oliveira Vilaça

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Douglas Cole Libby - Orientador
UFMG

Profa. Dra. Izabel Missagia de Mattos
UFRRJ

Prof. Dr. David Barbuda Guimarães de Meneses Ferreira
UFMG

Belo Horizonte, 16 de abril de 2025.



Documento assinado eletronicamente por **Douglas Cole Libby, Professor do Magistério Superior**, em 17/04/2025, às 15:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **David Barbuda Guimarães de Meneses Ferreira, Professor(a)**, em 07/05/2025, às 10:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Izabel Missagia de Mattos, Usuário Externo**, em 08/05/2025, às 13:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4081543** e o código CRC **823C9580**.

Referência: Processo nº 23072.219512/2025-66 SEI nº 4081543

AGRADECIMENTOS

É impossível começar a escrever este trabalho sem antes agradecer com carinho às dezenas de pessoas que tornaram possível esta pesquisa. Agradeço a todos professores, técnicos administrativos e demais trabalhadores da Universidade Federal de Minas Gerais, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e do departamento de História, pelo grande empenho e competência na manutenção da educação superior pública e de qualidade, ao qual devo minha formação desde 2017. Também a todos professores e demais trabalhadores do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, por toda ajuda institucional e acadêmica durante o período de elaboração do presente trabalho, desde o ano de 2021, quando ainda nos encontrávamos em isolamento social devido à pandemia da Covid-19.

Agradeço ao meu orientador, Professor Douglas Libby, por toda a paciência, dedicação e sabedoria compartilhada durante todos os anos desta pesquisa. Agradeço imensamente ao Professor Alexandre Marcussi, por toda ajuda na elaboração deste projeto e por toda a paciência desde os tempos da iniciação científica, em 2019, me guiando pelos caminhos da escrita histórica. Aos Professores José Newton Coelho Meneses e André Miatello, que também me orientaram em projetos de iniciação científica durante a graduação, nos primeiros passos práticos da relação entre o historiador e suas fontes. Agradeço a todos(as) professores(as) que compartilharam seus conhecimentos conosco durante as aulas da graduação, sobretudo Luiz Carlos Villalta, Mariana de Moraes Silveira, Luiz Arnaut, Ana Paula Sampaio Caldeira, Douglas Átila Marcelino, Eduardo França Paiva, Juliana Miranda Filgueiras, Fabiana Léo, Márcia Almada, Regina Horta e Bernardo Marques, cujas palavras e ensinamentos me vieram à mente diversas vezes durante a escrita deste trabalho.

Durante o trajeto da pós-graduação, sou grato pelo contato com os(as) professores(as) Luciane Scarato, Júnia Ferreira Furtado, Aderval Costa Filho, David Barbuda, Haruf Salmen Espíndola e Ely Bergo de Carvalho, pelas trocas e sugestões durante as matérias e simpósios. Agradeço a Izabel Missagia de Mattos, Adriano Toledo Paiva, Alexandre Marcussi e José Newton Coelho Meneses por aceitarem participar da banca de qualificação, e por toda contribuição no desafio de escrever esta dissertação. Agradeço a todos(as) colegas do GEAPOC (Grupo de Estudos Africanos e Pós-Coloniais) pelo compartilhamento de reflexões e problemas para se pensar a história dos povos subalternizados. Deixo meu muito obrigado à Ludmila Torres, por todas discussões e companhia nos congressos e simpósios.

Agradeço a todos(as) colegas de graduação e pós-graduação, que infelizmente são muitos para citar nominalmente, por toda a companhia e suporte nos momentos difíceis e alegres — sobretudo atravessando as dificuldades de se estudar história durante a pandemia da Covid-19 e durante um governo expressamente contrário à ciência e à educação pública. Agradeço especialmente aos amigos Eduardo Rodrigues, Eduarda Temponi, Lucas Aleixo, Mariana Loures, Petrus de Oliveira, Roberth Daylon e Sady Ribeiro, que além de toda amizade ainda se dispuseram a montar nossos grupos de estudos, compartilhando muitos conhecimentos e momentos preciosos.

Agradeço a todos amigos e colegas do meu tempo de estágio no Núcleo de Arquivos Permanentes do Arquivo Público Mineiro: Ygor, Déborah, Isabella, Lara, Denis e todos demais servidores e servidoras da instituição. Trabalhando com vocês descobri muito sobre a história indígena presente nos documentos do acervo, e o excelente trabalho do APM sustenta muito da qualidade da historiografia de Minas Gerais.

Deixo meu muito obrigado, e meu franco reconhecimento da importância do trabalho do movimento indígena de Minas Gerais e do Brasil, do movimento de retomada do Povo Puri e de todos os demais povos no território mineiro.

É impossível agradecer o suficiente a minha família: Mamãe, Papai, Ricson, Tia Geó e Catarina, por todo o incentivo que sempre deram para que eu perseguisse os caminhos que me instigam, e por todo o suporte e trabalho para que eu pudesse dedicar tantas e tantas horas à pesquisa.

Agradeço à Gabi, com todo amor, pela infinita compreensão, incentivo e paciência em todos estes anos desde 2019, e por me ensinar, entre tantas outras coisas, o significado de construir laços através do cuidado e do carinho.

Agradeço à Simone e à Bernadette, que também muito acompanharam o processo de elaboração e execução deste projeto. Agradeço aos amigos do Ohana, que sempre deram ouvidos (e corda) a devaneios muito produtivos. Também ao Henrique Scheid, que escutou muito atentamente a diversas definições sobre o conceito de xamanismo.

Por fim, agradeço a todos os encantados e caboclos, a todos grandes e pequenos que vieram a este mundo antes de nós. Às sementes de sapucaia e às contas-de-lágrima, à voz dos tambores e dos pássaros, às montanhas e aos rios que sustentam a existência de nosso mundo.

Depois de me dizer que já havia visto a mãe-do-ouro sair de um morro para o outro, tal como um facho de fogo avermelhado se deslocasse no espaço, contou-me também que, à meia-noite, tudo se imobilizava – animais, vegetais, água, vento – tudo que existe.

–Até a água nas cachoeiras? – perguntei-lhe.

–Perfeitamente. Eu já vi, uma noite, essa cachoeira aqui no Humaitá completamente parada; a água fica dormindo e o sr. não houve nada de rumor, tudo fica quieto, até faz medo.

(Conversa de Álvaro Astolfo da Silveira com Sebastião, Caboclo Puri do Vale do Rio São Manoel, transcrita em SILVEIRA, 1922)

RESUMO

Este trabalho pretende reconstruir alguns elementos da cosmologia dos povos Puri, Coroado e outros grupos indígenas do sudeste do território de Minas Gerais, analisando fontes do fim do período colonial, sobretudo referentes às décadas entre 1760 e 1820. Nossas investigações se dão em torno do xamanismo praticado por estes grupos, definindo o xamanismo como um conjunto de práticas e concepções de mundo baseadas na compreensão de um universo atravessado por elementos espirituais, onde seres animais, vegetais, espirituais e humanos podem influenciar uns aos outros de formas diversas. Através destas investigações, objetivamos entender categorias de pensamento que orientaram as decisões destes grupos indígenas através de suas histórias, como suas noções de humanidade, parentesco, natureza, aliança e guerra.

Por diversas razões históricas, há relativamente poucos trabalhos etnográficos e etnológicos desenvolvidos sobre as cosmologias dos povos Puri e Coroado, se comparados à literatura produzida sobre outros povos indígenas sul-americanos. Portanto, nosso trabalho se utiliza de relatos de viagens, que trazem descrições proto-etnográficas sobre práticas tradicionais, elementos mitológicos e outras informações sobre suas concepções de mundo. Neste esforço, dialogamos intensamente com trabalhos e conceitos desenvolvidos pela antropologia, visando compreender elementos cosmológicos Puri-Coroado similares aos descritos em outras sociedades indígenas sul-americanas. Apesar destes esforços interdisciplinares, o presente trabalho não deixa de discutir temas e questões caras à historiografia mineira e à historiografia indígena, discutindo questões como a relação entre a colonização de Minas Gerais e os territórios dos sertões, os processos de etnogênese indígena e a diversidade de estratégias usadas pelos povos originários diante do avanço das fronteiras coloniais.

Palavras-chave: Minas Gerais, Colonização, Sertão, História Indígena, Cosmologia, Etnogênese, Puri, Coroado.

ABSTRACT

This work aims to reconstruct some cosmological elements of the Puri, Coroado and other indigenous groups that inhabited the territories of south-eastern Minas Gerais, analyzing historical sources between the decades of 1760 and 1820. Our investigations are about the shamanism practiced by these groups, defining “shamanism” as a range of practices and worldviews based on a universe trespassed by spiritual elements, where beings such as animals, vegetables, spirits and humans can influence one another in various ways. Through these investigations, we aim to better understand the categories of thought that oriented decisions of these indigenous groups throughout their histories, such as their notions of humanity, kinship, nature, alliance and war.

For various historical reasons, there are relatively few ethnographic and ethnological works written about the cosmologies of the Puri and Coroado peoples, if compared to the literature about other indigenous peoples of South America. Because of that, our work is based on travelogues that bring proto-ethnographic descriptions about traditional practices, mythological elements and other information about their worldviews. In our effort, we develop a frequent dialogue with anthropological concepts, aiming to understand cosmological elements of the Puri-Coroado peoples that are similar to the ones described in other South American indigenous societies. Aside from these interdisciplinary efforts, our work discusses central themes and problems within the historiography about Minas Gerais and the indigenous peoples of Brazil, discussing subjects such as the relationship between the colonization of Minas Gerais and the territories called “sertões” (or backlands), the processes of indigenous ethnogenesis and the multitude of strategies mobilized by the originary peoples in face of the advance of colonisation.

Keywords: Minas Gerais, Colonisation, Sertão, Backlands, Indigenous History, Cosmology, Ethnogenesis, Puri, Coroado.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

FIGURAS

Figura 1 - Mapa veneziano do século XVI.....	20
Figura 2 - Detalhe do Mapa da Comarca do Sabará, de José Joaquim da Rocha.....	25
Figura 3 - Detalhe do Mapa da Comarca de Vila Rica, de José Joaquim da Rocha.....	26
Figura 4 - Detalhe do Mapa da Capitania de Minas Gerais.....	38
Figura 5 - Diagrama relacionando as estruturas mitológicas relacionadas à onça nas cosmologias sul-americanas e as palavras possivelmente relacionadas à palavra “onça” (Ponan) no Kwaytikindo oitocentista.....	153
Figura 6 - Diagrama mostrando relações e associações fonéticas e morfológicas dentro da terminologia do parentesco das línguas Kwaytikindo do século XIX.....	186

MAPAS

Mapa 1 - Localização das Vilas e Arraiais instituídos entre os anos de 1713 e 1730.....	19
Mapa 2 - Posição da Vila Rica, da Cidade Mariana e outras localidades em relação à provável área de circulação dos povos Puri-Coroado e aos aldeamentos norte-fluminenses.....	44
Mapa 3 - Localização dos arraiais e presídios fundados após 1770 no território Puri-Coroado.....	52
Mapa 4 - Localização de assentamentos coloniais e aldeias indígenas entre as bacias do Rio Doce e do Rio Pomba por volta de 1790.....	59
Mapa 5 - Localização dos principais assentamentos coloniais no território Puri-Coroado em fins do século XVIII.....	86
Mapa 6 - Localização dos principais assentamentos fundados no território Puri-Coroado nas primeiras décadas do século XIX, em comparação com a localização dos principais assentamentos existentes em fins do século XVIII.....	87

QUADROS

Quadro 1 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas a <i>Txama</i>	145
Quadro 2 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas a Ponan e Meri Ponan.....	148
Quadro 3 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas às partículas possivelmente derivadas de “onça”.....	152
Quadro 4 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas ao conceito Txemim.....	156
Quadro 5 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas ao parentesco e à consanguinidade.....	184
Quadro 6 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas ao conceito de afinidade e às partículas -ke e -nke.....	191
Quadro 7 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas ao conceito de afinidade, à partícula -aya e às trocas de “bens, palavras e parentes”.....	195

Quadro 8 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas à distância geográfica e à partícula -ayon	196
Quadro 9 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas ao comércio e à palavra Tshina.....	201
Quadro 10 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas aos conceitos de inimizade e à palavra Bokayú.....	214
Quadro 11 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas aos conceitos de afinidade, inimizade, e à partícula Gran-.....	216
Quadro 12 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas aos conceitos de afinidade e à partícula Tan-.....	232
Quadro 13 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas ao cristianismo e às palavras Perembó e Tshina.....	254
Quadro 14 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas a Tupã.....	256
Quadro 15 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas a empréstimos das línguas Tupi.....	257
Quadro 16 - Fontes de palavras das línguas Kwaytikindo associadas às transações monetárias e aos prefixos Tan- e Gran-.....	286

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 - A CRIAÇÃO E A DESTRUIÇÃO DOS SERTÕES.....	16
1.1 - A destruição do Sertão dos Cataguases.....	16
1.2 - Crise e a invenção de novos sertões.....	28
1.3 - As duas margens da terra Puri-Coroados.....	36
1.4 - A expansão da fronteira colonial.....	49
1.4.1 - As aldeias e os presídios.....	49
1.4.2 - As complexidades de uma fronteira.....	59
1.5 - A Guerra de 1808.....	66
1.5.1 - Puris, Coroados e Xamixunas diante das Divisões Militares do Rio Doce.....	69
1.5.2 - A Traição de Vila Rica.....	73
1.5.3 - A pacificação de Marlière.....	84
2 - XAMANISMO, FLORESTA E IDENTIDADE.....	88
2.1 - Sobre o conceito de Xamanismo.....	88
2.2 - Sobre as fontes históricas.....	96
2.2.1 - Sobre os vocabulários Kwaytikindo.....	104
2.3 - Os vivos, os mortos e os intermediários.....	107
2.4 - A saúde, as doenças e o sangue.....	120
2.4.1 - Bamonotõma, Ndondoma, Xamã.....	121
2.4.2 - Um corpo de sangue e pele.....	127
2.5 - Animais (Txama), humanos (Txemim) e a intimidade.....	136
2.5.1 - Filhos de Txamanhiã.....	136
2.5.2 - Meri Ponan, os olhos da onça.....	147
2.5.3 - Txemim.....	155
3 - XAMANISMO E ALTERIDADE.....	160
3.1 - Histórias em torno do fogo.....	160
3.1.1 - Acender o fogo e fermentar o Verú.....	161
3.1.2 - Dançar como gente, dançar como onça.....	170
3.2 - Dividindo Verú com os forasteiros.....	177
3.2.1 - As afinidades na literatura antropológica.....	178
3.2.2 - Os Consanguíneos (Txata-Cuen).....	182
3.2.3 - Os Afins Efetivos (Maconkena).....	187
3.2.4 - Os vizinhos que vieram de longe (-ayon).....	193
3.3 - Arco, flecha e feitiço.....	205
3.3.1 - A raiva vizinha.....	207
3.3.2 - A flecha invisível vinda de longe.....	210
3.3.3 - Guerra, força e sociedade.....	217
3.3.4 - Os mortos e outros estrangeiros.....	225
3.4 - A gradação entre os parentes, os vizinhos e os inimigos.....	234

4 - HISTÓRIA PURI, HISTÓRIA COROADA.....	240
4.1 - Andança e aliança.....	243
4.2 - O Cristianismo Puri-Coroado.....	248
4.2.1 - As palavras dos missionários.....	250
4.2.2 - O corpo e o sangue de Tupã.....	258
4.3 - Nomear a si e aos outros.....	267
4.3.1 - Guarulhos e Goitacás.....	271
4.3.2 - Coroado.....	272
4.3.3 - Puri.....	273
4.3.4 - Txemim.....	276
4.3.5 - Bokayú.....	277
4.3.6 - Coropó.....	277
4.3.7 - Xopotó.....	279
4.3.8 - Sabonam, Uambori, Xamixuna e outros nomes.....	280
4.4 - O xamanismo como resposta à colonização.....	281
CONCLUSÃO.....	291
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	298
a. Fontes Primárias Manuscritas.....	298
Arquivo da Casa Setecentista de Mariana.....	298
Arquivo Histórico Ultramarino (AHU).....	298
Arquivo Público Mineiro (APM) - Coleção Casa dos Contos (CC).....	298
Arquivo Público Mineiro (APM) - Fundo Secretaria de Governo da Capitania - Seção Colonial (SC).....	298
Arquivo Público Mineiro (APM) - Fundo Secretaria de Governo da Província (SG) 298	
Arquivo Nacional (AN).....	299
Biblioteca Nacional (BN) - Seção de Manuscritos, Coleção Casa dos Contos..	299
b. Fontes Primárias Impressas.....	299
c. Fontes Secundárias.....	302
ANEXO I - LINHA DO TEMPO.....	318
ANEXO II - ILUSTRAÇÕES DE DANÇAS E FESTAS PURI-COROADO.....	322
ANEXO III - VOCABULÁRIOS DAS LÍNGUAS KWAYTIKINDO COLETADOS POR MARLIÈRE, MARTIUS, ESCHWEGE E SCHOTT.....	325
III.1 - Vocabulário Puri (Martius, 1863).....	325
III.2 - Vocabulário Coroado do Rio Xopotó (Martius, 1863).....	327
III.3 - Vocabulário Coroado de Marlière (Eschwege, 1830; Martius, 1863).....	330
III.4 - Vocabulário Coroado-Coropó-Puri de Eschwege (Eschwege, 1818).....	358
III.5 - Vocabulário Coroado (Schott, 1822).....	363
III.6 - Vocabulário Coropó (Schott, 1822).....	366

INTRODUÇÃO

Em 1845, para a inauguração do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) realizou-se um concurso de escrita histórica, visando lançar as fundações para uma narrativa nacional da história de um Brasil ainda jovem como nação independente. O vencedor do concurso, que lançava as bases oficialistas da historiografia brasileira, foi Carl Friedrich Philipp von Martius, um naturalista alemão que ficou conhecido por fazer uma grande viagem de norte a sul do país entre as décadas de 1810 e 1820. Se referindo aos povos indígenas do território brasileiro, o texto argumentava que seriam “restos degenerados (sic)” de antigas civilizações perdidas, fadados a serem assimilados, suplantados ou extintos pelo avanço da nova civilização que nascia: a civilização brasileira.¹

Quase 100 anos depois, quando os “pais fundadores” da historiografia mineira se preocupavam com a escrita de uma história regional para o estado, se basearam em premissas muito similares. Nelson da Senna, preocupado em definir a “gente mineira” nos anos 1920, dizia que os indígenas teriam sido totalmente “exterminados” ou expulsos para fora da Capitania de Minas Gerais, de forma que “sob o ponto de vista da gente mineira, o índio apenas teve aquele momento histórico de penetração e conquista do solo das Minas” - referindo-se ao tempo das bandeiras.² Diogo de Vasconcelos, algumas décadas antes, já havia descrevido como “reinos” indígenas teriam sido “completamente exterminados” pelos bandeirantes, ainda no século XVII.³ Mesmo Oiliam José, que dedica um extenso estudo aos povos que ele chama de “mineiríndios”, ainda entende, movido pelo remorso, que teria acontecido uma “completa extinção” dos povos originários do território.⁴

No século XXI, estas premissas já são amplamente questionadas pelos movimentos sociais, pela antropologia e pela historiografia. Desde os anos 70 do século passado, o movimento indígena tem ganhado tração e articulação em todo o território nacional,⁵ processo que anda lado a lado com renovações teórico-metodológicas das ciências humanas. Em meados do século XX, muito se reforçava sobre a “resistência” frontal de povos subalternos diante da colonização e da opressão que compõem a história brasileira,

¹ MARTIUS, Karl Friederich P. Como se deve escrever a história do Brasil. In: GUIMARÃES, Manoel Salgado (Orgs.). Livro de fontes de historiografia brasileira. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

² SENNA, Nelson de. A terra mineira. Corografia do Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte: Imprensa Oficial. 1926, p. 47, 49.

³ VASCONCELOS, Diogo Pereira de. História Antiga de Minas Gerais. Belo Horizonte: 1904.

⁴ “[O livro] ‘Indígenas de Minas Gerais’ foi escrito e se publica, pois, sob o signo da esperança. A de que os mineiríndios, já extintos em sua quase totalidade, recebam dos brancos de hoje pelo menos estudo e compreensão. E para benefício exclusivo dos brancos. Os indígenas já morreram e não mais reclamarão os bens que os devassadores lhes subtraíram, mas poderão, com as terríveis lições emanadas de suas deficiências e erros, ensinar o ‘branco civilizador’ a ser branco civilizado!” JOSÉ, Oiliam. Indígenas de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1965, p. 9-10.

⁵ Sobre a transformação do movimento indígena brasileiro nas décadas de 70 e 80, ver KRENAK, Ailton. Encontros: Ailton Krenak. Compilado por Sérgio Cohn. São Paulo: Azougue Editorial, 2015.

baseado em uma dicotomia entre “aqueles que resistiram” e “aqueles que capitularam” ou “se aculturaram” perante o poder colonizador. Neste paradigma, só seriam “verdadeiros indígenas” aqueles que enfrentaram frontalmente o poder colonial, em oposição aos “aculturados” que não resistiram.⁶ Com o fim da ditadura civil-militar e a redemocratização do Brasil nos anos 80, a História Social passou a rever vários de seus problemas e objetos de pesquisa. Ao invés de uma cultura dominante se impondo monoliticamente sobre uma cultura oprimida, o que a historiografia tem focado é uma complexa negociação e disputa entre cosmologias, na qual os colonos também são afetados pelas cosmologias indígenas, e os indígenas usam destas “brechas” para obterem vantagens e traçarem seus percursos de sobrevivência - o que não apaga, claro, as dimensões violentas da colonização.⁷

Com o crescimento do movimento indígena brasileiro e as mudanças paradigmáticas das ciências humanas, a historiografia tem reconhecido que vários povos considerados “extintos” ou “aculturados” na verdade passaram por processos de apagamento e supressão de suas línguas, práticas culturais e identidades étnicas, mas nem por isso deixaram de ser indígenas. Sobretudo no século XXI, cada vez mais historiadores e historiadoras têm abordado a importância da questão indígena nos processos históricos da Capitania mineira, questionando a antiga narrativa de “extinção completa” e demonstrando a agência histórica dos povos originários por todo o território. Nestes esforços se inserem nomes como Maria Leônia Chaves de Resende,⁸ Hal Langfur,⁹ Haruf Salmen Espíndola,¹⁰ Izabel Missagia de Mattos,¹¹ Maria Hilda Baqueiro Paraíso,¹² Marco Morel,¹³ Adriano Toledo de Paiva,¹⁴ entre outros(as).

Nesta nova historiografia dos povos indígenas mineiros, tem se mostrado cada vez mais necessária a utilização de conceitos e estudos da antropologia e da etnografia para se

⁶ Uma avaliação sobre estas categorias é feita por Sílvia Hunold Lara, na historiografia sobre os quilombos de Palmares e Cucaú. Ver LARA, Sílvia Hunold. Palmares & Cucaú: o aprendizado da dominação. São Paulo: EDUSP, 2021, p. 164.

⁷ Sobre estudos clássicos da chamada Nova História Indígena desenvolvida neste período, não podemos deixar de citar VAINFAS, Ronaldo. A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 e MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra - índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Cia. das Letras, 1994.

⁸ RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Gentios brasileiros: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2003.

⁹ LANGFUR, Hal. Forbidden Lands: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil's eastern Indians. Stanford University Press: Stanford, 2006.

¹⁰ ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. Caminhos para o mar: a expansão dos mineiros para o Leste. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de Resende; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). História de Minas Gerais: a Província de Minas. Vol. 1. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 51-67.

¹¹ MATTOS, Izabel Missagia de. “Civilização” e “revolta”: Povos Botocudos e Indigenismo Missionário na Província de Minas. Tese de Doutorado: Unicamp, 2002.

¹² PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Guido Pokrane, o imperador do Rio Doce. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005.

¹³ MOREL, Marco. A saga dos botocudos: Guerra, imagens e resistência indígena. Hucitec Editora. São Paulo, 2018, p. 85.

¹⁴ PAIVA, Adriano Toledo de. Os indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767-1813). Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

compreender as formas políticas e sociais de povos indígenas que historicamente habitaram os territórios mineiros através dos séculos. Um grande exemplo são os trabalhos de Izabel Missagia de Mattos, que utilizam fontes como as etnografias de Curt Nimuendajú sobre os “Botocudos” de Minas Gerais para compreender princípios cosmológicos que orientaram a organização social de diversos povos do Vale do Rio Doce entre os séculos XIX e XX.¹⁵ Como bem colocado por Maria Cristina Pompa, vários povos indígenas do Brasil não tiveram antropólogos como Métraux, Clastres ou Nimuendajú para fazerem extensas etnografias e estudos etnológicos que servissem de subsídio para uma compreensão histórica de suas cosmologias. A partir dessa lacuna da literatura antropológica, a autora propõe métodos de antropologia histórica, recuperando a partir de fontes dos séculos XVI, XVII e XVIII fragmentos dos universos simbólicos de diversos povos indígenas do território brasileiro.¹⁶

Alguns destes povos pouco privilegiados pela etnologia do século XX são os Puri-Coroados. Sob este nome, designamos os vários grupos que foram chamados nas fontes históricas de Puris, Coroados, Coropós, Xamixunas, entre outros nomes. Sabemos que, embora fossem grupos muitas vezes separados e inimigos uns dos outros, compartilhavam diversas práticas culturais, e tinham línguas majoritariamente intercompreensíveis. Quando antropólogos como Curt Nimuendajú fizeram trabalhos etnológicos entre os povos indígenas de Minas Gerais, os Puri-Coroados haviam sido considerados pelo Estado e pelas ciências humanas como “povos extintos” ou “aculturados”, não sendo, portanto, objetos tão interessantes para os paradigmas etnológicos daquele tempo.

Hoje, entretanto, o amplo movimento de retomada Puri tem demonstrado que vários indígenas deste povo, embora tivessem sido pressionados a abandonar a vida em aldeias e aderir a modos de vida camponeses, mantiveram várias práticas culturais e linguísticas, além de valorizarem as suas identidades como indígenas.¹⁷ Tanto na historiografia quanto nos estudos linguísticos, autores e autoras da etnia Puri têm realizado trabalhos de enorme importância para a melhor compreensão da história dos Puris, Coroados e Coropós dos séculos passados.¹⁸ Este movimento tem envolvido grupos nos estados de Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, têm se articulado em um amplo processo de

¹⁵ MATTOS, 2002.

¹⁶ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial*. Bauru-SP, Edusc, 2003, p. 344.

¹⁷ Sobre a transição de alguns grupos Puris de aldeias a comunidades camponesas no vale dos rios São Manuel e Doce no final do século XIX, uma das fontes históricas é SILVEIRA, Álvaro Astolpho. *Memórias Chorographicas*, Vol. I. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Geraes, 1922, p. 545-459.

¹⁸ PURI, Txâma Xambé. *A repercussão do movimento indígena Aldeia Maraká'ná em ações de emergência identitária indígena em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro (2006-2018) - Txemím Puri - Povo Puri: O “caminho de volta”*. Concinnitas v. 21, n. 37. Rio de Janeiro, 2020.

retomada, revisitando vários trabalhos que consideravam Puris e Coroados como “povos extintos” e reforçando o questionamento das teses de ausência indígena na história mineira.¹⁹ Txâma Xambé Puri, Tutushamum Puri e Xindêda Puri, integrantes do coletivo Txemim Puri, vêm sistematizando a retomada da língua *Kwaytikindo* (falada pelos três povos) a partir de vocabulários coletados no século XIX e de tradições orais recuperadas no movimento de retomada,²⁰ dando continuidade a trabalhos como os de Marcelo Sant’Ana Lemos, publicado desde os anos 2000.²¹

Além do resgate linguístico do povo Puri, os trabalhos recentes impulsionados pelo movimento de retomada étnica têm visado recuperar, através das fontes históricas, muitas das práticas culturais antigamente praticadas nas aldeias, envolvendo práticas religiosas, musicais, culinárias, grafismos, e até mesmo tradições orais e elementos simbólicos e cosmológicos, todos de grande importância na definição identitária de povos em retomada.²² Neste sentido se destaca, além do coletivo Txemim Puri, o Centro de Memória do Povo Puri, que reúne textos, entrevistas e artigos que investigam a história e os costumes deste povo através dos séculos.²³ Em Viçosa, no sudeste de Minas, grupos de pesquisa também vêm desenvolvendo reflexões estruturadas sobre o modo de vida dos antigos Puris, em constante diálogo com os participantes da retomada.²⁴

Diante desse contexto de renovação das reflexões sobre os povos indígenas de Minas Gerais (e mais especificamente sobre os povos Puri-Coroado), o objetivo de nosso trabalho é visitar as fontes históricas produzidas entre os séculos XVIII e XIX. Trazendo reflexões da antropologia e da História Social, tentaremos reconstruir alguns fragmentos das cosmologias e universos simbólicos dos grupos daquele, visando compreender as suas formas de agência histórica diante da colonização do território mineiro. Neste esforço, visamos utilizar uma grande variedade de fontes históricas sobre os territórios de contato entre os colonos e os indígenas: desde documentação administrativa dos séculos XVIII e

¹⁹ RAMOS, Melissa Ferreira. Re-existência e ressurgência indígena: diáspora e transformações do povo Puri. 2017. 227 f. Dissertação (Mestrado em Educação) –Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 2017.

²⁰ PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutuschamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. Revista Brasileira de Línguas Indígenas, Macapá, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020.

²¹ LEMOS, Marcelo Sant’Ana. Vocabulário da Língua Puri (Português –Puri). Rio de Janeiro: edição do autor, 2014.

²² PURI, Daniel Tutushamum; e PURI, Mery Txama Xambé. Txemím Puri - Povo Puri. Revista online Conversas e Pesquisas - Intelectuais e Educação no Mundo Ibero-americano ,RJ, 2019. Rev. Conversas e Pesquisas. 2019, v.1, n.2, p. 8-38.

²³ PURY, Nhãmãrrúre Stxutér Pury. O Parto nos Costumes Pury. Centro de Memória do Povo Puri, 27 jun. 2023. Disponível em:

<<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/post/o-parto-nos-costumes-pury>>. Acesso em 29 mai. 2024.

²⁴ GRUPIONI, Christina Maria de Freitas, e BARBOSA, Willer Araújo. Gramado-escola na ‘Troca de Saberes/UFV’: aldeia de bambu e a ressurgência Puri. Rev. Ed. Popular, Uberlândia, v. 17, n. 2, p. 181-192, maio/ago. 2018.

XIX (petições, cartas ao Conselho Ultramarino Português, etc.) até relatos de viagem produzidos por naturalistas e cientistas que percorreram o território mineiro no século XIX.

Nosso recorte espacial orbita a região sudeste de Minas Gerais, sobretudo o Vale do Rio Pomba, que liga Minas ao Vale do Rio Paraíba do Sul no Rio de Janeiro, e alguns rios do alto Vale do Rio Doce. Não deixamos de analisar, contudo, as ligações entre esta região e a Capitania do Rio de Janeiro ou as partes baixas do Vale do Rio Doce, no leste mineiro. Nosso recorte temporal se inicia em 1760, ano em que o Conselho Ultramarino de Portugal comunica aos administradores de Vila Rica que grupos indígenas “até o presente incomunicáveis” haviam “saído do sertão do Xopotó” demonstrando terem intenções pacíficas para com os colonos mineiros, dando início a um intenso período de interesse da administração mineira para com os Puri-Coroados. Nosso marco final é o ano de 1823, quando é publicado o relato de viagem de Spix e Martius, responsável por moldar muitas das imagens de cientistas e etnólogos a respeito de Puris e Coroados.²⁵

No **Capítulo 1 - A criação e a destruição dos sertões**, fazemos um retrospecto sobre o processo de colonização das Minas Gerais, analisando documentos e produções historiográficas a respeito da formação do território mineiro. Sobretudo, nos preocupamos com a formação da noção do “sertão” como um espaço “selvagem” no imaginário dos colonos mineiros, palavra que designou por séculos as terras indígenas da Capitania. Além de analisarmos os primórdios da colonização, discutiremos o avanço da fronteira agrícola sobre os territórios dos povos Puri-Coroado. Também analisaremos os conflitos e tensões entre as estratégias usadas pela administração colonial para a conquista do território e as múltiplas formas como os grupos indígenas reagiram e se rearticularam diante destas investidas.

No **Capítulo 2 - Xamanismo, floresta e identidade**, utilizaremos dos relatos de viagens do século XIX para delimitar alguns dos princípios cosmológicos compartilhados por Puris e Coroados. Comparando as descrições dos relatos com trabalhos antropológicos, tentaremos recuperar alguns dos significados que compunham os universos simbólicos dos povos Puri e Coroado, sobretudo suas noções de identidade e humanidade perante um cosmo coabitado por diversos seres não-humanos (como animais, vegetais e espíritos).

No **Capítulo 3 - Xamanismo e alteridade**, continuaremos nossa linha de reconstrução das práticas e concepções do xamanismo Puri-Coroado. Neste capítulo, entretanto, analisaremos as categorias cosmológicas e políticas com as quais estes povos organizaram as alteridades humanas. Aqui se inserem análises das categorias de

²⁵ Ironicamente, o mesmo Carl Friedrich Philipp von Martius que em 1843 entendia os indígenas como “restos degenerados” de antigas civilizações fadados ao desaparecimento deixou diversas fontes que permitem contradizer esta premissa, compreendendo os Puris e Coroados dos séculos XVIII e XIX como povos dotados de história, agência e complexos universos simbólicos.

parentesco, aliança e inimizade observáveis nos relatos oitocentistas e nos vocabulários das línguas *Kwaytikindo*.

Por fim, o **Capítulo 4 - História Puri, História Coroadada** visa resumir as formas como as categorias políticas e sociais do xamanismo Puri-Coroadado são visíveis em documentos históricos dos séculos XVIII e XIX, elaborando as formas como se pode pensar a agência histórica a partir do xamanismo e das práticas observadas nas fontes dos Capítulos 1, 2 e 3. Nossa análise tenta historicizar o xamanismo e outras práticas desenvolvidas por estes povos, entendendo-os como fruto dos processos históricos ocorridos no período do Brasil colonial, e não como estruturas imutáveis ou desprovidas de historicidade. Aqui analisaremos também as formas como grupos Puri e Coroados reorganizaram seus universos simbólicos diante do avanço da fronteira colonial, das missões cristãs e da administração indigenista.

1 - A CRIAÇÃO E A DESTRUIÇÃO DOS SERTÕES

Sertão. Sabe o senhor: sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar.

-João Guimarães Rosa, *Grande Sertão Veredas* (1956)

*A mente é seu próprio lugar, e em si mesma
Pode fazer um Céu do Inferno, um Inferno do Céu.
Que importa onde, se serei sempre o mesmo,
E o que serei, se serei sempre menor do que
Aquele a quem o trovão fez maior?
Aqui ao menos seremos livres [...] podemos reinar com segurança; e, a meu ver,
Reinar é uma boa ambição, embora no inferno:
Melhor reinar no inferno que servir no Céu.*

-John Milton, *Paraíso Perdido* (1667)

1.1 - A destruição do Sertão dos Cataguases

Antes de se tornar uma Capitania, o território das Minas Gerais foi visto pelos colonizadores como um sertão, por vezes chamado de *Sertão dos Cataguases*. Há grandes discussões, tanto na historiografia quanto na arqueologia, sobre o significado do nome “cataguases”. Alguns autores consideraram que estes seriam uma etnia indígena falante de línguas Tupi, que teria habitado todo o centro-sul das Minas Gerais, e teria sido “exterminada” pelas entradas dos bandeirantes ainda no século XVII.²⁶ Mais recentemente, no entanto, a palavra tem sido interpretada como um nome genérico.²⁷ Uma das hipóteses é a de que os paulistas (que falavam as línguas Tupi dos nativos da região) chamavam os indígenas do interior de “cataguases”, significando “habitantes do mato”.²⁸

A palavra “sertão”, por sua vez, tem sua origem possivelmente na palavra latina *desertanu*, significando um espaço selvagem, abandonado, pouco habitado, ou até mesmo deserto. A palavra foi usada desde o século XV para se referir a lugares desconhecidos,

²⁶ Um dos principais disseminadores desta hipótese foi o advogado e historiador Diogo de Vasconcelos (1843-1927), um dos fundadores da historiografia mineira. Ver VASCONCELOS, Diogo Pereira de. *História Antiga de Minas Gerais*. Belo Horizonte: 1904

²⁷ JÚNIOR, Gilmar Pinheiro Henriques. *Arqueologia regional da província cársica do Alto São Francisco: um estudo das tradições ceramistas Una e Sapucaí*. Dissertação de Mestrado. USP. São Paulo, 2006, p. 18.

²⁸ HENRIQUES, Gilmar, et. al. O alto São Francisco e o mito dos Cataguá: contribuições para a história indígena em Minas Gerais. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 14: 195-208, 2004.

geralmente no interior da África e das Américas, onde poucos portugueses ousavam entrar.²⁹ Se aventurar por sertões como o Sertão dos Cataguases significava se afastar da costa, dos barcos portugueses e vilas que forneciam suprimentos, abrigo e segurança. Nos sertões, muitas vezes o que os exploradores encontravam era a fome, o desamparo, as armadilhas e as emboscadas de povos nativos.

Entre os anos 1600 e 1700, a colonização criava raízes nas regiões de São Paulo e Rio de Janeiro, especialmente com a fundação de arraiais, engenhos e fazendas no Vale do Rio Paraíba do Sul. O “Sertão dos Cataguases” era assim chamado por paulistas e portugueses, que se consideravam como civilizados, gerando riquezas com a natureza local. Oposto à civilização e à segurança da costa estavam os perigos do sertão - o espaço da natureza bruta, selvagem, esperando ser desbravada, domesticada e explorada pelos homens. Por muito tempo, esse Sertão foi palco de expedições esporádicas, nas quais paulistas faziam incursões de curta duração com o objetivo de sequestrar indígenas para serem explorados como mão-de-obra escravizada nas fazendas e moinhos da costa. Algumas barreiras, como a densa mata atlântica da Serra da Mantiqueira e da Serra do Mar, eram obstáculos naturais para a colonização, dificultando a fundação de arraiais ou a abertura de estradas definitivas pelos paulistas ou pelos portugueses. A imensa maioria destas invasões tinha caráter temporário, não pretendendo ocupar definitivamente as matas do sertão.

Sabendo das doenças e da escravidão que os bandeirantes traziam, muitos povos indígenas deste Sertão optavam por abandonar suas aldeias em fugas ou migrações. O relato da bandeira de André de Leão, datada de 1601, reforça a imagem da região dos Cataguases como um espaço vazio. Os paulistas encontraram grandes campos desabitados e aldeias abandonadas, algumas com evidências de terem sido abandonadas às pressas: “em toda aquela jornada que até aqui descrevemos, nenhum terreno cultivado avistamos, não encontramos viva alma, unicamente aqui e ali algumas ruínas de aldeias, nada de víveres, a não ser a grama de alguns fructos silvestres”.³⁰ Os companheiros de André de Leão também avistam indígenas à espreita na floresta, aumentando o temor de emboscadas e ataques surpresa contra a expedição. Muitos dos bandeirantes paulistas e europeus que se aventuravam pelo Sertão dos Cataguases acabavam voltando para casa famintos e assustados, por vezes conseguindo sequestrar pessoas para a escravidão, mas sem estabelecerem uma presença definitiva no território. A própria expedição de André de

²⁹ FONSECA, Cláudia Damasceno. Do sertão dos cataguases às Minas Gerais: As modalidades e o léxico da ocupação. In: Arraiais e vilas d'el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas [online]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

³⁰ GLIMMER, Wilhelm e ALMEIDA, João Vieira de. Breve descrição do rio S. Francisco e Itinerário de Guilherme Glimmerio pelos sertões do Brazil - Extrahida da Historiae Rerum Naturalium Brazilia de Georgi Marcravi. Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo, São Paulo, Volume VI, 1902, p. 232-235.

Leão tinha como objetivo investigar boatos de minas fabulosas que existiriam na região, mas voltou sem consegui-lo.

Se o Sertão era um espaço “vazio” de riquezas esperando para serem exploradas, o imaginário dos exploradores da época muitas vezes tratou de preenchê-lo com lendas que refletiam suas expectativas de riqueza e glória. Desde as primeiras navegações na América do Sul, espanhóis contaram histórias (possivelmente reinterpretações de lendas indígenas) sobre El Dorado, uma cidade inteira construída de ouro sólido no coração da Floresta Amazônica. No imaginário português, desde o século XVI se comentou sobre as nascentes míticas do Rio São Francisco, descritas por Pero de Magalhães Gândavo como “uma lagoa mui grande, dentro da qual dizem haver algumas ilhas e nelas edificadas muitas povoações, e outras ao redor dela mui grandes onde também há muito ouro, e mais quantidade que em nenhuma outra parte desta Província”.³¹ Grandes nomes, como Gabriel Soares de Souza (1540-1591), autor de uma das primeiras descrições detalhadas das terras do Brasil,³² perderam a vida no sertão em busca das lendárias minas nas nascentes do São Francisco antes mesmo do movimento das bandeiras paulistas.

No Sertão dos Cataguases, os bandeirantes paulistas também buscavam as lagoas lendárias, ricas em ouro e pedras preciosas. Algumas versões das lendas afirmavam que a lagoa dourada ficaria aos pés de uma grande montanha brilhante, a lendária Sabarabuçu, também conhecida como Serra das Esmeraldas. Esta seria uma montanha (ou cadeia de montanhas) que brilhava sob a luz do sol, em tons de amarelo ou verde devido a suas ricas minas de esmeralda e ouro.³³ Segundo algumas versões, o famoso bandeirante Fernão Dias Paes Leme morreu vitimado pela malária às margens do Rio Doce, segurando um punhado de pedras verdes que acreditava serem as tão sonhadas esmeraldas.³⁴

Nas décadas de 1670 e 1680, no entanto, a situação mudou rapidamente. As lendas de lagoas brilhantes, serras resplandcentes e minas monumentais deram lugar a evidências reais da presença de ouro e pedras preciosas nos riachos e terras do Sertão dos Cataguases. As notícias de ouro fizeram com que as expedições se tornassem cada vez mais generosamente financiadas, permitindo que os colonos paulistas e portugueses conseguissem fundar ranchos e arraiais do outro lado da Serra da Mantiqueira. As antigas “bandeiras” temporárias deram lugar a ocupações permanentes, e pouco a pouco a coroa

³¹ AMANTINO, Marcia: O mundo das feras: Os moradores do sertão oeste de Minas Gerais - Século XVIII. Tese de doutorado, UFRJ, 2001, p. 32.

³² SOUZA, Gabriel Soares de. Tratado Descritivo do Brasil em 1587. Rio de Janeiro : Typographia Universal de Laemmert, 1851.

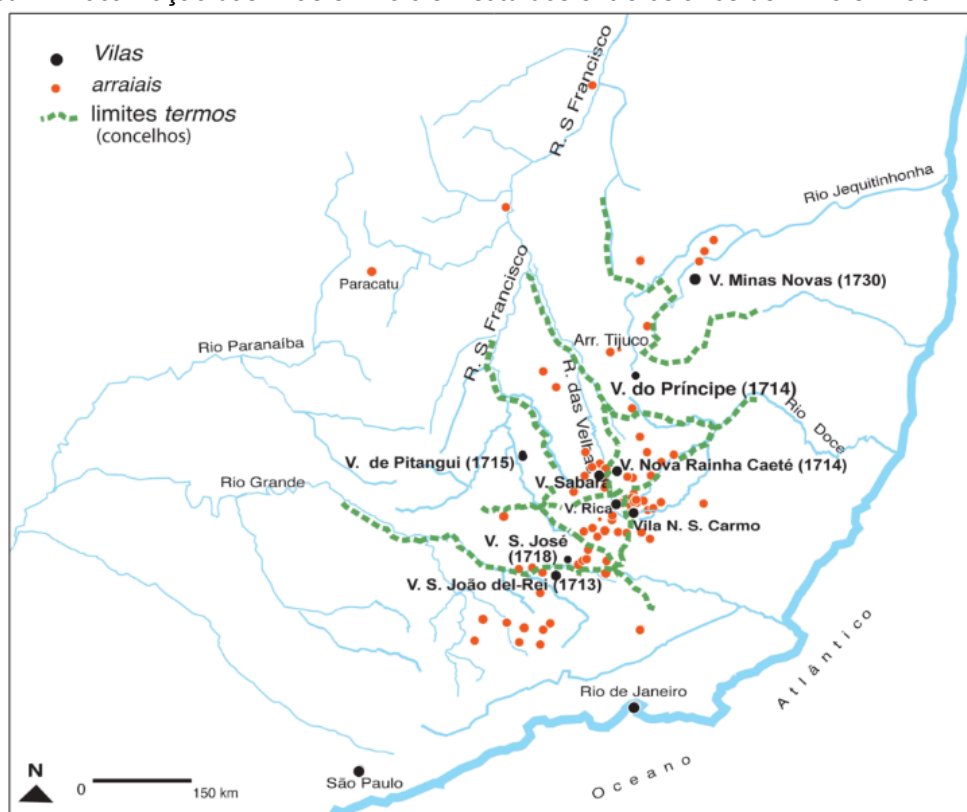
³³ DELVAUX, Marcelo Motta. As Minas Imaginárias: O maravilhoso geográfico nas representações sobre o sertão da América Portuguesa - Séculos XVI a XIX. Dissertação de mestrado, UFMG, Belo Horizonte, 2009.

³⁴ MOREL, Marco. A saga dos botocudos: Guerra, imagens e resistência indígena. Hucitec Editora. São Paulo, 2018, p. 85.

portuguesa solidificou sua influência para dentro do sertão mineiro. Em 1703 foi criada a primeira unidade administrativa da colônia nas Minas: a Freguesia de Nossa Senhora do Carmo, atual Mariana. Em 1706 novos arraiais se tornaram freguesias, todos às margens do Rio das Velhas e aos pés das serras ricas em ouro que suspeitavam ser o lendário Sabarabuçu: Sabará, Raposos e Roça Grande.³⁵ A mineração se provava cada vez mais lucrativa para as elites locais, e o poder da Coroa Portuguesa se estabelecia com a construção de igrejas, fazendas e arraiais.

Em 1709, o antigo Sertão, agora já salpicado de povoações sob controle da Coroa Portuguesa, se tornou parte da Capitania de São Paulo e Minas de Ouro. Em 1720 foi desmembrada a Capitania de Minas Gerais. A grande maioria dos arraiais e vilas, no entanto, ficavam na região central do território mineiro, próximas às jazidas de ouro da Serra do Espinhaço e ligadas pelos caminhos da Estrada Real. Os vales dos rios Pomba, Doce, Mucuri, Jequitinhonha (a leste), do São Francisco (a norte), do Paranaíba e do Rio Grande (a oeste) se tornavam o refúgio de indígenas, quilombolas e outros grupos que fugiam ou migravam para se afastarem da escravidão colonial.

Mapa 1 - Localização das Vilas e Arraiais instituídos entre os anos de 1713 e 1730.



Fonte: FONSECA, 2011, p. 255.

³⁵ FONSECA, 2011, p. 92-93.

O Sertão dos Cataguases havia desaparecido, dando lugar às Minas Gerais, mas os territórios em volta das vilas continuavam com pouco controle da Coroa Portuguesa, dando origem a novos nomes de Sertões. Alguns nomes que aparecem nas fontes da época são o Sertão do Retiro da Mandioca (ao sul), Sertão da Farinha Podre (triângulo mineiro), Sertão do São Francisco, Sertão do Cuieté, Sertão do Rio Doce, Sertão do Paracatu, entre diversos outros.³⁶ Se o sertão continuava na noção de espaço dos mineiros após a fundação da Capitania, as antigas lendas também permaneceram no imaginário e nas descrições daqueles que adentravam os novos sertões. Em 1731 há o relato do Alferes Moreira, um aventureiro de Pitangui que adentra o Sertão Oeste, cruzando os “campos dos Cayapós”, que serviriam como atalho para se encontrar um lendário “morro de fogo” repleto de minas de ouro.³⁷ Curiosamente, a lenda de um “morro de fogo” no coração do sertão aparece em mapas do século XVI, associada ao mito da Lagoa Dourada na qual nasceriam os principais rios do Brasil (Ver Figura 1 abaixo). Assim como a palavra *sertão*, os mitos que preenchiam o imaginário dos luso-mineiros no século XVIII tinham profundas raízes, remetendo aos primórdios da história da colonização.

Figura 1 - Mapa veneziano do século XVI em cuja parte superior é representada a montanha de fogo no coração do sertão a partir da qual nasceriam os rios Prata (Rio dela Plata) e Amazonas (Marañon).



Fonte: GASTALDI, Giacomo, e RAMUSIO, Giovanni Battista. Brazil. Veneza, 1565. 1 mapa, gravura; 26.3 x 36.4 cm. [Disponível on-line.](#)

³⁶ ESPINDOLA, Haruf Salmen. Território e Geopolítica nas Minas Gerais do Século XIX. Cad. Esc. Legis., Belo Horizonte, v. 11, n. 16, p. 71-88, jan./jun. 2009.

³⁷ ACERVO DOCUMENTAL MESOPOTÂMIA MINEIRA. Fragmentos da História de Pará de Minas. Pará de Minas: Edição Virtual, 2021, p. 22.

A leste, as lendas giravam em torno das minas do Sertão do Cuieté e da Casa do Casca, que teriam sido as primeiras descobertas pelos bandeirantes paulistas no vale do Rio Doce, mas ainda estariam guardadas por ferozes nações de indígenas.³⁸ O Sertão e suas lendas são, ao longo da história das Minas Gerais, uma construção geográfica e espacial. Quando o Sertão dos Cataguases foi “domado” pelas vilas e arraiais do século XVIII, as antigas lendas foram transferidas para outros sertões, especialmente a oeste e a leste das vilas do ouro. As histórias sobre Cataguases e o Sabarabuçu se enfraqueciam no século XVIII, mas novos sertões e novas nações indígenas ocupavam o imaginário colonial.

Como Márcia Amantino³⁹ e Cristina Pompa definiram em seus estudos,⁴⁰ o sertão nunca é um nome definitivo ou um lugar fixo, mas sim uma fronteira que se move. Aos olhos de quem nomeia os “sertões”, estes são espaços “bárbaros”, incultos, habitados por monstrosidades, animais selvagens, pessoas incivilizadas, brutas e furiosas. Na construção de discurso colonial, o sertão também é sempre um espaço que os colonos esperam dominar, colonizar, domesticar e explorar economicamente. Não à toa o sertão é sempre o palco de lendas sobre montanhas de esmeralda e lagoas douradas, servindo como promessa de riquezas futuras para os “civilizados” que se dispõem a explorar e subjugar sua selvageria. Grosso modo, o destino do sertão é deixar de ser sertão, para ser aberto e domesticado pela racionalidade colonial através de fazendas, minas e do trabalho escravizado.

O antigo Sertão dos Cataguases havia sido descrito pelos paulistas e reinos portugueses, agentes de uma economia baseada no sequestro, comércio e exploração do trabalho escravo dos povos indígenas. Mesmo que estes homens sonhassem com o ouro e com as esmeraldas ocultas das Minas, os povos nativos (e a exploração de seu trabalho) eram indissociáveis da concepção de sertão formada nesta época.⁴¹ Portanto, quando os campos dos Cataguases deixaram de ser sertão para se tornarem o território das Minas

³⁸ FONSECA, 2011, p. 125.

³⁹ “Assim, o Sertão é também uma fronteira interétnica, isto é, área que é transformada, por excelência, em local de trocas ou de imposições culturais de um grupo sobre o outro, e de estratégias diversas de resistências culturais e avanços desta mesma fronteira. Seja como for, o Sertão, enquanto um espaço de conflitos e disputas era, conseqüentemente, uma área de mortes, mas era também uma região que propiciava sobrevivências físicas e culturais quase sempre dos mais aptos tecnologicamente.” AMANTINO, 2001, p. 27.

⁴⁰ “[...] os agentes sociais (índios, missionários, colonos, militares) constroem o espaço móvel do sertão, levando cada vez mais longe, junto com as boiadas e as missões, os descimentos e as guerras, a fronteira entre o ‘eu’ colonizado e o ‘outro’ bárbaro.” POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Bauru-SP, Edusc, 2003, p. 199.

⁴¹ “Mesmo que a valorização dos descobrimentos estivesse associada à extração de metais preciosos e, por extensão, às benesses de cargos e funções, não se pode subestimar que a prática de escravização indígena e a conquista de terras, com o controle sobre passagens e rotas comerciais, fossem uma das alavancas que despertou o interesse para muitas das bandeiras.” RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Minas dos cataguases: entradas e bandeiras nos sertões do Eldorado*. *Varia Historia*, v. 21, n. 33, p. 185–202, 2005.

Gerais, a imaginação de novos sertões continuou intimamente ligada à presença dos povos indígenas que seriam “obstáculos” para a civilização e para a exploração das riquezas. A oeste, os Cayapós; a leste, as diversas nações, como os Puris e os Borun, chamados genericamente de “Aimorés”.⁴²

Algumas diferenças merecem ser notadas na formação do território mineiro durante a colonização portuguesa. Nos primórdios da formação da colônia brasileira, a dicotomia entre “civilização e barbárie” tomava também a forma de uma dicotomia entre “litoral e sertão”. O litoral, como mencionamos anteriormente, era o local onde havia suporte logístico e suprimentos trazidos pelas embarcações portuguesas, sendo imensamente favorável para a fundação das primeiras vilas brasileiras. Com o desenvolvimento de missões jesuíticas e o estabelecimento de alianças com alguns grupos indígenas da costa, os povos indígenas falantes das línguas Tupi, mais presentes no litoral sul-americano, passaram a ser vistos como indígenas “aceitáveis” pela administração colonial. A importância da incorporação de grupos Tupis à sociedade colonial foi tanta que, até meados do século XVIII, a principal língua falada nas vilas da América Portuguesa era a chamada Língua Geral Brasileira, ou Nheengatu, derivada da língua Tupi. Como grupos Tupis foram associados à “civilização” colonial da costa,⁴³ os indígenas dos sertões, falantes de diversos outros troncos linguísticos, foram generalizados como “bárbaros” impossíveis de se conviver: os “tapuias”, como eram chamados na Língua Geral. Nos discursos coloniais dos séculos XVII e XVIII, a dicotomia entre Tupis (supostamente “civilizáveis”) e Tapuias (naturalmente selvagens) era tão forte quanto a divisão entre o litoral e o sertão. Autores como o padre José de Anchieta chegavam a dizer que a palavra Tapuia significava “escravo”, e que estes povos estariam sempre em guerra com todas outras nações indígenas.⁴⁴ Para Simão de Vasconcelos, os Tupis ainda teriam um “escuro vestígio” do louvor a Deus, na forma de Tupã, enquanto os Tapuias estariam entregues à adoração do diabo.⁴⁵

⁴² Os Vis Aimorés. In: MOREL, 2018, p. 20-51.

⁴³ Neste ponto, fazemos uma ressalva: a associação dos Tupis a uma imagem de “indígenas civilizáveis” no discurso colonial português não apaga o fato que diversos grupos Tupis como os grupos Tupinambá e Tupiniquim sofreram intensa perseguição, extermínio e escravização durante todo o período da colonização na costa. Trata-se de uma divisão discursiva, presente nas representações que padres, militares e governantes criavam durante os primeiros séculos da colonização. Na prática, a dicotomia Tupi-Tapuia não era uma divisão objetiva, mas sim uma gradação de sujeições e noções de civilização: os brancos seriam naturalmente civilizados, os indígenas Tupis seriam *possivelmente* civilizados, caso se submetessem ao catecismo e às regras da sociedade colonial, e os Tapuias estariam destinados ao extermínio ou à escravidão. Ao longo do tempo, inclusive, alguns grupos Tapuias passaram a ser vistos como aceitáveis, de forma que o estereótipo do “Tapuia selvagem” se deslocava assim como a fronteira do Sertão. Ver POMPA, 2003, p. 221-281.

⁴⁴ POMPA, 2003, p. 222.

⁴⁵ VASCONCELOS, Simão de. Vida do padre João de Almeida da Companhia de Jesus na Província do Brasil [...]. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658.

Algumas das peculiaridades da colonização das Minas Gerais se dão por sua localização geográfica e pelos povos nativos que habitavam a Capitania. No dia-a-dia da colonização mineira não há um litoral civilizado, e os únicos indígenas falantes de Tupi eram aqueles que migraram do litoral junto com os colonizadores.⁴⁶ Diante destas ausências, as vilas e os arraiais se tornaram o principal signo da civilização colonial. Não à toa, como as vilas mineiras se cortavam o território de norte a sul (Ver Mapa 1), os principais espaços chamados de “sertões” passaram a ser as vastidões de campos a oeste e as florestas a leste. Em muitas das investidas que aconteceram contra os povos dos sertões no século XVIII, foi expresso o objetivo de fundação de novos arraiais, que seriam “ilhas de civilização” avançando a fronteira colonial.⁴⁷

Um segundo ponto particular da colonização das Minas Gerais, quando comparada à noção de “sertão” dos séculos anteriores, diz respeito às populações indígenas que viviam no território. A enorme diversidade de povos indígenas do território mineiro (Cayapós, Puris, Borun, Malalis, Maxacalis, Manaxós, Pataxós, etc.) era resumida desde o século XVI ao nome de Aimorés, e consideradas como os mais bárbaros guerreiros dentre os Tapuias, conhecedores apenas da linguagem da guerra e da antropofagia. Se é verdade que alguns grupos Tupis foram relativamente aceitos como “civilizados” pelos jesuítas da costa nos séculos XVI e XVII, não há evidência que houvesse grupos similares no começo da ocupação portuguesa das terras mineiras: pelo menos a princípio, todas as etnias do Sertão dos Cataguases seriam consideradas Tapuias raivosos. O próprio nome “Cataguá” ou “Cataguases”, como citamos na abertura deste capítulo aparenta ser uma designação genérica, nas línguas Tupis do litoral, para povos do sertão - similar à palavra Tapuia.⁴⁸

Carregados dos séculos dos estereótipos do discurso colonial, muitos agentes históricos (administradores, militares, padres, fazendeiros, camponeses, entre outros) acreditavam que os sertões mineiros estariam cheio de Tapuias e Aimorés impossíveis de se civilizar e que, portanto, a principal alternativa para “domesticar os sertões” seria a

⁴⁶ Nas fontes, estes indígenas incorporados à sociedade colonial são geralmente chamados “carijós”. É possível que alguns deles fossem descendentes dos Tupis da costa, mas o próprio nome não teve, pelo menos desde o século XVIII, implicações étnicas, podendo também ser utilizado para se referir a indígenas de outros troncos linguísticos. Ver NOTÍCIAS do que ouvi sobre o princípio destas Minas. In: FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida; CAMPOS, Maria Verônica (Orgs.) Códice Costa Matoso, v. 1, p. 218.

⁴⁷ FONSECA, Cláudia Damasceno. A conversão dos sertões: a ocupação do território e a instalação das estruturas do poder eclesiástico. In: Arraiais e vilas d’el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas [online]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

⁴⁸ O fato de o nome “Cataguás” provavelmente ter sido um termo genérico usado por falantes das línguas Tupi para se referir a povos falantes de outras línguas não impede que o termo seja hoje reapropriado por povos indígenas em retomada nas Minas Gerais, como é o caso da etnia Catu-Awá-Arachá do triângulo mineiro. O mesmo acontece com o nome “Tapuia”, que foi um nome genérico dado aos povos do sertão, mas hoje também designa a etnia Tapuio, no território de Goiás. Ver CAMPOS, Carlo Sandro. Revitalização e retomada de línguas: Consequências e desafios. Revista Percursos Linguísticos, Vitória (ES), v. 13, n. 33, 2023. Ver também SILVA, Cristhian Teófilo da. Borges, Belino e Bento : a fala ritual entre os Tapuios de Goiás. São Paulo: Annablume, 2002.

investida militar.⁴⁹ Como veremos mais adiante, a visão das Minas Gerais habitadas apenas por “tapuias bárbaros” se transforma ao longo do século XVIII, quando a realidade da colonização impõe desafios à visão de mundo dos portugueses. Ainda assim, a dicotomia tupi-tapuia e o estereótipo dos “selvagens Aimorés” ditaram por séculos a visão dos colonos sobre os indígenas das Minas Gerais. No clima de grande efervescência cultural das Vilas mineiras na segunda metade do século XVIII, o inconfidente Cláudio Manoel da Costa (1729-1789), parece preso às imagens centenárias dos “bárbaros tapuias do sertão”: nos versos de seu épico poema *Vila Rica*, ele se refere aos indígenas como “o cruento gentio que a fome avara”.⁵⁰ Em outro soneto, ele conclama os portugueses a “polir na guerra o bárbaro gentio”.⁵¹

Também na segunda metade do século XVIII, o cartógrafo José Joaquim da Rocha (1740-1808) se dedicou a fazer alguns dos mapas mais detalhados de cada uma das quatro comarcas mineiras. Os trabalhos deste autor já foram profundamente analisados por Júnia Furtado, revelando as dimensões de “barbárie” e “civilização” de sua cartografia.⁵² Em quase todas suas obras, José Joaquim representou os indígenas como um adorno artístico ao trabalho cartográfico, mas também passando mensagens da visão que as elites mineiras tinham sobre os nativos. No Mapa da Comarca do Sabará, José Joaquim ilustra um homem indígena que se esconde nos arbustos, e aponta seu arco retesado contra um cartógrafo com trajes europeus que permanece tranquilo diante da ameaça. A mensagem da aquarela é a de que os indígenas são uma ameaça à civilização e à ciência iluminista, porém o cartógrafo permanece tranquilo confiando que seus valores são o suficiente para fazer frente à barbárie do sertão.

⁴⁹ Ver MOREL, 2018, p. 20-51.

⁵⁰ COSTA, Cláudio Manoel da. Poemas. São Paulo : Editora Cultrix, 1966.

⁵¹ Idem, Soneto LXXXIII.

⁵² FURTADO, Júnia. Um cartógrafo rebelde? José Joaquim da Rocha e a cartografia de Minas Gerais. Anais do Museu Paulista, v. 17, n. 2, jul.-dez. 2009.

Figura 2 - Detalhe do Mapa da Comarca do Sabará, de José Joaquim da Rocha.



Fonte: ROCHA, José Joaquim da. [ca. 1740-1808]. Mappa da Comarca do Sabara. Anno de 1778. 1 mapa ms., color. à mão; 74 cm x 50,5 cm. (Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte). [Disponível on-line.](#)

Já no Mapa da Comarca de Vila Rica, uma mulher com trajes indígenas é representada na parte direita, justo acima da parte do mapa que representa o Sertão do Vale do Rio Doce. Em algumas versões a mulher segura uma cornucópia cheia de frutas, símbolo da abundância e da fartura. Em outras, a abundância é representada por um pé de abacaxi em fruto, e a mulher se recosta em posição passiva, como se esperasse a chegada de alguém que irá colher os frutos das florestas do Leste. A representação alude à concepção de colonizadores das Minas Gerais e do Brasil, de que indígenas seriam indolentes ou incapazes de coletar as riquezas dos sertões. Portanto, é como se os “bárbaros” apenas esperassem a chegada do colonizador, que colherá os ricos frutos do jardim paradisíaco: criando fazendas, arando a terra conforme as técnicas agrícolas europeias, trazendo picaretas e bateias para minerar o ouro, e inculcando a dura disciplina do trabalho nos moldes mercantilistas.

Figura 3 - Detalhe do Mapa da Comarca de Vila Rica, de José Joaquim da Rocha.



Fonte: ROCHA, José Joaquim da. [ca. 1740-1808]. Mappa da Comarca de Villa Rica. Escala [ca. 1: 600 000]. Anno de 1779. 1 mapa ms., color. à mão; 40,8 cm x 79,8 cm em folha 54 cm x 83,8 cm. (Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, BN-RJ). [Disponível on-line.](#)

Como os exemplos de Cláudio Manoel da Costa e José Joaquim da Rocha mostram, a visão dicotômica entre a “civilização luso-mineira” e a “barbárie tapuia dos sertões” perdurou na cultura e no pensamento das elites das Minas, atravessando o século XVIII. A historiadora Laura de Mello e Souza, em suas análises, mostra como as dicotomias coloniais muitas vezes se traduzem em imagens do céu e do inferno. Para os agentes da colonização, o Brasil podia ser o paraíso na terra, com florestas similares ao Jardim do Éden, cheias de riquezas a explorar e almas indígenas para evangelizar. Em outros momentos, a colônia também podia ser o inferno, repleto de animais peçonhentos, fome, uma natureza hostil e habitado por canibais sanguinários que trariam apenas morte aos desafortunados que atravessavam o mar.⁵³ Em trabalhos mais recentes sobre as Minas Gerais, a historiadora identifica que o imaginário criado pelos colonizadores misturava de várias formas as noções de “céu” e “inferno”, de modo que as Minas eram retratadas de forma similar ao Jardim das Hespérides da mitologia greco-romana.

Este jardim era onde a rainha do Olimpo, Hera, guardava suas maçãs douradas, um de seus tesouros mais preciosos. O jardim era habitado por ninfas e protegido por um horrendo dragão, responsável por amedrontar qualquer um que tentasse colocar suas mãos nos frutos dourados. Para os colonizadores, as valiosas reservas de ouro e diamantes das

⁵³ SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Minas Gerais eram como os pomos dourados de Hera, e os perigos do sertão eram como o Dragão das Hespérides: a fome, a malária, e especialmente os indígenas, estereotipados como “bárbaros tapuias”. Assim como Hércules entra no Jardim e derrota o dragão para roubar as maçãs de Hera, muitos agentes da colonização esperavam brandir suas armas para derrotar os indígenas e chegar ao tesouro das Minas.⁵⁴

Como veremos nos próximos capítulos, estes imaginários desumanizaram de diversas formas os povos indígenas do território e serviram de discurso para diversas ações violentas dos colonizadores. Antes de adentrarmos as visões de mundo dos povos indígenas, no entanto, precisávamos explorar algumas complexidades da visão de mundo dualista dos colonizadores. É de se notar que as dicotomias de “civilização” e “barbárie”, “litoral” e “sertão”, “tupis” e “tapuias”, e até mesmo “céu” e “inferno” estavam em constante tensão. Se adaptando às novas realidades do avanço português sobre o território das Minas, alguns destes conceitos se transformavam. Por exemplo, diante da impossibilidade de se manter uma imagem de “litoral civilizado” em uma capitania sem acesso ao mar, era necessário pensar novas imagens e formas de se compreender a geografia. Ainda assim, muitos agentes da colonização adaptaram suas visões de mundo como forma de manter a base de sua visão de mundo dicotômica, jamais abrindo mão da divisão entre “barbárie” e “civilização”. Os boatos sobre as ricas minas do leste, como as do Cuieté e do Rio Casca eram quase tão fortes quanto as lendas do Sabarabuçu ou da Lagoa Dourada. O estereótipo dos “bárbaros tapuias” ou “Cataguases” seguia vivo, pintando os povos indígenas como se fossem o Dragão das Hespérides que guardava o ouro no fundo das florestas.

Se é verdade que o Sertão dos Cataguases foi imaginado como uma espécie de Jardim das Hespérides, foi com a queimada deste jardim que nasceu a Capitania das Minas Gerais. A queimada do jardim edênico não foi apenas figurativa: para a abertura de estradas e campos de agricultura e pecuária, um verdadeiro desastre ecológico tomou os arredores das vilas mineiras no século XVIII, com ritmos de desmatamento e de queimadas nunca antes vistos.⁵⁵ Após a fundação, para continuar a expansão da fronteira agrícola, o discurso colonial precisava inventar novos sertões e novos jardins com frutos de ouro, cujos dragões supostamente deviam ser domados pela civilização.

⁵⁴ SOUZA, Laura de Mello e. O jardim das hespérides: Minas e as visões do mundo natural no século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

⁵⁵ AMANTINO, 2001, p. 168; SOUZA, 2022, p. 90. Ver também MENESES, José Newton Coelho. O continente rústico: abastecimento alimentar nas Minas Gerais setecentistas. Diamantina, MG: Maria Fumaça, 2000, p. 50-51.

1.2 - Crise e a invenção de novos sertões

Desde 1704, a Coroa Portuguesa e os Governos de Minas Gerais emitiram repetidas proibições à colonização e ao trânsito pelos sertões, como a Serra da Mantiqueira ou os vales dos rios Pomba, Doce e Jequitinhonha. Autoridades capixabas eram autorizadas a prender qualquer um que chegasse ao litoral cruzando o sertão, e era esperado que as densas florestas e os povos indígenas da região seriam barreiras eficazes contra possíveis contrabandistas. Através da criação das “Áreas Proibidas”, os governos pretendiam fazer com que as estradas reais que ligavam as Minas à capital do Rio de Janeiro fossem a única saída da Capitania, sendo estas pesadamente fiscalizadas e vigiadas para evitar o trânsito ilegal de ouro e mercadorias.⁵⁶

O intenso movimento de urbanização das Minas Gerais na primeira metade do século XVIII, entretanto, levou a um rápido esgotamento de diversas jazidas de ouro superficiais, como as do vale do Rio das Velhas. Em meados dos anos 1700 a mineração de aluvião se tornava cada vez mais difícil, obrigando mineradores a empregarem novas técnicas, como a construção dos mundéus (volumosas barragens de água destinadas a lavar o ouro presente na terra e na areia), as grupiarias (grandes lavagens que obtinham ouro a partir da erosão forçada em morros e encostas), ou até mesmo a mineração em galerias (removendo o minério de ouro do fundo de galerias para ser esmagado em potentes moinhos).⁵⁷ Para vários homens da mineração, sobretudo os que não tinham o capital necessário para investir em sofisticados maquinários, se apresentava uma alternativa: buscar novas jazidas de ouro nos sertões proibidos.

Algumas poucas expedições foram autorizadas a adentrar os sertões na primeira metade do século XVIII, sobretudo em missões punitivas contra ataques indígenas a fazendas nos limites das terras colonizadas. Uma destas foi a bandeira de Matias Barbosa da Silva, em 1732, percorrendo o vale dos rios Doce e Cuieté como represália a ataques indígenas na Freguesia do Bom Jesus de Furquim.⁵⁸ Segundo o relato de Matias Barbosa, “os gentios bravos [...] tinham feito três entradas em que mataram bastante gente, e havia justo receio das outras semelhantes, por serem naturalmente indômitos”. No sertão, o líder da bandeira contava que “se descobriram várias terras e Rios com sinais de ouro [...] e uma grande lagoa de que não havia notícia com muitas léguas de circunferência, e toda a casta

⁵⁶ ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. Sertão, território e fronteira: Expansão territorial de Minas Gerais na direção do litoral. *Fronteiras: Revista de História*, vol. 10, núm. 17, janeiro-junho, 2008, pp. 69-96; RODRIGUES, André Figueiredo. Os sertões proibidos da Mantiqueira: desbravamento, ocupação da terra e as observações do governador dom Rodrigo José de Meneses. *Revista Brasileira de História*, v. 23, n. 46, p. 253-270, 2003.

⁵⁷ ANDRADE, Francisco Eduardo, e REZENDE, Dejanira Ferreira. Estilos de minerar ouro nas minas gerais escravistas, Século XVIII. *Revista de História*, São Paulo, Nº 168, p. 382-413. Janeiro/junho 2013.

⁵⁸ Atual município de Furquim, na região de Mariana.

de peixe de água doce que promete muita abundância para as Minas”. Repetidamente, ele frisa que o avanço em direção aos sertões e a “domesticação do Gentio” seriam de grande “utilidade pública”, atendendo aos “interesses da Real Fazenda” do Reino português.⁵⁹

Diante das crises e reconfigurações econômicas do século XVIII, portanto, vários moradores das Minas passaram a olhar para as terras indígenas a leste e a oeste da Capitania, imaginando enormes quantidades de ouro escondidas no meio das aldeias, das florestas e dos rios. Da mesma forma como a Capitania havia sido fundada com o “desbravamento” do Sertão dos Cataguases, os agentes coloniais esperavam que o avanço da fronteira colonial revelaria um “novo El Dorado” para manter a economia mineradora. Estas imagens de um sertão bárbaro, repleto de minas e lagoas exuberantes, habitado por “selvagens” que impediam a exploração e o enriquecimento do Reino não eram apenas uma reminiscência dos tempos do Sertão dos Cataguases, mas sim um imaginário atualizado e realimentado por relatos como o de Matias Barbosa. A proibição da colonização e circulação pelos sertões apenas fomentava o imaginário mineiro, criando imagens cada vez mais fantásticas e brutais sobre o que se passaria nos vales de florestas que circundavam as Vilas.⁶⁰

Em 1765, o governador Diogo Lobo da Silva suspendeu as proibições de circulação pelos sertões mineiros, autorizando a organização de várias expedições ao sertão leste, conhecidas como “entradas” ou “bandeiras”. As décadas de 1760 e 1770 foram de intensas investidas contra os territórios indígenas, visando tanto a prospecção de novas jazidas de ouro quanto a expansão da fronteira agrícola e a demarcação de novas sesmarias.⁶¹ Nos 4 anos de seu governo (1764-1768), Diogo Lobo da Silva autorizou a concessão de 362 sesmarias. Seu sucessor, José Luís de Meneses, governou por apenas 5 anos (1768-1773), mas também atingiu a marca de 443 concessões de terras.⁶² Os avanços militares contra as terras indígenas, portanto, eram a vanguarda colonial para a fundação de fazendas, lavras de ouro e novos arraiais. O movimento iniciado em 1765 ganhou cada vez mais força nas décadas seguintes, à medida que a crise da extração mineral se aprofundava.

Há muito que alguns estudiosos trabalham com a hipótese de que, entre os séculos XVIII e XIX, membros das elites ilustradas deliberadamente produziam um discurso de que

⁵⁹ SILVA, Mathias Barbosa. Expedição na zona do Rio Doce pelo Mestre de Campo Mathias Barboza da Silva (1734). RAPM III, 1898, p. 769-772.

⁶⁰ LANGFUR, Hal. Mapeando a conquista. Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 47, n.1, p. 32-48, jan./jun., 2011.

⁶¹ Segundo Maria Leônia Chaves de Resende, as décadas de 1730, 1740 e 1750 tiveram respectivamente 7, 2 e 3 expedições autorizadas pelo governo mineiro. A década de 1760, por sua vez, teve 26 bandeiras, e a década de 1770 teve 20. Ver RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2003, p. 72.

⁶² RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Entradas e bandeiras nas Minas dos Cataguases. ANPUH - XXIII Simpósio Nacional de História - Londrina, 2005.

a Capitania estaria em plena decadência econômica, sobretudo como forma de preservar seus cargos. Especialmente a partir da década de 1770, a queda na arrecadação de impostos coletados a partir do ouro fazia com que muitos destes administradores estivessem sob risco de afastamento. Portanto, escolhiam retratar em seus relatórios, memórias pessoais e publicações um cenário de Capitania em franca decadência e ruína, para em seguida argumentarem que deviam ser mantidos em seus postos para salvarem a economia. Assim, visavam manter ou adquirir novos postos como ouvidores, provedores, juizes de fora, almotacés, vereadores, entre outros apontados ou confirmados pela Coroa. Estas elites eram compostas por pessoas com formação acadêmica, sobretudo na Universidade de Coimbra, e buscavam se legitimar como aplicadores de princípios iluministas em uma administração racional sobre as Minas Gerais que ficavam cada vez menos dependentes do ouro.⁶³

É necessário também ressaltar um importante fator na relação entre administradores e a Coroa portuguesa no século XVIII: a chamada economia das mercês, ou economia dos dons e contra-dons. A lógica que regia a relação entre os súditos e o soberano, no absolutismo português, era a de que todo o Reino (assim como suas colônias) era administrado primariamente pelo rei. Visando o bem comum do Reino e de todas as suas colônias (que incluíam o Brasil, Angola, e até mesmo regiões da atual Índia e China), o soberano nomeava alguns de seus súditos mais nobres para ocuparem os cargos que administravam as colônias, capitanias, vilas e arraiais em seu nome - afinal, o império português era grande demais para ser administrado diretamente pelo Rei em seu assento em Lisboa. A concessão desses cargos era entendida como uma mercê, um privilégio dado ao nobre súdito como agradecimento pelos serviços que ele (ou sua família) *já havia* prestado ao Reino e à Coroa. Através desta lógica, ao longo dos séculos foi se formando uma nobreza portuguesa nas colônias, de homens dedicados a mostrar serviço ao rei e ao

⁶³ “A ascensão de Martinho de Mello e Castro significou um distanciamento das elites coloniais dos postos da administração, em um momento no qual a Coroa arrecadava cada vez menos com a mineração. Afastados dos cargos, ou com riscos de perderem privilégios, estes letrados da elite colonial tentaram utilizar seus saberes, no sentido de conquistar o aval dos governantes portugueses designados para as Minas, além, é claro, de agradar a Rainha D. Maria I e seu poderoso Secretário. Cientes da importância das exportações brasileiras dentro do sistema colonial português, dos interesses comerciais da Coroa e das políticas corretivas buscadas pelo reinado de D. Maria I, não poderíamos exigir destes memorialistas que chamassem a atenção dos governantes para a importância da agricultura de abastecimento interno da região mineradora. Era mais lógico que o racionalismo destes letrados, antes exaltasse as suas mazelas e as formas de remediá-la que a possível evolução positiva da sua produção.” MENESES, José Newton Coelho. O continente rústico: abastecimento alimentar nas Minas Gerais setecentistas. Diamantina, MG: Maria Fumaça, 2000, p. 38.

reino como forma de se destacarem como merecedores das mercês e dos privilégios que o soberano distribuía.⁶⁴

Aqueles que almejavam receber a mercê de um cargo administrativo no império português, portanto, não podiam esperar sua nomeação para começar a trabalhar pelo bem do Reino. Pelo contrário, só tinham alguma chance de serem nomeados aqueles que já haviam provado para a Coroa seu valor trabalhando em nome do bem comum do Império Português. Esta dinâmica se encaixa no conceito antropológico de “economia do dom e contradom”,⁶⁵ segundo a qual a troca de dádivas se dá em três etapas.⁶⁶ No nosso caso, a primeira etapa se dá quando os súditos portugueses concedem um dom à Coroa, tendo a iniciativa de realizar serviços ao bem comum ou à expansão dos domínios do Reino. Então, esperam uma segunda etapa da troca de dons, na qual o soberano (ou seus representantes) recebe e reconhece o dom, validando o súdito por seus serviços à coletividade. A terceira e última etapa seria quando finalmente a Coroa concede um “contradom” (ou dom recíproco), retribuindo-lhe com o privilégio de um cargo, uma concessão comercial ou até mesmo de terras.⁶⁷

A solidariedade entre a Coroa lusitana e as elites mineiras, portanto, se dava no século XVIII através de uma troca de dons ou mercês. As “nobrezas da terra mineira” tomavam várias iniciativas em nome do “bem comum” segundo seus ideais racionais iluministas, e em seguida relatavam ou representavam suas benfeitorias para a burocracia colonial, esperando receber em troca as mercês de cargos ou terras. Através destes contínuos serviços prestados, era possível que famílias nobres mantivessem suas altas posições e privilégios sociais. Ao mesmo tempo, integrantes das camadas médias da sociedade (especialmente famílias brancas ou pardas com algum letramento) também tentavam entrar na economia das mercês da Coroa, almejando ascender geração após geração.⁶⁸

⁶⁴ Sobre as origens históricas da economia das mercês ou economia do bem comum, ver FRAGOSO, João. A economia do bem comum e a formação da elite senhorial do Rio de Janeiro no Império Português (Séculos XVI e XVII). *Dimensões*, Vol. 13 — Jul / Dez 2001, p. 14-27.

⁶⁵ O conceito antropológico de “economia do dom” é elaborado pelo antropólogo Marcel Mauss ainda na década de 1920, e tem tido grande repercussão nos estudos históricos sobre o Antigo Regime português e sua relação com suas colônias. Ver MAUSS, Marcel. *Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. *L'Année sociologique*, v. 1, 1923. p. 30-186. Ver também FRAGOSO, 2001, p. 16.

⁶⁶ AQUINO, Israel. O infante protetor: Redes sociais e estratégias familiares na construção da imagem de um jovem senhor (Viamão, 1747-1759). XIV Encontro Estadual de História - ANPUH RS, 2018.

⁶⁷ Para outros exemplos de análise das dinâmicas de elites das Minas Gerais coloniais a partir da economia de dons e contradons, ver MELO, Keila Cecília. Elites em perspectiva: uma discussão sobre hierarquias, composição de riqueza e consolidação dos grupos hegemônicos em São João del Rei. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 7, n. 1, jan./jun. 2014, p.4-22.

⁶⁸ FRAGOSO, João. Modelos explicativos da chamada economia colonial e a ideia de Monarquia Pluricontinental: notas de um ensaio. *Dossiê: Imagens dos Novos Mundos na Cultura Ocidental. História* 31 (2), Dez 2012.

Diante da crise do ouro no final do século XVIII, administradores coloniais viam seus postos ameaçados pelas quedas na arrecadação de impostos da Coroa, enquanto pequenos e médios proprietários de lavras ficavam cada vez mais apreensivos para reorganizar seus empreendimentos de mineração. Do ponto de vista de súditos portugueses, era necessário “mostrar serviço” para a Coroa portuguesa, com iniciativas empreendimentos que trouxessem riqueza para a Real Fazenda, assim entregando dons que garantiriam a manutenção dos cargos ou a obtenção de novas mercês na reorganização da economia da época (terras, lavras, cargos militares, contratos, etc.). Sob este espírito, os olhos portugueses se voltavam para as terras indígenas das Minas.

Para os governadores dos anos 1760 e 1770, autorizar entradas e bandeiras nas terras indígenas rendia notícias e prospectos de novas reservas de ouro, que, caso se confirmassem, seriam como dons entregues pelo Governo da Capitania à Real Fazenda portuguesa.⁶⁹ Conceder cada vez mais sesmarias faria avançar a fronteira agrícola sobre as florestas mineiras, incentivando a produção agropecuária que, segundo o pensamento administrativo da época, seria a salvação para a suposta “decadência da economia mineira” diante da crise do ouro.⁷⁰ A lógica ilustrada e racional dos administradores mineiros via os sertões como terras que poderiam ser produtivas e servir para a produção de riquezas do Reino português, mas que estavam largadas ao descaso de povos indígenas que supostamente viviam na indolência, sem cultivar a terra, sem conhecimento agrícola ou pecuário, sem extrair o precioso ouro que se escondia sob seus pés.⁷¹ Para salvarem a seus próprios cargos e privilégios sociais, os mineiros optaram por avançar sobre o sertão. Com isso, recomeçava o longo processo de converter as florestas em campos agropecuários cuja produção estaria a serviço do “bem comum” do Reino de Portugal, e de transformar os povos indígenas em súditos cujo trabalho aumentaria a riqueza da Real Fazenda.

⁶⁹ A Real Fazenda era a instituição responsável pela contabilidade dos rendimentos e despesas do tesouro do reino português. A expressão aparece em diversas fontes, entretanto, se referindo à riqueza geral do reino. Na linguagem administrativa dos séculos XVIII e XIX, “contribuir para a Real Fazenda” significaria trazer arrecadações ou cortar despesas do tesouro régio, assim aumentando a riqueza total do Reino Português.

⁷⁰ José Newton Coelho Meneses ressalta que a produção agrícola coexistiu com a extração de ouro ao longo de quase todo o século XVIII, sendo sempre uma parte importante da economia mineira. Ainda assim, seu trabalho mostra que memorialistas e administradores mineiros do final do século escreveram extensamente sobre a importância da agricultura na reconfiguração econômica daquele tempo. Ver MENESES, 2000, p. 50-70.

⁷¹ Na carta intitulada “Instruções que deve observar o diretor da Povoação e aldeamento dos Índios Puris e Xamixunas”, de 1809, José Joaquim da Silva Freitas escreve: “Far-lhos-ha conheser, q a Agricultura, he a Arte mais util e necessaria, eoque só mente he capaz de multiplicar os meios da nossa Subsistencia, e derremir as nossas necessidades, pa. q insencivelmente se vão afeiçoando a ella, não só pellos sobredos. poderosos motivos, mas athe para fugirem a ociosidade, e perderem a moleza de indolencia, q he natural nelles.” APM SC-334, f. 20-24.

O texto *Memória sobre o estado atual da Capitania de Minas Gerais*, escrito por José Elói Ottoni em 1798, resume bem vários dos ideais que temos discutido ao longo do presente Capítulo. Famoso político e poeta, nascido entre as elites administrativas do Serro, escrevia sobre as Minas de seu tempo rememorando as origens da Capitania sob o fogo dos bandeirantes paulistas. Peço perdão ao leitor pela longa citação, que se segue:

O descobrimento das Minas foi pela maior parte obra dos Paulistas que nutridos da mais estúpida indolência viviam de corso, preferindo os incômodos de uma existência precária à honra do trabalho e às vantagens da indústria. A conquista dos Índios animava o objeto da descoberta, saciando a ferocidade dos conquistadores com a servidão dos seus semelhantes. Deste modo os Paulistas formavam bandeiras e entrando pelo centro do continente se abarracavam às margem dos rios, ou ainda mesmo de pequenos regatos, que ainda não lavrados fornecessem abundância de ouro extraído sem dificuldade ou dispêndio. O rumor destas associações se espalhava; os povos concorriam; e em pouco tempo se organizavam os membros de uma pequena Sociedade. Eis aqui o próprio estabelecimento da Capitania de Minas Gerais. A surpresa deste projecto à primeira vista deve mover a sensibilidade dos ânimos, inculcando talvez os grandes obstáculos que tem de vencer quem entra por um país incógnito, coberto de uma mata espessa e habitado somente de íncolas ferozes e bárbaros. Porém os nossos bons Descobridores possuíam a arte de curar bem a pelle, sem se entregarem ao mais pequeno incômodo da derrota. Os infelizes Índios conquistados eram outros tantos batedores que precediam abrindo caminho, [...] cuja infeliz sorte prosseguiria ainda mais tempo, se lhes não acudisse a sempre memorável indelével e humana piedade do Senhor Rei Dom Jozé de feliz e eterna memória. (OTTONI, José Elói. *Memória sobre o atual estado da Capitania de Minas Gerais*, de 1798. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XXX, 1908, p. 311-312.)

Para Ottoni, portanto, a ação dos bandeirantes havia sido agridoce. Por um lado ele condenava a ação escravista dos paulistas, pois o “corso” impedia que desenvolvessem a “honra do trabalho e as vantagens da indústria”. No entanto, do seu ponto de vista, a descoberta do ouro fez valer a pena a violência das bandeiras. Os sertões indígenas são descritos como um espaço “coberto de uma mata espessa e habitado somente de íncolas ferozes e bárbaros”, e somente teriam se tornado uma Sociedade (com S maiusculo) diante dos boatos da descoberta de ouro, atraindo ondas migratórias de paulistas e portugueses. Reforça-se a visão que exploramos brevemente no Subcapítulo 1.1: as terras indígenas, aos olhos dos colonos, eram a negação da sociedade, opostas à civilização, à indústria e à agricultura. A existência da Capitania civilizada, no pensamento iluminista, é avessa à existência dos sertões indígenas.

Logo após sua narrativa sobre a importância das bandeiras paulistas na constituição das Minas Gerais, Ottoni escreve sobre os problemas do seu tempo, no final do século XVIII:

Estes descobrimentos, ainda que informes, foram contudo de muita vantagem para o uso da mineração; e à proporção que cessaram foram cessando também os progressos da extração do Ouro. Portanto eu seria de accordo, que se animasse os Bandeiristas excitando-se o projecto de novos Descobrimentos por meio das graças, privilégios e indultos concedidos aquelles que inflamados de hum zelo Patriótico entrarem pela matta geral não com o espírito de conquista, sim como hóspedes sensíveis e humanos, que encarando somente o objecto da Sociedade vão libertar diversas Tribos errantes do infame jugo da estupidez e da inércia. Daqui podem resultar duas grandes vantagens: a primeira é o estabelecimento de novas Sociedades, que sendo animadas por diverso modo do que até aqui se tem praticado, podem ao mesmo tempo dilatar a Igreja e utilizar o Estado dando de livre vontade a Deus o que é de Deus, ao Cêzar o que é do Cêzar. A segunda é que descobrir-se ouro e pedras preciosas talvez em mais abundância do que se tem descoberto, segundo a direcção de alguns roteiros, que há dos primeiros Descobridores. A dar-se-lhes crédito, as maiores preciosidades ainda estão por se descobrir. (OTTONI, 1908 [1798], p. 312-313)

O texto de Elói Ottoni, inserido na literatura memorialista e no contexto de grande produção cultural e intelectual nas Vilas mineiras do final do século XVIII, expressa uma esperança de que haja um “novo bandeirantismo” nas Minas, repetindo os feitos dos paulistas do século anterior. Esse discurso se apoia na narrativa de “decadência mineira”, afirmando que o declínio na extração de ouro era diretamente associado ao declínio na descoberta de novas terras a explorar. A rigor, portanto, o movimento político e econômico de avanço sobre os sertões mineiros é uma forma de “mudar para que tudo permaneça como está”.⁷² Abre-se uma nova fronteira colonial, fundam-se novas fazendas e lavras, e promove-se a expulsão de indígenas de suas terras, repetindo a suposta “bravura” dos bandeirantes paulistas. Nos séculos XVIII e XIX, entretanto, os colonos mineiros não pretendem com isso que se cause uma grande mudança como foi no século XVII, mas sim que se mantenha a estrutura social e econômica das Minas Gerais. Daí o sentido de “mudar para que tudo permaneça”: novos sertões são “descobertos” e invadidos, mas o resultado esperado é a continuidade das famílias e grupos sociais que se tornaram as elites mineiras na economia de mercês do Império Português.

Além destes aspectos, o texto argumenta em favor do avanço sobre os sertões usando a lógica do bem comum, tão cara à linguagem administrativa do império português dentro da economia das mercês ou dos dons. Nas palavras de Ottoni, a colonização visa “libertar diversas Tribos errantes do infame jugo da estupidez e da inércia”. Na visão de mundo iluminista setecentista, os indígenas seriam “vítimas” da própria “estupidez e inércia”, e seriam libertados pela colonização, sendo também beneficiados pelo

⁷² Esta frase é baseada em um trecho do famoso romance italiano *Il Gattopardo*, de 1958, de Giuseppe Tomasi di Lampedusa. Contudo, ela é muito usada na literatura para descrever situações paradoxais, nas quais agentes históricos pregam mudanças sociais controladas como forma de manter as estruturas.

empreendimento de expansão contra os sertões. Os indígenas e os sertões são igualmente entendidos como “natureza bruta”, objetos totalmente externos ao sujeito civilizado. Levar civilização e cultura ao sertão, portanto, significa beneficiar a terra desmatando-a e transformando-a em fazendas, beneficiar os minerais extraíndo-os, e beneficiar aos povos indígenas sujeitando-os à Sociedade do Império Português.⁷³ No trecho seguinte, Ottoni reforça a importância da agricultura no projeto iluminista de colonização e transformação da natureza:

Finalmente os Índios referem, e os que tem chegado às suas Aldeias atestam que em toda a matta da Capitania de Minas Gerais é tal a fertilidade do terreno, que a maior parte dos nossos gêneros espontaneamente produzem sem mais cultura do que um pródigo efeito da sábia natureza, que prevendo talvez a inércia dos Índios conserva à benefício da humanidade a raiz e a semente que depositados na terra vem a seu tempo a produzir na própria estação. Que incomparáveis riquezas nos promete a Agricultura naquele país! Este manancial da humana prosperidade é a base mais sólida sobre a qual se firma com segurança a planta dos Estados florentes. E como a Agricultura é somente quem fornece à Indústria a matéria necessária para a sua mão-de-obra, é preciso deliberarmos sobre a cultura daqueles gêneros que aumentam a massa do supérfluo que é a alma do Comércio. (OTTONI, 1908 [1798], p. 313.)

Como temos discutido, o final do século XVIII foi um momento fundamental para a formação da sociedade mineira, incluindo uma efervescente produção cultural que consolidou vários cânones sobre a história e a identidade da região. Teses similares às de José Elói Ottoni são longevas na historiografia e no debate público brasileiro, valorizando os bandeirantes como contraditórios, porém bravos “descobridores” responsáveis pela epopeia de fundação das Minas. Como temos argumentado, o discurso das elites mineiras naquela virada entre os séculos XVIII e XIX era intensamente atravessado por interesses materiais imediatos, como a manutenção dos privilégios e das estruturas econômicas que garantiam suas próprias condições como elites. Aliando o pensamento iluminista a estes interesses, intelectuais como José Elói Ottoni, José Joaquim da Rocha e Cláudio Manoel da Costa⁷⁴ pensavam uma civilização mineira que se constituía oposta aos sertões indígenas e quilombolas da Capitania.

Para salvar a economia mineira, era necessário, segundo os homens daquele tempo, adentrar os antigos sertões proibidos, convertendo sua terra, seus vegetais, seus animais e até seus habitantes humanos em dons que ampliariam a riqueza e a grandiosidade do Império Português. Daí nosso título para o presente subcapítulo, “Crise e

⁷³ Para mais reflexões sobre a relação entre o iluminismo e as iniciativas de colonização dos sertões mineiros no século XVIII, ver AMANTINO, Marcia: O mundo das feras: Os moradores do sertão oeste de Minas Gerais - Século XVIII. Tese de doutorado, UFRJ, 2001, p. 53-83.

⁷⁴ Sobre a análise de obras destes dois últimos, ver Subcapítulo 1.1 - A destruição do Sertão dos Cataguases.

a invenção de novos sertões”. O olhar dos administradores e dos colonos para os povos indígenas naqueles tempos foi pesadamente influenciado pela dinâmica de representar os sertões como o oposto da civilização luso-mineira, em uma re-encenação da fundação da Capitania. Se Minas Gerais foi fundada em 1720 após a “domesticação” do Sertão dos Cataguases pelos bandeirantes paulistas, os moradores das Vilas e arraiais entre 1760 e 1790 se enxergavam em certa medida como seus sucessores, devendo financiar novas bandeiras para domesticar os sertões. Através deste processo, argumentavam ser possível reverter a crise do ouro, transformando o sertão e seus habitantes em dons para a Coroa - dons estes que garantiriam a manutenção de seus privilégios e *status* social. Esse raciocínio parece ter guiado a estratégia dos mais diversos agentes do período, desde governadores a roceiros e mineradores, que se aproveitaram da expansão para solicitarem novas terras e lavras.

Os imaginários acerca das riquezas escondidas sob os pés do “bárbaro gentio”, assim, inserem-se na dinâmica de intensa estratificação social do império português setecentista, onde a economia das mercês era a principal via de aquisição e manutenção de privilégios sociais e financeiros. Os relatos de integrantes das Bandeiras tinham a tendência a confirmar estas imagens, retratando indígenas cada vez mais selvagens e incivilizados, aderindo aos séculos de imagens de “bárbaros tapuias” nas Minas Gerais.⁷⁵ Para governantes e administradores, o discurso também convinha, uma vez que relatar à Coroa sobre vitórias militares ou aldeamentos exitosos de “povos bárbaros” poderia servir como um grande dom ao bem comum da Capitania, na expectativa de receber uma mercê real. A interface da sociedade com os sertões, portanto, não nos parece ter sido motivada por uma continuidade passiva de imaginários e estereótipos discursivos dos séculos anteriores, mas sim por uma renovação deliberada desses elementos por parte dos agentes históricos, visando a solução de crises de seu próprio tempo, seguindo as gramáticas sociais e políticas próprias da sociedade luso-colonial.

1.3 - As duas margens da terra Puri-Coroado

Como temos analisado, os povos indígenas e os chamados espaços dos sertões foram de grande importância no pensamento político e econômico mineiro na segunda metade do século XVIII. Há de se ressaltar também um fator geográfico: dois importantes locais da Capitania eram a Vila Rica e a Cidade Mariana. A primeira era a capital da

⁷⁵ Os integrantes das bandeiras e entradas geralmente eram os chamados “sertanistas práticos”, pessoas de baixas e médias camadas sociais, sem formação acadêmica ou grandes cargos nas hierarquias coloniais. Ainda assim, no dia-a-dia da administração colonial, eles serviam como importantes informantes para os ilustrados ocupantes de altos cargos. Ver PAIVA, Adriano Toledo. Os indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767-1813). Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010, p. 38.

administração civil, onde residia o Governador, enquanto a segunda era o centro da administração religiosa, onde se assentava o Bispo das Minas Gerais. Os dois centros urbanos ficam no sudeste do território mineiro, a menos de 15 km de distância um do outro. Naqueles tempos coloniais, como citamos, grande parte das Vilas e arraiais mineiros se encontravam no eixo norte-sul da Capitania,⁷⁶ de forma que as florestas do chamado “sertão leste” se estendiam até muito perto da Capital e da Sé Episcopal.

Do ponto de vista dos moradores de Vila Rica e Mariana, o norte e o sul eram cortados pelas estradas reais, repletos de vilas e assentamentos frequentados pelos “viandantes” dos caminhos oficiais. O oeste era salpicado de arraiais e caminhos que levavam até a antiga Vila de Pitangui. O leste, entretanto, tinha pouquíssimos assentamentos, que vez ou outra relataram serem vítimas de incursões indígenas. O *Mapa da Capitania de Minas Gerais*, feito por José Joaquim da Rocha nos anos 1770, retrata um pouco dessa situação. A leste de Mariana, apenas três ou quatro assentamentos separavam os centros coloniais das vastas “Terras Incógnitas” habitadas pelos indígenas. Dois importantes centros administrativos mineiros, portanto, se encontravam surpreendentemente próximos dos antigos sertões proibidos.

⁷⁶ Ver Mapa 1.

Figura 4 - Detalhe do Mapa da Capitania de Minas Gerais, de José Joaquim da Rocha, mostrando a posição geográfica da Vila Rica e da Cidade Mariana (parte central esquerda da figura) em relação aos sertões designados como “Terras Incógnitas” (parte direita da figura).



Fonte: ROCHA, José Joaquim da. [ca. 1740-1808]. Mapa da capitania de Minas Geraes : com a deviza de suas comarcas. 1778. 1 mapa ms., color. à mão; 46 cm x 36,5. (Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, BN-RJ). [Disponível on-line.](#)

Ao tratar dos sertões do médio e baixo Rio Doce, as fontes coloniais sempre citavam os chamados “Índios Botocudos”, prováveis membros dos povos Borun, famosos por utilizarem discos labiais e ornamentos similares a alargadores nos lóbulos das orelhas.⁷⁷ Os sertões do sudeste da Capitania (próximos da Cidade Mariana), por sua vez, eram o território de indígenas que, segundo as fontes, não usavam discos labiais ou alargadores, e eram falantes de línguas diferentes das dos “Botocudos”, mas também diferentes do Tupi. Estes habitavam algumas vertentes do Alto Rio Doce, como o Rio Casca, mas também os vales dos rios Pomba, Xopotó, e outros afluentes do Rio Paraíba do Sul, que correm entre Minas Gerais e Rio de Janeiro. Eram povos que compartilhavam línguas similares e diversas práticas culturais em comum. A maioria de seus grupos era seminômade, acostumados desde o século XVI ao contato com os colonizadores, e eram acostumados a circular pelo território que se estendia até o litoral fluminense.⁷⁸ As fontes citam diversos

⁷⁷ MOREL, Marco. A saga dos botocudos: Guerra, imagens e resistência indígena. Hucitec Editora. São Paulo, 2018.

⁷⁸ Uma das primeiras fontes a descrever um povo indígena chamado Puri é o relato do pirata inglês Anthony Knivet, ainda no século XVI, escrito após um período vivendo nas serras do litoral sudeste do Brasil. KNIVET, Anthony, HUE, Sheila Moura (Org.). As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet. Rio de Janeiro: Zahar, 2007 [1591].

etnônimos utilizados para se referir a estes povos através dos séculos: Puris, Coroados, Coropós, Xopotós, Xumetós, Bocaiús, Guarulhos, Moromenis, Guaianás, Goitacazes, Paraíbas, entre outros.⁷⁹ No presente trabalho, nos referiremos a estes povos como Puri-Coroados, assumindo os dois principais nomes a aparecerem nas fontes que utilizaremos.⁸⁰

Em Vila Rica e Mariana, com o passar do século XVIII, ficava cada vez mais comum ouvir notícias sobre os indígenas cujo território se encontrava a pouco mais de 50 km de distância. Em 1760, o Provedor da Fazenda Real de Vila Rica recebia ordens do Conselho Ultramarino dizendo que os “extensos sertões do Xopotó” eram povoados de indígenas “até o presente incomunicáveis”, mas que “saíram alguns com demonstrações de conservarem em paz com os habitantes dessas Minas”. As ordens de Lisboa para o Provedor eram que ele presenteasse “vestuários e ferramentas” aos indígenas, como forma de continuar o contato, “por serem terras de ouro as em que habitam”.⁸¹ Em 1764, assim que Diogo Lobo da Silva⁸² assume o governo da Capitania, ele conta ter recebido a visita de um grupo de mais de 20 indígenas, entre os quais os Coropós. Nas palavras do próprio Lobo da Silva:

Logo que tomei posse deste Governo me apareceram vinte e tantos Índios Silvestres chamados Coropós, Guarulhos e Croás, que habitam em mais de cento e cinquenta nações nos dilatados distritos deste Governo, que mediam da Serra da Mantiqueira até o Rio Doce e Serra do Mar, aos quais em virtude das ordens régias mandei vestir e dar a ferramentas [...], e pedindo todos o Batismo, [e devido à] falta de quem lhes entende as línguas para os instruir, embaraçou administrar-lhes este sacramento. (AHU, Minas Gerais, Cx. 83, Doc. 16)

⁷⁹ Sobre os etnônimos Guaianá, Guarulho, Paraíba e Goitacá, há debates sobre a possibilidade de terem sido grupos falantes das línguas da família Puri-Coroado, ou se seriam etnônimos flexíveis aplicáveis também a alguns grupos falantes de línguas Tupi. Ver PREZIA, Benedito Antonio Genofre. Os Guaianá de São Paulo: Uma contribuição ao debate. Revista do museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 8: 155-177, 1998 e MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira”: Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes. Séculos XVIII e XIX. Tese de Doutorado. UFF: Niterói, 2008.

⁸⁰ Os Coropós são um caso especial dentro dos povos que estamos aqui chamando de Puri-Coroado. Estudos linguísticos apontam que a língua dos Coropós poderia ser um misto entre a língua Puri-Coroado e a língua Maxakali / Tikmu'un, de povos que vivem mais ao norte no “sertão Leste”. De fato, muitas fontes indicam que a língua Coropó (também grafada Koropó) não era plenamente entendida por Puris e Coroados, e que os integrantes do povo Coropó eram muitas vezes políglotas. Ver RAMIREZ, Henri; VEGINI, Valdir; e FRANÇA, Maria Cristina Victorino de. Koropó, puri, kamakã e outras línguas do Leste brasileiro: Revisão e proposta de nova classificação. Liames 15(2), Campinas, Jul./Dez. 2015, p.223-277. Cientes destas complexidades, optamos por adotar o nome Puri-Coroado nos referindo ao grande complexo de povos indígenas que mantinham alianças e intercâmbios no sertão, incluindo os Coropós, reforçando o aspecto de troca cultural e aliança destes com os Puris e Coroados nos séculos XVIII e XIX. Nos Capítulos 2 e 4, faremos discussões mais profundas acerca do significado sócio-político dos etnônimos, e das categorias utilizadas por estes povos para se referirem a si mesmos.

⁸¹ APM SC-126, f. 79.

⁸² Como apontamos no Subcapítulo 1.2 - Crise e a invenção de novos sertões, Diogo Lobo da Silva foi o primeiro governador mineiro a suspender a proibição histórica de assentamentos nos sertões da capitania.

Se em 1760 os documentos de Vila Rica diziam que os indígenas do Xopotó eram “até o presente incomunicáveis”, em 1764 a situação já parece ser diferente, com o Governador expressando conhecimentos sobre os nomes étnicos e os territórios de diversos povos, todos aparentemente ligados aos Puri-Coroado. Devido à barreira linguística, entretanto, Lobo da Silva conta que não era possível catequizar e batizar os “Coropós, Guarulhos e Croás” que ali chegavam. O relato se segue:

Passando vários dias vieram outros no número de trinta no mesmo empenho, pode ser que informados do bom acolhimento que se fez aos primeiros. Recorri ao Cabido para que nomeasse Eclesiástico que os instruisse, e [os] pusesse em estado de receberem o Sacramento que pediam, facultou-me o Vigário da Freguesia do Ouro Preto Antônio Corrêa Marinho, que entrando nesta diligência com o zelo e caridade que é animado, o não pôde conseguir[,] pela mesma falta[,] mais [do] que administrá-lo aos pequenos. (AHU, Minas Gerais, Cx. 83, Doc. 16)

Ao todo, portanto, o Governador recebe 50 indígenas em Vila Rica, dizendo estarem todos desejosos pelo batismo e pelo contato com a Capitania mineira. Mais à frente no mesmo documento, ele conta ter ouvido de “sertanejos práticos” que o sertão daqueles Coropós, Guarulhos e Croás seria de “grande extensão, boa qualidade de terras, felicidade de rios e grande quantidade de numerosas nações do referido Gentio”, além de que “a natureza se lhe facilita a comunicação com o Campo dos Atacazes e Rio de Janeiro”. O Governador também havia sido informado que um Padre Ângelo Peçanha, “condoído do desamparo destes miseráveis [indígenas]”, teria várias vezes transitado pelo sertão, solicitando verbas régias para aldear os indígenas, e finalmente se retirando para o Campo dos Goytacazes.⁸³

Mas afinal, seria verdade que mais de 50 indígenas, até então pouco conhecidos nas Minas, saíram repentinamente de seus territórios, indo à Vila Rica e pedindo presentes e sacramentos ao Governador mineiro? A menção ao tal Padre Ângelo Peçanha é especialmente interessante para compreendermos o acontecimento. Sobretudo, nos parece importante entender que a relação entre os indígenas e o governo mineiro na década de 1760 estavam intimamente ligadas a acontecimentos do outro lado do sertão, na Capitania do Rio de Janeiro. O *Ensaio Econômico sobre o comércio de Portugal e suas Colônias* é um manuscrito originalmente publicado em 1794, redigido por José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho (1742-1821), aparentado a famílias de elite e detentoras de grandes fazendas na

⁸³ “Nestes termos me foi participado que o Pe. Angelo Peçanha condoído do desamparo destes miseráveis, se tem animado por várias vezes não só a transitar pelo [dito] país, mas a pedir como fez ao conde de Bobadela concorrendo para poder subsistir na diligência de os civilizar, e cristianizar, rogando-lhes os meios para se enterter, e o mais necessário para consegui-lo é vendo que o não alcançada não sei se por razão política, que eu ignoro, se retirou para os Campos dos Atacazes.” AHU, Minas Gerais, Cx. 83, Doc. 16

região dos Campos dos Goytacazes.⁸⁴ Alguns trechos memorialistas da obra contam sobre seu avô, o Capitão-Mor Domingos Álvares Peçanha, que teria conseguido acabar com as guerras entre os portugueses e os indígenas Goytacazes e, em seguida, iniciado uma profícua aliança com as aldeias da região nas primeiras décadas do mesmo século.⁸⁵ Segundo o autor, a aliança chegou a tal ponto que o fazendeiro mandou construir uma casa similar às tradicionais construções indígenas, para que estes se estabelecessem em sua fazenda:

Logo que conseguiu a amizade daqueles índios, para os ter mais seguros, e os fazer mais tratáveis com os Portugueses, lhes deu um estabelecimento no seu engenho, e fazenda de Santa Cruz sita na margem austral do Rio da Paraíba do Sul [...] e lhes mandou fazer uma grande casa ao gosto deles, em que pudessem ter comodamente as suas redes, ou macas, e que lhes servem de camas, junto à margem do rio para se lavarem, como costumam, todos os dias, eles de madrugada, e elas ao meio dia.

Esta casa, que lhes serve como estalagem, está sempre cheia dos que descem dos sertões a comerciar com os Povos daquela Província. O seu comércio consiste na permutação, que fazem da cera, e mel, de que abundam muito aqueles matos, assim como também de pássaros, de quadrúpedes silvestres de diferentes espécies, certos barros, ou argilas que se fazem panelas, e outros vasos fortíssimos, que resistem muito ao fogo; e quando não tem bastantes gêneros para permutarem por machados, foices, facas, anzois, sal, etc., se alugam para cortarem madeiras, em que são destríssimos. (COUTINHO, 1794, p. 62-63)

A nação dos Goytacazes, portanto, se encontrava acostumada a alianças e um constante comércio com os portugueses no litoral norte fluminense. O autor continua sua história sobre a relação entre as elites coloniais e estes povos:

Os índios Ouetacázes, depois de terem conquistado a Nação dos Coropóques, ou Coropós, os adotaram para a sua Nação, de sorte que hoje compõem uma só debaixo do nome vulgar de Coroados, pelo modo com que cortam o cabelo ao redor, no alto da cabeça. Eles ocupam o vasto sertão de mais de cem léguas, que se compreendem desde os confins dos Campos dos Ouetacázes, seguindo a margem Setentrional do dito rio Paraíba até a margem austral do Rio Xopotó da Comarca de Vila Rica.

⁸⁴ CANTARINO, Nelson Mendes. A razão e a ordem: O bispo José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho e a defesa ilustrada do antigo regime português. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

⁸⁵ “Esta Nasão [dos Ouetacazes] em outro tempo inimiga irreconciliável dos Portuguêses, e de todas as Nasões Européas, e Brazilienses, oje ainda que conserva a sua independência, vive com tudo em boa harmonia com os Póvos da Província chamada dos Campos dos Ouetacázes, e das Minas Geráes, com as quáes confina. A beneficiência, e a boa fé, com que meus Avós os tratarão sempre, produzirão o milagre desta reconciliação, que se não tinha já mais podído conseguír pela forza das ármãs. Eu aínda conservo as cártas, e os tratádos désta aliânsa feita quáze debaixo dos meus ólhos. O Capitão Mór, e Governador daquela Província dos Ouetacázes Domingos Álvares Pesanha (meu avô materno) conseguiu finálmênte domár ésta Nasão invencível, á forza de lhe fazer contínuos benefícios, e liberalidades, tratâdo com éla uma boa fé a máis escrupulóza.” COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo. Ensaio econômico sobre o comércio de Portugal e suas colônias. Oficina da Academia de Lisboa: Lisboa, 1794, p. 60-62.

Nestas vizinhanças querendo os moradores das Minas Gerais entrar a minerar, e estabelecer fazendas, foram atacados, vencidos e destituídos pelos ditos Índios, aos quais nunca foi possível domar, nem afugentar, apesar dos muitos esforços, que se fizeram, com perda sempre de vidas de muitos daqueles moradores, dinheiro deles, e da Fazenda Real. Estes, porém, já cansados com aquela guerra, cruel, e sem fim, pediram a paz àqueles Índios no ano de 1757; estes contudo, ainda que já amigos dos moradores dos Campos dos Ouetaçazes, não a quiseram conceder, sem que primeiro ficasse por abonador do contrato o Padre Ângelo Peçanha (meu Tio Materno), então benfeitor deles por morte do seu Pai o dito Capitã-Mor, e Governador Peçanha.

Os moradores das Minas[,] contentes com aquela condição, rogaram por carta ao dito Padre Ângelo, e principalmente o Provedor da Fazenda Real de Vila Rica, que então era Silvério Teixeira [...] para que quisesse ir por fim à guerra bárbara, e sanguinolenta daqueles Índios [...] cedeu o dito Padre àqueles rogativas, e partiu acompanhado dos mesmos Índios, que o conduziram com toda a fidelidade por aqueles sertões (nunca dantes pisados por algum Português) até as Minas Gerais, onde finalmente se fez a paz no ano de 1758, que ainda hoje se conserva sem alteração. (COUTINHO, 1794, p. 64-65).

Este trecho acrescenta diversos elementos para pensarmos o início dos contatos entre mineiros e os povos Coropós e Coroados sob o governo de Lobo da Silva. Primeiramente, parece claro para José Coutinho que Coroados e Goytacazes são um mesmo povo, apenas variando as formas como são chamadas pelos colonizadores portugueses. Os Coropós por sua vez teriam sido um povo totalmente distinto no passado, inimigo dos Coroados, mas que acabou fazendo as pazes e sendo “adotado” por estes. Esta narrativa corrobora a hipótese levantada por Ramirez, Vegini e França, de que Coropós seriam grupos originalmente falantes de línguas da família dos Maxakalis/Tikmu’un, do nordeste mineiro. Os Coropós teriam, ao longo do século XVIII, passado por intensas trocas culturais e linguísticas com os Coroados (tanto através da guerra quanto por posteriores casamentos), gradativamente desenvolvendo uma língua mista.⁸⁶

Coutinho cita uma sangrenta guerra entre os Coroados e os mineiros, aparentemente iniciada após o fim das hostilidades entre Coroados e Coropós, por volta dos anos 1750. De fato, a documentação colonial mostra frequentes e violentos combates entre portugueses e indígenas em locais como a Freguesia de Guarapiranga (também chamada de Piranga) naquelas épocas, e as autoridades temiam o total despovoamento de colonos da região, tamanha a intensidade dos enfrentamentos.⁸⁷ A paz teria sido selada

⁸⁶ RAMIREZ et. al., 2015.

⁸⁷ “Em visita à freguesia de Senhora da Conceição de Guarapiranga (1750), Dom Frei Manoel da Cruz, Bispo de Mariana, verificou as dificuldades para se estabelecer naquelas paragens atividades produtivas. O prelado observou que inúmeros gentios, habitantes da região circunvizinha a Freguesia, provocavam “distúrbios, mortes e roubos” nas fazendas dos fregueses. Dezesseis colonos abandonaram suas propriedades “intimidados” “pelas mortes que tem visto a fazer o mesmo gentio aos seus vizinhos”. A freguesia possuía dezoito mortos, inúmeras casas e paióis queimados pelos índios. Pelo temor dos “gravíssimos danos”, os fregueses “andavam com armas na mão nas

entre 1757 e 1758, por intermédio do Padre Ângelo Peçanha, de Campos dos Goytacazes, filho do já citado Domingos Álvares Peçanha, fazendeiro responsável pela pacificação e criação de alianças entre os portugueses e os Goytacazes (posteriormente conhecidos como Coroados).

Portanto, quando Diogo Lobo da Silva fala sobre o Padre Ângelo em 1764, se refere a um integrante da rica família Peçanha, de Campos dos Goytacazes, acostumada a décadas de comércio e alianças com povos chamados pelos colonizadores de Goytacazes, Guarulhos, Coroados ou Croás. Este personagem norte-fluminense parece ter sido central na negociação da paz entre indígenas e mineiros por volta de 1758, ao ponto de seu nome ser mencionado aos ouvidos do Governador quando o contato com indígenas se intensifica em 1760.⁸⁸ Muito além disso, os documentos produzidos pelos Peçanha de Campos dos Goytacazes revelam que, de fato, os grupos dos povos Puri-Coroado (designados também pelos nomes de Guarulhos ou Goytacazes) circulavam entre as capitanias do Rio e de Minas Gerais, acumulando décadas de contatos com fazendeiros e outros colonos.

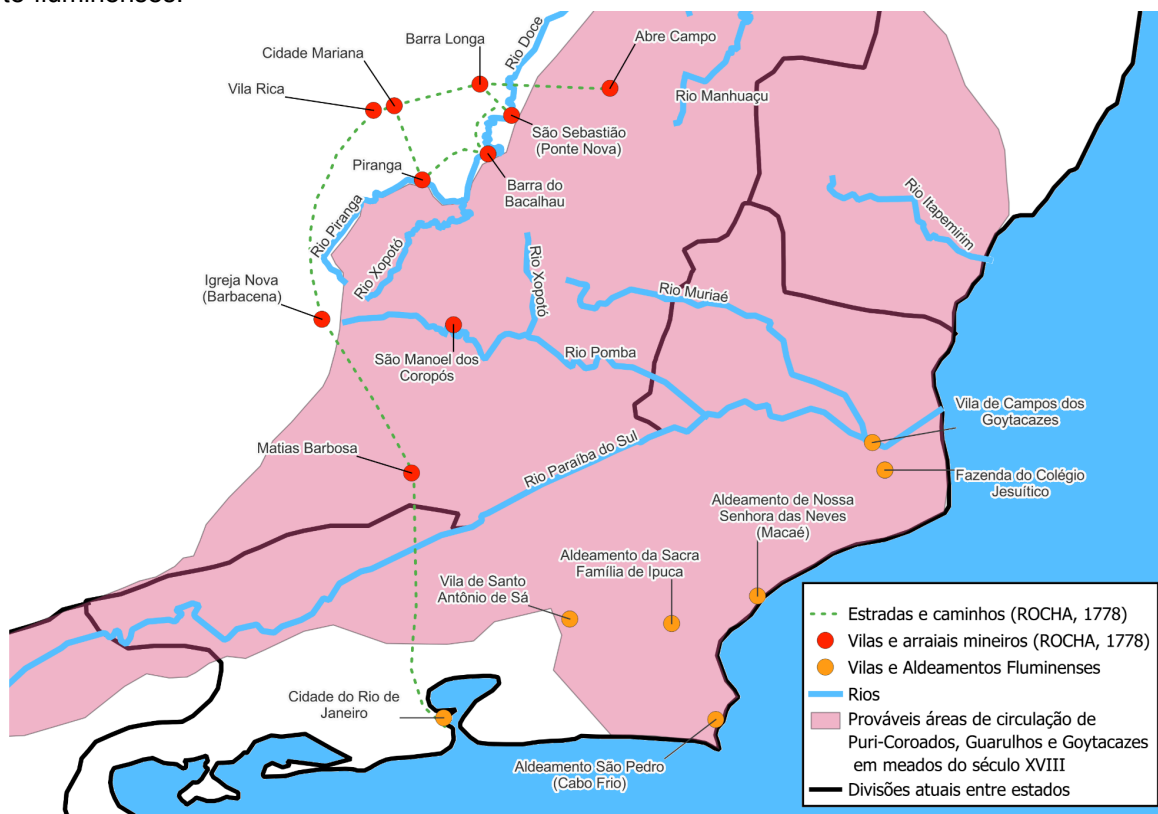
Por um lado, pode parecer que a descrição de Lobo da Silva sobre 50 indígenas chegando à Vila Rica pedindo batismo seja um discurso fabricado, visando criar uma imagem de indígenas ansiosos pela “civilização” que os súditos do Império Português tanto ansiavam levar aos sertões. Por outro lado, as fontes históricas parecem deixar claro que os Coroados não eram povos indígenas isolados, totalmente rejeitantes da interação com os portugueses que avançavam a fronteira colonial ao seu redor. Muito pelo contrário, eram nações compostas de diversos grupos, alguns dos quais haviam optado inclusive por se estabelecerem nas fazendas de Domingos Peçanha, no norte do Rio de Janeiro, ali realizando trocas comerciais e culturais com diversos setores da sociedade colonial. A Comarca de Vila Rica e as regiões do norte da Capitania do Rio de Janeiro eram como duas margens de um grande território indígena. Mesmo que os colonos fossem proibidos pela coroa de se estabelecerem ou de circularem por aqueles sertões, os nativos se organizavam através da mobilidade por aqueles territórios, com alguns grupos optando por guerras contra os colonizadores, e outros preferindo trocas e alianças. Portanto, estamos inclinados a interpretar que os grupos indígenas que se aproximaram de Diogo Lobo da Silva em 1764 de fato podiam estar dispostos a se aliarem com o governo mineiro, e sabiam

lavouras”, mas “escondidamente os índios despediam suas flechas”. O Bispo argumentou a necessidade de “um remédio para que se não despovoassem aquelas terras e freguesia”, pois os seus moradores pela sua pobreza não possuíam forças para combater o gentio, sem que a Coroa os socorresse e concedesse ordens para entrar em guerra e angariando cativos [...]” PAIVA, 2010, p. 36.

⁸⁸ O próprio Diogo Lobo da Silva chega às Minas Gerais em 1763, anos após a negociação para o fim da guerra de 1750. Nos documentos, ele escreve que “lhe foi participado” sobre o Padre Ângelo Peçanha (AHU, Minas Gerais, Cx. 83, Doc. 16), portanto indicando que se tratou de uma informação repassada por outros oficiais mineiros lembrados do papel do Padre nas negociações.

muito bem que o batismo era um rito importante para os portugueses, utilizando-o como um dos fatores de negociação.

Mapa 2 - Posição da Vila Rica, da Cidade Mariana e outras localidades do mapa de José Joaquim da Rocha em relação à provável área de circulação dos povos Puri-Coroado⁸⁹ e aos aldeamentos norte-fluminenses.⁹⁰



Elaboração: Rossiano Vilaça.

Um terceiro fator político e social pode ter afetado a chegada dos Coroados e Coropós a Vila Rica em 1764: a história da ordem dos Jesuítas. Os jesuítas foram importantes mediadores políticos e culturais entre colonizadores e indígenas no território brasileiro desde o século XVI, sendo um dos principais temas abordados pela historiografia

⁸⁹ Chamamos de áreas de circulação dos povos Puri-Coroados, Guarulhos e Goytacazes os territórios que eram percorridos por estes grupos, em meados do século XVIII, segundo as fontes consultadas para o presente trabalho. Estudos como o Atlas Etno-Histórico da Ressurgência Puri definem um território Puri-Coroado com algumas diferenças, sobretudo considerando territórios destes povos em tempos pré-coloniais e toda a bacia do Rio Doce, que de fato teve uma forte presença de grupos Puri, sobretudo no século XIX. Nossa delimitação desta área de circulação não pretende ser absoluta ou envolver todo território percorrido por estes povos em sua história, mas sim foca no que as fontes de meados do século XVIII e início do século XIX permitem apreender. Ver FERREIRA, Andrey Cordeiro. Atlas Etno-Histórico da Ressurgência Puri: Resistências e transformações indígenas no Rio de Janeiro. Brasília: O Lampião, 2023.

⁹⁰ No mapa, pode parecer um erro a presença de dois Rios Xopotó, mas não é o caso. De fato, existe um rio chamado Xopotó correndo para o norte, na Bacia do Rio Doce, e outro com o mesmo nome correndo ao sul, rumo ao Rio Pomba na Bacia do Paraíba do Sul. Nem todos os relatos históricos a rios chamados Xopotó deixam claro a qual dos dois se referem, mas faremos o esforço de diferenciar quando houver indicações.

sobre povos indígenas no período colonial.⁹¹ No Rio de Janeiro do século XVIII, várias propriedades pertenciam à Ordem dos Jesuítas, entre aldeamentos indígenas, fazendas, engenhos e colégios.⁹² A crescente influência destes religiosos era a raiz de diversas tensões e conflitos com o governo do Império Português. Não à toa, a Coroa proibiu o estabelecimento de qualquer ordem religiosa na Capitania, incluindo os Jesuítas.⁹³

Em 1759, durante o governo do Marquês de Pombal como Primeiro Ministro de Dom José I de Portugal, as tensões entre a Coroa e os Jesuítas chegaram a seu ápice, com a expulsão destes religiosos de todo o território brasileiro. Sobretudo, o gabinete do Marquês de Pombal visava a aplicação de uma administração estatal aos moldes iluministas no Império Português, consolidando uma burocracia centralizada e racionalizada - o que era desafiado pela grande gama de atribuições delegadas a ordens religiosas como as dos Jesuítas, sobretudo no trabalho de administração dos aldeamentos indígenas.⁹⁴ Com a expulsão dos Jesuítas, várias de suas propriedades foram confiscadas, passando a ser administradas diretamente pela Coroa até que pudessem ser vendidas ou concedidas a outros proprietários.

No território fluminense, alguns aldeamentos jesuíticos que envolviam grupos chamados de Guarulhos e Goytacás eram os de São Pedro em Cabo Frio, Nossa Senhora das Neves de Macaé, e Santa Rita de Cantagalo, todas fundadas no final do século XVII. No século XVIII, os jesuítas também mantinham nos Campos dos Goytacazes a grande propriedade conhecida como Fazenda do Colégio.⁹⁵ Além deles, na região atuavam outras ordens religiosas, como os franciscanos e os capuchinhos, responsáveis pelos aldeamentos de Santo Antônio de Guarulhos (fundado em 1659, vizinho à Vila de Campos dos Goytacazes) e Sacra Família de Ipuca (atual município de Casimiro de Abreu, fundado já no século XVIII) (Ver Mapa 2).

Guido Marlière, diretor dos Coroados e Coropós entre as décadas de 1810 e 1820, argumentou que os Coroados eram de fato os Guarulhos e Goytacazes aldeados no Rio de

⁹¹ Para algumas obras, ver MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial*. Bauru-SP, Edusc, 2003; EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000; AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.

⁹² AMANTINO, Márcia. *As origens da terra jesuítica na capitania do Rio de Janeiro e a implantação do engenho Velho no século XVII*. Am. Lat. Hist. Econ. vol. 23, no. 3, México, set./dez. 2016.

⁹³ A proibição do estabelecimento de propriedades das ordens religiosas em Minas Gerais não impediu que alguns padres jesuítas fossem influentes na política da Capitania. Ver CATÃO, Leandro Pena. *As andanças dos jesuítas pelas Minas Gerais: uma análise da presença e atuação da Companhia de Jesus até a sua expulsão (1759)*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, p.127-150, dez. 2007.

⁹⁴ AMANTINO, 2001, p. 66.

⁹⁵ AZEVEDO, Paula de Aguiar Silva. *Do barro às panelas de cozer: variabilidade das cerâmicas artesanais na senzala da Fazenda do Colégio dos Jesuítas, Campos dos Goytacazes-RJ*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

Janeiro. Em uma carta, ele escreve que “em 1702 o Frei Antônio da Piedade, missionário capuchinho da Aldeia de Santo Antônio de Guarulhos, [...] entrou pela primeira vez em Minas e achou os Índios Coroados em número infinito, muito mais cultivadores do que são hoje: uns o seguiram e se catequizaram, outros ficaram em Minas”.⁹⁶ Em outra carta ele dá mais alguns detalhes, citando como fonte a obra capuchinha *Primazia Seráfica na Região da América*,⁹⁷ publicada em 1733:

Os Coroados são oriundos das Minas: foram atraídos aos Campos dos Goytacazes por uns Missionários do lugar, que penetraram nesta Província em 1702, um deles foi o Frei Antônio da Piedade, diretor das Aldeias de Santo Antônio de Guarulhos (nome que os portugueses deram aos Goytacazes). Frei Antônio da Apresentação, outro Missionário, fez em 1727 uma segunda entrada em Minas, aí batizou e levou um grande número de Coroados aos Campos, onde quase todos morreram de uma epidemia [...]. (RAPM XII, 1907, p. 520)

A Aldeia de Santo Antônio de Guarulhos havia sido fundada ainda em 1659 pelos franciscanos, mas em 1695 passou à administração dos capuchinhos, que se manteve até sua desativação completa por volta dos anos 1780.⁹⁸ As fontes indicam que grupos indígenas denominados Guarulhos, Coroados e Goytacazes circulavam por este e outros aldeamentos, se batizando e frequentando o catecismo dos missionários, mas por vezes sendo acometidos por doenças que os faziam abandonar os assentamentos e voltar para os sertões. A *Primazia Seráfica na Região da América* cita pelo menos três ocasiões em que estes povos foram convencidos a se batizar nos Campos dos Goytacazes, em 1702, 1716 e 1727. Nas primeiras vezes se tratava de grupos chamados de Guarulhos, enquanto a última cita o nome de Coroados. Em todas as oportunidades é mencionado que os Guarulho-Coroados aprenderam o catecismo e aceitaram o batismo, mas por variados motivos vários deles se “tornaram apóstatas”, abandonando o cristianismo e retornando para os sertões.⁹⁹

Além de frequentarem os aldeamentos, os indígenas da região dos Campos dos Goytacazes muitas vezes orbitavam fazendas, realizando trabalhos assalariados ou sendo cooptados à escravidão. Fazendeiros e outros integrantes das elites da Capitania do Rio de Janeiro tinham graves atritos com os missionários, muitas vezes alimentados por disputas por terra e pelo domínio da mão-de-obra indígena.¹⁰⁰ Até meados do século XVIII a força de

⁹⁶ RAPM XII, 1907, p. 610.

⁹⁷ CONCEIÇÃO, Frei Antônio da. *Primazia Seráfica na Região da América*, novo descobrimento de Santos e Veneráveis religiosos da Ordem Seráfica, que enobrecem o Novo Mundo com suas virtudes e ações Lisboa: Oficina de Antonio de Sousa da Sylva, 1733.

⁹⁸ MALHEIROS, 2008.

⁹⁹ CONCEIÇÃO, 1733, p. 33-36.

¹⁰⁰ Um ano após a expulsão dos jesuítas, organizou-se em toda a Capitania do Rio de Janeiro uma enorme devassa contra os Jesuítas, acusando-os de fraudes, roubos, assassinatos, escravidão indígena, libertinagem, e diversos outros crimes contra o Estado e a Ordem. Em meio a esta intensa

trabalho indígena era predominante em fazendas do norte fluminense, mesmo que convivendo com a crescente escravidão de pessoas africanas alimentada pelo tráfico transatlântico.¹⁰¹ Os fazendeiros tinham motivos de sobra para querer o fim da influência missionária na região, almejando um controle cada vez maior da mão-de-obra indígena. O drástico desaparecimento dos Jesuítas como atores sociais na região provavelmente diminuiu o poder de negociação dos grupos indígenas locais, que não mais teriam os padres como aliados alternativos frente aos fazendeiros. Não acreditamos que os missionários fossem necessariamente sempre “bons senhores” comparados a outros colonos, mas sim que, com as disputas entre as elites locais e os missionários, os grupos indígenas tinham mais chances de negociar melhores condições de trabalho e comércio.¹⁰² Não à toa, após a expulsão de 1759, o número de engenhos na região sobe muito rapidamente, com proprietários se apossando de antigos aldeamentos.¹⁰³ Mesmo que houvesse ainda alguns aldeamentos capuchinhos na região, eles não seriam capazes de sustentar todos egressos dos aldeamentos e fazendas jesuítas, forçando muitos grupos de Coroados a saírem da região.

Por estes fatores, nos parece que, de fato, grupos de Coropós, Guarulhos e Coroados (chamados de Goytacazes pelos fluminenses) se aproximaram de Vila Rica em 1764 pedindo batismo e presentes para o recém-chegado Governador das Minas. Esta hipótese é defendida por Márcia Malheiros,¹⁰⁴ e diversas fontes atestam a circulação dos grupos de um lado e do outro dos sertões, ora aderindo ao trabalho assalariado em fazendas (sobretudo para obterem ferramentas de ferro), ora participando do catecismo de jesuítas e capuchinhos, ora optando por viverem em aldeias afastadas dos colonos. Após 1759, a situação mudou drasticamente, com fazendeiros usurpando terras de antigos aldeamentos, outras ordens tentando retomar os antigos postos jesuítas, e até mesmo a

maré anti-jesuítica, o próprio Padre Ângelo Peçanha, de Campos dos Goytacazes, depôs contra os religiosos. AMANTINO, Márcia. A construção de um discurso antijesuítico nas devassas religiosas da capitania do Rio de Janeiro: estatutos de verdade? *Clio: Revista de pesquisa histórica*. Dossiê: Fake News na época moderna. Recife, v. 41, n. 2 (Jul-Dez), 2023, pp. 320-349.

¹⁰¹ SYMANSKI, Luís Cláudio; GOMES, Flávio dos Santos; e SUGUIMATSU, Isabela Cristina. Práticas de descarte de refúgio em uma plantation escravista: o caso da Fazenda do Colégio dos Jesuítas de Campos dos Goytacazes. *Revista de Arqueologia*, Vol. 28, no. 1, 2015, p. 93-122.

¹⁰² O Ensaio Econômico de José Joaquim da Cunha Azeredo conta que os chamados Goytacazes trabalhavam fazendo vários serviços assalariados na região, mas tinham a peculiaridade de “só trabalharem o necessário, [...] por dois ou três dias”, até juntarem soldo suficiente para comprarem alguns utensílios e retornar a suas aldeias. A obra também conta que os indígenas eram extremamente desconfiados, “não fazendo [contratos] sem o conselho de seu benfeitor” (COUTINHO, 1794, p. 63). Os jesuítas poderiam ser, em nossa hipótese, “benfeitores em potencial”, a serem utilizados como contraponto a fazendeiros que oferecessem condições de trabalho ou contratos desfavoráveis.

¹⁰³ MACHADO, Marina Monteiro; e MOTTA, Márcia Maria Menendes. De aldeias a engenhos: Aforamentos em terras indígenas nos Campos dos Goytacazes (1770-1800). *Revista de História* (São Paulo), n. 181, 2022. Ver também MALHEIROS, 2008.

¹⁰⁴ MALHEIROS, 2008.

intensificação da atuação de contrabandistas de ouro.¹⁰⁵ Diante deste abrupto remanejo de forças, acreditamos que alguns grupos destes povos, que tinham experiência e compreensão sobre a importância do batismo na formação de alianças com os colonos, podem ter decidido cruzar o sertão em busca de novos aliados, acabando por chegar à Vila Rica. Por serem grupos com alguma vivência no catecismo dos aldeamentos, e conhecedores do batismo e sua importância para a criação de elos com colonos, faria sentido que tivessem se aproximado dos mineiros já pedindo o sacramento, dispostos a firmar uma nova aliança.

Ao mesmo tempo, os conflitos entre a Coroa e os Jesuítas alteraram a forma com a qual os administradores mineiros lidavam com os povos indígenas. Em 1757 o Marquês de Pombal instituiu a legislação conhecida como *Diretório dos Índios*, que estipulava a criação de “aldeamentos civis”, administrados por cidadãos do Império, visando enfraquecer e em última instância extinguir as aldeias sob controle de Jesuítas. Estes administradores civis recebiam o título *Diretores de Índios*, recebendo pagamentos da Coroa para realizarem o serviço de “civilizar” os indígenas. Para o Estado português que se formava, a relação entre Diretores e “dirigidos” era de completa tutela. O objetivo das aldeias do Diretório era desagregar os modos de vida indígenas, vistos como “anti-sociais” e “inúteis” à economia, e transformá-los em “vassalos úteis” ao Reino, adeptos das formas ocidentais de trabalho, economia e comércio.¹⁰⁶ Diogo Lobo da Silva já havia trabalhado para implementar a legislação indigenista pombalina na Capitania de Pernambuco, que governou entre 1756 e 1763.¹⁰⁷ Quando assumiu o governo mineiro em 1764, ele também se mostrava ávido por instalar o Diretório no contato da Capitania com os povos indígenas.¹⁰⁸

O fatídico encontro dos “Coropós, Guarulhos e Croás” com o Governador envolvia, portanto, uma série de interesses aparentemente convergentes, mas que, como veremos adiante, também tinham intensas contradições. De um lado, indígenas que aparentemente tentavam reconstruir alianças com os brancos após a expulsão dos Jesuítas fluminenses em 1759, visando manter o fluxo de ferramentas, alimentos e outros bens que podiam ser obtidos junto aos colonizadores. Do outro lado, um Governador experiente na aplicação da legislação indigenista pombalina (advinda da desgraça dos Jesuítas na América portuguesa)

¹⁰⁵ MALHEIROS, 2008, p. 43-53.

¹⁰⁶ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) In.: CUNHA, Manuela (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1992

¹⁰⁷ “Dom Luís Diogo Lobo da Silva aplicou a legislação indigenista, denominada pela historiografia por “Pombalina”, nos territórios que administrou: a Capitania de Pernambuco e de Minas Gerais. Segundo Laura de Mello e Souza, o governador nomeado em 1755 para a Capitania de Pernambuco aplicou a lei do Diretório dos Índios, criando 25 novas Vilas e arrebanhando 25370 almas. Lobo e Silva aderiu à “maré anti-jesuítica”, investindo na instituição de professores régios e cobrança do subsídio literário, imposto para reconstrução de Lisboa.” PAIVA, 2010, p. 37.

¹⁰⁸ Idem, p. 38.

e interessado em entregar *dons* para a Coroa em seu novo posto. No entorno, vários mineiros com olhos atentos para os sertões, imaginando as novas terras e minas que seriam abertas com o fim da proibição sobre aqueles territórios.

1.4 - A expansão da fronteira colonial

1.4.1 - As aldeias e os presídios

Apesar de o governador alegar que seria impossível batizar os indígenas que encontrou em 1764 devido “à falta de quem lhes entendesse as línguas” para administrar o catecismo,¹⁰⁹ no mesmo ano ele concede a autorização para a fundação da Aldeia do Mártir São Manoel dos Sertões do Rio da Pomba e Peixe dos Índios Coropós e Coroados. O aldeamento se tornaria por muitas décadas um dos principais pontos de contato de viajantes, fazendeiros, administradores e povos indígenas nas Minas Gerais.¹¹⁰ Foram nomeados dois irmãos como Diretores do aldeamento, ambos experientes no contato com os povos da região: Francisco Pires Farinho e Manuel Pires Farinho. Ambos haviam realizado incursões militares na região do Rio Pomba em 1757, possivelmente como parte da guerra em Guarapiranga, encerrada no ano seguinte com o intermédio do padre fluminense Ângelo Peçanha.¹¹¹

Em 1767 foi oficializada a criação de uma Paróquia no aldeamento de São Manuel, com a nomeação do notório padre Manoel de Jesus Maria como seu primeiro pároco. O trabalho de Adriano Toledo de Paiva se debruçou longamente em sua trajetória, revelando vários detalhes sobre o processo de fundação. O sacerdote partiu em novembro para o sertão onde ia pregar, acompanhado de algumas pessoas escravizadas e de indígenas batizados naqueles mesmos anos, destinados a servirem como intérpretes (ou, nos termos da época, “línguas”) no contato com os Coroados e Coropós.¹¹² Nos anos seguintes, realizou diversas petições e visitas a Vila Rica, solicitando apoio e financiamento para o aldeamento. Como discutimos anteriormente, a relação entre os súditos e a Coroa se baseava na economia dos dons ou das mercês: primeiro, o súdito realizava o trabalho ou a obra que acreditava ser em benefício da Real Fazenda do Império Português, e depois representava aos funcionários da administração solicitando compensações, pagamentos, cargos e outras mercês em retribuição.¹¹³ Assim, com muita insistência em provar seus *dons*

¹⁰⁹ AHU, Minas Gerais, Cx. 83, Doc. 16.

¹¹⁰ LAMAS, Fernando Gaudereto. Catequese e conflito: o aldeamento de São Manoel de Rio Pomba (1767-1800). *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 113-126, jan-jun/2012.

¹¹¹ CASTRO, Natália Paganini Pontes de Faria. Entre Coroados e Coropós: a trajetória do Padre Manuel de Jesus Maria nos sertões do Rio Pomba (1731-1811). Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2010, p. 86.

¹¹² PAIVA, 2010, p. 61-62.

¹¹³ Ver Capítulo 1.2 - Crise e a invenção de novos sertões.

em benefício da civilização portuguesa, Manoel de Jesus Maria conseguiu em 1772 a confirmação de seu posto como Vigário.¹¹⁴

A Freguesia do Mártir São Manuel serviu como um importante entreposto na guerra contra os quilombos da região. Os anos 1760 e 1770 foram de intensa ação contra assentamentos quilombolas em toda a Capitania de Minas Gerais, visando a expansão das fronteiras agrícolas e a solidificação do controle régio sobre o território. No bojo deste processo foram fundados vários arraiais, expandindo as áreas sob controle e jurisdição das autoridades mineiras.¹¹⁵ Às margens do Rio Pomba não foi diferente, com várias expedições unindo colonos e indígenas aldeados em ofensiva contra os africanos ex-escravizados.¹¹⁶ As maiores expedições da região ocorreram entre 1768 e 1788, culminando em alguns indígenas adquirindo o título de capitão do mato.¹¹⁷ Nesse mesmo período foram fundados vários novos arraiais e aldeamentos, criando uma constelação de assentamentos na área que, pouco tempo antes, era apenas um “sertão inculto” aos olhos dos colonos.

O próprio Padre Manoel de Jesus Maria participou, ainda na década de 1770, de incursões de “conquista” contra os quilombos e da fundação de várias capelas filiais à Freguesia do Mártir São Manoel dos Coropós e Croatos. Esse foi o caso de Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora das Dores do Turvo, Santa Rita do Turvo, Nossa Senhora da Conceição do Turvo e São João Batista do Presídio.¹¹⁸ Estas fundações eram acompanhadas da concessão de diversas sesmarias, ocasionando a abertura de estradas, fazendas e outros estabelecimentos coloniais, fazendo a fronteira agrícola avançar intensamente nos vales dos rios Casca, Turvo e Xopotó.¹¹⁹ Para acalmar o medo dos colonos de novas guerras indígenas (como a que atravessou o vale do Piranga em 1750) foram fundados também estabelecimentos chamados de *presídios*. Estes não eram (ainda) presídios no sentido contemporâneo da palavra,¹²⁰ mas sim postos avançados, geralmente

¹¹⁴ PAIVA, 2010, p. 65.

¹¹⁵ Sobre a complexidade do processo histórico de guerra contra os quilombos nas Minas Gerais setecentistas, ver AMANTINO, 2001.

¹¹⁶ A existência de indígenas envolvidos nas guerras contra os quilombos não significa que havia uma rivalidade ou inimizade fundamental entre indígenas e povos de origem africana na região. Fontes indicam um grande número de casamentos interétnicos entre indígenas e pessoas negras nos aldeamentos jesuítas de Campos dos Goytacazes, e relatos do século XIX são consistentes em mostrar ex-escravizados integrados às aldeias da região do Rio Pomba. Ver Subcapítulo 3.2.4 - Os Vizinhos que vieram de longe (-*ayon*).

¹¹⁷ PAIVA, 2010, p. 67-70.

¹¹⁸ Idem, p. 18. Estas localidades equivalem respectivamente aos atuais municípios de Mercês, Dores do Turvo, Viçosa, Senador Firmino e Visconde do Rio Branco.

¹¹⁹ Para uma listagem de documentos sobre as entradas e sesmarias no Rio Casca, ver PAIVA, 2010, p. 92 (Nota de Rodapé 268).

¹²⁰ O aprisionamento e encarceramento de populações indígenas no Leste das Minas Gerais foi um processo brutal, sobretudo no século XX, tendo seu ápice durante a Ditadura Civil-Militar de 1964. Ver LIMA, Gabriella Neves de Barros; e BEZERRA, Ricardo José Lima. Política e extermínio de povos indígenas na ditadura militar: uma análise das instituições SPI e FUNAI através do Relatório Figueiredo. Revista JRG de Estudos Acadêmicos, Ano 6, Vol. VI, n.13, jul.-dez., 2023. O nome “Presídio” no contexto do século XVIII, é herdado da tradição militar espanhola, que criava postos

ocupados por militares e outros funcionários com ordens para fazer contato com grupos indígenas amigáveis, ou repelir incursões hostis antes que estas chegassem às fazendas e arraiais. Segundo Márcia Amantino:

Os presídios eram praças-fortes equipadas com destacamentos militares. De lá as autoridades locais poderiam tomar as grandes decisões a respeito da segurança e do desenvolvimento da área visando ao povoamento e à manutenção dos povoados. Para isso combatiam índios que resistiam à catequização e ao aldeamento, mantinham os aldeados sob controle e investiam também contra os quilombos por meio de expedições da tropa regular ou de capitães do mato. Quartéis e presídios serviam como barreiras ou fortificações nas áreas de fronteiras mais distantes. Entretanto, tudo isso era apenas teoria. Na realidade, essas fortificações para pouco ou nada serviam, devido à falta de pessoal qualificado, de munições e armas com que pudessem fazer frente aos constantes ataques que sofriam. (AMANTINO, Márcia . Sertões, índios e quilombolas. Revista do Arquivo Público Mineiro , n. 50, v. 1, 2014, p. 95)

Um dos presídios mais antigos da região era o do Abre Campo, fundado ainda em 1734 entre as vertentes do Rio Doce (a norte dos territórios dos povos Puri-Coroado) durante a bandeira de Matias Barbosa.¹²¹ Em 1767, mesmo ano da fundação do aldeamento dos Coropós no Rio Pomba, foi fundado um aldeamento de Coroados no local conhecido como São João Batista do Presídio. Na década seguinte o local foi progressivamente incrementado, com a construção de cemitério e capela.¹²² Em 1780 partiu uma bandeira ordenada pelo Governo mineiro, partindo de Piranga e visando adentrar os sertões da Serra de Arrepiados (atual Serra do Brigadeiro). A intenção expressa da viagem era “reduzir os gentios porizes” (Puris) que viviam naquela serra,¹²³ fechando um “cordão” de aldeamentos e presídios que visava garantir a segurança das fazendas e arraiais que surgiam no antigo Sertão do Xopotó. A expedição não logrou aldear os “gentios Puris”, mas foi responsável por fundar o Presídio de São Lourenço de Arrepiados, que completava a linha de defesa contra possíveis expedições indígenas que poderiam vitimar as novas fazendas.

avancados chamados de *presidios* nos territórios hostis do Marrocos desde o século XVI, e posteriormente fez instalações similares em territórios indígenas, como no Paraguai. Os *presidios* eram menos fortificados e guarnecidos do que as fortalezas ou os castelos, compondo essencialmente uma rede de informação contra pequenas incursões, incapaz de resistir a grandes ataques. Ver CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Lealdades negociadas: Povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (Segunda metade do século XVIII). Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2012.

¹²¹ FONSECA, 2011, p. 125.

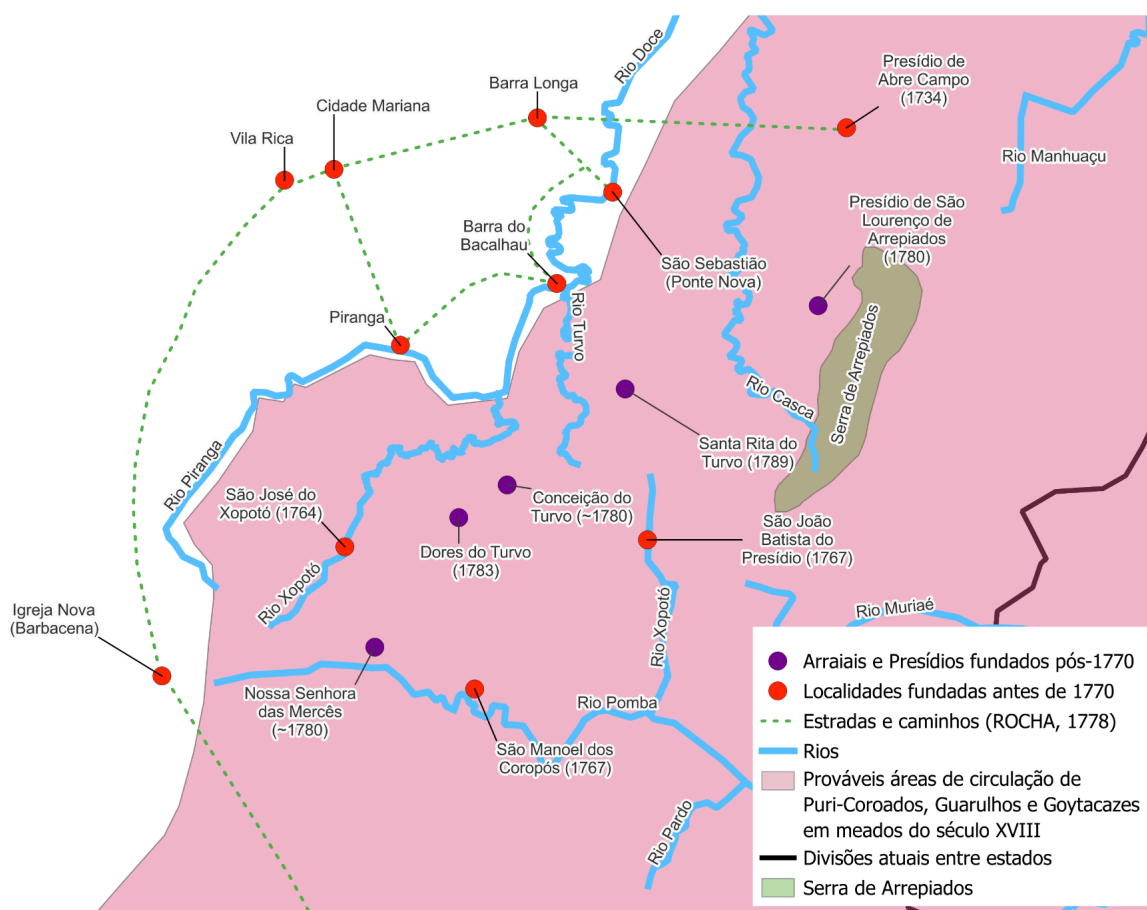
¹²² As fontes consultadas na presente pesquisa não deixam claro se o presídio também foi fundado em 1767 ou se havia um presídio pré-existente que posteriormente se tornou aldeia (Ver ALVES, Romilda Oliveira. Senhores e guardiões das terras gerais: o governo dos povos indígenas nos sertões mineiros (1798-1845). Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2023, p. 137). Segundo Adriano Toledo de Paiva, um cemitério foi construído na localidade em 1776 e uma capela em 1777 (PAIVA, 2010, p. 190).

¹²³ Carta de João Pereira Martins, Antônio Lopes dos Santos e do Padre Manoel Luis Branco sobre o relato da expedição para a Barra de Santa Ana dos Arrepiados e Rio Casca e envio de escravos com soldados para buscar mais mantimentos. APM CC, Cx. 79 - 20110, Rolo 525, Doc. 4.

O acordo de aldeamento com os Coroados e os Coropós após 1764, portanto, deu início à demarcação de centenas de sesmarias, transformando o “sertão” em terra colonizada. Entre 1750 e 1774, Adriano Toledo de Paiva identificou 674 concessões de cartas de sesmaria nos limites do Termo de Mariana, incluindo aí a expansão colonial sobre o território dos povos Puri-Coroado.¹²⁴ Para as autoridades coloniais, faltava apenas “pacificar” os Puris, grupos que tinham língua e costumes similares aos dos Coroados e Coropós, mas que optavam por viver no sertão, recusando os aldeamentos. O Presídio de São Lourenço e a Serra de Arrepiados se tornaram, nos anos seguintes, o centro dos esforços coloniais na região, sempre tendo em vista o sonho de aldear os tais Puris.

O mapa a seguir ilustra a localização destes assentamentos, bem como suas datas de fundação segundo as fontes disponíveis.

Mapa 3 - Localização dos arraiais e presídios fundados após 1770 (pontos roxos) no território Puri-Coroado (área em rosa), comparada a aldeamentos, presídios, vilas e arraiais fundados antes de 1770 (pontos vermelhos).



Elaboração: Rossiano Vilaça.

¹²⁴ PAIVA, 2010, p. 199.

Aldeamentos e presídios, assim, foram a ponta de lança da expansão agrícola nos sertões dos rios Doce e Pomba durante as últimas décadas do século XVIII. A atitude dos povos indígenas para com cada presídio era o principal fator que determinava seu funcionamento: em São João Batista do Presídio, a decisão dos Coroados de aceitar a fundação de um aldeamento fez com que houvesse relativa paz em seu entorno. Mais ao norte, na Serra de Arrepiados, os colonos tinham francas expectativas de que seria possível fazer acordos similares. Em 1780 o padre da expedição que fundou o Presídio de São Lourenço já tentara deixar presentes sobre um altar e erguer cruzes no topo da serra, até mesmo “com um sinal de ramo verde atado a cada peça” para comunicar suas intenções amistosas de “conduzi-los à Santa Religião” dos colonizadores. O padre conta que os Puris levaram os presentes e “fizeram outras [cruzes] semelhantes”, o que esperava ser um sinal de que os Puris se converteriam ao cristianismo e se aldeariam em breve:

Antes que [da roça] nos apartássemos, resolvemos deixar sobre o Altar em que eu celebrava o sacrossanto sacrifício da Missa, um presente de ferramentas, que constou de um machado, uma foice, duas facas grandes e três pequenas, para que os Gentios que sempre rodeava a nossa comitiva, o viesse achar, e recebesse, com um sinal de Ramo verde atado a cada peça, e venha no conhecimento de que a nossa intenção é toda cheia de humanidade, e que amamos a paz, e só queremos com afabilidade reduzi-los à nossa Santa Religião.

Algumas cruzes fiz eu mesmo e as deixei em seus caminhos para que vendo aqueles Bárbaros, árvore tão singular, por ela misteriosamente se cheguem a reduzir.

Proximamente tendo certeza, por alguns camaradas, que foram a nossa Roça de São Lourenço ver, se a ferramenta deixada, ainda existia, de que os ditos Gentios já a tinham conduzido, e que nos lugares que ficaram as ditas cruzes fizeram, os mesmos gentios, outras semelhantes, sem bolir nas que estavam, Deus queira seja isto princípio de Luz, e efeito de uma verdadeira conversão. (APM CC, Cx. 79 - 20110, Rolo 525, Doc. 4, f. 2-3)

Em 1781, o militar Antônio Veloso de Miranda, encarregado do Presídio de São Lourenço de Arrepiados, informava ao governo que, sabendo da chegada de novos grupos indígenas nas redondezas, havia deixado “alguns lenços e espelhos naquele lugar, em sinal de nossas boas intenções”, tentando reforçar as intenções de contato amigável segundo as práticas indígenas de troca de presentes.¹²⁵ De nada adiantou a tentativa de aproximação amistosa. Seus homens foram emboscados pelos indígenas dias depois na roça do Presídio, e foram perseguidos sob ameaça de flechas até o terreiro da localidade. Um dos soldados acabou sendo atingido na perna, e a guarnição passou momentos de medo, completamente cercada pelos nativos. Não se tratava de algum grupo novo, jamais

¹²⁵ APM SG Cx. 11, Doc. 55. O presídio era guarnecido por homens com o conhecimento dos chamados “sertanistas práticos”, que empreendiam entradas e bandeiras desde os tempos da proibição do sertão, portanto conhecedores da natureza local e das formas indígenas de guerra e diplomacia. Ver PAIVA, 2010, p. 35.

contatado pela colonização: o relato deixa claro que os indígenas os xingaram e ameaçaram em português, dizendo “há de morrer tudo”. Por dias, o grupo de cerca de 14 inimigos continuou rondando e ameaçando os soldados de Arrepiados, que não tinham guarnições ou munição suficiente para revidar. Diante do cerco, o comandante conta que sete soldados pedestres¹²⁶ desertaram de seus postos antes da chegada de reforços, fugindo do Presídio por medo de novas investidas.¹²⁷ No mês anterior o local havia recebido um carregamento de espingardas, mas que visivelmente de nada servira contra a emboscada.¹²⁸

Muitos dos ataques indígenas deixavam soldados amedrontados e flechados, mas quase sempre se tratava de ferimentos não-letais.¹²⁹ As condições de vida e trabalho na Conquista de Arrepiados, por sua vez, pareciam ser de fato capazes de levar os pedestres à morte. Os comandantes da Conquista se queixavam frequentemente do estado de desordem do local, e os pedestres eram obrigados a trabalhar com soldos atrasados, sem poder comprar mantimentos ou sustentar suas famílias.¹³⁰ Pedestres idosos, com mais de 70 anos de idade, morriam em serviço sem os últimos sacramentos, passando por fome, doenças e trabalhos extenuantes apesar de suas idades avançadas.¹³¹ A falta de pessoal para trabalhar, vigiar e administrar o Presídio era tanta que, em 1783, uma roça de milho inteira foi colhida e comida pelos indígenas do sertão, pois se encontrava abandonada pelos colonos (que mais tarde se queixaram de terem perdido a colheita de milhares de alqueires).¹³² Neste cenário de falta de verbas e penúria, a população civil que vivia no entorno era obrigada a fornecer mantimentos para abastecer o posto, e os que se recusassem a fazê-lo podiam ser presos. Este é o caso de Felipe Álvares Ferreira, fazendeiro e tropeiro da região de Guarapiranga, que foi notificado em 1782 para mandar

¹²⁶ O termo “pedestre” era usado na época em oposição aos soldados de cavalaria. Quando nos referirmos a pedestres, estaremos denotando estes soldados.

¹²⁷ “Então se entendeo, q ameaçavão, dizendo no Portugues idioma = Há de morrer tudo =. Seguidos de alguns caens, e uns os chamavam, assi, affagando-os, outros os incitavão, como recreando-se em vellos raivosos. Só assi se contarão quatorze: e os mais se [ocupavão] em gritarias, quebrando taquaras, e fazendo outras desordens deste genero, pela beira do mato, por onde se achavão espalhados, cercando a rossa. aprontaram se alguns dos nossos pa. a resistencia, e percebido este aparato, se forão retirando pa. o mato. Alguns dias depois ainda forão [ouvidos]: e por hora estão em pas. No dia sette, antes de chegar o socorro, estando todos com armas na mão, com sintinellas continuadamte. postos no meio da afflicção e do perigo, fugirão sete pedestres dos Arripiados”. APM SG Cx. 11, Doc. 55, f. 2.

¹²⁸ Carta de Antônio Veloso de Miranda sobre o envio de recibo de espingardas em Arrepiados. APM CC, Cx. 51 - 30372, Rolo 516.

¹²⁹ Outros relatos de ataque que envolvem apenas flechadas e ferimentos leves estão em: APM CC, Cx. 157 - 21586, Rolo 547, Doc. 4 e APM CC, Cx. 76 - 20058, Rolo 524, Doc. 2.

¹³⁰ APM SG Cx. 13, Doc. 33, f. 1. Documentos do acervo da Biblioteca Nacional também envolvem queixas de soldados de Arrepiados solicitando o pagamento de soldos com até 5 anos de atraso. Ver Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos, Coleção Casa dos Contos, Documentos I-26,23,013 nº002; I-25,08,018; I-26,22,033 e I-26,23,026.

¹³¹ APM SG Cx. 13, Doc. 39, f. 3v.

¹³² Idem, f. 1.

“suas bestas carregadas de mantimentos” ao Presídio, mas respondeu que “não queria, nem estava para dar de comer” à guarnição. A rebelião se alastrou, com outros moradores “dizendo que antes querem ser presos do que darem os seus mantimentos”, ao ponto de a prisão de Felipe ser decretada.¹³³

Poucos anos mais tarde, em 1784, Antônio Veloso de Miranda pede que o Governo envie uma “remessa de vadios e revoltosos” para servirem de soldados conscritos no Presídio de Arrepiados, tentando desesperadamente restabelecer a guarnição necessária.¹³⁴ Desde a década de 1760 a legislação mineira tinha dispositivos que permitiam a prisão de pessoas acusadas de serem “vagabundos”, “vadios”, “desocupados” ou “dispersos”, visando enviá-las para as regiões mais remotas da Capitania para ajudarem na colonização de novas terras. Quase sempre os militares mineiros davam preferência a prender pessoas negras, mestiças ou indígenas de seus distritos (estas últimas muitas vezes designadas como pardos, cabras ou bastardos), alegando que seriam pessoas “improdutivas” ou “sem domicílio fixo”, e que, portanto, deviam ser forçadas a servirem à economia colonial. Em aldeamentos como o dos Coroados e Coropós no Rio Pomba, os indígenas já conheciam o procedimento de recrutamento forçado, e várias vezes os homens fugiam da aldeia quando viam os recrutadores se aproximando.¹³⁵

A utilização de presos (por vadiagem ou pequenos crimes) na guarnição de presídios não se limitou à fronteira com o “Sertão Leste”. Presídios a oeste, na região do atual Triângulo Mineiro, também receberam guarnições similares, muitas vezes empregadas na luta contra grupos quilombolas e indígenas Cayapós.¹³⁶ Naquela década de 1780, a necessidade de soldados para segurarem a fronteira colonial em Arrepiados era tanta que ordens foram enviadas a arraiais e vilas de toda a Capitania, reforçando que as autoridades locais mandassem seus “vadios, desordeiros e malfeitores” para servirem no Presídio.¹³⁷ Em 1784, alferes de norte a sul de Minas se mobilizaram para prender os indesejáveis de seus distritos e enviá-los para a Conquista de Arrepiados, engajando toda a Capitania no esforço de guerra contra os indígenas do território Puri-Coroado.¹³⁸ Tratava-se, portanto, de

¹³³ Informação de Serviço de José Lopes de Oliveira a Dom Rodrigo José de Meneses, Governador, sobre prisão de Felipe Álvares Ferreira por se recusar a atender a notificação que ordenava o envio de mantimentos para a Conquista de Arrepiados. APM SG-Cx. 12, Doc. 37.

¹³⁴ Ironicamente, em documentos da mesma época ele reclama que muitos desses “vadios” desertavam, deixando a fronteira desguarnecida de ataques indígenas. RESENDE, 2003, p. 312-313.

¹³⁵ RESENDE, 2003, p. 310-312. Esta prática ainda era comum nos aldeamentos do Rio Pomba e Xopotó nas primeiras décadas do século XIX, com viajantes tendo dificuldades para encontrarem os indígenas que fugiam ao confundi-los com recrutadores. Ver SPIX e MARTIUS, 2017, p. 296; SAINT-HILAIRE, 1938, p. 54.

¹³⁶ AMANTINO, 2001, p. 122-133.

¹³⁷ Carta de Antônio Rodrigues de Sá sobre a ordem de remessa dos vadios, desordeiros e malfeitores para os Arrepiados. APM CC, Cx. 16 - 10331, Rolo 506.

¹³⁸ A Coleção Casa dos Contos do Arquivo Público Mineiro guarda dezenas de listas enviadas por estes comandantes ao Governo da Capitania em 1784, listando as pessoas presas e degradadas naquele ano no esforço da Conquista de Arrepiados. Para citar alguns exemplos: Antônio Pereira

um projeto de simultaneamente civilizar o exterior e o interior da Capitania. A empreitada nos sertões pretendia cristianizar os indígenas e transformar a terra inculta em fazendas, e para fazê-lo o Governo ordenava a prisão e degredo dos “indesejáveis” de dentro das vilas e arraiais, ou os “bárbaros internos” da sociedade mineira.¹³⁹

Tamanho esforço e investimento no Presídio de Arrepiados era justificado sempre em nome da cristianização e “redução” dos bravos gentios que caminhavam além da serra. Alguns documentos se referiam a estes gentios por nome: “Puris” ou “Porizes”.¹⁴⁰ Desde a década de 1760 este nome aparece nas fontes ao lado do nome Botocudo, ambos designando as nações “bravas” e “selvagens” que recusavam o aldeamento, opostos aos “mansos” como os Coroados e Coropós.¹⁴¹ Os fazendeiros e moradores da região acreditavam ser fundamental aldear os Puris para poderem expandir suas roças e fazendas. Em 1790 os moradores da Barra do Bacalhau e os “sesmeiros que tem tirado terras devolutas nos sertões do Abre Campo, Casca e Arrepiados” escrevem uma representação para o governo, alegando que não podiam “semear ou cultivar a sua terra que se lhe tem concedido por aqueles sertões [...] por causa dos Gentios que constantemente giram e fazem insultos[,] no que se segue prejuízo ao Real Erário”. Na carta, eles evocam a memória do Padre Ângelo Peçanha, o religioso de Campos dos Goytacazes responsável por aldear os Coroados e os Coropós algumas décadas antes.¹⁴² Os aldeamentos existentes já não são suficientes, e cada vez mais se torna imperativo para os colonos que os Puris sejam integrados à colonização para que mais faixas de sertão sejam transformadas em fazendas, engenhos e pastos.

Há também a esperança de que, aldeando os Puris, seriam encontradas novas lavras de ouro, dando continuidade ao imaginário centenário de um El Dorado guardado

(Cx. 146 - 21372, Rolo 544A), Vila Nova da Rainha (Cx. 148 - 21412, Rolo 545), Lagoa Dourada (Cx. 150 - 21448, Rolo 545), Mariana, Vila Rica (Cx. 150 - 21454, Rolo 545), Suaçuí (Cx. 151 - 21464, Rolo 545), Carijós (Cx. 151 - 21464, Rolo 545), São José (Cx. 151 - 21465, Rolo 545), Congonhas (Cx. 151 - 21480, Rolo 546), São João Del Rei (Cx. 153 - 21509, Rolo 546) e Sabará (Cx. 156 - 21561, Rolo 547).

¹³⁹ Ver AMANTINO, 2001, p. 122-133.

¹⁴⁰ Carta de João Pereira Martins, Antônio Lopes dos Santos e do Padre Manoel Luis Branco sobre o relato da expedição para a Barra de Santa Ana dos Arrepiados e Rio Casca e envio de escravos com soldados para buscar mais mantimentos. APM CC, Cx. 79 - 20110, Rolo 525, Doc. 4.

¹⁴¹ Em documento de 1766, fala-se sobre o envio de “munições que se lhe remetem de importância com que [contam] os habitantes da Fazenda da Piranga, Xopotó e Santa Rita, fornecerem a gente destinada a praticarem a Redução dos Índios Puris, e Botocudos, e embarçar a continuação das mortes e hostilidades que sucessivamente tem repetição nos Referidos Distritos.” Portaria ordenando à Real Fazenda que entregue dois barris de pólvora aos homens [...]. Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos, Coleção Casa dos Contos, I-26,20,018 nº003. Ver também I-26,20,018 nº004.

¹⁴² Ver Capítulo 1.3 - As duas margens da terra Puri-Coroado. O trecho da carta está consideravelmente danificado, não sendo possível citá-lo na íntegra. As partes legíveis se seguem: “O Capm. Jozé Glz. o Pe. Angello Peçanha [ilegível] santos forão os que descobriram [ilegível] lembrados. Fazendo a entrada e [ilegível] [re]duzindo a mtos. o agremio d [ilegível] o dº G. M. Antonio Lopes dos Santos e [ilegível] os mmos. requisitos pa. semelhante [ilegível] fácil incontrarce [ilegível] pa. andar, por os certosins, sabe da [ilegível] pode sem dúvida redoziillos a [crisandade], ou corregillos [...]”. APM SG-Cx.20-Doc.04, f. 1.

pelos “gentios bravos”. Em 1782 os irmãos Pires Farinho¹⁴³ financiam dos próprios bolsos uma expedição para além da Serra de Arrepiados, chegando às vertentes do “Rio Borojeje”.¹⁴⁴ A intenção da entrada era “fazer experiências” sobre o teor aurífero de córregos daquela região, ainda pouco explorada pelos colonizadores.¹⁴⁵ As “experiências” são interrompidas pela evidente presença de Puris rondando a comitiva. Os sertanistas, entretanto, eram guiados por um grupo de Coroados vindos das aldeias do Rio Pomba e Xopotó, e estes tomam a iniciativa de atacar os Puris, acabando por matar quase todos.¹⁴⁶ As fontes mostram outras expedições sendo realizadas para prospectar a presença de ouro além da Serra de Arrepiados, mas sempre sendo interrompidas ou dificultadas pelas hostilidades com os Puris.¹⁴⁷

Nos documentos, é evidente a preocupação dos agentes coloniais em distinguir quem são os “índios mansos” e quem são os “gentios bravos”. À medida que a colonização avança nos sertões mineiros, esta distinção toma a forma da diferenciação entre Coroados, Coropós e Puris. Coroados e Coropós são majoritariamente retratados como cristãos, aliados dos portugueses e moradores dos aldeamentos administrados pelo Governo. Os Puris, como temos visto, são descritos como os “bravos” de além da Serra de Arrepiados, traiçoeiros, agressivos e insubmissos. Em uma carta, Manoel de Jesus Maria chega a acidentalmente chamar os Coroados e Coropós de “gentios”, mas se corrige logo em seguida, tamanha a importância destes vocabulários na distinção entre cada grupo étnico.¹⁴⁸ Coroados e Coropós eram gentios apenas até 1764, as fontes posteriores reservam este termo para os Puris e Botocudos.¹⁴⁹

¹⁴³ Francisco Pires Farinho e Manuel Pires Farinho foram dois sertanistas responsáveis por adentrar os sertões com o Padre Manoel de Jesus Maria, portanto contribuindo para a fundação dos aldeamentos dos Coroados e Coropós, e tornando-se os primeiros Diretores destes grupos. Ver PAIVA, 2001, p. 69-79.

¹⁴⁴ “Borojeje” parece ser uma grafia alternativa (ou anterior) do nome Muriaé. Além da similaridade fonética, Farinho conta que a expedição passa perto de “vertentes do Borojeje, Rio que deságua na Paraíba ao pé dos Campos dos Goitacazes” (APM CC, Cx. 79 - 20110, Rolo 525, Doc. 5). Estas características são perfeitamente congruentes com a geografia do Muriaé (Ver Mapas 1 e 2).

¹⁴⁵ As “experiências” descritas por Farinho parecem consistir em testar bateias nas águas dos córregos, averiguando se neles há ouro em pó. A carta conta que, em umas das “experiências”, “[se] viu só umas faisquinhas limitada”, não encontrando grande potencial mineral. APM CC, Cx. 79 - 20110, Rolo 525, Doc. 5.

¹⁴⁶ “avistaram umas fumaças e os Índios que o acompanhavam logo presumiram ser os Índios Porizes e partiram sobre eles e mataram-lhes e só escapou um rapaz e os ditos Porizes vinham procurando o rumo do Abre Campo e deram com eles pedestres nas cabeceiras do dito Abre Campo em vertentes do Borojeje”. APM CC, Cx. 79 - 20110, Rolo 525, Doc. 5.

¹⁴⁷ “Todas estas diligências fizemos rodeados de Gentios, e não obstante todas as cautelas, flecharam um alentado camarada, não foi de perigo a ferida, por mercê de Deus, sendo penetrante, nas costas, mais de quatro dedos.” APM CC, Cx. 76 - 20058, Rolo 524, Doc. 2.

¹⁴⁸ “o suplicante se foi estabelecendo entre os mesmos Gentios digo os mesmos Índios, com risco de vida, e muito trabalho, e por isso foi o Suplicante o primeiro morador na dita Freguesia [do Mártir São Manoel do Rio Pomba]”. APM CC, Cx. 87 - 20251, Rolo 527.

¹⁴⁹ O último documento que encontramos chamando Coroados de “gentios” é a carta de Diogo Lobo, de 1764 (Ver AHU, Minas Gerais, Cx. 83, Doc. 16).

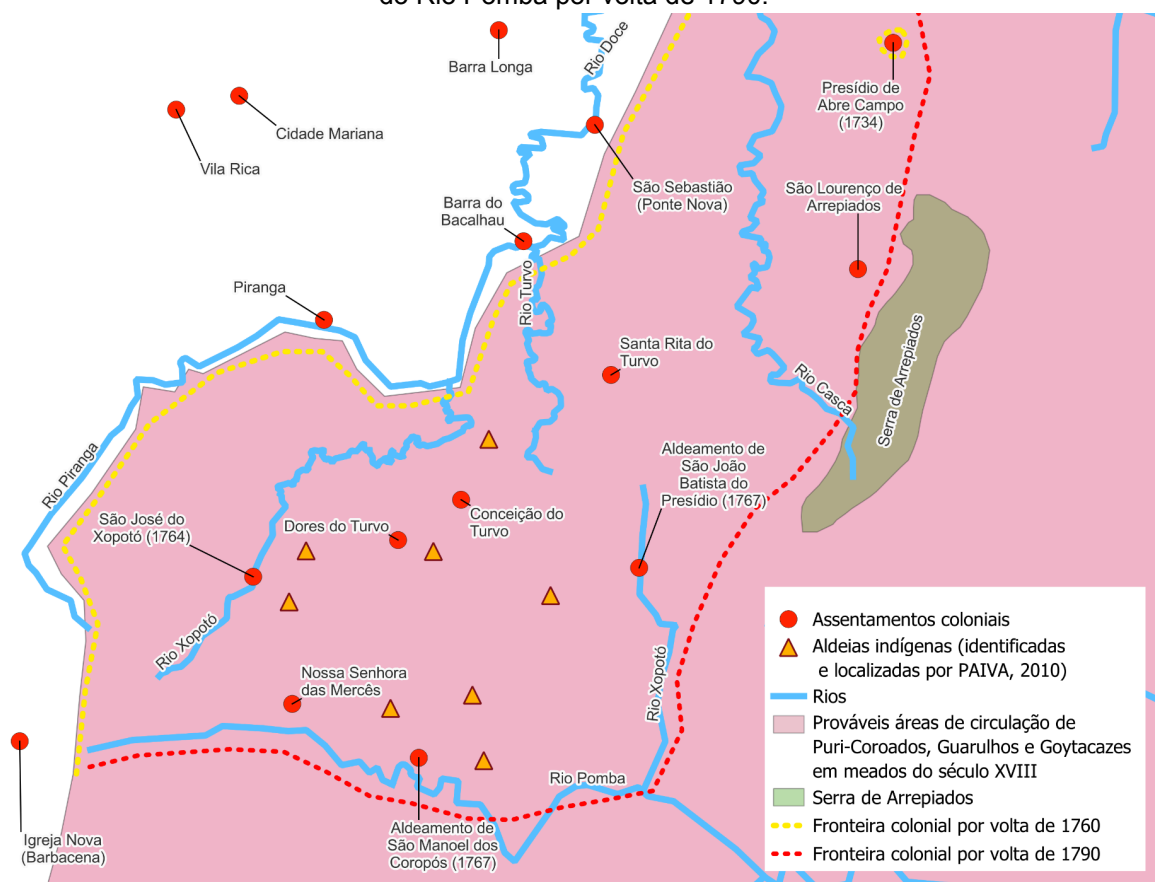
A dicotomia entre “mansos e bravos” se reflete também nos estabelecimentos da fronteira, como os aldeamentos e os presídios. Os aldeamentos eram compreendidos como locais seguros, guardados pelos Coroados e Coropós que já acumulavam décadas de amizade com padres, militares e outros agentes coloniais. Ali se construía escolas, capelas, cemitérios, moinhos e fazendas. Os presídios, por sua vez, eram o local de contato com os Puris e Botocudos que recusavam a cristandade e a amizade. Eram locais hostis, que precisavam ser guarnecidos por “vadios” e outros degredados da Capitania, sempre sob risco de fome, doenças e emboscadas. Ali prevalecia a noção de Conquista, um território de conflito e hostilidade. Do ponto de vista dos luso-mineiros, os aldeamentos e os presídios se complementavam: Coroados aldeados eram recrutados e enviados para presídios, ou usados como guias em bandeiras do sertão, sempre com a expectativa de que levariam guerra aos Puris. A expectativa máxima era a de que, pressionados e persuadidos, os Puris se “tornariam mansos” como os Coroados fizeram em 1764, transformando os presídios em aldeamentos, movendo a tensão da guerra para sertões mais longínquos e abrindo espaço para ainda mais sesmarias.

Até a década de 1760, o Governo mineiro só considerava “civilizado” o território até as margens do Rio Doce, com a exceção de presídios isolados no meio do sertão. No final de 1790, vários arraiais, capelas, aldeamentos e presídios já constituíam uma rede de assentamentos coloniais, favorecendo a jurisdição colonial e a expansão econômica. Ainda assim, essa zona não havia deixado de ser um território indígena. Grandes aldeamentos como o de São João Batista do Presídio e São Manuel do Rio Pomba eram chamados de “Aldeias Matriz”, mas não eram as únicas habitações indígenas: grupos de Coroados e Coropós viviam em dezenas de pequenas aldeias, distribuídas entre os arraiais, fazendas e outros assentamentos da região. Estes grupos circulavam entre as aldeias menores e as Aldeias Matriz, de forma que os grandes aldeamentos eram importantes pontos de sociabilidade e referência aos indígenas aldeados, mas absolutamente não eram seus únicos domicílios. No sertão do Xopotó entre as bacias do Doce e do Pomba, portanto, estabeleceram-se sociabilidades singulares, conjugando e entrelaçando existências e modos de vida coloniais e indígenas.

O mapa a seguir mostra a localização de aldeias indígenas do final do século XVIII identificadas por Adriano Toledo de Paiva,¹⁵⁰ assim como os assentamentos coloniais (Aldeias Matriz, arraiais, vilas, presídios, etc.) que constituíram o avanço da fronteira em fins do século:

¹⁵⁰ Ver PAIVA, 2010, p. 165. O mapa de Adriano Toledo de Paiva mostra a localização de diversas pequenas aldeias de Coroados e Coropós identificadas nas fontes.

Mapa 4 - Localização de assentamentos coloniais e aldeias indígenas entre as bacias do Rio Doce e do Rio Pomba por volta de 1790.



Elaboração: Rossiano Vilaça.

1.4.2 - As complexidades de uma fronteira

Como temos discutido, algumas representações sobre o avanço da fronteira colonial nos sertões indígenas podem tender a criar uma imagem de “Coroados e Coropós mansos” vivendo aldeados aquém do sertão, opostos a “Puris e Botocudos bravios” que vivem excluídos da “civilização”. As fontes sobre esta zona de contato, no entanto, revelam várias nuances da distinção binária entre os aldeamentos de “índios mansos” e os presídios de luta contra os “gentios bravos”. Primeiramente, embora os Puris tenham sido retratados como “selvagens”, sabemos que não se tratava de povos que desconheciam ou rejeitavam completamente o contato com a colonização: alguns deles sabiam português, e até xingavam nessa língua ao emboscar os soldados de Arrepiados.¹⁵¹ Não é impossível que alguns grupos Puris, no passado, tenham aceitado se aldear ou residir junto a fazendas no lado fluminense do Vale do Paraíba, e que agora, por circunstâncias históricas e políticas, passaram a rejeitar novos aldeamentos.¹⁵² Nos aldeamentos do Rio Pomba, por sua vez, a

¹⁵¹ APM SG Cx. 11 Doc. 5.

¹⁵² Ver Capítulo 1.3 - As duas margens da terra Puri-Coroados.

situação nem sempre era pacífica. Em uma carta, o Padre Manoel de Jesus Maria conta que em certa ocasião os indígenas “Bucayús”,¹⁵³ já aliados aos portugueses, se embebedaram e decidiram capturá-lo, arrastando-o para o mato onde ele acreditava que seria assassinado se não tivesse sido acudido por seus escravos.¹⁵⁴

Reiteradas vezes, os administradores coloniais registravam as dificuldades para que os indígenas aliados de fato se fixassem em suas aldeias. Mesmo aderindo ao cristianismo e à aliança com os colonos, era extremamente comum que grupos inteiros de Coroados e Coropós abandonassem suas aldeias, voltando após passar temporadas no sertão ou até mesmo se fixando em outras partes. Assim, mesmo aldeados, os indígenas decidiam manter vários elementos de seus modos de vida tradicionais, como os períodos de nomadismo.¹⁵⁵ Algumas fontes citam grupos que parecem ter um modo de vida misto entre Coroados e Puris, falando em “índios Croatos, que se dizem domésticos” convivendo no território de “uma infinidade de gentio Puri selvagem, que não foi possível amansar-se”.¹⁵⁶ Os “Coroados domésticos” e os “Puris selvagens” não são, assim, as únicas formas de existência indígena na fronteira colonial. Muitos grupos considerados “mansos” pelo vocabulário colonial preservavam práticas culturais típicas de “gentios bravos”, conciliando períodos de convivência nos aldeamentos com períodos de caça, coleta e outras atividades nas florestas, bem longe dos brancos.¹⁵⁷

Se os administradores tentavam a todo o tempo inibir as práticas seminômades dos indígenas, o mesmo não pode ser dito dos fazendeiros vizinhos aos aldeamentos. Os colonos ficavam cada vez mais ávidos pela expansão da fronteira agrícola, sempre

¹⁵³ Sobre o etnônimo *Bocayu*, ver Subcapítulo 3.3.2 - A flecha invisível vinda de longe. Em nossa interpretação, este é um nome dado pelos Puri-Coroados a grupos indígenas inimigos, não se tratando de uma etnia diferente ou um povo culturalmente distinto.

¹⁵⁴ “já alguns [indígenas] se achavam com amizade ao dito Capitão Pires [Farinho], o que não obstante foi, o Suplicante uma vez com hábito dos Índios Bucayus que se não acudisse gente, e escravos do Suplicante, acabaria a sua Vida nas mãos deles por se embebedar, porém foram rebatidos sendo preciso ao Suplicante para se poder estabelecer naquele Centro procurar a feitura daqueles caminhos”. APM CC, Cx. 87 - 20251, Rolo 527, f. 2v. O episódio já foi mencionado em trabalhos como PAIVA, 2010, p. 67 e CASTRO, 2010, p. 141.

¹⁵⁵ Manoel de Jesus Maria atribui os períodos de nomadismo ao comércio com negociantes: “Tem a maior parte dos Índios largado a Aldeia da Matriz e se tem metido para os Centros dos Matos a procurar arrancar Poaia, que são raízes que produz os matos do dito Sertão que são medicinais, e muito procuradas, e por isso atualmente seguem negociantes aos mesmos Índios para com eles negociarem as ditas Poaias”. APM CC, Cx. 87 - 20251, Rolo 527, f. 6v. Ver também PAIVA, 2010, p. 249.

¹⁵⁶ APM SG Cx.34, doc. 23. Ver PAIVA, 2010, p. 240.

¹⁵⁷ A conciliação entre nomadismo e aldeamento foi uma prática de diversos indígenas ao longo da história mineira. Ver BIEBER, Judy. *Mediation Through Militarization: Indigenous Soldiers and Transcultural Middlemen of the Rio Doce Divisions, Minas Gerais, Brazil, 1808-1850*. *The Americas*, 71(2), 2014, p. 227-254 e PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Guido Pokrane, o imperador do Rio Doce. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005.

embargada pela impossibilidade de aldear os Puris do sertão.¹⁵⁸ Alguns colocavam armadilhas para impedir a circulação de nativos por suas terras,¹⁵⁹ enquanto outros destruíam plantações, incendiavam casas e derrubavam florestas preservadas para tentar expulsar os aldeados.¹⁶⁰ O Padre Manoel de Jesus Maria denuncia dois colonos por incendiarem e invadirem terras indígenas, além de se aproveitarem do nomadismo e outros elementos do modo de vida nativo para empurrá-los para longe. Segundo a denúncia, os homens haviam fundado alambiques ilegais, usando a cachaça como moeda de troca para endividar indígenas e convencê-los a voltarem para o sertão do Cantagalo, no Rio de Janeiro.¹⁶¹ Ainda nas palavras do Padre, “muitos do Povo [...] desejam é que se destruam os Índios, e se lhes repartam as suas terras, e desejam que Vossa Alteza Real [os] declarasse cativos”.¹⁶²

Paradoxalmente, os colonos aguardavam o tão esperado aldeamento dos “bravos Puris” para expandirem suas sesmarias em direção ao sertão, ao mesmo tempo em que desrespeitavam os “bons índios mansos” Coroados e Coropós, os incentivando e forçando a abandonarem a região de uma vez por todas. Mesmo quando agentes coloniais faziam denúncias ao governo e defendiam os interesses indígenas, como o Padre Manoel de Jesus Maria ou os Farinho, não podemos ignorar que era uma ação orientada pela lógica da economia das mercês.¹⁶³ Diretores de Índios e de aldeamentos estavam interessados na ascensão social e econômica advinda de seus cargos, tanto para ganhar prestígio social quanto para receber sesmarias, salários e outros benefícios advindos de seus serviços à Coroa.¹⁶⁴ Era interessante, para a manutenção de suas mercês, que os nativos continuassem na região, e assim estes agentes se engajavam em denunciar os agressores que tentavam expulsá-los. Mesmo lavradores pobres conseguiram mercês de terras nos limites das aldeias, justo por mostrarem serviço na empreitada de catequização dos gentios.¹⁶⁵

¹⁵⁸ O Padre Manoel Luis Branco, participante da fundação do Presídio de Arrepiados, foi acusado ainda em 1780 de usurpar terras indígenas e “distribuir entre seus amigos”. APM CC, Cx. 36 - 30072, Rolo 511.

¹⁵⁹ PAIVA, 2010, p. 241.

¹⁶⁰ Idem, p. 231.

¹⁶¹ Requerimento de Manoel de Jesus Maria sobre providências com relação ao alferes Eugênio José da Silva e João de Almeida Lima pela invasão e incêndio nas terras indígenas e fabricação de cachaça para os índios. APM CC, Cx. 35 - 30054, Rolo 511, Doc. 4.

¹⁶² APM CC, Cx. 87 - 20251, Rolo 527, f. 12v-13.

¹⁶³ Sobre o conceito de economia das mercês, ver Capítulo 1.2 - Crise e a invenção de novos sertões. Ver também FRAGOSO, João. A economia do bem comum e a formação da elite senhorial do Rio de Janeiro no Império Português (Séculos XVI e XVII). *Dimensões*, Vol. 13 — Jul / Dez 2001, p. 14-27.

¹⁶⁴ Para outra análise desta dimensão, ver PAIVA, 2010, p. 89.

¹⁶⁵ “Os roceiros da Barra do Rio Pomba empreenderam diligências na construção de estradas para a freguesia, ligando-a aos centros administrativos da Capitania, Vila Rica e Mariana. Por estes serviços tiveram asseguradas a posse das terras nas quais se instalaram. [...] Os pequenos lavradores pediam para o governo da Capitania, a observância das resoluções promulgadas pelo Governador

No final do século XVIII, vários indígenas já se utilizavam das instituições coloniais para tentar fazer valer seus interesses e responder às agressões de fazendeiros. Os líderes tradicionais das aldeias (geralmente chamadas de “caciques”)¹⁶⁶ muitas vezes recebiam patentes militares, sobretudo como Capitães. A transformação de caciques em Capitães muitas vezes foi uma estratégia colonial para cooptar as lideranças indígenas, dando-lhes privilégios, armas, insígnias de poder e outras benesses para que colaborassem na administração dos povos aldeados e no aldeamento de mais grupos indígenas. Muitos destes eram chefes das aldeias menores (como as representadas no Mapa 4), e conservavam suas lideranças construindo laços tanto com seus moradores quanto com os colonizadores, utilizando-se de instituições como a do batismo e do compadrio. Ter um fazendeiro ou um guarda-mor como padrinho ou compadre podia ser um importante passo para inserir-se na sociedade colonial e ao mesmo tempo sustentar a posição como Capitão de uma aldeia.¹⁶⁷

Outro caso famoso de Puri-Coroados integrando as hierarquias coloniais é do Padre Pedro da Motta. Pedro era Coroado (ou Croato, como dizem as fontes de seu tempo), batizado na freguesia de Guarapiranga, em um grupo que se encontrava sob administração do Guarda-Mor Manoel da Motta Andrade. Foi alfabetizado ainda criança, ordenado sacerdote nos primeiros anos da década de 1780 e conseguiu o cargo de vigário em uma filial da Freguesia do Rio Pomba em 1783.¹⁶⁸ Lendas regionais e obras memorialísticas perpetuaram a imagem de que o Padre Pedro da Motta teria abandonado a batina em algum ponto de sua vida, voltando a viver nas florestas como os indígenas não-aldeados. A investigação criteriosa de Adriano Toledo de Paiva, entretanto, mostra que as fontes históricas apontam na direção oposta: Pedro da Motta criou laços e relações sólidas com a sociedade colonial, conseguindo algum patrimônio e deixando como herdeiro em seu testamento o “irmão Capitão Leandro”, outro indígena engendrado nas hierarquias coloniais.¹⁶⁹

Aderir à sociedade colonial não significou, para os Coroados e Coropós, meramente desistir de suas identidades indígenas ou deixar de defender as coletividades de suas aldeias. Munidos de laços sociais com colonos e conseguindo cargos militares e religiosos,

Lobo e Silva; que assegurou a propriedade de terras dos envolvidos na redução e evangelização dos índios.” PAIVA, 2010, p. 98-99.

¹⁶⁶ O termo “cacique” não faz parte do vocabulário nativo de povos indígenas brasileiros, muito menos das línguas faladas pelos Puri-Coroados (Ver PAIVA, 2010, p. 157-159). No entanto, como se popularizou ao chamar de caciques os líderes indígenas de todas as Américas, utilizaremos o termo sem aspas daqui em diante.

¹⁶⁷ Ver PAIVA, Adriano. Capítulo III.3 - “De Caciques a Capitães”: A configuração das chefaturas e poder no aldeamento. In: PAIVA, Op. Cit., p. 157-204.

¹⁶⁸ PAIVA, Adriano. Capítulo II.2 - A Atuação eclesiástica do Padre Pedro da Motta. In: PAIVA, Op. Cit., p. 100-120.

¹⁶⁹ PAIVA, 2010, p. 126.

eles utilizaram suas posições para se defenderem dos ataques de fazendeiros, além de pleitearem direitos e autonomia para seus povos. Em 1785, o Capitão Luís Brandão (de nação Coropó) e o Capitão Leandro Francisco (de nação Coroadó) organizam seus povos para pedir à coroa que o aldeamento do Mártir São Manoel seja elevado à condição de Vila. Explicitamente, eles pedem que a nova Vila tenha juízes, vereadores e outros magistrados indígenas, para que nas povoações indígenas possam ser “Principais de suas [próprias] terras”.¹⁷⁰ O documento foi uma resposta direta à falta de ação do governo colonial sobre as invasões de terras de aldeias por fazendeiros, tentando, através da fundação de uma Vila, garantir a jurisdição indígena sobre seu próprio território. As terras invadidas estavam sob responsabilidade das câmaras de Mariana e São João Del Rei, e a criação de uma vila indígena os garantiria a possibilidade de responder sem depender de vereadores distantes. O requerimento, enviado para o Conselho Ultramarino português, jamais foi atendido.¹⁷¹

Em 1805, novamente os indígenas se utilizavam dos procedimentos administrativos coloniais para tentarem conter as invasões de terra. Os Coropós Pedro Fernandes, Manoel Inácio, Antônio Vicente, Francisco Vicente “e outros mais” escreveram um requerimento pedindo a proteção de seus territórios contra invasores. No documento, os indígenas denunciam que colonos demarcaram fazendas dentro de suas terras, e agora estavam destruindo povoações e plantações, “expulsando-os com violência de armas [para] fora dos seus domínios”. A argumentação contra os invasores apela ao direito ancestral sobre a terra: eles escrevem que “a mais de três mil anos” os Coropós são povoadores dos Sertões do Pomba, e que agora são “cristãos batizados[,] todos unidos[,] sem mais quererem fazer mal aos Portugueses”.¹⁷² Justo por serem cristãos, argumentam que não é justo sofrerem violências e injustiças nas mãos dos invasores, mas não deixam de explicitar que habitam aquele sertão a “três mil anos”, e que são os verdadeiros descobridores da terra. Não nos parece factível que se trate de uma contagem exata do tempo que os Coropós habitam a região, mas sim uma figura de linguagem para dizer que habitam o Pomba desde antes do nascimento de Cristo. Na auto-compreensão étnica e religiosa destes Coropós, portanto, eles se identificam como cristãos e súditos do império Português, mas sem jamais esquecerem que são indígenas.¹⁷³

O pensamento pós-colonial e a história social vêm evidenciando, nas últimas décadas, que a dominação colonial europeia se legitimou e constituiu não apenas através

¹⁷⁰ PAIVA, Adriano. Capítulo IV.1 - “A Povoação de Qualidade Índica”: O anseio dos índios Cropós e Croatos de Rio Pomba em elevar seu aldeamento à qualidade de Vila. In: PAIVA, Op. Cit., p. 204-229.

¹⁷¹ Idem, p. 208-209 e 225.

¹⁷² APM CC, Cx. 102 - 20506, Rolo 531, Doc. 3.

¹⁷³ Adriano Toledo de Paiva identifica, na retórica e nas ações dos Coroados e Coropós, a criação de uma identidade própria como indígenas aldeados, a ser utilizada em requerimentos e representações para tentar obter mercês e direitos. Ver PAIVA, 2010, p. 227.

da repressão e representação dos colonizados como bárbaros, como também através da identificação e aproximação, cooptando certos grupos e instrumentalizando as rivalidades pré-existentes nos territórios das colônias. No discurso colonial, segundo Homi Bhabha, o estereótipo do colonizado obediente e assimilado se alterna com o estereótipo do rebelde incontrolável e irracional, com ambos papéis se equilibrando e complementando, fixando os dominados em um ou em outro.¹⁷⁴ Os colonizados, por sua vez, são capazes de resistir e reconstituir suas sociedades de diversas maneiras, podendo tanto rejeitar os valores da colonização quanto aceitá-los em certa medida ou segundo seus próprios termos cosmológicos e políticos, em um processo que Mary Louise Pratt chamou de auto-etnografia.¹⁷⁵

Como observado por Alexandre Marcussi, grande parte da retórica colonial dos impérios ibéricos no século XVIII era baseada em termos religiosos, colocando africanos e indígenas como pecadores ou pagãos que, sem a luz do catecismo, estariam condenados à danação eterna. De forma essencialmente contraditória, os colonizados deviam ser incluídos e ao mesmo tempo rejeitados pela cristandade e pelo império português, estando relegados a uma inserção na sociedade colonial, mas apenas de forma periférica, jamais como membros plenos.¹⁷⁶ Sobre a inserção dos Puris e dos Coroados no império português em finais do século XVIII, é evidente que os estereótipos de “índios mansos” e “gentios bravos” são os termos utilizados para esta incorporação dos indígenas como membros marginais da sociedade, nunca efetivamente protegidos pela Coroa contra os invasores de suas terras. Nesse caso específico, se misturam os termos religiosos e civilizatórios, retratando os indígenas não apenas como pagãos, como também bárbaros, incapazes de trabalhar a natureza, necessitados de aprenderem o cristianismo e os valores europeus “civilizados” para se tornarem súditos “úteis” à Coroa.

Muitas vezes, a historiografia brasileira tratou os indígenas aldeados ou aliados aos portugueses como “aculturados”, que abriam mão da totalidade de suas culturas originárias e de suas identidades indígenas. Esta mesma corrente historiográfica tendeu a ver os indígenas que recusavam o aldeamento como “puros”, ou os detentores da “verdadeira resistência” à colonização. A nosso ver, esta dicotomia entre indígenas “aculturados” e

¹⁷⁴ BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 105-128.

¹⁷⁵ “Um terceiro e último termo idiossincrático que aparece nas páginas que se seguem é a 'auto-etnografia' ou 'expressão auto-etnográfica'. Emprego tais expressões para me referir a instâncias nas quais os indivíduos das colônias empreendem a representação de si mesmos de forma comprometida com os termos do colonizados. [...] Assim sendo, textos auto-etnográficos não são o que usualmente se denomina como formas 'autênticas' ou autóctones de auto-representação. Na verdade, a auto-etnografia envolve colaboração parcial com a apropriação do léxico do conquistador.” PRATT, Mary Louise. Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 33.

¹⁷⁶ MARCUSSI, Alexandre Almeida. Cativo e cura: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. São Paulo, 2015, p. 412-413.

“puros” repete o discurso colonial português, sendo apenas uma reconfiguração das imagens de “índios mansos” e “gentios bravos”.¹⁷⁷ Neste paradigma, seria empobrecedor retratar os Puris, Coroados e Coropós em termos de “bravos X mansos” ou “aculturados X puros”. Os Puris que rejeitavam a instituição do aldeamento colonial não eram desconhecedores da colonização, mas sim grupos que tinham algum domínio da língua portuguesa, que possivelmente já foram aldeados em outras ocasiões e lugares. Os Coroados e Coropós também não eram “índios mansos” aculturados ou plenamente obedientes à colonização, mas sim grupos que tentavam utilizar as instituições coloniais e a aliança com padres e administradores para frear o avanço de invasores em seus territórios. Diziam-se cristãos e súditos do império, mas sem negar suas raízes históricas, e mantinham uma diversidade de práticas e organizações políticas pré-coloniais.

Como descrito por Ranajit Guha ao analisar as rebeliões indianas contra o domínio britânico, o discurso colonial diversas vezes falha em compreender a forma como a religiosidade e as cosmologias de povos subalternos expressam suas decisões políticas, como rebeliões, capitulações e outras posturas tomadas diante do domínio. Para os colonos, quase sempre a capitulação (ou assimilação) é um sinal de fraqueza e derrota, enquanto as rebeliões são vistas como fruto da irracionalidade e selvageria dos dominados. Para Guha, pelo contrário, os termos religiosos podem ser expressões da própria consciência política dos colonizados.¹⁷⁸ Para compreender melhor as decisões e organizações políticas de Puris, Coroados e Coropós diante da colonização portuguesa, investigaremos a fundo as formas religiosas e cosmológicas destes povos, sobretudo nos Capítulos 2 e 3 desta dissertação. Nossa intenção é compreender, nos termos próprios das cosmologias indígenas, como se operaram decisões sociais e políticas como as dos Puris (que recusavam o aldeamento no final do século XVIII) ou dos Coroados e Coropós (que, ao contrário, aceitaram o aldeamento e utilizaram a retórica colonial de forma auto-etnográfica para tentarem se defender).

As fontes que trazem relatos etnográficos e etnológicos dos Puri-Coroados, no entanto, datam do século XIX, sobretudo pós 1810. Antes de adentrarmos estas fontes, precisamos discutir alguns acontecimentos importantes da virada do século XVIII para o século XIX, sobretudo o episódio, ainda relativamente pouco explorado pela historiografia, que decidimos chamar de Traição de Vila Rica.

¹⁷⁷ OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *MANA - Estudo de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v.4, n. 1, p. 47-77, abr., 1998.

¹⁷⁸ GUHA, Ranajit. *The prose of counter-insurgency*. In: GUHA, Ranajit; SPIVAK, Gayatri C. (Ed.). *Selected subaltern studies*. Nova York/Londres: Oxford University Press, 1988, p. 45-86.

1.5 - A Guerra de 1808

Em 1807, a tensão na região entre os rios Pomba e Doce continuava crescente a respeito do aldeamento dos “índios brabos” Puris. O contato com estes povos já era mais amigável, havendo alguma cooperação na construção de estradas, mas eles ainda não haviam aceitado o tão sonhado aldeamento. Os moradores de Santa Rita do Turvo haviam feito um abaixo-assinado, reforçando a pressão às autoridades para que fosse construído logo um aldeamento régio, e já havia obras de estradas e roças para facilitarem a fundação do mesmo. Alguns dos assinantes, posteriormente, se disseram enganados. A maior revolta era pelo fato de as autoridades obrigarem fazendeiros a ceder seus escravizados para trabalharem nas roças e outras obras de novos aldeamentos.¹⁷⁹ A situação era similar à de décadas anteriores, quando comerciantes estavam sujeitos a prisão caso se recusassem a suprir alimentos e mantimentos para o Presídio de Arrepiados.¹⁸⁰

Em 1808, o avanço sobre os sertões ganhou novo fôlego. Em 8 de março Dom João VI chegou com sua Corte para a cidade do Rio de Janeiro, recuando de Lisboa diante do avanço das tropas napoleônicas. Poucos meses depois de se instalar, em 13 de maio, o rei português expediu repetidas cartas régias declarando “guerra justa” aos “índios Botocudos antropófagos” do Vale do Rio Doce, incentivando que diversos grupos de colonos se organizassem e avançassem contra o sertão.¹⁸¹ Historiadores como Haruf Salmen Espíndola veem nesta ação uma influência direta das elites mineiras na corte de João VI, ainda interessadas na expansão agropecuária diante do esgotamento da economia aurífera.¹⁸² Além desta influência, Vânia Losada Moreira identifica um processo de “reencenação da colonização”, com o governo de Dom João VI comparando-o constantemente a Dom Manuel I (1469-1521).¹⁸³ Declarar guerra aos indígenas dos sertões entre Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Bahia, portanto, seria uma forma de “inaugurar” a nova corte de forma similar a como o Brasil fora inaugurado nos anos 1500, com o extermínio e a escravização dos povos originários.

O direito indígena no Brasil se encontrava em um “limbo” desde 1798, quando Dona Maria I revogou o Diretório dos Índios em meio a suas reformas anti-pombalinas. Muitas

¹⁷⁹ Requerimento de Antônio Pereira Vitarães para retirar seu nome de uma representação que fizeram pelo aldeamento dos Puris na Serra da Jacutinga. APM SG Cx. 71 Doc. 09.

¹⁸⁰ Informação de Serviço de José Lopes de Oliveira a Dom Rodrigo José de Meneses, Governador, sobre prisão de Felipe Álvares Ferreira por se recusar a atender a notificação que ordenava o envio de mantimentos para a Conquista de Arrepiados. APM SG Cx. 12, Doc. 37.

¹⁸¹ Carta Régia de 13 de maio de 1808. Coleção de Leis do Império do Brasil - 1808, Página 37 Vol. 1 (Publicação Original).

¹⁸² ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. Caminhos para o mar: a expansão dos mineiros para o Leste. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de Resende; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). História de Minas Gerais: a Província de Minas. Vol. 1. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 51-67.

¹⁸³ MOREIRA, Vânia Mara Losada de. 1808: A guerra contra os botocudos e a recomposição do império português nos trópicos. em CARDOSO, J. L. et. al. (orgs.), Portugal, Brasil e a Europa Napoleônica. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

práticas do Diretório continuaram sendo usadas no contato entre colonos e indígenas de todo o Brasil, como a criação de aldeamentos ou a tutela dos Diretores de Índios.¹⁸⁴ No entanto, a falta de legislação indígena duraria até 1845, permitindo diversas brechas legais para a escravização de indígenas anteriormente proibida pelo Diretório. A Guerra Justa de 1808 constituiu por entre uma dessas brechas, aproveitando a revogação da abolição da escravidão indígena do Diretório e permitindo novas formas de escravidão sancionada pela lei. Os “Botocudos” podiam ser assassinados ou escravizados por até 10 anos “ou mais tempo até durar sua ferocidade” por aqueles que os capturassem nos sertões.¹⁸⁵ As imagens de civilização e barbárie permearam a relação entre os mineiros e os povos indígenas desde o século XVI, e naquele começo do século XIX foram pesadamente instrumentalizadas nessa nova ofensiva, incentivando o uso de violência no avanço da fronteira colonial.

Antes mesmo da declaração da guerra ofensiva, colonos já alegavam falsamente que Puris seriam “antropófagos”, e estariam atrapalhando a expansão da mineração e a agricultura, condenando todo o termo de Mariana à estagnação econômica.¹⁸⁶ Como a historiografia tem discutido, a retórica da “decadência mineira” fez parte de um discurso das elites locais, visando manter seus privilégios e cargos diante da crise do ouro em fins do século XVIII.¹⁸⁷ Nas áreas de contato com as terras indígenas, essa retórica parece ter se somado a um discurso de vitimismo devido aos ataques indígenas, exagerando os conflitos com Puris e Botocudos, e atribuindo-lhes barbárie e antropofagia como forma de solicitar benesses à Coroa. Pelo contrário, o que as fontes evidenciam é que os colonos eram quem avançavam continuamente contra as terras indígenas, tanto de Puris¹⁸⁸ quanto de Coroados e Coropós.¹⁸⁹ Os raros casos de Puri-Coroados que ocupavam fazendas no começo

¹⁸⁴ PAIVA, Adriano Toledo. Pegadas indígenas no acervo do APM. Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano 47, vol. 1, p. 110-127.

¹⁸⁵ ALVES, Romilda Oliveira. Senhores e guardiões das terras gerais: o governo dos povos indígenas nos sertões mineiros (1798-1845). Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2023, p. 137. Ver também PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Repensando a política indigenista para os Botocudos no século XIX. In: Revista de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1992, v.35, p.75-90.

¹⁸⁶ “[Desabitado] o Termo desta Cidade [Mariana] a Leste, pelas Nações Antropófagas dos Puris, e Botocudos, que impedem a Mineração de Abre Campo, e dos Rios Matipoó, e Cuieté, e tem feito despovoar 60 ou 80 fazendas de cultura nas freguesias do Guarapiranga, Forquima e Barra Longa: e achando-se exauridas as faisqueiras antigas, e as roças esterilizadas com os fogos anuais de um século, não há foices, nem braços, nem instrumentos para inverter as águas precisas, expelar as minas das serras, e despenhar novos matos.” Representação dos oficiais da cidade Mariana, pedindo providências para o favorecimento da sua indústria e comércio, atendendo a defesa dos colonos fronteiros ao sertão, a fim de prevenir as hostilidades dos Puris e Botocudos (1801). AHU, Minas Gerais, Cx. 160, doc. 82.

¹⁸⁷ Ver Capítulo 1.2 - Crise e a invenção de novos sertões.

¹⁸⁸ Requerimento de Antônio Álvares Pereira, Capitão-mor do Termo de Mariana, referente a uma carta de sesmaria de uma légua de terras situadas no sertão dos Índios Puris, no lugar denominado Campo Alegre de Ataíde, que foi descoberto por ele (1806). APM SG Cx. 68 Doc. 12

¹⁸⁹ Requerimento de Pedro Fernandes, Manoel Inácio, Antônio Vicente e Francisco Vicente sobre a proteção aos índios Coropós contra invasores (1805). APM CC, Cx. 102 - 20506, Rolo 531, Doc. 3.

daquele século se tratavam de ocupações pacíficas, sobretudo de fazendas abandonadas por seus donos, e não invasões ou contra-ofensivas.¹⁹⁰

Em 1808, com a guerra declarada, os habitantes da região não perderam tempo, e organizaram bandeiras contra os “gentios Botocudos e Puris” nas vertentes do Rio Doce, mobilizando moradores e soldados.¹⁹¹ A instalação da Corte no Rio de Janeiro também ocasionou um acirramento nas disputas por terras, com grandes estímulos econômicos para a fundação de novas fazendas e empreendimentos comerciais. Aqueles interessados em se estabelecer no sertão do Rio Doce contariam, por exemplo, com dez anos de isenção de pagamentos dos impostos dos dízimos.¹⁹² A expansão colonial sobre os sertões já mobilizava os interesses de muitos grupos e classes desde meados do século XVIII. Com o Rei de Portugal inaugurando sua Corte no Rio de Janeiro, entretanto, fica muito mais fácil para estes interessados exercerem sua influência, dando origem a ferramentas jurídicas e militares para legitimar maiores investimentos no empreendimento do extermínio indígena. O que antes precisaria ser resolvido nos trâmites do Conselho Ultramarino ou em dispendiosas visitas à Corte de Lisboa, agora podia ser feito com uma ida ao Rio de Janeiro, conversando com conselheiros de um Rei em crise e necessitado do apoio das elites locais.

Para dar cabo à guerra ofensiva, a administração colonial criou as seis Divisões Militares do Rio Doce, corpos militares regulares que se encarregariam do contato com os indígenas nas Minas Gerais, governados por um órgão chamado Junta de Civilização e Conquista dos Índios, e Navegação do Rio Doce. Apesar do nome, as Divisões Militares do Rio Doce foram responsáveis também por porções do Vale do Rio Pomba, sobretudo através da Segunda Divisão, que teve seu quartel-general instalado no antigo Quartel de São Lourenço de Arrepiados.¹⁹³ Com esse corpo organizado, burocratizado e bem financiado de militares e administradores, a Coroa Portuguesa e o Governo de Minas Gerais tinham grandes expectativas de finalmente conseguir expandir a fronteira agrícola para o sertão, dinamizando e impulsionando a economia mineira às custas da existência dos povos indígenas e de seus territórios.

¹⁹⁰ Requerimento de Manuel Nogueira Dias, dizendo que teve sua fazenda, em Santa Rita do Turvo, ocupada por índios que nela fixaram residência (1804). APM SG Cx.60 Doc. 19.

¹⁹¹ Requerimento de Casimiro José da Silva, morador no distrito de Ponte Nova, Freguesia de Furquim, pedindo dispensa do serviço das entradas e bandeiras contra os gentios Botocudos e Puris na construção da estrada de Arrepiados, visto a necessidade de defender a sua própria família e fazenda no lugar próximo à fazenda de Luis da Rocha, onde faz vigia (15/08/1808). APM SG Cx. 74 Doc. 20.

¹⁹² ALVES, 2023, p. 209-210.

¹⁹³ Idem, p. 43-64

1.5.1 - Puris, Coroados e Xamixunas diante das Divisões Militares do Rio Doce

A violência dessas Divisões Militares era, sem dúvida, um fator decisivo associado à escolha dos indígenas de aceitar viver nos aldeamentos. Relatórios das primeiras investidas de 1808 falavam sobre encontros violentos com os “Índios Xamixuna”, um etnônimo até então pouco (ou nada) mencionado na documentação. Os relatórios dão a entender que os militares usavam um misto de “brandura e hostilidade”, possivelmente tentando trocas de presentes antes de atacarem novos grupos indígenas como os Xamixunas.¹⁹⁴ Apesar destas alegadas tentativas de “contato amigável”, predominam os relatos de ataques violentos, muitas vezes usando soldados indígenas como ponta de lança das investidas. Menos de um ano após os primeiros ataques sofridos, ainda nos primeiros meses de 1809, um grupo de Xamixunas aceitou se aldear, cedendo diante daquelas expedições militares sem precedentes e de uma comissão de negociação composta por soldados indígenas.¹⁹⁵ A Junta Militar responsável pelas Divisões Militares do Rio Doce se gabou, em relatórios dos anos seguintes, de “baterem-se por muitas vezes os Índios Botecudos e Xamixunas” como forma de pressioná-los a pedir “a paz e a aldeação”.¹⁹⁶ Segundo as fontes, essa nação era parte do complexo de povos Puri-Coroado, compartilhando língua e práticas culturais com estes, assim como com os Coropós.

Como mencionamos no começo do presente subcapítulo, em 1807 o aldeamento dos Puris já estava em vias de construção na chamada Serra da Jacutinga (que tudo indica ser uma das partes da Serra de Arrepiados ou da atual Serra do Brigadeiro).¹⁹⁷ Em abril de 1809, José Marques Ferreira redigiu um requerimento para ser nomeado Diretor dos Puris, esperando receber um salário como mercê pelo exercício do cargo. Era um homem branco, filho e neto de portugueses, nascido em Congonhas do Campo em 1767 e casado em 1789 com Prudência Constância de Oliveira, uma mulher de Vila Rica. Apesar desses laços com

¹⁹⁴ “Sobre os ataques e encontros com os Índios Xamixunas e 20 e 28 de agosto, e 3 de outubro, esta Junta louva o valor, e a intrepidez, com que a sua Divisão se tem havido nos ditos Combates, e que igualmente vai representar a Sua Alteza que haja de anuir a nomeação de Capelão, e Diretor para o Aldeamento, aprovando a sua prudente deliberação de recorrer e de lançar primeiro mão de brandura, que segundo as Régias Intenções se deve empregar em primeiro lugar, e se recorrer às forças, e aos meios hostis em derradeira necessidade”. APM SC-334, f.1.

¹⁹⁵ “A Junta de Civilização e Conquista dos Índios e Navegação do Rio Doce, tendo recebido seus ofícios de 26 de janeiro participa os ataques repetidos contra a Nação Xamichuna, e o feliz êxito que obtiveram os dois índios mansos enviados a convidar a mesma Nação a sair, e viver em sociedade debaixo das saudáveis leis do nosso Soberano, o que com efeito aconteceu no dia 17 do mesmo mês”. APM SC-334, f. 5. Outro documento em cópia fala que a Junta havia solicitado “que participasse o número dos Índios da Nação Xamixuna que abraçaram a resolução de se agregarem à sociedade, saindo dos matos para viverem em paz entre nós, e fazendo-se indispensável quanto antes providenciar aldeamento não só destes mas também dos Puris”. Idem, f. 6.

¹⁹⁶ “Os resultados seguidos às providências acima ponderadas foi de baterem-se por muitas vezes os Índios Botecudos e Xamixunas [...], e estes aparecessem, pedindo a paz, e aldeação, e se lhes demarcou para as aldeias terreno perto ao Rio Casca, segundo a Carta Régia de 2 de dezembro de 1808”. APM SC-334, f. 45, carta nº 62, de 29 de Abril de 1811.

¹⁹⁷ Requerimento de Antônio Pereira Vitarães para retirar seu nome de uma representação que fizeram pelo aldeamento dos Puris na Serra da Jacutinga. APM SG Cx. 71 Doc. 09.

outras localidades mineiras, o casal residia em Mariana desde a época de seu casamento.¹⁹⁸ Ao solicitar o cargo de Diretor dos Índios, ele se justifica dizendo que já vinha administrando aos Puris “com toda a exaço [...] para sua domesticação cedendo em benefício do Bem Comum dos Povos e do Real Erário”.¹⁹⁹ Esta solicitação ilustra perfeitamente o “limbo” da legislação indígena daquele tempo: o Diretório dos Índios já havia sido revogado pela Coroa, mas a ausência de novas legislações fazia com que homens como José Marques Ferreira ainda tentassem exercer a função de Diretores dos Índios dentro da lógica das mercês. Basicamente, ele fundara um aldeamento particular, tendo a iniciativa de construir uma relação com os Puris para tentar convencê-los a se aldearem e, assim, solicitar um pagamento como mercê do Governo.

José Marques conta que já se achava “demorado” (ou seja, há muito tempo) na ocupação de ensinar “rezas”, fazendo os indígenas “trabalhar de Cultura tratando-os tanto na Saúde como nas suas enfermidades e agenciando a sustentação para os ditos”. Ele dizia que seus dirigidos “já se achavam batizados”, e lhe davam “toda obediência tratando como todo o respeito”. Dizia ainda não ter outra ocupação, precisando, portanto, do salário como Diretor dos Índios, embora tivesse a patente de Sargento. O aldeamento se chamava Aldeia de Ataíde, também conhecido como Aldeia do Casca, e outros potentados da região também endossaram a solicitação de José, atestando ser verdade que ele “doutrinava e dirigia” aos Puris. Para a felicidade (momentânea) do Sargento José Marques, seu requerimento foi aceito, e tornou-se oficialmente Diretor dos Puris.²⁰⁰

O aldeamento dos Puris e dos Xamixunas foi a primeira grande vitória a ser clamada pelas Divisões Militares do Rio Doce e pelo governo mineiro, almejando legitimar o investimento e a violência da guerra iniciada em 1808. Em julho de 1809, o Príncipe Regente João VI emitiu o documento conhecido como “Instruções que se devem observar o Diretor da Povoação e Aldeamento dos Índios Puri e Xamixuna”. Tratava-se de um corpo de instruções legais a serem seguidas pelos diretores dos aldeamentos destes povos, mas que serviria como orientação para vários outros aldeamentos indígenas mineiros, legitimando a continuidade de algumas das normas do já inativo Diretório dos Índios e o *modus operandi* de homens como José Marques Ferreira.²⁰¹ Entre outras coisas, o documento advertia sobre a possível necessidade de se manter os Puris afastados dos Xamixunas na organização do aldeamento, visando evitar o surgimento de conflitos e inimizades. No

¹⁹⁸ Registro de casamento de Jozeph Marques e Prudência Constância, em 14/02/1789. Livro de Registro Casamentos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Ouro Preto (1782-1827), f. 21v. Disponível em: familysearch.org.

¹⁹⁹ Requerimento de José Marques Ferreira, pedindo para que seja nomeado Diretor dos Índios Puris, com algum salário, já que os tem administrado e domesticado em benefício do Bem Comum dos Povos e do Real Erário de Vossa Alteza Real (1809). APM SG Cx. 78 Doc. 49.

²⁰⁰ Idem. Ver também ALVES, 2023, p. 289.

²⁰¹ ALVES, 2023, p. 54-64.

centro da localidade devia ficar a casa do Diretor, que deveria ter uma família exemplar e virtuosa, com uma esposa capaz de ensinar “a doutrina cristã e cultivar o Espírito” dos indígenas. A capela do aldeamento seria em devoção a São João Batista, em homenagem ao santo homônimo do Príncipe Regente Dom João, e esperava-se que seria possível incutir nos aldeados valores como o trabalho assalariado, a disciplina cristã, a monogamia, entre outros - além de proibir “ritos supersticiosos e gentílicos” e a embriaguez.²⁰²

José Marques Ferreira logo ficou responsável, assim, pela administração e direção de 592 indígenas Puris e 393 Xamixunas.²⁰³ O novo aldeamento modelo seria instalado na antiga fazenda do falecido Capitão José Ribeiro de Carvalho, ficando, portanto, conhecido como Aldeia de José Ribeiro.²⁰⁴ Todos os olhos se voltavam para o aldeamento Puri, tão sonhado pelos colonos desde 1780, enquanto a situação se degradava nos antigos aldeamentos Coroados e Coropós. As tensões entre indígenas e colonos invasores de terras se acirraram radicalmente, enquanto a Coroa portuguesa e o Governo mineiro permaneciam no mais absoluto silêncio a respeito das reclamações e pedidos dos nativos para protegerem suas terras.²⁰⁵ Em certa ocasião, a Junta Militar do Rio Doce mandou que os melhores soldados da 2ª Divisão de dirigissem à Freguesia do Mártir São Manoel do Rio Pomba, com a missão de prender um morador indígena e seu cúmplice, acusados de assassinar três portugueses.²⁰⁶ Pouco depois, a Divisão enviou um inspetor para “averiguar pessoalmente as injustiças praticadas pelos Portugueses com os Índios mansos Coropós e Coroatos” nos presídios de São João Batista e do Pomba. O inspetor registrou que os indígenas viviam em “miserável estado”, e que aquelas nações se achavam reduzidas, necessitando de “abrigo, amparo e piedade” do Rei, “a fim de coibir os malefícios feitos pelos ditos portugueses”.²⁰⁷

Quando passaram pelo aldeamento “modelo” dos Puris e Xamixunas dirigido por José Marques Ferreira, os inspetores das Divisões Militares do Rio Doce também não ficaram satisfeitos, embora por motivos diferentes. Em setembro de 1811 foram levadas

²⁰² APM SC 334, f. 22. Ver também APM CC, Cx. 15 -10302.

²⁰³ Uma carta assinada por José Marques Ferreira em 1811 o atesta como “Diretor dos Puris e Xamixunas”. APM SC 334, f. 46v-47.

²⁰⁴ As fontes não explicitam, mas deduz-se que a antiga Aldeia do Ataíde, na qual José Marques iniciou seu trabalho como Diretor dos Puris, tenha passado a ser uma “aldeia menor” de ocupação temporária, ou até mesmo que tenha sido abandonada.

²⁰⁵ Sobre os requerimentos feitos pelos indígenas dentro dos trâmites da burocracia colonial, ver Subcapítulo 1.4.2 - As complexidades de uma fronteira.

²⁰⁶ “Logo que Vossa Mercê receber esta, escolherá dez soldados da sua Divisão mais capazes, e resolutos para que comandados pelo Sargento da mesma passem imediatamente à Freguesia de São Manoel do Pomba, e prendam ao Índio Jozé da Silva outro por alcunha O Major “Antônio Lopes” Geraldo de tal, que se dizem agressores das mortes feitas a José de Almeida Lima, José da Silva, e José de Souza, portugueses, e o mandará conduzir presos à Cadeia da Cidade Mariana [...]”. APM SC 334, f. 24.

²⁰⁷ Relatório do inspetor da 2ª, 3ª e 4ª Divisão da Conquista dos Índios no Sertão do Rio Doce (1810). APM SG Cx. 82 Doc. 04.

denúncias à Junta, acusando José Marques Ferreira de negligência com os indígenas, deixando-os “sem conhecimento nem sujeição”, permitindo que se ausentassem do Aldeamento e não obrigando-os a realizar os trabalhos forçados esperados nas lavouras.²⁰⁸ As denúncias foram feitas pelo Brigadeiro, Deputado e integrante da Junta Militar de Conquista do Rio Doce, Antônio José Dias Coelho, que chegou a fazer um pedido para que mais soldados fossem enviados à localidade para “conter o aldeamento dos Puris” uma vez que estes não estavam recebendo a devida disciplina esperada.²⁰⁹

Em outubro seguinte, o inspetor Carlos Caetano Monteiro foi até o aldeamento averiguar as denúncias. O relatório da visita conta que José Marques apresentou uma lista completa dos indígenas aldeados, mas que não achava “nesta aldeia senão seis ou sete famílias”, e que “os mais se tinham ausentado, ou por se ver induzidos, ou por falta de obediência que não tem, e nem o querem ter”. Ainda segundo os relatórios, os Puris e Xamixunas ausentes do aldeamento estariam cometendo crimes nas estradas, ou “fugindo pelos matos a se ajuntarem” com os indígenas não aldeados.²¹⁰ Como várias fontes e estudos mostram, era comum que os indígenas aldeados do leste mineiro mantivessem alguns períodos de nomadismo, conciliando a condição de aldeados com costumes e trânsitos típicos de um modo de vida seminômade.²¹¹ Até mesmo os grandes aldeamentos de São João Batista do Xopotó e do Mártir São Manoel do Rio Pomba funcionavam como “aldeias Matriz”, sendo comum que os aldeados passassem longos períodos em aldeias menores ou nos sertões antes de retornarem.²¹² Os militares da Junta de Conquista, no entanto, pareciam estar furiosos com essa realidade, observando que, após 2 anos de aldeamento, os Puris e Xamixunas não haviam abandonado suas práticas e costumes tradicionais.

José Marques se defendeu argumentando com o inspetor que alguns grupos teriam abandonado a Aldeia de José Ribeiro para voltarem à sua antiga aldeia, possivelmente se referindo à Aldeia do Ataíde ou do Casca.²¹³ Para aumentar a insatisfação do inspetor, ele foi até as tais aldeias antigas, encontrando apenas duas famílias indígenas. Dos 985 indígenas confiados ao aldeamento, apenas 25 estavam presentes na ocasião da inspeção. O próprio relatório conta que uma epidemia de tosse havia matado vários indígenas, mas o inspetor estava inflexível e insistia que era dever do Diretor manter todos seus aldeados em

²⁰⁸ ALVES, 2023, p. 289-290.

²⁰⁹ Informação de Serviço de Antônio José Dias Coelho comunicando a solicitação de praças para conter o aldeamento dos Índios Puris na Fazenda de José Ribeiro, distrito de Santa Rita do Turvo (1811). APM SG Cx. 84 Doc. 42.

²¹⁰ Informação de serviço de Carlos Caetano Monteiro comunicando a situação dos aldeamentos dos índios da 2ª divisão (1811). APM SG Cx. 84 Doc. 62.

²¹¹ Ver Subcapítulo 1.4.2 - As complexidades de uma fronteira.

²¹² Ver Subcapítulo 1.4.1 - As aldeias e os presídios.

²¹³ Ambas se localizavam próximas de Santa Rita do Turvo, atual Viçosa. Para uma noção espacial de suas localizações, ver Mapas 4 e 5 ao fim do Subcapítulo 1.5.3.

uma só localidade, e que a ausência só fazia demonstrava o fracasso em incutir “a lei e a religião” nos nativos. Devido à impossibilidade de sedentariza-los, ele considerava impossível “distinguir o índio manso dos brabos”, e alerta que, se fossem vistos fora dos limites da aldeia, seriam “batidos como inimigos”. Concluindo o relatório indignado, o inspetor Carlos Caetano escreve que “a experiência tem mostrado que [os indígenas] todos juntos e aldeados jamais perdem o uso de sua ferocidade”.²¹⁴

A tensão continuava aumentando: no mesmo mês de outubro da redação do relatório de inspeção, circulou uma comunicação de que o colono Joaquim Marques²¹⁵ havia sido flechado por um indígena da Aldeia do Casca (aparentemente Puri ou Xamixuna). Desde o começo, a Junta Militar suspeitou que a agressão seria justa, devido às pesadas injustiças cometidas pelos portugueses na região, sobretudo com falsas promessas de pagamento por trabalhos realizados pelos nativos.²¹⁶ A agressão aconteceu após Joaquim “tomar um índio pequeno”, separando uma criança de sua família. A mãe do pequeno foi até a casa do homem, pedindo seu filho de volta, e foi recebida com chicotadas, causando uma briga generalizada. As hostilidades resultaram em uma emboscada em sua roça, fazendo Joaquim ser flechado como vingança pelo sequestro e agressão. Enquanto decidia o que havia de ser feito, o inspetor Carlos Caetano reforçou o pedido para que todos indígenas aldeados fossem reunidos na Aldeia de José Ribeiro.²¹⁷ Em breve seria definido o que fazer a respeito da “insuficiente civilização” dos Puris e Xamixunas sob tutela de José Marques Ferreira.

1.5.2 - A Traição de Vila Rica

Em 15 novembro de 1811, a Junta decide que as justificativas apresentadas por José Marques Ferreira diante de suas acusações eram insuficientes. Envia uma carta ao Inspetor Carlos Caetano Monteiro, ordenando que “logo que receber este ofício faça sair o Diretor [José Marques] e todos os Índios Aldeados [para irem] à presença da mesma Junta[,] afim de [se] conhecer o estado de Civilização em que eles se acham, [e] fazer juízo

²¹⁴ Informação de serviço de Carlos Caetano Monteiro comunicando a situação dos aldeamentos dos índios da 2ª divisão (1811). APM SG Cx. 84 Doc. 62.

²¹⁵ O Sargento e Diretor dos Índios José Marques Ferreira tinha um irmão chamado Joaquim, mas não encontramos documentos que deem certeza que se trata deste mesmo Joaquim Marques.

²¹⁶ “Quanto porém à sua parte de terem os Índios flechado a Joaquim Marques na Fazenda das Flores, e serem estes os mesmos Índios mansos e aldeados, persuadindo-se a Junta de serem os Portugueses muitas vezes os causadores de tais desordens, servindo-se dos Índios para os seus trabalhos a pretexto de módicas pagas, que afinal faltam, irritando-os e provocando crimes a que estão acostumados, e próprios de sua natural ferocidade, a mesma Junta me ordena [que] diga a Vosmecê que espere do seu reconhecido zelo as mais acertadas providências, afim de se evitarem semelhantes desordens”. APM SC-334, carta nº 69, f. 52. Ver também APM SG Cx. 84 Doc. 50.

²¹⁷ Informação de serviço de Carlos Caetano Monteiro comunicando o embarque no Rio Santa Maria do Comandante da 2ª Divisão com o objetivo de descobrir povoados; os motivos das flechadas que levou Joaquim Marques e a conclusão de uma estrada para Cuieté (1811). APM SG Cx. 84 Doc. 64.

dos serviços feitos pelo adiantamento dos mesmos”. Se fosse necessário, o inspetor deveria convocar soldados pedestres para ajudarem na condução.²¹⁸

Pelo que a documentação indica, José Marques de fato levou os indígenas da Aldeia de José Ribeiro por todo o caminho do Rio Casca até a Vila Rica, mas os administradores da Junta não pareceram satisfeitos com seus números. Em 3 de dezembro, um despacho indica que ele já havia voltado de viagem, pois é ordenado que ele “se recolha à Aldeia de sua Direção levando consigo os Índios que trouxe a esta Capital”, mas que deveria ficar alerta, pois “no tempo mais breve possível” deveria voltar a Vila Rica, “conduzindo *todos* os índios” que haviam sido confiados a sua tutela, e que “lhe seria mais louvável [apresentar] o maior número possível”.²¹⁹ No mesmo dia a Junta enviou uma remessa de 2 machados pequenos, 15 facas e 9 maços de miçangas para o Diretor. Os itens deveriam ser presenteados aos indígenas que estivessem ausentes da aldeia, visando persuadi-los a permanecerem no aldeamento e depois seguirem à Vila Rica para a segunda inspeção.²²⁰ Pelo visto, a Junta esperava todos os 592 Puris e 393 Xamixunas contados em 1809, inteirando quase 1000 pessoas.

Duas semanas depois, em 15 de dezembro, a Junta Militar de Conquista e Civilização dos Índios enviou cartas de um mesmo modelo para dezenove grandes fazendeiros da Capitania. Transcrevendo-a na íntegra:

O Ilustríssimo Senhor Coronel Jozé Vidal de Barboza - O Excelentíssimo Senhor Conde General Presidente da Junta Militar da Conquista e Civilização dos Índios, a quem tem sido presente a humanidade e o zelo de Vossa Senhora pela coisa pública, me encarregou rogar a Vossa Senhoria [que] queira aceitar e abrigar na sua Fazenda um Casal de Índios com seus respectivos filhos, os quais além de poderem prestar a Vossa Senhora os serviços de que forem capazes segundo a Carta Régia de 2 de dezembro de 1808, podem [no] futuro tornarem-se vassalos úteis ao Estado, e espera de Vossa Senhoria a competente resposta afim de praticar-se o que está disposto neste respeito. Deus Guarde a Vossa Senhoria. Secretaria da Junta Militar de Vila Rica, aos 15 de dezembro de 1811. (APM SC 334, f. 58v-59)

O plano dos administradores já estava traçado: pretendiam atrair a maior quantidade possível de Puris e Xamixunas amigáveis para a Capital, empregando presentes e a intermediação do Diretor José Marques Ferreira, para em seguida escravizá-los, separando famílias e aldeias para “distribuí-los” entre grandes fazendeiros de outras regiões de Minas. O primeiro fazendeiro listado para receber a carta foi o Padre Inácio Correia Pamplona, filho primogênito e herdeiro do Mestre de Campo Inácio Correia Pamplona. Inácio Pamplona Pai foi o responsável pela grande ofensiva contra os quilombos do Triângulo Mineiro e regiões

²¹⁸ APM SC 334, carta nº 74, f. 55.

²¹⁹ APM SC 334, carta nº 75, f. 56v.

²²⁰ APM SC 334, carta nº 77, f. 57.

adjacentes. Essa ofensiva, assim como as demais guerras contra os quilombos mineiros a partir dos anos 1770, foi um marco fundamental na consolidação da retórica das Minas como um espaço “civilizado” oposto aos “sertões bárbaros”.²²¹ Os outros nomes eram de grandes fazendeiros, sobretudo possuidores de títulos militares e religiosos.²²² Não está claro qual foi o critério objetivo usado pelos administradores da Junta em escolher estes 19 dignos de “receber uma família de índios” naquela ocasião, mas o discurso era de que estes seriam homens respeitáveis, zelosos pela “coisa pública”, e portanto supostamente capacitados para, em uma ótica colonizadora, “transformar os indígenas em súditos úteis ao reino”.

É certo, entretanto, que esta traição contra os indígenas aldeados estava sendo planejada já a algum tempo. No seu relatório de inspeção dos aldeamentos em outubro de 1811, o Sargento-Mor Inspetor Carlos Caetano Monteiro, extremamente insatisfeito com a “desobediência” e mobilidade dos indígenas entre as aldeias e o sertão, escreveu que

“O meu parecer é[,] visto que esta qualidade de gente não [se] sujeita rente a Lei nem a Religião, muito principalmente estando juntos[,] será melhor que os que quizerem a paz sejam conduzidos à presença de Vossa Alteza, para que sejam repartidos com carta de ofício pelos melhores fazendeiros da Capitania, e por todos uns dos outros isto é, os grandes com suas mulheres, com obrigação este fazendeiro de educar, tratar e acostumar ao trabalho, e entretanto reduzi-lo à fé, e depois doméstico, se ele merecer, deixá-lo como agregado fazer o seu rancho, plantar, e criar para si e para os filhos que aí for tendo. E os pequenos, de 10 anos para baixo, devem reparti-los do mesmo modo pelas povoações da Capitania, com a obrigação, qualquer [um] que os receber, [de] educá-lo, pô-lo em escolas, que as há régias em todas as povoações, e depois de saber ler, pô-los a aprender ofícios, e as meninas a cozer e o [que] mais for necessário[.] Este é o único meio de eles perderem a selvageria das matas, e o único meio de poder, no futuro, sem dispensa da Real Fazenda, se ver os tais [úteis] ao Estado e à Religião, e a si, e entretanto diminuir-se estes inimigos dos matos[.] De outra sorte, jamais se pode esperar fruto de semelhante gente, que só quer a paz enquanto os dão de comer, e lhe faltando, ou obrigando-os a trabalhar [do amanhecer ao anoitecer], como que se Vossa Alteza [tivesse] a obrigação de os sustentar sempre só porque eles pedem a paz, [mas] sem sujeitar-se a superioridade nem a lei. Este é o meu parecer.” (APM SG Cx. 84 Doc. 62)

A argumentação do Inspetor Monteiro é evidentemente cruel para com os indígenas. Ele afirma que “esta qualidade de gente” (indígena) teria uma indisposição quase natural à

²²¹ Ver AMANTINO, Marcia: O mundo das feras: Os moradores do sertão oeste de Minas Gerais - Século XVIII. Tese de doutorado, UFRJ, 2001.

²²² Além do Padre Inácio Correia Pamplona, a carta foi enviada a Geraldo Ribeiro Resende, Sargento-Mor Gervázio Pereira Alvim, Capitão Manuel Pereira Brandão, Coronel Romualdo José Monteiro, Capitão Dometiano Ferreira de Sá e Castro, Capitão Joaquim Pinto de Góis Lara, Capitão Manoel Antônio da Silva, Capitão Elias Antônio da Silva, Capitão João Rodrigues de Souza, Sargento-Mor José Pereira Alvim, Padre Francisco Pinto de Góis e Lara, Capitão José Nogueira de Sá, Capitão Amaro Gomes Nogueira, Capitão Teodoro Gomes Nogueira, Capitão José Antônio da Silva Leão, Reverendo Vigário Manoel Dias da Costa, Reverendo Silvério Ribeiro de Carvalho e Capitão-Mor Francisco José Alves.

lei e à religião cristã, e retrata os indígenas aldeados como “íngartos” que “só querem paz quando se lhes dá o que comer”, e que agem como se o Reino lhes devesse a “obrigação de sustentar” só por serem indígenas pacíficos. Também retrata os indígenas como avessos ao trabalho, e argumenta que o problema seria coletivo, “muito principalmente quando estão juntos [uns dos outros]”. Com uma argumentação cheia de repulsa, o inspetor propõe condenar os Puris e os Xamixunas a serem escravizados, desterritorializados e desagregados de seus laços sociais. O que ele sugere parece ser o experimento de um método radical, destruindo laços territoriais e coletivos das aldeias na esperança de que, individualizados e separados de seus territórios, os indígenas finalmente se sujeitariam ao cristianismo, ao trabalho assalariado e aos demais valores ocidentais.

Em 9 de janeiro de 1812 o plano foi colocado em marcha. A Junta enviou uma carta para José Marques Ferreira, ordenando que ele mesmo se dirigisse aos fazendeiros que haviam se comprometido a receber os indígenas, ou que encontrasse outros fazendeiros “capazes de Civilização”.²²³ Foram solicitados reforços da 2ª Divisão Militar do Rio Doce e do Distrito de Santa Rita do Turvo, sobretudo para “reduzir [os indígenas] a obedecerem o Diretor, para assim os poder conduzir todos” a Vila Rica e às fazendas às quais estavam destinados.²²⁴ Em 26 de março de 1812 os indígenas já estavam na capital mineira, mas algo parecia estar dando errado nos planos da Junta. Foram emitidas ordens pedindo que o Soldado Língua Domingos Alves saísse de seu posto e marchasse às pressas para a Vila Rica, pois devia se “encarregar da condução dos Índios, que se acham detrás da serra”. Os Línguas eram soldados que conheciam as línguas indígenas, e, portanto, podiam atuar como intérpretes no contato colonial. Aparentemente, os Puris e Xamixunas haviam se rebelado, escondendo-se em serras próximas a Ouro Preto, e se recusavam a sair dali. A Junta temia o pior, deixando explícito que o Língua Domingos Alves não devia falar nada que pudesse “perturbar” aos indígenas já inquietos.²²⁵ Em abril a situação não estava resolvida, e a Junta solicitava que mais Línguas da Segunda Divisão do Rio Doce fossem com urgência para a Vila Rica, deixando claro que o responsável por “todo acontecimento

²²³ “O Exmo. Snr. Conde General ordena a Vmce. mande com os Índios que presentes tem, digo que tem em seu poder, e se dirija aos Fazendeiros, que se comprometeram a recebê-los em suas casas em consequência do convite que da parte do mesmo Exmo. Snr. lhes fez, fazendo os repassar pelos mesmos, ou ainda por outros que forem capazes de sua Civilização, e hajam de os receber e tratar com toda a caridade, cumprindo a Vmce. a maior igualdade na repartição dos mesmos de maneira que não se separem e dividam os indivíduos de uma mesma família, conforme as ordens do mesmo Exmo. Snr. fundada em caridade para com os miseráveis Índios. Deus Guarde a Vmc.e, Vila Rica, 9 de janeiro de 1812.” (APM SC-334, carta nº 80, f. 59.)

²²⁴ APM SC-334, carta nº 81, f. 59-60.

²²⁵ “[...] me ordenou para dizer a Vmce., que imediatamente faça marchar o dito Língua [Domingos Alves] à presença daquele Diretor [José Marques Ferreira] para aí o encarregar da condução dos Índios, que se acham detrás da Serra [...] devendo o dito Soldado em tudo prontamente obedecer-lhe para bom êxito da diligência de que está encarregado e portar-se de maneira que concilie todos Índios, e os não vá perturbar, digo e os não vá internidar com falas, que os faça perturbar, sendo pela menor falta estreitamente responsável [...]” (APM SC-334, carta nº 90, f. 63v.)

funesto que haja de baldar a diligência” era de responsabilidade do Diretor José Marques Ferreira.²²⁶

O episódio ganhou fama na época, sendo relatado a viajantes estrangeiros que passaram pelas Minas anos depois. Georg Wilhelm Freyreiss, alemão que esteve no Brasil entre 1815 e 1817, conta:

Por todos os modos imagináveis [os portugueses] enganaram sempre a estes pobres silvícolas e grande foi a impressão produzida pela manobra ardilosa inventada em 1811 para civilizar os Puris. Com a promessa de dar-lhes ferramentas e armas, 2000 Puris foram atraídos até a Vila Rica. Chegados eram logo agarrados e distribuídos entre os portugueses para os quais deviam trabalhar, naturalmente sem ser em qualidade de escravos, mas, unicamente para tornarem-se cidadãos prestimosos. O plano era sem dúvida bom e o meio empregado talvez tivesse surtido efeito, mas os autores do plano não conheciam os seus patrícios e além do mais, cometeu-se o erro de não deixar os índios viverem em família; marido e mulher, pais e filhos foram separados e mandados a lugares diversos. A consequência foi que, mal tinham os Puris trabalhado uns 8 dias que todos os homens fugiram, tanto por causa das pancadas recebidas, como amor à liberdade e saudades da família. Fervendo de ódio, por terem sido obrigados a abandonar mulheres e filhos na mão dos seus algozes, estavam estes poucos outra vez nas suas matas, matando todos os portugueses que podiam e, entre eles, aqueles que lhes enganaram a vir para Vila Rica.

O Sr. Marlière, como era o seu dever, teve que reunir portugueses e Coroados contra estes Puris, apesar de confessar que julgava justa a vingança dos Puris. Mas nesta ocasião os portugueses mostraram tão pouca coragem que afinal, os Coroados tiveram que marchar sós, para vingarem os brancos, porém extremamente descontentes por causa da covardia e falsidade reveladas para com os Puris. (FREYREISS, 1902, p. 250)

Wilhelm Ludwig von Eschwege, mineralogista alemão que vivia em Minas Gerais desde 1810, relata o acontecido com maior riqueza de detalhes, revelando os horrores do “plano de civilização”. O conhecimento de Eschwege sobre o episódio vem sobretudo pelo fato de ter residido em Vila Rica naquele período entre 1811 e 1812, testemunhado e, em certa medida, até participado da traição contra os Puris e Xamixunas. A seguir, transcrevemos na íntegra sua descrição do episódio:

Através da persuasão e de promessas de presentes, como peças de roupa, ferramentas de ferro e similares, algumas centenas [de Puris] aceitaram se mudar, depor suas armas, e acompanhados do Diretor e de alguns soldados, marchar para Vila Rica. Homens, mulheres e crianças estavam totalmente nus, e assim vieram para Vila Rica. Alimentos estranhos e

²²⁶ “O Exmo. Senhor Conde General [...] me ordenou para dizer a Vmce. que tendo outro soldado que, sirva de intérprete, para o acompanhar na sua digressão, e embarque, para marchar o Soldado Língua Domingos Alves, para companhia do Sargento Director [José Marques Ferreira] que o requer, a qual se acha encarregado da diligência de conduzir os Índios a esta Capital, e portanto responsável a todo o acontecimento funesto, que haja de baldar a referida diligência” (APM SC-334, carta nº 93, f. 65v-66.)

variações do clima fizeram com que muitos adoecessem ainda no caminho; e em Vila Rica, onde o clima é muito mais frio, a situação piorou ainda mais, especialmente porque pouco se podia fazer para aquecer a essa pobre gente, apenas alguns conseguiram abrigo, e logo se apressaram a levá-los aos homens [fazendeiros].

Apesar de ter sido fortemente recomendado que não se dividissem as famílias e não se separassem maridos, esposas e crianças, isso ocorreu de qualquer maneira, já que ninguém queria pegar mulheres, e os notáveis de Vila Rica queriam apenas crianças e bons velhos. Ricos proprietários, que já tinham escravos o suficiente, não queriam saber dos índios. Em seguida muitos destes pobres [indígenas] tiveram as piores perdas, filhos foram separados dos pais, irmãos de suas irmãs, que por vezes se agarravam fortemente para não serem apartados. Apenas gente pobre, que não tinha escravos, veio e pediu homens ou mulheres, porque esperavam assim conseguir um escravo de forma barata; e o resto, que nem é possível descrever aqui, foi enviado para fazendas distantes, nas quais se sabia que havia crise por falta de escravos.

Tristeza e depressão transpareciam nos rostos dessa pobre gente, que se via traída, e muitos dos que foram apartados de seus parentes caíram em desespero. Um garoto de dez anos, que eu peguei para mim, pulou de uma janela alta, tentando sair para procurar sua mãe, apesar de não fazer ideia de para onde ela fora levada, ele a encontrou em poucas horas; e uma pequena garota de seis anos se envolveu em frequentes acidentes por oito dias, de tão forte sua saudade.

O sucesso desse plano de civilização dos Puris foi que a nação inteira nunca voltou a ver seus camaradas e parentes, e ficaram mais desconfiados do que já eram, mesmo quando lhes contavam mentiras sobre como seus compatriotas estavam bem junto aos portugueses. Entretanto, isso não durou muito - todo português que tinha pegado índios adultos os fez trabalhar como escravos; e aqueles que nunca se acostumaram ao trabalho ou ao roubo de sua liberdade adoeceram devido à mudança radical de seu modo de vida, e a maior parte morreu. Outra parte fugiu para as florestas mais próximas, onde quase todos morreram de fome, e assim encontraram, de forma tocante, um grupo de 14 pessoas mortas juntas perto da Barra do Bacalhau. Outros foram caçados nestas florestas pelos capitães do mato, e baleados como se fossem animais selvagens. Isso aconteceu perto do Arraial de Congonhas do Campo, e do Rio Paraopeba. Apenas alguns tiveram a sorte de voltar pra sua antiga terra, para contar aos seus compatriotas a miséria pela qual passaram. A primeira coisa que eles fizeram depois disso foi se apresentarem na fazenda do Diretor, que os tinha convencido e guiado na viagem até Vila Rica, e atirar uma flecha em seu peito, fazendo-o imediatamente cair morto. Esta má condução da Civilização dos Puris, que em menos de seis meses retirou do mundo algumas centenas deles, teve consequências para os outros, que, por sua desconfiança nata, também desejavam vingança. Desde então aconteceram mais destruições de plantações e assassinatos, certamente devido ao acontecido.

Uma parte dos Puris, cansados da perseguição na região do Rio Piranga e Santa Rita [do Turvo], abandonaram o local em massa, e tentaram a sorte em outros lugares. Eles apareceram no começo do ano passado no Rio Pardo, entre o Rio Pomba e o Rio Paraíba, em uma nova estrada que leva aos Campos [dos Goytacazes], onde pediram aos portugueses ferramentas e autorização para se aldearem. (ESCHWEGE, 1818, p. 99-103)

Tanto Freyreiss quanto Eschwege deixam claro o quão desastroso foi o plano da Junta de Conquista do Rio Doce em trair e escravizar os Puris e Xamixunas, que os agentes coloniais tentavam convencer a se aldear a mais de 20 anos. Freyreiss fala em

2000 indígenas em migração forçada, e Eschwege fala na morte de “algumas centenas” dos que foram traídos, envolvendo doenças, depressão, suicídios, trabalhos extenuantes, fome e assassinatos diante das tentativas de retorno aos seus territórios.²²⁷ Corpos foram encontrados em várias regiões da Capitania, desde as Congonhas do Campo e do vale do Rio Paraopeba até a Barra do Bacalhau, além de pessoas deixadas em situação de escravidão em diversas outras partes das Minas.²²⁸ O inventário do Sargento Diretor José Marques Ferreira confirma que, de fato, ele “faleceu desgraçadamente pelos inimigos Puris”, em 1815, quase três anos depois do acontecido.²²⁹

Em 1813, o militar francês Guido Thomaz Marlière é alocado nas Divisões Militares do Rio Doce, tornando-se Diretor dos Índios e responsável por São João Batista do Presídio e pelos aldeamentos de Coroados, Coropós e Puris.²³⁰ Em cartas de 1823, mais de dez anos após a traição de Vila Rica contra os Puris, ele descreve as dificuldades em manter Prudência de Oliveira (viúva do Diretor José Marques Ferreira) como professora nos aldeamentos, além de acrescentar algumas informações obtidas sobre o acontecido:

[...] para [ensinar costura aos aldeados] deverá haver uma mestra[,] mas a qual será que o comandante deu em uma informação a Junta de Fazenda Pública, porque já em outro tempo serviu de Mestra, e seu marido Jozé Marques era o Diretor, o qual os Puris o mataram em ocasião em que os estava aldeando no lugar denominado José Ribeiro, e por requerimento que os povos moradores vizinhos ao dito lugar[,] então fizeram[,] a Sua Majestade foi determinado que os Puris se repartissem pelos diversos lavradores de longe e fugindo a maior parte deles regressando ao mato e maltratados de pancadas e sinais de feridas, e passando línguas uns a outros vieram a matar o marido desta mesma Prudência, ora erigida para mestra: e porque alguns daqueles índios se reuniram com os que se achavam na fazenda do suplicante, estes conhecendo aquela Mestra que

²²⁷ Sobre o número de indígenas afetados por esta política de desterritorialização e extermínio: como escrevemos anteriormente, as fontes falam em um pouco menos de 1000 Puris e Xamixunas sob direção de José Marques Ferreira em 1809. Como há muitas fontes falando sobre a dificuldade de segurá-los nos aldeamentos e convencê-los a irem a Vila Rica entre 1809 e 1812, além da ocorrência de epidemias nesse meio tempo, acreditamos que o número de indígenas que o seguiu nesta marcha tenha sido menor do que 1000 pessoas, dificilmente chegando às 2000 contadas por Freyreiss. Em outras obras, Eschwege fala em 200 indígenas retirados do sertão, com quase todos estes acabando mortos em menos de um ano. Ver ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. *Pluto Brasiliensis*, vol. 2. Brasileira: Biblioteca Pedagógica Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944, p. 304-305.

²²⁸ Infelizmente, não encontramos outras fontes que dessem conta das fazendas para onde foram enviados os sobreviventes, ou sobre especificidades de seus destinos.

²²⁹ Inventário do Sargento José Marques Ferreira (1817). Arquivo da Casa Setecentista de Mariana, 2º Ofício, Códice 37, Auto 850.

²³⁰ Marlière emigrou da França em 1802, por suas oposições à Revolução Francesa. Serviu ao exército português até 1808, quando migra para o Brasil junto da Corte de Dom João VI. Passando a servir nos regimentos de cavalaria mineiros, é acusado em 1811 de espionagem devido à sua nacionalidade francesa e ao acirramento das tensões das guerras napoleônicas. Acaba sendo inocentado no começo de 1812, quando solicita ser enviado para uma alocação remota, de preferência no contato com os indígenas, o que é atendido pela Coroa e pelo Governo. Ver AGUIAR, José Otávio. *Memória e história da trajetória de vida de Guido Thomaz Marlière no Brasil (1808-1836)*. 3ª ed. Campina Grande: EDUEFG, 2022.

reputam inimiga, pensaram que ela lhes fará o mesmo que o marido fez, e não chegaram nunca a obedecer-lhe. (RAPM XII, 1907, p. 441)

O episódio da traição contra os Puris e Xamixunas em Vila Rica já foi diversas vezes citado pela historiografia mineira e pela memória do povo Puri.²³¹ No entanto, ele nos parece ser o símbolo de um ponto de inflexão na relação entre a Capitania, a população mineira e os povos Puri-Coroado. Durante a segunda metade do século XVIII, há uma evidente tensão: de um lado estão fazendeiros interessados no avanço incondicional da fronteira, invadindo terras indígenas e aldeias, manipulando-os para abandonarem os aldeamentos e assumindo uma retórica eminentemente anti-indígena. Do outro lado estão padres, diretores e outros funcionários que, dentro da política do Diretório Indígena pombalino, tentam conseguir mercês e mostrar serviço à Coroa protegendo aos indígenas, sempre argumentando que a contínua cristianização e “civilização” dos aldeados é um bem que aumenta o Tesouro Real e a riqueza do império português.

Estes últimos são quase continuadores da postura indigenista que os jesuítas defenderam durante seu período de atuação no Brasil, sobretudo da postura que estes religiosos tiveram contra a escravização promovida por bandeirantes e outros fazendeiros no século XVII.²³² Essa continuidade é especialmente irônica se pensarmos que a legislação do Diretório dos Índios foi criada pelo gabinete pombalino com a intenção clara de substituir a atuação jesuítica, abrindo caminho para sua expulsão dos territórios brasileiros. Não à toa, sustentamos a hipótese de que grupos aldeados em Minas, como os Coroados, aceitaram o aldeamento na Capitania por já estarem acostumados à convivência com portugueses nos aldeamentos jesuíticos do norte do Rio de Janeiro.²³³ Como debatemos a partir dos conceitos de Homi Bhabha, tanto as posturas “anti-indígenas” quanto “filo-indígenas” podem ser vistas como complementares de um discurso colonial que se baseia em uma simultânea rejeição e aproximação entre colonos e colonizados, resultando em formas híbridas de existência dos colonizados nas periferias do sistema colonial.²³⁴

²³¹ Ver ALVES, 2023, p. 246; AGUIAR, 2010, p. 207; RAMOS, Melissa Ferreira. Re-existência e ressurgência indígena: diáspora e transformações do Povo Puri. Dissertação de Mestrado. Viçosa: UFV, 2017, p. 102; PURI, Dauá. Ná thamati Puky bem vivo. Viçosa: Grupo de Estudos Indígenas (GEIPÓ), s/d; JOSÉ, Oiliam. Indígenas de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1965, p. 151.

²³² Em São Paulo e em outras áreas sob influência dos bandeirantes no século XVII, estabeleceu-se uma grande polêmica em torno da escravidão indígena, com os jesuítas defendendo que os nativos deviam ser cristianizados e explorados através do trabalho livre nos aldeamentos, enquanto bandeirantes defendiam continuamente a ideia de guerra e escravidão de indígenas. Essa disputa envolveu desde São Paulo até as missões jesuíticas em terras espanholas, levando à eclosão das Guerras Guaraníticas nos territórios que hoje envolvem Paraguai, Argentina e a região sul do Brasil. Ver MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

²³³ Ver Capítulo 1.3 - As duas margens da terra Puri-Coroado.

²³⁴ Ver Subcapítulo 1.4.2 - As complexidades de uma fronteira. As palavras “híbrido” ou “hibridismo”, devido a suas origens nas ciências biológicas, muitas vezes carregam significados negativos associados à esterilidade. Aqui, no entanto, entendemos as “formas híbridas” na chave de leitura de

Claro, desde o começo da colonização das Minas Gerais produziu-se uma imagem de indígenas “guardiões” do ouro escondido sob as matas, como feras a serem domadas pela civilização mineira em nome da revelação de riquezas.²³⁵ No meio do século XVIII, entretanto, a Coroa parecia aceitar a possibilidade de incorporação dos indígenas como uma coletividade marginal ao grande Império Português. A economia das mercês era um importante mecanismo na formação das identidades e noções de coletividade daquele tempo: servir ao império e esperar o agradecimento real em forma de mercês era o que unia diversos súditos, todos ansiosos pelo momento de ter seus dons reconhecidos pela administração.²³⁶ Nesse período, vários Coroados e Coropós souberam habilmente usar os instrumentos políticos portugueses para tentar serem reconhecidos e proteger suas terras, embora nem sempre tenham sido atendidos em seus pedidos mais ambiciosos, relegados a um lugar marginal.²³⁷

Entre as décadas de 1790 e 1810, algo parece mudar, sobretudo na retórica e nas representações produzidas acerca dos povos originários na documentação. Como bem argumentado por Romilda Oliveira Alves, a extinção do Diretório dos Índios em 1798 não significa a descontinuidade imediata de suas práticas, com muitas delas sendo mantidas por costume ou por orientações da administração colonial.²³⁸ No entanto, a retórica iluminista de “barbárie indígena contra a civilização mineira” se acirra, impulsionada inclusive pelo agravamento da crise da extração aurífera.²³⁹ As representações indígenas são cada vez mais agressivas, lhes atribuindo canibalismo e violência extrema sob o signo dos “Botocudos antropófagos”.²⁴⁰ Em 1808, a declaração de guerra de Dom João VI coroa esse acirramento, permitindo a “guerra justa” e deixando inúmeras brechas para a escravidão indígena (abolida desde 1755). A partir daí foi criada a Junta de Civilização e Conquista dos Índios, responsável por administrar as Divisões Militares do Rio Doce, que, como vimos nos documentos referentes à traição de Vila Rica contra os Puris e Xamixunas, foram dois dos

autores dos Estudos Subalternos como Homi Bhabha, que entendem manifestações culturais “híbridas” como localizadas em um lugar intermediário entre culturas colonizadas e colonizadoras, subvertendo os dois pólos da ordem colonial. Ver BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

²³⁵ Ver Capítulo 1.1 - A destruição do Sertão dos Cataguases.

²³⁶ Ver Capítulo 1.2 - Crise e a invenção de novos sertões. Ver também FRAGOSO, João. *A economia do bem comum e a formação da elite senhorial do Rio de Janeiro no Império Português (Séculos XVI e XVII)*. Dimensões, Vol. 13 — Jul / Dez 2001, p. 14-27.

²³⁷ PAIVA, Adriano. Capítulo IV.1 - “A Povoação de Qualidade Índica”: O anseio dos índios Cropós e Croatos de Rio Pomba em elevar seu aldeamento à qualidade de Vila. In: PAIVA, Op. Cit., p. 204-229.

²³⁸ ALVES, Romilda Oliveira. *Senhores e guardiões das terras gerais: o governo dos povos indígenas nos sertões mineiros (1798-1845)*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2023.

²³⁹ Uma das expressões deste acirramento é a própria Conquista do Campo Grande, empreendida por Inácio Pamplona na região do atual Triângulo Mineiro, combatendo indígenas e quilombolas em nome da expansão agrícola na década de 1780. Ver AMANTINO, 2001.

²⁴⁰ MOREL, Marco. *A saga dos botocudos: Guerra, imagens e resistência indígena*. Hucitec Editora. São Paulo, 2018.

principais órgãos responsáveis pela morte de centenas de indígenas em uma das ações mais cruéis propostas pelo governo mineiro.

Análises historiográficas anteriores já atribuíram a declaração de Dom João VI à influência das elites mineiras em sua Corte.²⁴¹ Nos parece, contudo, que a instituição da guerra se deveu também à influência dos fazendeiros das regiões de fronteira, tanto nos cenários políticos locais quanto nas tomadas de decisão do governo da Capitania. Muitos dos fazendeiros que buscavam avançar sobre as terras indígenas eram pequenos ou médios proprietários, que se viam injustiçados pela política de aldeamentos, pela obrigação de ceder mantimentos e escravos para trabalharem nos presídios e novos aldeamentos.²⁴² Estes se viam injustiçados pela administração, obrigados a ceder seus recursos enquanto nem sempre viam um retorno imediato para a política indigenista de aldeamento. Como escrito pelo Padre Manoel de Jesus Maria, muitos dos colonos desejavam que “se destruam todos os índios e que se lhes repartam as terras”.²⁴³

A partir de 1808, estas elites locais de pequenos e médios fazendeiros parecem ter conseguido uma influência consideravelmente maior na política das Divisões Militares do Rio Doce. Se for certa a informação escrita por Guido Marlière em 1823, a própria traição de Vila Rica entre 1811 e 1812 havia sido planejada pelos fazendeiros da região de Santa Rita do Turvo, vizinhos aos Puris, e requerida à Junta Militar que a executou.²⁴⁴ A repulsa anti-indígena evocada pelo Inspetor Carlos Caetano no relatório em que recomenda oficialmente a escravidão e desterritorialização dos Puris e Xamixunas, portanto, não nos parece fruto de percepções individuais, mas sim de um clima anti-indígena que se acirrava perigosamente entre os fazendeiros da fronteira e os oficiais das Divisões Militares do Rio Doce.

Agentes coloniais de meados do século XVIII visavam formas de pacificar as guerras indígenas e cristianizar aldeias inteiras, agregando-as ao coletivo da cristandade e do império português através das mercês da Coroa. Carlos Caetano, pelo contrário, escreve que “esta qualidade de gente [indígena] não se sujeita rente a Lei nem a Religião, muito principalmente estando juntos”, argumentando em seguida que deviam ser atomizados,

²⁴¹ ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. Caminhos para o mar: a expansão dos mineiros para o Leste. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de Resende; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). História de Minas Gerais: a Província de Minas. Vol. 1. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 51-67.

²⁴² Informação de Serviço de José Lopes de Oliveira a Dom Rodrigo José de Meneses, Governador, sobre prisão de Felipe Álvares Ferreira por se recusar a atender a notificação que ordenava o envio de mantimentos para a Conquista de Arrepiados. APM SG-Cx. 12, Doc. 37. Ver também Requerimento de Antônio Pereira Vitarães para retirar seu nome de uma representação que fizeram pelo aldeamento dos Puris na Serra da Jacutinga. APM SG Cx. 71 Doc. 09.

²⁴³ APM CC, Cx. 87 - 20251, Rolo 527, f. 12v-13.

²⁴⁴ “[...] e por requerimento que os povos moradores vizinhos ao dito lugar[,] então fizeram[,] a Sua Majestade foi determinado que os Puris se repartissem pelos diversos lavradores de longe e fugindo a maior parte deles regressando ao mato e maltratados de pancadas e sinais de feridas [...]” (RAPM XII, 1907, p. 441)

separados em famílias nucleares, e despojados de suas coletividades para se integrarem à “civilização” através do trabalho escravo nas fazendas.²⁴⁵ A retórica cristã e imperial de civilização dos indígenas vai gradativamente dando lugar a um discurso essencialista, tratando a “qualidade” dos indígenas como algo naturalmente avesso ao trabalho e aos valores civilizatórios europeus, como a lei e a religião.

No discurso colonial português, assim como em outros discursos coloniais e imperiais europeus, é certo que o conceito de raça emerge apenas no século XIX, ao passo que a colonização de séculos anteriores tendia a ser justificada em termos predominantemente religiosos.²⁴⁶ Esta retórica religiosa expressava e se misturava com os valores de civilização e barbárie, vendo a conversão de indígenas ao cristianismo como um abandono da gentildade e ingresso à civilização católica.²⁴⁷ Entre os fazendeiros vizinhos às terras dos Puris, Coroados e “Botocudos”, entretanto, se desenvolvia uma retórica colonial que não mais visava a conversão e o ingresso das coletividades indígenas na cristandade e no império português, mas sim a completa desagregação das aldeias, e o ingresso dos indígenas apenas como escravos ou agregados das fazendas já estabelecidas. Tanto a guerra de 1808 quanto a traição de Vila Rica nos parecem influência dessa retórica, que não era propriamente nova, mas vinha ganhando espaço naquela zona de fronteira, e eventualmente conseguiu orientar as tomadas de decisão na Corte e na administração mineira.

Autores do pensamento pós-colonial, como Mary Louise Pratt e Dipesh Chakrabarty, propõem analisar a história da modernidade não como um mero “irradiar” de valores e instituições do centro colonizador europeu para as zonas periféricas e colonizadas, mas sim como um processo ocorrido *nas* periferias e zonas de contato, onde as contradições do colonialismo ocasionam o desenvolvimento de novas ideias, propostas e estratégias.²⁴⁸ Pensadores decoloniais, como Aníbal Quijano, argumentam que a *colonialidade* é um importante fator do processo de colonização, onde a racionalidade europeia e sua internalização pelos agentes históricos latino-americanos é um importante perpetuador de práticas coloniais no continente.²⁴⁹ Estas reflexões nos parecem especialmente úteis para

²⁴⁵ APM SG Cx. 84 Doc. 62.

²⁴⁶ STOCKING JR., apud MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. São Paulo, 2015, p. 412-413.

²⁴⁷ Ver POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial*. Bauru-SP, Edusc, 2003. Alguns exemplos dessa retórica nas fontes sobre Puri-Coroados foram discutidos no Subcapítulo 1.4.1 - As aldeias e os presídios.

²⁴⁸ PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru, SP: EDUSC, 1999; CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press. 2000.

²⁴⁹ QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 73-117, p. 74

compreendermos esta inflexão na relação entre os mineiros e os indígenas no alvorecer do século XIX.

Primeiramente, não acreditamos que a crescente desumanização indígena a partir de 1808 seja meramente uma reprodução das ordens emitidas por Portugal ou pela corte de João VI no Rio de Janeiro, mas sim um processo que nasce na fronteira entre fazendeiros e indígenas, com pequenos e médios fazendeiros perpetuando um crescente ressentimento contra os aldeamentos e contra a política indigenista do Diretório. Com a chegada da Corte portuguesa ao Brasil, a influência destes grupos cresce, abrindo caminhos para ações como as de 1811 e 1812, em que centenas de Puris e Coroados sofreram migrações forçadas, escravização e morte pelas mãos de agentes do governo provincial. A racionalidade da colonização, portanto, não é apenas emitida pelos colonizadores europeus ou elaborada por intelectuais iluministas, nem apenas ordenada pelas grandes elites, como também desenvolvida por pequenos e médios fazendeiros vizinhos às terras indígenas. Conjunturas de crise do sistema econômico e político colonial, como a decadência da mineração aurífera e a migração da Corte devido às guerras napoleônicas, formaram um ambiente propício para uma maior influência destes ideais.

Contradições como as de classe e economia, assim como debates ideológicos,²⁵⁰ portanto, foram partes do motor que levou à traição de Vila Rica entre 1811 e 1812, uma guinada após décadas de tentativas predominantemente pacíficas de construção de um aldeamento Puri na Serra de Arrepiados. Embora não tenhamos encontrado relatos de brutalidades de similar escala nos anos seguintes, as práticas de migrações forçadas e tráfico de pessoas continuaram no sertão leste das Minas Gerais, sobretudo alimentadas pela ação das Divisões Militares do Rio Doce.²⁵¹ Não era de se esperar que o passar do tempo levasse a um progressivo ganho de direitos pelas populações subalternas da colonização brasileira: à medida que o século XIX avançava, novas instituições surgiram para controlar os corpos e o trabalho dos indígenas.

1.5.3 - A pacificação de Marlière

A chegada de Guido Marlière ao Presídio de São João Batista dos Coroados deu início a um período de relativa paz na região. Munido de ideais humanistas, o Diretor teve várias iniciativas de diálogo com os indígenas, permitindo a manutenção de várias práticas pré-coloniais dos grupos da região, e efetivamente abaixando as funestas tensões

²⁵⁰ Chamamos de “debates ideológicos” as tensões entre o discurso civilizatório de agentes coloniais como padres ou diretores de aldeamentos e a retórica mais violenta de fazendeiros e militares que desejavam o extermínio e a escravidão dos indígenas.

²⁵¹ MOREIRA, Vânia Maria Losada. Kruk, Kuruk, Kurucas: genocídio e tráfico de crianças no Brasil imperial. *História Unisinos*, v. 24, n. 3, p. 390-404, 2020. Ver também PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os kurukas no mercado colonial. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. 47, n.1, p. 78-98, jan./jun., 2011.

causadas por episódios como a traição de 1811 e 1812. Efetivamente, sua atuação garantiu a sobrevivência de diversas práticas do Diretório pombalino, visando usar as instâncias do Estado e da administração colonial para ao menos frear os abusos de fazendeiros e militares contra os nativos. Sua trajetória, seus ideais e métodos de contato com os nativos têm sido cada vez mais explorados pela historiografia, de forma que não nos demoraremos em analisar fontes diretamente a seu respeito.²⁵²

Apesar da relativa filantropia do indigenismo Marlièriano, seu período de atuação não foi sem contradições. Arraiais, fazendas e novos aldeamentos continuaram atravessando o território de Puris e Coroados. Se é verdade que os sertões foram um espaço inventado como “selvagem” em oposição à “civilização” luso-brasileira, o século XIX marcou o fim desse sertão. Cada vez mais indígenas foram incitados a abandonar seus modos de vida tradicionais, tornando-se camponeses nos novos campos de agricultura que se abriam onde outrora ficava a densa floresta. As frentes de expansão vieram tanto de Minas Gerais quanto do Rio de Janeiro, consolidando o caminho através do Rio Pomba e dando origem a cidades como Muriaé (fundada como São Paulo do Manoelburgo), Cataguases (fundada como Meia Pataca), Santo Antônio de Pádua, Valença, Itaocara (fundada Aldeia da Pedra), São Fidélis, entre outras. Nos Mapas 4 e 5, ao final deste capítulo, representamos a localização e a data de fundação dos principais assentamentos coloniais (aldeamentos e arraiais) fundados no Sertão Puri-Coroado no século XIX.

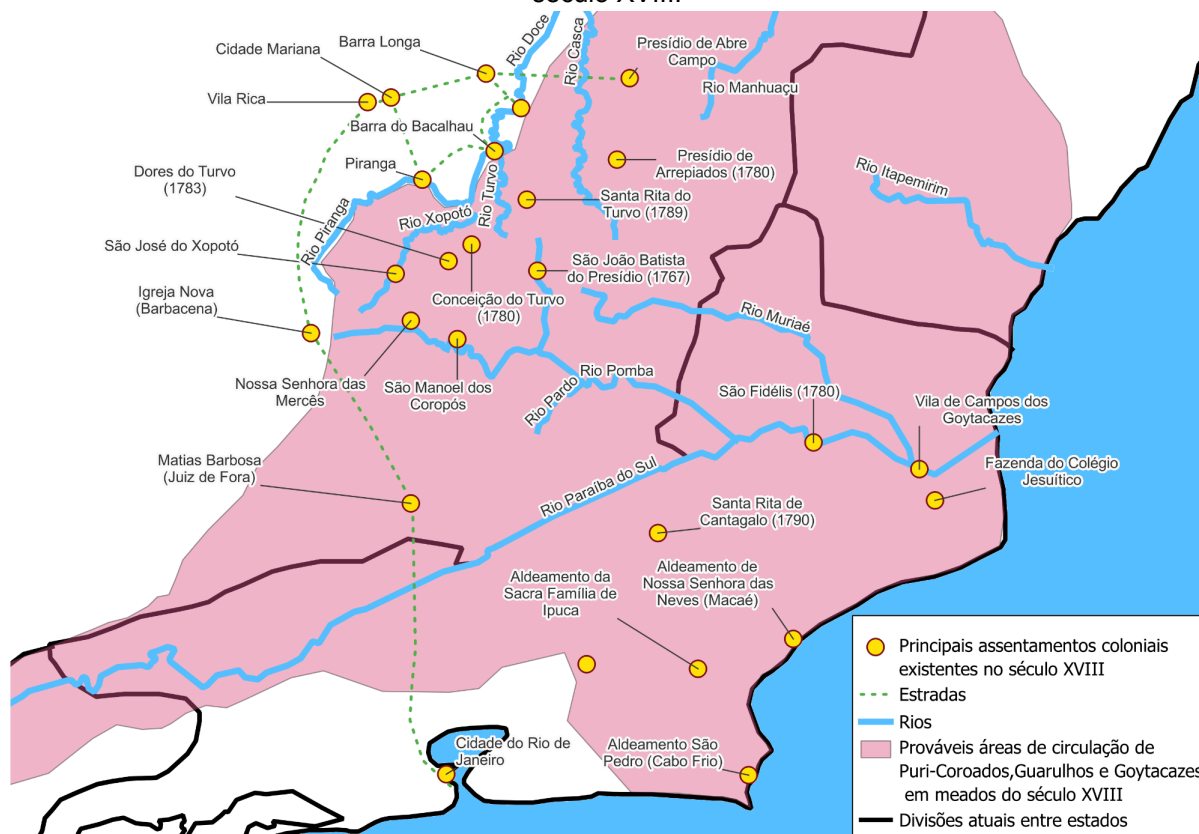
É importante frisar que o período de Marlière, ainda assim, foi propício para a produção de diversas fontes etnográficas a respeito de Puris, Coroados e outros grupos indígenas da região. Vários viajantes estrangeiros percorreram as aldeias de Puris e Coroados sob sua direção, bem como os novos aldeamentos fluminenses de São Fidélis e da Aldeia da Pedra, registrando práticas, vocabulários e vários outros elementos da cultura e cosmologia Puri-Coroado. Até o momento, viemos debatendo tensões e desenvolvimentos na racionalidade colonial com a qual os agentes da Capitania de Minas Gerais lidaram com estes povos nos séculos XVIII e XIX. Nesse caminho, nos deparamos com uma diversidade de formas indígenas de lidar com a brutalidade colonial e com a expansão cristã portuguesa. Falamos sobre Coroados e Coropós supostamente desejosos por se aldearem em 1764, Puris falantes de português, mas absolutamente avessos à troca

²⁵² Ver AGUIAR, José Otávio. *Memória e história da trajetória de vida de Guido Thomaz Marlière no Brasil (1808-1836)*. 3ª ed. Campina Grande: EDUEG, 2022; SILVA, Thiago Henrique Mota. Guido Thomaz Marlière e os índios Botocudos nos sertões do Leste. *Revista de C. Humanas*, Vol. 10, Nº 2, p. 361-375, jul./dez. 2010; BIEBER, Judy. Of Cannibals and frenchmen: The Production of Ethnographic Knowledge in Early Nineteenth-Century Brazil. www.interletras.com.br – v.1, n.5 – jul./dez. 2006; MOREIRA, Vânia Mara Losada de. 1808: A guerra contra os botocudos e a recomposição do império português nos trópicos. em CARDOSO, J. L. et. al. (orgs.), *Portugal, Brasil e a Europa Napoleônica*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2010; PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Guido Pokrane, o imperador do Rio Doce. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005.

de presentes dos portugueses, Puris e Xamixunas vingativos contra colonos traidores, indígenas que se tornaram padres, que se tornaram capitães-do-mato, caciques que se tornaram capitães, indígenas cristãos pleiteando seu direito ancestral à terra, entre diversos outros.²⁵³

Nos próximos capítulos, exploraremos fontes e metodologias que permitem compreender melhor a lógica por trás destas formas tão diversas como Puris, Coroados, Coropós, Xamixunas e outros grupos reagiram diante das contingências da colonização. Para fazê-lo, investigaremos o conceito de xamanismo entre os Puris e Coroados, compreendendo que suas decisões sobre guerras, alianças, religião e diversos outros aspectos políticos e cosmológicos partem de um princípio de que os humanos não são os únicos seres a agirem sobre o mundo.

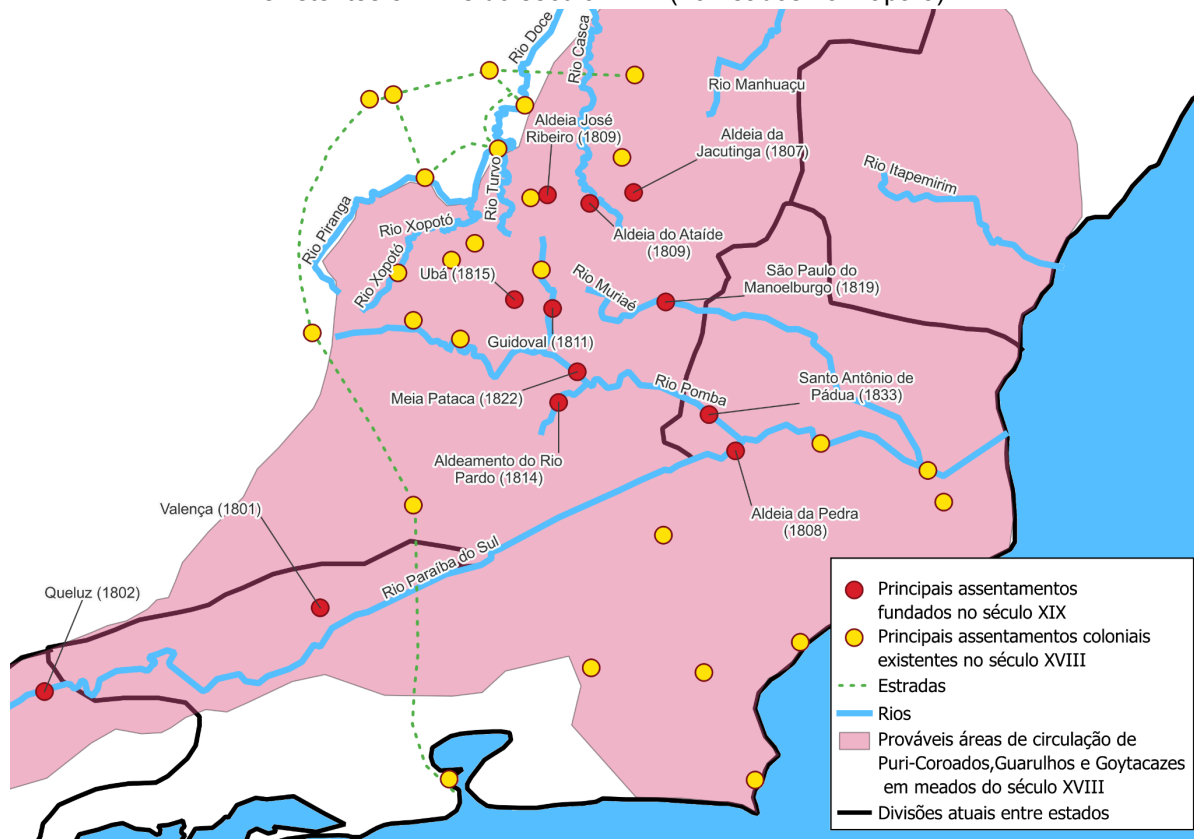
Mapa 5 - Localização dos principais assentamentos coloniais no território Puri-Coroado em fins do século XVIII.



Elaboração: Rossiano Vilaça.

²⁵³ Ver Subcapítulo 1.4.2 - As complexidades de uma fronteira.

Mapa 6 - Localização dos principais assentamentos fundados no território Puri-Coroado nas primeiras décadas do século XIX, em comparação com a localização dos principais assentamentos existentes em fins do século XVIII (nomeados no Mapa 5).



Elaboração: Rossiano Vilaça.

2 - XAMANISMO, FLORESTA E IDENTIDADE

As árvores da floresta e as plantas de nossas roças também não crescem sozinhas, como pensam os brancos. É seu valor de fertilidade que as faz assim. É o que chamamos de nê nope. Nada cresce sem isso. O nê nope vai e vem, como um visitante, fazendo crescer a vegetação por onde passa. Quando bebemos yãkoana, vemos sua imagem que impregna a floresta e a faz úmida e fresca.

-Davi Kopenawa, A Queda do Céu (2015)

2.1 - Sobre o conceito de Xamanismo

Os termos *xamã* e *xamanismo* se popularizaram como conceito nas ciências humanas através de trabalhos de historiadores da religião como Mircea Eliade, a partir de estudos sobre povos nativos da Sibéria e da Ásia Central nos anos 1950 e 1960. Cada grupo das populações Árticas e Turco-Tártaras tinha membros iniciados no contato com os espíritos: os *xamãs*.²⁵⁴ Estes “intermediários” se dedicavam à realização de rituais de êxtase e possessão espiritual, nos quais viajavam para outros mundos entrando em contato com os mortos e entidades da natureza.²⁵⁵

Segundo Eliade, o Xamanismo começa a ser definido a partir de relatos de viajantes ocidentais na Sibéria. Nas palavras do autor, “uma primeira definição de tão complexo fenômeno, e talvez a menos feliz, seria esta: Xamanismo é a técnica do êxtase”.²⁵⁶ A atenção de Eliade é especialmente atraída pela existência de sistemas religiosos similares aos da Sibéria em outros locais, desde o sul e sudeste da Ásia até a Oceania, até atravessando o Oceano Pacífico e chegando às Américas, advogando que “estes

²⁵⁴ Segundo Eliade, a palavra vem da língua do povo Tungus, embora os próprios nativos mongóis e tártaros chamassem seus xamãs de outros nomes, como *ojun*, *bügä*, *udagan* e *kam*. Ver ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 1.

²⁵⁵ VIERTLER, Renate Brigitte. Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras. In: HARTMAN, Thekla e COELHO, Vera Penteado (Orgs.). *Contribuições à antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista. Coleção Museu Paulista, Série Ensaio, v. 4, 1984, p. 305-317.

²⁵⁶ ELIADE, 1960, p. 1.

fenômenos são tipicamente xamânicos, e interessa estudá-los ao mesmo tempo que o xamanismo siberiano”.²⁵⁷

Assim, o conceito de Xamanismo já nasce como um conceito amplo. Ao invés de se restringir apenas às “técnicas do êxtase” dos Tungus ou de outras populações da Sibéria, passa a designar todo um “complexo xamânico” que integra (mas não monopoliza) as vidas religiosas e práticas sagradas de diversas populações mundo afora. Eliade cita casos de povos nativos em que existem cultos xamânicos coexistindo com rituais domésticos ou ritos sacrificiais realizados por sacerdotes não xamânicos.

Em seu texto, Eliade tenta dar uma definição para o que distinguiria o xamanismo de outras práticas mágicas e religiosas, como os chamados *magos* ou os *medicine-men* (curandeiros). De forma breve, ele tenta argumentar que o que distinguiria o xamã seria a experiência do êxtase, na qual o xamã abandona o corpo “para empreender subidas ao céu e descidas ao inferno”. Nas ciências humanas, repetidamente as definições de xamanismo de Eliade foram criticadas e até mesmo rejeitadas devido à frouxidão, inexatidão morfológica, dificuldade de aplicabilidade fora do contexto siberiano e até mesmo dificuldades de aplicabilidade *dentro* do contexto das diversas populações siberianas.²⁵⁸ Mircea Eliade define a existência de um “complexo xamanístico” ligando a sibéria, leste asiático, oceania e as Américas, mas a aceitação desses termos fica ainda mais complicada diante dos estudos históricos surgidos ainda nos anos 60 sobre rituais de êxtase espiritual praticados por camponeses europeus da Idade Moderna.²⁵⁹

Visando adaptar os conceitos de *xamã* e *xamanismo* para o contexto indígena sul-americano e driblar alguns dos problemas da conceituação de Eliade, antropólogos muitas vezes seguiram os trabalhos de Alfred Métraux, adaptando os conceitos de *xamã* e *xamanismo* para o contexto dos povos indígenas sul-americanos e substituindo estes termos pelos conceitos de *pajé* ou *piai*. Na conceitualização de Métraux, o *pajé* se distinguiria do *xamã* por não realizar as práticas de vôo mágico (ou “subida ao céu seguida de descida ao inferno”) e de possessão por espíritos. Claro, esta generalização também trazia em si vários problemas e incongruências. Especialmente, o *pajé* de Métraux buscava diferenciar as particularidades dos povos sul-americanos em relação aos povos centro-asiáticos, mas caía na complicação de tentar comparar sistematicamente toda uma diversidade de práticas de povos de várias matrizes culturais indígenas sul-americanas.²⁶⁰

Ao longo das décadas de 1970 e 1980, a antropologia viu grandes embates teóricos quanto à aplicação destes conceitos no estudo das religiosidades e práticas dos povos

²⁵⁷ Idem, p. 2.

²⁵⁸ VIERTLER, 1981, p. 308.

²⁵⁹ Ver GINZBURG, Carlo. Os Andarilhos do bem: Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XII. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

²⁶⁰ Ver MÉTRAUX, Alfred. Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud. Paris, Gallimard, 1967.

indígenas brasileiros. Afinal, foram utilizados na etnografia e etnologia termos e conceitos como *xamã*, *sacerdote*, *pajé*, *médico-feiticeiro*, *profeta*, *messias*, *adivinho*, *benzedor*, *chefe cerimonial*, *feiticeiro*, entre diversos outros, sempre tentando descrever indivíduos com o papel social de intermediarem o mundo humano e o mundo espiritual. Cada terminologia envolveu influências da história das religiões, da história cultural estadunidense, da sociologia compreensiva, da antropologia estrutural, funcionalista e até mesmo da antropologia social africanista.²⁶¹

Na avaliação feita pela antropóloga Renate Viertler, nos anos 80:

Tais sistemas teóricos vão desde linhas menos sistemáticas (o *xamanismo* de Eliade, por ex.) até outras mais rigorosas sob o ponto de vista científico (o *feiticeiro* de Evans-Pritchard, por ex.), umas mais interpretativas (nas abordagens monográficas como a de Murphy, por ex.), outras mais comparativas (no trabalho de Métraux sobre os *piai* e no de Schaden sobre o *médico-feiticeiro*).

A utilização de certo conceito em detrimento de outro depende fundamentalmente da posição metodológica que assumir o pesquisador. Assim, se quisermos ressaltar os aspectos dinâmicos do campo religioso, por exemplo, torna-se necessário utilizar conceitos suficientemente amplos e flexíveis frente à multiplicidade das manifestações históricas, tais como o *médico-feiticeiro*. (...) Por outro lado, se o foco de interesse for representado por processos estruturais, de certo modo recorrentes e históricos, é possível utilizar conceitos de implicações funcionais mais sofisticadas, tal como o *feiticeiro*, espécie de construção tipológica logicamente mais nuançada, visando a comparação num nível maior de abstração dos fenômenos mágico-religiosos das diversas sociedades humanas. (VIERTLER, 1981, p. 314)

É preciso ressaltar que, antes mesmo do período da popularização do conceito de xamanismo na antropologia ocidental, muitas vezes o termo foi associado a teorias evolucionistas que viam a prática como uma “forma primitiva de religião”, tida como “atrasada” ou associada ao conceito de “animismo” como idealizado por teorias evolucionistas e racistas.²⁶² Mesmo quando antropólogos e antropólogas visavam superar a teoria do evolucionismo cultural (ainda no século XX), as escolas do estruturalismo e do funcionalismo encontravam dificuldades para conceitualizar adequadamente o xamanismo em seus esquemas teóricos. Sobretudo, o xamanismo se encontrava como uma prática inadequada para os conceitos existentes de magia e religião, não satisfazendo à busca da antropologia por esquemas universalizantes para classificar os fenômenos humanos.²⁶³

Em meados da década de 1990, estava claro no debate acadêmico que era impossível depurar o “xamanismo puro” ou “verdadeiro”, fosse ele siberiano ou indígena das Américas. Pesquisadores que se debruçaram sobre o conceito de xamanismo estavam

²⁶¹ VIERTLER, 1981, p. 314.

²⁶² LANGDON, E. J. M. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 16-17.

²⁶³ Idem, p. 22-23.

diante de uma encruzilhada, podendo abandonar o uso do termo ou adotar uma concepção mais flexível e historicizada. Antropólogos como Jean-Pierre Chaumeil consolidam o significado do xamanismo abraçando suas indefinições e impurezas, compreendendo a genealogia do conceito e vendo-o não como uma definição taxonômica ou tipológica, mas sim como um “guia” para entender a diversidade das experiências religiosas humanas.

Se a definição seguida por Chaumeil é mais aberta do que a tipologia buscada pela antropologia anterior, também o xamanismo é por ele entendido como uma cosmovisão aberta, sempre buscando incorporar novas práticas em uma constante mutabilidade. Não à toa, fala-se em uma máquina xamânica, constantemente integrando novas práticas e elementos culturais à medida que as populações praticantes do xamanismo se encontram com novos sistemas simbólicos.²⁶⁴ No contexto brasileiro, o conceito muitas vezes se confundiu ou intercambiou com o conceito de *pajelança*, que não deixa de aludir à teorização de Métraux. Se o xamanismo é associado ao xamã, a pajelança é um análogo associado aos pajés. Segundo Esther Langon, o xamanismo é um “fenômeno que no Brasil é conhecido como pajelança”,²⁶⁵ sendo muitas vezes tratado como um sinônimo conceitual.

A noção ampliada de xamanismo (ou de pajelança), popularizada nas ciências humanas na década de 90, se aproxima mais da que entendemos aqui por *Xamanismo Puri-Corado*. Sobretudo, o conceito se baseia em conceitos da antropologia simbólica, como a compreensão de Clifford-Geertz de que a Cultura é um “sistema simbólico coletivo, público e expressivo”, configurando uma visão de mundo que organiza os elementos do mundo de formas diversas.²⁶⁶ Ainda na antropologia simbólica, há a tendência em se compreender os sistemas simbólicos através da análise dos ritos, entendendo os ritos como uma representação de concepções de mundo e valores culturais através de gestos simbólicos. Trata-se de uma relação dialética dinâmica, na qual os agentes históricos representam sua cosmovisão ao mesmo tempo que mudam a si mesmos e a suas realidades através das permanências, atualizações e rupturas nos ritos.²⁶⁷

Como consequência dessa concepção de sistemas simbólicos, não existe a antiga distinção da antropologia entre os fenômenos de magia e religião, que tanto complicaram a definição do conceito de xamanismo. Tanto ritos mágicos quanto ritos religiosos fazem parte da dialética de manutenção e mudança das realidades simbólicas dos agentes, intervindo no mundo conforme as contingências históricas enfrentadas pelos agentes.²⁶⁸

Em suma, o xamanismo como concebido em trabalhos antropológicos recentes não mais se preocupa com a agência direta dos xamãs ou dos fenômenos estritos de êxtase

²⁶⁴ CALAVIA, Oscar. A Máquina Xamânica. Campos 16(1), 2015, p. 144-147.

²⁶⁵ Idem, p. 9.

²⁶⁶ Ver GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

²⁶⁷ LANGDON, 1996, p. 24.

²⁶⁸ Idem, p. 25.

místico centrados nos povos da Sibéria. Ao invés disso, o xamanismo é um sistema cosmológico, podendo transitar entre religiões e ritos mágicos diversos (especialmente quando incorporam elementos de outros sistemas simbólicos, a exemplo da noção de “máquina xamânica”). Esther Langdon define seis características a serem consideradas na definição desta “nova perspectiva do xamanismo” emergida nos anos 90:

- A concepção de um universo multidimensional, com realidades visíveis sobrepostas a realidades invisíveis (mundos dos espíritos, dos mortos, etc.);
- Um “princípio geral da energia” que unifica o universo, onde toda a existência é encadeada por ciclos de produção e reprodução, vida e morte, crescimento e decomposição;
- Conceitos nativos (variando de população para população) de poder xamânico, onde xamãs, pajés, mestres, curandeiros ou outros entes são capazes de se ligarem à energia global. Através da mediação destes “detentores de poder”, os humanos podem exercer forças sobre entes ou planos extra-humanos;
- Um princípio de transformação, através do qual entidades do universo podem transitar entre planos. Os espíritos podem se tornar animais ou humanos, xamãs podem se tornar animais ou espíritos, entre outras formas de fluidez física e espiritual. Esse princípio significa uma “visão metafórica do universo”, na qual vários elementos são expressões metafóricas do próprio universo, vistos de lados diferentes da realidade;
- O xamã como figura atuante, sendo um mediador com os outros planos em benefício do seu povo;
- Experiências de êxtase baseando o poder xamânico, seja através de plantas psicoativas, do tabaco ou de outras práticas de sonho, dança e canto.²⁶⁹

Na produção recente das ciências humanas, o conceito de xamanismo segue sendo profícuo para a compreensão das diversas cosmovisões dos povos indígenas. No recorte espacial amazônico, é incontornável citar a grande circulação de obras recentes sobre a cosmovisão do povo Yanomami, a exemplo de *A Queda do Céu*, clássico de autoria de Davi Kopenawa Yanomami com mediação do antropólogo Bruce Albert. Nessa obra, o xamanismo como conceitualizado por Davi Kopenawa (iniciado e atuante nos rituais xamânicos de seu povo) é apresentado de forma profunda, explicitando as complexas ligações entre os seres humanos, os seres não-humanos (espíritos, animais, plantas, entre

²⁶⁹ Idem, p. 28.

outros) e questões econômicas e sociais como o avanço do capitalismo e do colonialismo sobre os povos tradicionais.²⁷⁰

A produção de Bruce Albert, desde a década de 1990, já empregava o conceito de xamanismo para compreender as formas como os indígenas brasileiros se articulam politicamente e formulam suas críticas aos avanços do capitalismo.²⁷¹ A princípio, pode parecer uma generalização citar estudos de povos amazônicos como uma base para o estudo dos Puri-Coroados das montanhas do sudeste brasileiro nos anos 1800. No entanto, como exploraremos nas páginas a seguir, muitos ritos e práticas dos Puri-Coroados coincidem com as dinâmicas dos Yanomamis explicadas por Davi Kopenawa. Ao invés de compreender estas coincidências como evidências de uma homogeneidade dos povos indígenas se estendendo por toda a América do Sul, analisaremos como consequências da existência de uma cosmovisão baseada no xamanismo, que se estende pelos territórios indígenas como um *continuum* com coincidências e divergências diversas. Novamente, o xamanismo que buscamos compreender nestas páginas é um sistema simbólico que organiza a agência dos atores históricos, mas absolutamente não unifica nem padroniza seus comportamentos, ritos e respostas aos avanços do colonialismo sobre seus territórios.

Outro trabalho a ser citado como exemplo da adesão do conceito de xamanismo por parte dos povos indígenas da atualidade é o do pesquisador Justino Sarmiento Rezende, do povo ʘhtāpinopona-Tuyuka,²⁷² que fala sobre o ato *de xamanizar*. Segundo ele, as xamanizações são diversos atos realizados pelos xamãs (no caso dos Tuyuka, chamados Kumua, Bayaroa e Yaiwa). O autor usa a xamanização como um termo intercambiável com a kumuanização, empregando o nome específico dos xamãs que realizam as ações de cura e proteção nos ritos. Também é importante no texto de Justino Rezende que a xamanização e o xamanismo dos Tuyuka coexiste com a teologia cristã, sendo um exemplo da convivência da cosmovisão xamânica com ideais e práticas cristãs em comunidades indígenas que aderiram ao cristianismo, como grande parte dos Puri-Coroados do século XIX.

Especialmente no século XXI, o uso do conceito de xamanismo para a compreensão das cosmologias indígenas está bem assentado nos estudos antropológicos dos povos da Amazônia. Em outros recortes geográficos, o conceito também tem sido utilizado em alguns trabalhos, encadeando os sonhos, os espíritos e os outros-mundos nas teias de significado

²⁷⁰ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

²⁷¹ ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Série Antropologia. Brasília: DAN/UnB, v.174, 1995, p. 1-33.

²⁷² REZENDE, Justino. Cosmovisão Indígena: criação, encarnação e saída desse mundo. Publicado no Observatório Unisinos em 27 de novembro de 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584953-cosmovisao-indigena-criacao-encarnacao-e-saida-dess-e-mundo>. Acesso em: 18 jan. 2024.

que orientam as organizações políticas indígenas. A título de exemplo, há trabalhos sobre povos indígenas do Sul do Brasil que utilizam o conceito para, em contato com as *kujá* (xamãs do povo Kaingang), estudar o xamanismo Kaingang aproximando-o às linhas de pensamento decolonial.²⁷³

No contexto das Minas Gerais, trabalhos recentes têm se apropriado do conceito de xamanismo na produção de conhecimento a respeito das visões de mundo dos povos indígenas do Estado. Em seu trabalho sobre os Maxacalis-Tikmũ'ün, Roberto Romero Ribeiro Júnior mostra de forma profícua a dinâmica do mundo xamânico, ressaltando as experiências do sonho como “viagem extática”, harmonizando o mundo visível com os mundos invisíveis.²⁷⁴ O conceito também surge em trabalhos do incontornável filósofo mineiro Ailton Krenak: embora o termo *xamanismo* nem sempre seja usado por ele (muitas vezes até sendo intercambiado com o uso do termo *pajé*),²⁷⁵ as concepções que definem a cosmovisão xamânica são evidentes por todo o seu trabalho, revelando a pertinência desta concepção de mundo na filosofia indígena mineira.

A grande inspiração para nossa utilização do conceito de xamanismo na compreensão da história dos Puri-Coroados é o trabalho de Izabel Missagia de Mattos. Ao estudar a colonização do Vale do Rio Doce no século XIX, a autora compreende o xamanismo como o idioma articulador da historicidade indígena, orientando as ações, identidades e a própria consciência histórica dos povos conhecidos como “Botocudos”. A autora se baseia na concepção de que o xamanismo constitui uma *historicidade xamânica* que atua como um “idioma da feitiçaria” na relação entre indígenas e colonizadores, fornecendo os sentidos étnicos que afirmam vínculos e contrastes identitários.²⁷⁶

A teorização de Izabel Missagia de Mattos baseia-se em identificar as categorias de pensamento advindas do xamanismo dos povos Botocudos (Borun), a exemplo do *yikégn*. O *yikégn* é um conceito de “força” que integra o pensamento político daqueles povos, de forma que um bom líder seria aquele “forte” e “impregnado de yikégn”. A partir da compreensão da existência desta categoria como um dos norteadores da cosmovisão xamânica dos Borun, a autora consegue fazer uma leitura certa a respeito do cálculo identitário feito pelos indígenas que optaram se aliarem a certas figuras da sociedade

²⁷³ MARÉCHAL, Clémentine Ismérie; e HERMANN, Herbert Walter. O xamanismo kaingang como potência descolonizadora. Horiz. antropol. 24(51), Mai-Ago 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000200013>. Acesso em 22 jan. 2024.

²⁷⁴ JÚNIOR, Roberto Romero Ribeiro. Numa terra estranha: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ'ün (Maxakali). Rev. Antropol. (São Paulo, Online). 65 (3). 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/16789857.ra.2022.195930>. Acesso em 22 jan. 2024.

²⁷⁵ Algumas menções de Ailton Krenak aos conceitos de Pajé e Xamã estão presentes em KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019, pp. 23 e 32 e REYES, José Aravena; e KRENAK, Ailton Krenak. O cuidado como base epistemológica da produção técnica do antropoceno. Epistemologias do sul, Foz do Iguaçu/PR, 2(1), 2018, p. 147.

²⁷⁶ MATTOS, Izabel Missagia de. “Civilização” e “revolta”: Povos Botocudos e Indigenismo Missionário na Província de Minas. Tese de Doutorado: Unicamp, 2002.

colonizadora, uma vez que eles estavam se aproximando de líderes “impregnados de *yikégn*”. Com a multidimensionalidade e permeabilidade da cosmovisão xamânica, não seria contraditório para aqueles indígenas se submeterem a um líder português, contanto que ele cumprisse os requisitos da categoria do *yikégn*.²⁷⁷

As constantes guerras dos grupos e etnias Borun (Naknenuks, Jiporoks, Krekmun, Poixás, entre outros), entre si ou contra outros povos (Puris, Coroados, Maxacalis, entre outros) também é eficientemente compreendida pela chave de leitura do xamanismo. Como o xamanismo organiza os jogos de identidade e alteridade nestas sociedades indígenas, a guerra na cosmovisão xamânica tem uma dimensão ritualizada (aludindo ao conceito antropológico do rito, que realiza a ação dos sujeitos sobre a história), sendo o momento no qual se realiza a vingança contra os grupos *outros* (inimigos) e se realiza o trânsito de magia que cumpre os ciclos históricos de inimizade.²⁷⁸

Segundo Mattos, os xamãs, fossem de grupos Borun, Puris, Coroados ou Maxacalis, eram intermediários que moviam a política de alianças e inimizades através de feitiços maléficos. Ao mesmo tempo, realizavam o trânsito do *yikégn*, que é a categoria de poder político proeminente no xamanismo Borun.²⁷⁹ A metodologia da autora passa pela apropriação de conceitos antropológicos como a teorização de Curt Nimuendajú acerca do *yikégn* e seus trânsitos,²⁸⁰ traduzindo-os como categorias políticas que permitem compreender nas fontes históricas os sentidos políticos, identitários e diplomáticos das ações dos indígenas no Vale do Rio Doce.

Em trabalhos como o de Mattos, o conceito de xamanismo já vem sendo proficuamente usado na direção das tendências da história social, sendo um caminho para a compreensão de diversos aspectos políticos, sociais e culturais das sociedades indígenas. Como o trabalho da autora se dedicou especialmente a compreender a linguagem do xamanismo dos povos Borun do Rio Doce, nossa intenção é delimitar a linguagem do Xamanismo Puri-Coroado como forma de entender as cosmopolíticas indígenas dos primeiros anos da chamada “conquista do Sertão Leste”, quando os contatos mais intensos dos colonizadores se davam com os Puris, Coroados e Coropós. Contudo, para tentarmos coletar o máximo de fragmentos do Xamanismo Puri-Coroado nas fontes históricas disponíveis, não nos limitaremos às fontes do começo do século XIX.

Concluindo o que foi exposto em nosso retrospecto dos usos do conceito de Xamanismo, defendemos ser possível nos referirmos a uma Pajelança dos Puri-Coroado.

²⁷⁷ Idem. p. 159.

²⁷⁸ Idem, p. 162.

²⁷⁹ Idem, p. 179.

²⁸⁰ Sobre os trabalhos de Curt Nimuendajú descrevendo o trânsito de *Yikégn* entre os povos Borun, ver NIMUENDAJÚ, Curt. Organização social e crenças dos Botocudos do leste do Brasil. Brasília: FUNAI, 2018.

De fato, nos dias atuais, muitos povos indígenas solidificaram o uso do termo Pajé para se referirem a seus membros que realizam o intermédio espiritual da comunidade, mesmo entre povos que não falam as línguas tupi-guarani. Não nos cabe deslegitimar o uso desta palavra Tupi-guarani para povos de outros troncos linguísticos, especialmente considerando nossa adoção da palavra Xamã, de origem Tungus, considerando sua longa trajetória no vocabulário antropológico. No entanto, pensando no diálogo com outros textos da antropologia e da historiografia recente acerca dos povos indígenas, optamos pelo uso do termo Xamanismo, aproximando nossa abordagem de trabalhos contemporâneos como os de Davi Kopenawa, Bruce Albert, Izabel Missagia de Mattos, entre outros.

Resumidamente, o Xamanismo como definido nestas páginas é uma visão de mundo multidimensional, baseada na convivência entre diversos seres (vivos e mortos, humanos e espíritos da natureza, entre outros). A visão de mundo xamânica também é caracterizada por uma visão fluida do universo, com entidades capazes de transitarem entre os planos e influenciarem várias camadas da existência (mortos voltando à vida, vivos indo ao mundo dos mortos, seres humanos se tornando animais, etc.). Como definido por Esther Langdon, esta se constitui como uma “visão metafórica do universo”.²⁸¹ O xamanismo também se caracteriza como uma cosmovisão aberta, tendendo a incorporar novos elementos, práticas e concepções, como expressado em conceitos como a “máquina xamânica” e o “xamanizar”. Por fim, o trânsito entre as múltiplas dimensões do cosmo xamânico é atrelado à possibilidade dos seres humanos de atuarem como mediadores entre os mundos e os seres, seja através de experiências de êxtase ou com outros ritos.

2.2 - Sobre as fontes históricas

Algumas das principais fontes que temos hoje para o estudo das práticas e elementos culturais dos Puri-Coroados do século XIX são os relatos de viajantes estrangeiros que transitaram pelas Minas Gerais. Desde o começo do século XVIII, a entrada de cientistas e viajantes europeus no Brasil e especialmente na Capitania das Minas era altamente restrita, havendo pouquíssimos relatos de viajantes desta época. Com a transferência da Corte para o Rio de Janeiro em 1808 e a subsequente abertura dos portos brasileiros, contudo, as Minas deixaram de ser um território restrito, passando a ser um dos principais destinos para os curiosos olhos franceses, alemães, austríacos e ingleses.²⁸²

Naturalistas, mineralogistas, botanistas, polímatas e outros “homens das ciências” registravam seus percursos com detalhes, inspirados pelos princípios enciclopédicos do

²⁸¹ LANGDON, 1996, p. 28.

²⁸² DUARTE, Regina Horta. Olhares estrangeiros: viajantes no vale do rio Mucuri. Rev. Bras. Hist., São Paulo, v. 22, n. 44, p. 267-288, 2002.

iluminismo europeu. Os que subiam as penosas estradas através das serras mineiras estavam interessados especialmente pelo famoso potencial mineral da Capitania: mais de 55 relatos de viajantes foram produzidos sobre as Minas Gerais entre o século XIX e a primeira metade do século XX.²⁸³ O primeiro viajante estrangeiro a ser autorizado pela Coroa a visitar o solo mineiro foi o britânico John Mawe, que percorreu a Capitania ainda em 1808, publicando seu relato *Travels in the interior of Brazil* ainda em 1809. O francês Auguste de Saint Hilaire, por sua vez, fez várias viagens entre 1816 e 1822, rendendo mais de uma publicação e sendo responsável pelo registro científico de diversas espécies vegetais.

Os falantes do alemão foram a maioria dos viajantes a registrarem suas visões das Minas imperiais. Wilhelm Ludwig von Eschwege, um dos mais famosos mineralogistas do século XIX, viveu no Brasil entre as décadas de 1810 e 1820, publicando vários relatos de viagens e tratados naturalistas. Georg Wilhelm Freyreiss viajou junto de Eschwege, e também acabou se estabelecendo no Brasil após o fim de suas viagens de 1814 e 1815. Maximilian von Wied-Neuwied percorreu o país entre 1815 e 1817, pouco antes da famosa viagem de Johann Baptiste Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius (1817-1820).²⁸⁴ Décadas mais tarde, em 1842, o Príncipe Adalberto da Prússia percorre o Brasil de norte a sul, também fazendo um grande relato de viagem. Pouco depois é a vez de Ida Pfeiffer, famosa exploradora e escritora (em um tempo com pouquíssimas mulheres autoras de relatos de viagens) registrar sua passagem pelo Brasil em 1845. Na virada da década, o naturalista Hermann Burmeister também redige três tratados sobre o Brasil, baseando-se em suas viagens entre 1850 e 1852.

Dos mais de 40 autores que publicaram suas observações sobre o Brasil e as Minas nos séculos XIX e XX,²⁸⁵ um fator especialmente interessante para esta pesquisa une os relatos de Mawe, Saint-Hilaire, Eschwege, Freyreiss, Wied-Neuwied, Spix, Martius, Adalberto da Prússia, Pfeiffer e Burmeister. Os dez registraram seus testemunhos sobre os povos Puri-Coroados. A lógica que orientava muito da literatura de viagem era uma “busca pelo exótico”, tentando encaixar os povos de diversas partes do globo na visão de mundo do iluminismo e do imperialismo europeu. Naquelas primeiras décadas do século XIX, o chamado Sertão Intermediário entre Minas, Rio e Espírito Santo era um espaço tido como “selvagem” e “intocado”, entendido como uma fronteira entre a civilização e a barbárie. Por serem áreas relativamente próximas da Vila Rica e do Rio de Janeiro, as aldeias e florestas daquele sertão eram um destino quase obrigatório para aqueles interessados em registrar os “povos primitivos” do Brasil, opostos à “civilização” europeia e brasileira.

²⁸³ GRAVATÁ, Hélio. Viajantes estrangeiros em Minas: 1809 a 1955. Minas Gerais, Suplemento Literário, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, n. 215, 1970.

²⁸⁴ DUARTE, 2002.

²⁸⁵ GRAVATÁ, 1970.

A presença de Guido Marlière no território dos Puris e Coroados é outro fator que influenciou a produção de tantos relatos de viajantes sobre estes povos. Muitos dos viajantes, pouco familiarizados com a natureza e os costumes das Américas, viam anfitriões europeus como um oásis de familiaridade nos sertões brasileiros, ou como portos seguros de hospitalidade diante das penúrias que enfrentavam nas viagens. Eschwege e Freyreiss chegam a conviver com os Puris-Coroados por semanas, hospedando-se junto de Marlière no Presídio de São João Batista e se valendo da mediação do francês em seus contatos com os nativos.²⁸⁶ Spix e Martius também dependeram da hospitalidade de Marlière durante a passagem pelo Sertão mineiro, sendo apresentados a ele por intermédio de Eschwege.²⁸⁷

Auguste de Saint-Hilaire se hospedou na casa de Marlière poucos anos mais tarde, e cartas revelam que os dois mantiveram contato por cartas anos após o encontro, com o militar fazendo sugestões e notas a serem adicionadas ao livro que o naturalista publicaria anos depois.²⁸⁸ Em um dos documentos, Marlière se refere a ele como “o Sábio Augusto de Saint-Hilaire, meu correspondente, amigo do Brasil e dos Índios”.²⁸⁹ Burmeister, que visitou os Puri-Coroados décadas após a morte de Marlière, consegue contato com os indígenas por outro caminho: através de um médico, também alemão, que residia na Aldeia das Pedras. Rapidamente os compatriotas se tornam amigos, e o viajante relata ter gastado 5 dias na casa do médico com longas conversas sobre ciências naturais e notícias da política europeia.²⁹⁰ Adalberto da Prússia conta que seu contato com a mesma Aldeia das Pedras se dá através do Dr. Dennewitz, alemão residente em Cantagalo, e do Frei Florido, um franciscano nascido em Florença que tinha a amizade dos indígenas.²⁹¹ Presumivelmente, o mesmo Frei é o que guia Ida Pfeiffer à aldeia alguns anos depois.²⁹²

Assim, a existência de grande número de relatos oitocentistas sobre visitas aos Puris e Coroados se deve a uma combinação de dois fatores. O primeiro é a já citada proximidade do Sertão Leste das Minas Gerais (ou Sertão Intermediário) de locais como a Vila Rica e o Rio de Janeiro, atraindo os naturalistas interessados em conhecer e

²⁸⁶ “*Estávamos, portanto, perto destes interessantes indígenas e no intuito de procura-los nas suas próprias habitações. Parti do presídio no dia 29 de dezembro, em companhia do Snr. V. Eschwege, o diretor dos índios, Snr. Marlière, e um soldado.*” FREYREISS, Georg Wilhelm, LÖFGREN, Alberto (Tradução). Viagens a várias tribos de selvagens na capitania de Minas Gerais. Revista do IHGSP, Vol. 6, p. 236. São Paulo: Typographia do Diario Official, 1902.

²⁸⁷ AGUIAR, José Otávio. Memória e história da trajetória de vida de Guido Thomaz Marlière no Brasil (1808-1836). 3ª ed. Campina Grande: EDUFCG, 2022, p. 242-243.

²⁸⁸ Tradução de hua carta do Tente. Corel. Director Geral ao Cavalleiro Augusto de Saint Hilaire da Real Academia das Ciências em Paris, 1823. Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano 10, Vol. 3, 1905, p. 519.

²⁸⁹ Carta de Guido Thomaz Marlière ao Presidente da Província de Minas Gerais, 1825. Revista do Arquivo Público Mineiro, Idem, p. 653.

²⁹⁰ BURMEISTER, Hermann. Reise nach Brasilien, durch die Provinzen von Rio de Janeiro und Minas Gerais. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1853, p. 243.

²⁹¹ PRÚSSIA, Adalberto da. Brasil: Amazônia-Xingu. Brasília: Senado Federal, 2002, p. 138.

²⁹² PFEIFFER, Ida. Eine Frauenfahrt um die Welt: Reise von Wien nach Brasilien, Chili, Otahaiti, China, Ost-Indien, Persien und Kleinasien. Viena: C. Gerold, 1850.

representar as “regiões bárbaras” que se opõem à nascente “civilização brasileira”. O segundo fator é a existência de redes de contatos entre viajantes e residentes no Brasil: nomes como Eschwege, Marlière, Frei Florido ou o médico alemão da Aldeia das Pedras serviram de ponto de apoio para que viajantes como Freyreiss, Saint-Hilaire, Spix, Martius, Pfeiffer, Adalberto da Prússia ou Burmeister realizassem seus desejos científicos e imperialistas de ver e registrar os modos de vida daqueles que entendiam como “povos selvagens” do Brasil.

Esses interesses e estruturas de poder associados à produção dos relatos de viagem são fatores que não podem ser desprezados na leitura destas fontes. Não apenas a escrita dos relatos, como também a própria realização das viagens estava quase sempre inserida em uma rede de “homens de ciência” europeus que buscavam se legitimar como detentores do conhecimento enciclopédico acerca do mundo. Do financiamento das viagens dos naturalistas até os diálogos que tinham durante a hospedagem nas casas de seus pares, é impossível ignorar as particularidades do emergente imperialismo europeu do século XIX, assim como a história dos 300 anos de colonização portuguesa. Usando os conceitos de antropólogos que já se debruçaram sobre o problema da colonialidade presente em trabalhos etnográficos, se tratam de fontes produzidas em uma *situação colonial*, envolvendo uma multiplicidade de vozes, interesses e especificidades.²⁹³

Muitas destas camadas dos relatos de viagens foram analisadas por autoras como Mary Louise Pratt, em seu clássico livro *Olhos do Império: Relatos de viagem e transculturação*.²⁹⁴ Seguindo as linhas de pensamento dos Estudos Pós-Coloniais, a autora argumenta que as viagens da chamada Vanguarda Capitalista (como nomeia os viajantes das metrópoles no nascimento do capitalismo oitocentista) não se tratam de momentos nos quais o pensamento europeu irradia para as colônias, mas sim momentos nos quais os europeus moldam a si mesmos, criando suas noções de Europa a partir da oposição ao que veem na África, na Ásia e nas Américas. Portanto, o viés dos viajantes não é apenas uma tentativa por confirmar noções pré-concebidas de civilização europeia e barbárie não-europeia, mas um momento no qual estas noções estão se moldando e se transformando.²⁹⁵

Em outra camada das viagens de naturalistas europeus do século XIX, Pratt analisa o fenômeno da “auto-modelação crioula”. Aqui ela se refere aos *criollos*, nome dado nos países de língua espanhola às elites brancas formadas pelos filhos de espanhóis nos

²⁹³ BALANDIER, Georges. A Noção de Situação Colonial. Cadernos de Campo (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 3, n. 3, p. 107-131, 1993. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v3i3p107-131. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50605>. Acesso em: 29 fev. 2024.

²⁹⁴ PRATT, Mary Louise. Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. Bauru/São Paulo: EDUSC, 1999.

²⁹⁵ A noção de auto-definição dos viajantes diante do contato com a alteridade das colônias é resumida na obra de Pratt sob o conceito de auto-etnografia.

países recém-independentes da América. A auto-modelação era o processo pelo qual estas elites aburguesadas buscavam criar novas identidades para si mesmos. Trata-se de um processo complexo, uma vez que eles buscavam se distanciar de seus antepassados espanhóis após os tensos conflitos entre as colônias e suas antigas metrópoles, ao mesmo tempo em que buscavam encontrar uma identidade burguesa para si mesmos, buscando inserirem-se no “mundo civilizado”.

A criação das novas identidades nacionais e culturais dos *criollos* era complexa, à medida em que precisavam se distanciar de seus antigos senhores coloniais, mas não podiam se aproximar demais das massas indígenas, negras e mestiças de seus países (uma vez que precisavam manter seus privilégios como elites). Muitas vezes, então, estas elites recém-independentes buscavam se aproximar dos costumes “civilizados” franceses e ingleses, tentando aparentarem como elites burguesas dissociadas das antigas nobrezas ibéricas das quais eles descendiam.²⁹⁶ O contato com os viajantes franceses, ingleses e alemães que percorriam as Américas naquelas primeiras décadas do século era, então, um momento de oportunidade para as elites estabelecerem contatos com as burguesias cujos valores inspiravam suas auto-modelações. Estes contatos motivaram muitas das conversas entre viajantes e seus anfitriões por onde passavam, também moldando os relatos publicados.

As elites brancas brasileiras, especialmente no período entre 1808 e 1822, também passavam por processos de criação de novas identidades, tão ou mais complexos do que as auto-modelações dos *criollos* hispano-americanos. A própria decisão da Coroa de Dom João VI em permitir a entrada de viajantes nas Minas Gerais pode ser vista como parte de um processo de auto-modelação: com a Corte no Rio de Janeiro, e com a abertura dos portos de uma das maiores colônias de qualquer nação da época, era necessário “exibir o Brasil para o mundo”, chamando os homens de ciências das prestigiadas nações europeias para que participassem desse processo de divulgar conhecimento sobre a natureza, a economia e as culturas do país.²⁹⁷

Em diversos trechos é possível entrever os contatos entre os autores e os ricos fazendeiros e comerciantes brasileiros, muitos deles ávidos por trocarem algumas palavras em francês com o europeu que passava por sua fazenda. Auguste de Saint-Hilaire, por exemplo, descreve fazendeiros ricos sedentos por notícias históricas e políticas sobre a Europa pós-napoleônica. Seus anfitriões mais humildes diversas vezes o deixam dormindo

²⁹⁶ PRATT, Mary Louise. Reinventando a América/Reinventando a Europa: a auto-modelação crioula. In: PRATT, Op. Cit., 1999, p. 295-335.

²⁹⁷ Ver QUINTANEIRO, Tania. Entre vistas e imaginadas: as mulheres de Minas nos relatos de viajantes estrangeiros. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de Resende; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). História de Minas Gerais: a Província de Minas. Vol. 2. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 297-311.

em estábulos, entregue aos piolhos e bichos de pé, ao passo em que capitães e vigários (especialmente moradores das Vilas) fazem questão de demonstrar seus conhecimentos de francês, latim e ciência, além de tecer longas conversas sobre política.²⁹⁸

Muitas vezes pode ser tentador ler os relatos de viagem com uma visão difusionista, segundo a qual a modernidade europeia já estava “pronta” no século XIX, e os viajantes difundiam o “olhar moderno” para os lugares “atrasados” do mundo. No entanto, a partir dos problemas levantados por Mary Louise Pratt, entendemos que se trata de identidades em formação e transformação diante do contato entre viajantes europeus, colonos luso-brasileiros e indígenas nas entrelinhas dos relatos de viagem. Por um lado, os viajantes são homens de ciência europeus, buscando se afirmarem como tal no momento de florescimento do romantismo, do capitalismo, do naturalismo e do imperialismo. Por outro lado, seus contatos com os indígenas são mediados pela estrutura social de um Brasil transicionando entre a colônia e a independência, no qual as elites também tentam se provar a todo momento como civilizadas, aburguesadas e distintas. E, como analisaremos mais adiante, as identidades dos Puri-Coroados também se transformavam constantemente no processo de sobrevivência à colonização dos sertões.²⁹⁹

Durante a leitura dos relatos de viagem, é evidente a presença destas múltiplas vozes e camadas, não se tratando de relatos “ingênuos” ou “neutros” como os autores normalmente buscam parecer.³⁰⁰ O imaginário dos habitantes luso-brasileiros sobre os povos indígenas era moldado por séculos de colonização, herdando muitas vezes imagens formadas ainda no século XVI, como o estereótipo dos “índios canibais”. Estes discursos eram mobilizados nas representações das Minas desde meados do século XVIII como forma de justificar e incentivar a expansão de sesmarias, fazendas e datas minerais no chamado Sertão Leste, tornando-se parte do senso comum da sociedade colonial.³⁰¹

²⁹⁸ “Fui recebido em Itabira pelo capitão Manoel José da Silva Pires, para o qual o Coronel Antonio Thomaz me dera uma carta de recomendação. O capitão acolheu-me com essa polidez amável que até então sempre encontrara em todos os Mineiros. Era um homem instruído e espirituoso, que conhecia o latim e o francez; estudara bastante Delius, e possuía sobre a metalurgia conhecimentos mais amplos que o comum dos mineradores brasileiros.” SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Geraes, tomo 1º. São Paulo, Brasiliana, 1938, p. 234.

²⁹⁹ O fenômeno dos sujeitos subalternos da colonização usando elementos das culturas dominantes para se reinventarem no contexto colonial é resumido no conceito de Fernando Ortiz de transculturação, reinventado e apropriado pela obra de Mary Louise Pratt na compreensão do euroimperialismo do século XIX. No contexto de Ortiz, tratou-se especialmente de um conceito visando se contrapor à noção de “aculturação” geralmente mobilizada na historiografia do século XX. Ver ORTIZ, Fernando. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación. Havana: Jesus Montero Editor, 1940 e PRATT, 1999, p. 239.

³⁰⁰ Sobre o discurso de pretensa neutralidade e ingenuidade na literatura de viagem, ver o conceito de anticonquista em PRATT, 1999, p. 127.

³⁰¹ Ao longo dos séculos XVII e XVIII, a administração colonial fomentou uma suposta distinção essencial entre os tupis da costa brasileira e os “selvagens tapuias” ou os “vis aimorés” do interior, como forma de justificar empreendimentos militares em direção ao sertão e se aproveitar de conflitos

Diante dos viajantes, no contexto das auto-modelações das elites americanas do século XIX, os moradores das Minas reproduziam os centenários discursos sobre os “índios canibais do sertão”, fadados à extinção em nome da expansão da agricultura extensiva e da produção de riquezas para as nações ocidentais. Um exemplo dessa interação entre os discursos dos colonos brancos do Brasil pré-moldando a percepção dos viajantes sobre os indígenas está no relato de Maximilian von Wied-Neuwied. Sua descrição dos Puris remete várias vezes a elementos que “dizia-se” nas fazendas do entorno, reproduzindo o que escuta durante suas viagens. Em um trecho, ele conta que “os portugueses do [rio] Paraíba [do Sul] afirmam, sem discrepância, que os Puris comem a carne dos inimigos mortos, e, realmente, parece haver alguma verdade nessa afirmativa”.³⁰² Mais à frente, relata escutar de um padre sobre temíveis ataques de Puris contra pessoas escravizadas de fazendas da região, envolvendo violentas mutilações.³⁰³ Quando de fato finalmente encontra os indígenas, Neuwied escreve que “os Puris jamais nos confessaram comer carne humana; depois todavia dos idôneos testemunhos aduzidos, essa negativa carece de peso”.³⁰⁴

Outros exemplos destas dinâmicas serão discutidos mais adiante em nosso texto. O que interessa aqui é exemplificar que, conflitados entre relatos dos luso-brasileiros e a palavra dos supostos bárbaros das selvas, os viajantes europeus muitas vezes preferem confiar na palavra dos brancos. Assim, de forma expressa ou em níveis subconscientes, o senso comum e discursos vigentes sobre os povos indígenas tendem a ser confirmados pelos viajantes, que chegam ao contato com os Puris e Coroados impregnados de noções pré-concebidas sobre suas práticas.

A partir destas noções recebidas por via de leituras anteriores³⁰⁵ e conversas tidas com os colonos durante suas andanças, os autores de nossas fontes não apenas “relatam o que veem e ouvem”, mas sim criam uma visão dos povos indígenas que se encaixa em suas visões de mundo, ou até mesmo servem para a transformação e transculturação das visões de mundo que estão emergindo no século XIX. Os fenômenos descritos por Mary Louise Pratt em suas análises dos relatos de viagens são parte integrante dos relatos que falam sobre os Puri-Coroados, especialmente devido à fama dos povos indígenas do Sertão naquele tempo: eram o centro de atenção da sociedade mineira devido ao movimento de expansão rumo ao Vale do Rio Doce, e eram foco do olhar dos naturalistas europeus que

interétnicos dos povos indígenas. Ver MOREL, Marco. Os “Vis Aimorés”. In: A saga dos botocudos: Guerra, imagens e resistência indígena. Hucitec Editora. São Paulo, 2018, p. 21-106.

³⁰² WIED-NEUWIED, Maximilian, MENDONÇA, Edgar Sussekind (Tradução), FIGUEIREDO, Flávio Poppe (Tradução), PINTO, Oliverio (Org.). Viagem ao Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1940 [1817], p. 110.

³⁰³ Idem, p. 124.

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ Muitos dos textos possuem notas de rodapé, nas quais os viajantes citam relatos publicados anteriormente de outros exploradores que passaram pela mesma localidade ou entraram em contato com as mesmas populações. Ver WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 273.

visavam fazer observações etnográficas sobre os “povos primitivos” que se opunham à “civilização” do imperialismo europeu emergente.

A questão que se impõe diante de tantas camadas e olhares nos relatos de viagem é: como lidar com estes testemunhos sobre as práticas indígenas, e a partir deles reconstituir as dimensões do xamanismo Puri-Coroado?

Esta é uma pergunta com múltiplas respostas. Diversos historiadores e historiadoras, especialmente nas escolas da História Social e da História Cultural a partir de meados do século XX, exploraram as possibilidades de conhecer, através de documentos produzidos em contextos de repressão, as vozes dos agentes históricos subalternos.³⁰⁶ Alguns dos clássicos envolvem o conceito de dialogismo de Mikhail Bakhtin,³⁰⁷ a noção de inquisidor-antropólogo de Carlo Ginzburg,³⁰⁸ as discussões do campo da etnografia na antropologia,³⁰⁹ e até mesmo o conceito de *subalterno* nas escolas do Pensamento Pós-colonial³¹⁰ são discussões que giram em torno dessa densa problemática.

O conhecimento e contextualização destas múltiplas vozes existentes nos documentos é uma etapa fundamental para esta interpretação, sabendo reconhecer os estereótipos e interesses mobilizados pelos autores como forma de diferenciá-los de possíveis ações e descrições que efetivamente carregam as visões de mundo dos agentes históricos subalternos descritos nas fontes. Além de reconhecermos e identificarmos esta polifonia de vozes em nossas fontes através de conceitos como os de Mary Louise Pratt, o próprio uso do conceito de Xamanismo é uma forma de buscar as lógicas das sociedades Puri-Coroado.

Compreendendo o xamanismo como uma linguagem compartilhada por diversos povos indígenas do território sulamericano, torna-se possível identificar o encadeamento entre as diversas práticas e elementos culturais descritos pelos viajantes em seus contatos sobre os Puri-Coroados. Sobretudo, entendemos que é impossível esperar que os diversos grupos indígenas Puri-Coroados, aldeados ou não, tivessem práticas, mitos, formas políticas e ritos religiosos estritamente padronizados. No entanto, por compartilharem língua, origem e território, acreditamos que estes vários grupos operassem em uma lógica similar, cada um optando por estratégias políticas, espirituais e culturais dentro de um

³⁰⁶ Ver BARROS, José Costa D’assunção. O tratamento historiográfico de fontes dialógicas. Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia, Ano 3, N.4, Julho de 2012.

³⁰⁷ BAKHTIN, Mikhail. Marxismo e Filosofia da Linguagem. São Paulo: Hucitec, 1985.

³⁰⁸ GINZBURG, Carlo. The Inquisitor as Anthropologist: an Analogy and its implications” in Class, Myths and the Historical Method. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989

³⁰⁹ BALANDIER, 1993.

³¹⁰ GUHA, Ranajit. The prose of counter-insurgency. In: GUHA, Ranajit; SPIVAK, Gayatri C. (Ed.). Selected subaltern studies. Nova York/Londres: Oxford University Press, 1988, p. 45-86.

universo de possibilidades ditado por uma lógica xamânica - compartilhada não apenas pelos grupos Puris e Coroados, mas também por outras etnias do Leste mineiro.³¹¹

Assim, delimitando nosso objeto de estudo como a linguagem o xamanismo compartilhado pelos diversos grupos Puris e Coroados, e compreendendo-o como uma linguagem através da qual estes operavam suas identidades, alteridades e estratégias políticas e sociais, entendemos que a leitura dos relatos de viagem torna-se mais clara, sendo possível comparar as descrições feitas pelos viajantes tanto com outras fontes que falam sobre os Puris-Coroados quanto com outros elementos simbólicos dos povos indígenas já explorados nas ciências humanas. Através destas múltiplas contextualizações e da crítica documental rigorosa, esperamos privilegiar o dialogismo das vozes indígenas na polifonia das fontes.

2.2.1 - Sobre os vocabulários *Kwaytikindo*

Muitos dos viajantes, interessados em inventariar as culturas indígenas do sertão mineiro, registraram vocabulários com algumas das palavras das línguas nativas. Os vocabulários variam muito de extensão, com alguns viajantes registrando apenas algumas palavras corriqueiras, enquanto outros se dedicam a fazer extensos levantamentos linguísticos. Estes registros têm sido valiosas fontes para a retomada do povo Puri, contribuindo para a reconstituição da língua e de práticas culturais ancestrais.³¹² As línguas dos povos Puri-Coroado são chamadas nesta retomada de *Kwaytikindo*, nome que adotaremos ao longo do presente trabalho, nos referindo também às línguas faladas por Puris e Coroados nos séculos XVIII e XIX. Há grandes discussões a respeito da classificação linguística destas línguas desde o século XX, com linguistas argumentando a favor e contra a sua filiação à família linguística Macro-Jê.³¹³

³¹¹ Ao analisar os conflitos entre Aranãs e outros povos Botocudos, Mattos estabelece que “O acompanhamento etnográfico dos episódios relacionados aos Aranã sugere que - ainda que consideradas as relações de hostilidade entre os diversos grupos falantes da língua Botocuda - a linguagem do xamanismo presente no universo sócio-cosmológico compartilhado pelos diversos sub-grupos Botocudo, ao mesmo tempo em que forneceu elementos para a interpretação da experiência histórica da situação de aldeamento, orientou estratégias de sobrevivência coletivo aqueles grupos que lograram-se manter coesos, quando orientados por líderes respeitados coletivamente, prováveis xamãs e curadores, que propiciaram longa vida ao seu grupo de parentela.” MATTOS, 2002, p. 226.

³¹² Ver LEMOS, Marcelo Sant’ana. Vocabulário da Língua Puri (Português –Puri). Rio de Janeiro: edição do autor, 2014 e PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutuschamum; PURI, Xindêda. *Kwaytikindo*: retomada linguística Puri. Revista Brasileira de Línguas Indígenas, Macapá, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020.

³¹³ NETO, Ambrósio Pereira da Silva. Revisão da classificação da família linguística Puri. Dissertação de mestrado. Brasília: UNB, 2007; RAMIREZ, Henri; VEGINI, Valdir; e FRANÇA, Maria Cristina Victorino de. Koropó, puri, kamakã e outras línguas do Leste brasileiro: Revisão e proposta de nova classificação. Liames 15(2), Campinas, Jul./Dez. 2015, p.223-277.

Em nossa tentativa de recuperar características cosmológicas do xamanismo Puri-Coroadado, lançaremos mão de algumas análises linguísticas, visando compreender melhor a lógica de construção de conceitos e categorias nas línguas *Kwaytikindo*. Este esforço já foi iniciado por pesquisadores(as) em análises linguísticas e cosmológicas do próprio povo Puri. Um exemplo notável é a palavra para “noite” nas línguas *Kwaytikindo*: *Meri Ponan*, literalmente “olhos de onça”, indicando alguma ligação mitológica ou cosmológica entre a noite e os olhos deste animal.³¹⁴ Linguistas como Čestmir Loukotka também iniciaram um trabalho de identificar o sentido de prefixos, sufixos, radicais e outras partículas que compõem as palavras das línguas Puri-Coroadado, metodologia que nos parece especialmente interessante para compreender a morfologia e a construção de palavras nas lógicas próprias do *Kwaytikindo*.³¹⁵

Ressaltamos que não acreditamos que os vocabulários coletados no século XIX sejam fontes descoladas de seu processo de produção, ou dicionários “neutros” das línguas *Kwaytikindo*. Havia viajantes falantes de alemão, inglês, francês e português, cada um registrando os fonemas que ouviam conforme as regras de seus próprios arcaísmos linguísticos, podendo levar a grandes discrepâncias na grafia de palavras similares. Em nosso texto, tentaremos adequar estas grafias às regras do *Kwaytikindo* moderno para fins fonéticos, preservando também as grafias usadas pelos respectivos autores.

Sem dúvidas, os viajantes também tiveram influência na construção das traduções, usando seus próprios repertórios culturais para escolher quais palavras deveriam estar nos dicionários, ou mesmo para tentar explicar os significados de palavras excepcionalmente difíceis de se traduzir. No diálogo entre os viajantes e indígenas, seria fácil perguntar o nome de uma árvore nas línguas *Kwaytikindo*, mas traduzir palavras como “liberdade”, “alma” ou “eternidade” poderia depender muito da forma como o conceito seria explicado. É possível que os próprios indígenas tenham cunhado novas palavras a partir de seus repertórios linguísticos, para responder às perguntas dos viajantes que redigiam seus extensos vocabulários. Assim, tentaremos sempre balizar nossas análises linguísticas com informações etnográficas e cosmológicas obtidas nas demais fontes históricas, não resumindo nossas hipóteses linguísticas apenas à conjectura etimológica a partir das palavras registradas.

As condições práticas de produção de diferentes vocabulários também variam enormemente: Wilhelm Schott e Von Martius parecem ter ficado relativamente pouco tempo entre os Puris e Coroados, registrando poucas palavras e possivelmente tendo menos tempo para refinar seus entendimentos sobre as línguas nativas. O dicionário publicado por

³¹⁴ Ver PURI et. al., 2020.

³¹⁵ LOUKOTKA, Čestmir. La Família lingüística Coroadó. Journal de la Société des Americanistes, 21:2, 1929, p. 373-398.

Eschwege e Von Martius em suas obras posteriores, pelo contrário, foi coletado por Guido Marlière e por monges da Aldeia das Pedras, que conviveram por décadas com os Coroados, de modo que estas publicações tendem a ser mais fiéis ao uso corriqueiro das palavras no *Kwaytikindo* daquele tempo. No Anexo III do presente trabalho, transcrevemos os principais vocabulários que utilizamos em nossas hipóteses linguísticas, explicitando detalhes de suas produções e publicações. Ressaltamos que estes não são os únicos vocabulários existentes destas línguas, com outros já tendo sido levantados e compilados por outros(as) pesquisadores(as).³¹⁶

Se tratando de línguas faladas por diversos grupos diferentes, com um forte componente oral, é esperado que haja uma grande diversidade de usos e variações, não é possível esperar regras e significados normalizados como os de um dicionário. Portanto, nossa busca por compreender os significados nos vocabulários das línguas *Kwaytikindo* não buscam normatizar ou pressupor normas gramaticais explícitas para a construção de palavras e conceitos. Ainda assim, acreditamos haver na cosmologia e na linguagem dos povos Puri-Coroados várias formas lógicas, mesmo que não normativas, de se construir nomes, conceitos e palavras para simbolizar o mundo à volta. Nosso esforço na busca de significados das línguas *Kwaytikindo*, portanto, é menos normativo e mais no sentido de compreender tendências lógicas mais ou menos difusas, que muitas vezes podem ser flexibilizadas ou não seguidas pelos próprios falantes da língua.³¹⁷

Reconhecemos aqui as limitações de nosso esforço no campo linguístico. Algumas discrepâncias podem ocorrer em relação a outros trabalhos nas escolhas de tradução do *Kwaytikindo* oitocentista para o português, de forma que sempre fundamentaremos nossas escolhas em notas de rodapé. A língua *Kwaytikindo* moderna tem sido recuperada e desenvolvida nos processos e territórios de retomada indígena, e não é nosso objetivo sobrepor nossas análises e hipóteses às escolhas do povo Puri sobre sua própria língua. Como um trabalho historiográfico, nosso foco é compreender em linhas gerais categorias de pensamento e cosmologia dos povos que falavam as línguas *Kwaytikindo* nos séculos XVIII e XIX, incorporando reflexões linguísticas ao esforço etnológico e historiográfico. Nossa análise deve muito aos esforços linguísticos já realizados, mas nos reconhecemos como metodologicamente incapazes de atingir a profundidade de análises morfológicas, sintáticas, fonéticas e classificatórias que linguistas e coletivos indígenas têm desenvolvido sobre as línguas Puri, Coroados e Coropó nos últimos anos.³¹⁸

³¹⁶ Para um dos compilados mais completos, ver LEMOS, 2014.

³¹⁷ Algumas reflexões neste sentido se encontram na noção de Levi-Strauss de “pensamento selvagem”, que baseia a antropologia estruturalista. Ver LÉVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento selvagem. São Paulo, Ed. Nacional, 1970.

³¹⁸ Para um dos mais recentes estudos, ver SANTOS, Carmelita Lopes (PURY, Nãma Telikóng). Introdução à análise fonológica da língua Pury na modalidade de Guiricema (MG): por um trabalho de memória e ressurgência. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2024.

2.3 - Os vivos, os mortos e os intermediários

Para começarmos a decifrar as práticas que compõem o Xamanismo Puri-Coroado, um ponto fundamental é a relação entre os vivos e os mortos. Como descrito por Esther Langdon, um dos pontos proeminentes na lógica do xamanismo é a concepção multidimensional do mundo, com trânsitos e influências que atravessam os mundos, podendo se tratar de dicotomias entre o mundo material e espiritual ou o mundo dos vivos e dos mortos.³¹⁹

Os naturalistas viajantes também privilegiaram esse aspecto em suas investigações etnográficas, embora muitas vezes movidos pelo viés de buscarem diferenças fundamentais entre as “raças” que concebiam como categoria fundamental de organização do mundo na lógica imperialista de seu tempo. Freyreiss, por exemplo, ao investigar a religiosidade dos Coroados, escreve que “não adoram deus algum bom, mas temem um gênio mau [...]”. Porém, entre eles existe uma vaga ideia a respeito da imortalidade da alma, como entre todos os povos na sua infância”.³²⁰ A visão dos indígenas é registrada, porém o interesse do autor é visível em instrumentalizá-la como argumento da inferioridade de todos os povos “primitivos” em oposição à norma monoteísta do cristianismo europeu.

Apesar do tom de exotividade que pretende dar aos indígenas que descreve, Freyreiss foi um dos naturalistas que passou mais tempo junto aos Coroados que viviam próximos ao Presídio de São João Batista em 1815. Seguindo seu relato, ele detalha os ritos funerários realizados pelo grupo diante da morte de um integrante. Vejamos o trecho completo:

Que porém entre eles exista uma vaga ideia a respeito da imortalidade da alma, [...] não há dúvida, porque deixam aos mortos armas no túmulo para, como dizem, ‘usar lá em cima’.

Um enterro entre os coroados apresenta certas singularidades. Primeiro quebram todos os ossos do cadáver e depois colocam-no assim nos grandes potes de barro em que preparam sua bebida de milho fermentado. Se foi um chefe de família que morreu, enterram-no no meio da cabana que ele habitava em vida e em seguida abandonam o lugar. Voltando por acaso durante as suas caçadas para o lugar onde os seus mortos estão enterrados, testemunham sua lembrança deles por altos gritos e lamentos. (FREYREISS, 1902, p. 245).

O padre português Manuel Aires de Casal, responsável pela monumental *Corografia Brasília* de 1817, também menciona a tradição dos enterros de corpos em posição “assentada” entre os Coroados. O escrito proto-etnográfico de Aires de Casal sobre os

³¹⁹ LANGDON, 1996.

³²⁰ FREYREISS, Georg Wilhelm, LÖFGREN, Alberto (Tradução). Viagens a várias tribos de selvagens na capitania de Minas Gerais. Revista do IHGSP, Vol. 6, p. 236. São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1902, p. 245.

Coroados é uma das fontes mais referenciadas sobre suas práticas, sendo inclusive citada por viajantes como Maximilian zu Wied-Neuwied para complementar suas observações sobre estas nações indígenas.³²¹ Embora não deixe claras as fontes de onde tira suas informações, Aires de Casal complementa que os vasos dentro dos quais são enterrados os Coroados se chamariam *Camucis*, e apenas cita que este teria sido um costume antigo, já em desuso, e apenas para o caso de enterros de caciques.³²²

Em 1818, alguns anos depois da visita de Freyreiss ao Presídio de São João Batista, foi a vez de Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius visitarem a região durante sua longa jornada atravessando o Brasil. A dupla visita Guidoal, a fazenda pertencente a Guido Marlière também às margens do Rio Xopotó, a algumas milhas de distância do Presídio. Na ocasião da passagem dos alemães, um grupo seminômade de Puris também se encontrava alojado nos arredores da fazenda, com o qual convivem por algum tempo e fazem uma descrição de seus ritos funerários. A descrição, reproduzida a seguir, traz mais nuance sobre a relação entre os vivos e os mortos entre estes povos:

Quando morre um índio, é enterrado na cabana; se é adulto, a cabana é abandonada em seguida, e faz-se a mudança para outra. O cadáver é enterrado de cócoras ou metido num grande vaso de barro, ou embrulhado em embira, ou tecido velho de algodão, diretamente na terra, que é fortemente pisada acompanhando o ato lúgubres gemidos. (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 310)

Sobre os ritos funerários estritamente falando, Spix e Martius especificam uma maior variedade nas possibilidades de enterro. Alguns dos mortos eram enterrados dentro dos grandes vasos de barro, enquanto outros seriam cobertos com tecido de algodão ou até mesmo envoltos com embira³²³ antes de serem sepultadas. O relato de Freyreiss dá a entender que havia alguma distinção dos ritos de acordo com a posição social do falecido, como o caso de enterros dentro da cabana (seguidos do abandono da mesma) reservado apenas aos chefes de família. Assim, somos levados a crer que a definição sobre o corpo ser enterrado protegido por vasos, algodão ou embira também fosse determinada, além da disponibilidade de materiais, pela idade ou posição social do falecido.

O enterro descrito por Spix e Martius era acompanhado de lamentações da família, e seguido de mais ritos:

³²¹ WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 104.

³²² CASAL, Manuel Aires de. *Corografia Brazilica, ou Relação Historico-Geografica do Reino do Brazil*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1817, p. 56.

³²³ Embira é o nome dado a diversas fibras vegetais feitas a partir da casca ou entrecasca do caule de algumas espécies de arbustos e árvores. Podem ser usadas ainda verdes ou passarem pelo processo de secagem. Sobre a Embira e outras fibras no artesanato de outros povos Jê, como os Kaingang, ver PARELLADA, Cláudia Inês. *Estética Indígena Jê no Paraná: Tradição e mudança no acervo do Museu Paranaense*. R.cient./FAP, Curitiba, v.3, p. 213-229, jan./dez. 2008, p. 223.

Em cima da cova deixam ficar, durante algum tempo, as armas do morto, e assim como vitualhas e caça; e costumam ainda repetir, duas vezes ao dia, as lamúrias fúnebres; nessa ocasião, cortam bem curto o cabelo, ou deixam-no crescer muito comprido e as mulheres, segundo se diz, pintam o corpo todo de preto. Ainda muito tempo depois da morte, celebra-se a memória dos falecidos com clamorosas lamentações, quando casualmente chegam ao lugar onde eles foram enterrados. Entre os puris, parece que é costume fazer-se uma oração fúnebre. A alma do morto, segundo eles imaginam, vai para uma agradável mata, cheia de pés de sapucaia e de caça, onde ela fica contente, em companhia de todos os mortos. [...] Assim, com medo de fantasmas, abandonam as cabanas, onde enterraram os parentes; dão ao cadáver, igualmente, vitualhas, como provisão para a viagem, e temem perturbar a última morada dos mortos, receando que eles lhes apareçam e os possam molestar. (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 309-310).

Uma nota de rodapé acrescenta: “Contou-nos um coroadado que uma das suas mulheres, a qual havia morrido pouco antes, lhe aparecia frequentemente à noite, porém sempre se esquivava ao seu abraço.”³²⁴ A nota menciona conversas com os próprios indígenas dos grupos Coroados, trazendo alguns testemunhos dos próprios nativos sobre suas visões do mundo espiritual e nos dando algumas pistas sobre as fontes de onde os viajantes tiravam suas informações.³²⁵

Voltando à descrição propriamente dita, temos o relato do ritual Puri-Coroadado de deixar armas e oferendas de comida e víveres para os recém-falecidos, “como provisão para a viagem” até o outro mundo. Havia um período de lamentação, durante o qual a família e os conhecidos do falecido adotariam sinais de luto como cortar os cabelos, deixá-los crescer, ou pintar o corpo de preto. Após o período de luto, o local de enterro se tornava uma “casa do morto”, sendo abandonada pelos vivos e deixada para o espírito que ali passaria a morar. Os vivos só voltariam “casualmente” à cabana tumular, ocasião em que, nas palavras de Spix e Martius, “celebra-se a memória dos falecidos com clamorosas lamentações”.

³²⁴ SPIX, Friedrich Johann Baptist von, e MARTIUS, Carl Friedrich Phillip von. Viagem pelo Brasil (1817-1820); tradução de LAHMEYER, Lúcia Furquim. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017, p. 310.

³²⁵ É importante também notar que Spix e Martius falam que “segundo se diz”, as mulheres pintavam o corpo de preto durante o período de luto, mas não deixam claro se é algo que “se diz” entre os indígenas ou entre os colonos. O trecho seguinte afirma que “entre os Puris, parece que é costume fazer-se uma oração fúnebre”, sugerindo não ser uma informação testemunhada pelos autores ou obtida através de conversas com os próprios Puris. Um tipo de “oração fúnebre” específica dos Puris (e não mais realizada pelos Coroados) é citada por Eschwege em seu relato, que tem como fonte o Vigário do Presídio de São João Batista, nos levando a crer que esta seja a mesma origem da informação de Spix e Martius. Mais adiante em nosso texto, detalharemos melhor a “oração fúnebre” descrita por Eschwege. O importante no presente momento da análise é que, mesmo que o relato de Spix e Martius não se trate de informações estritamente observadas pelos naturalistas, trata-se de um mosaico de fontes que inclui conversas com colonos da região e até mesmo com os próprios Puris e Coroados.

Os autores dão a entender que o abandono das “cabanas dos mortos” seria apenas para adultos,³²⁶ sugerindo a possibilidade de que os túmulos de crianças pudessem conviver com os vivos, ou ocorressem em outro lugar que não nas cabanas. Freyreiss por sua vez conta que o abandono das cabanas seria apenas no caso do enterro de chefes, mas ambos relatos apontam na direção de que o poder dos mortos depende de uma escala: os espíritos de crianças teriam pouco poder ou vontade para retornarem e tomarem conta da cabana onde estão enterradas, ao passo que os adultos teriam um maior poder de retornarem, como o relato reproduzido na nota de rodapé do relato de viagem, no qual um indígena Coroado conta que sua esposa falecida voltava durante as noites e tentava abraçá-lo.

Tanto os Tikmu'un (Maxakalis) dos rios Doce e Mucuri quanto outros povos indígenas do Leste mineiro possuem concepções de espíritos maléficos que possuem os corpos dos mortos que não recebem enterros e ritos funerários adequados, fazendo-os retornar. Entre os Tikmu'un estes espíritos recebem o nome de *Înmoxã*, e são moradores do subterrâneo que entram pela boca dos mortos, alojando-se em seus estômagos e fazendo-os retornar na forma de onças. Para evitar a possessão dos *Înmoxã*, os mortos Tikmu'un passam por dois enterros.³²⁷ Relatos de Guido Marlière datados de 1824 falam sobre o costume dos indígenas ali aldeados de enterrar os mortos à pressa, “persuadidos de que se ficam sem sepultura *Natshone* (o diabo) pega neles, o que não sucede estando debaixo da terra”.³²⁸ O relato de Marlière não deixa claro se os indígenas em questão seriam “Botocudos”, Puris ou Coroados, mas demonstra a existência de uma concepção generalizada, nos povos indígenas da região, sobre espíritos maléficos que se apossam dos mortos que não possuem enterro adequado. Não encontramos fontes assertivas sobre esta concepção em grupos de Puris ou Coroados, mas nos parece possível a hipótese de que o tradicional abandono das cabanas onde os adultos eram enterrados se desse devido à possibilidade de retorno dos corpos através da possessão por espíritos similares aos *Înmoxã* ou *Natshone*, transformados em onças ou mortos-vivos.³²⁹

Quando os mortos dos Puris e Coroados eram bem honrados e alimentados pelos vivos, segundo Spix e Martius, seguiam sua jornada em direção a um paraíso, caracterizado

³²⁶ “Quando morre um índio, é enterrado na cabana; se é *adulto*, a cabana é abandonada em seguida, e faz-se a mudança para outra.” SPIX e MARTIUS, 2017, p. 310.

³²⁷ ÁLVARES, Myriam Martins. *Alteridade e História entre os Maxakali*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC, 2018, p. 88.

³²⁸ MARLIÈRE, Guido. Usos Fúnebres dos Botocudos e outros Índios [...], Carta ao Abelho do Itacolomi, de 17 de fevereiro de 1825. In: *Revista do Arquivo Público Mineiro (RAPM)*, Ano 10, Vol. 3 (1905), p. 566.

³²⁹ Como analisaremos a seguir, alguns viajantes relatam a existência de um “gênio do mal” na cosmologia Puri-Coroado, que tomaria a forma de “lagarto, onça, jacaré ou homem com pés de veado”, ressoando com a concepção Tikmu'un de que os espíritos maléficos se apossariam dos corpos mal enterrados para transformarem-nos em onça. SPIX e MARTIUS, 2017, p. 304-305.

por ser “uma agradável mata, cheia de pés de sapucaia e de caça, onde ela fica contente, em companhia de todos os mortos”.³³⁰ Sobre a concepção de paraíso dos Puris e Coroados, temos outra fonte que complexifica e aprofunda esta descrição. Se trata do escrito do Vigário Francisco das Chagas Lima, que, em 1802, relata a fundação da Aldeia de São João de Queluz, um aldeamento de Puris no Vale do Rio Paraíba entre Minas Gerais e São Paulo.³³¹ O relato foi reproduzido pela Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB) décadas depois, em 1843,³³² de forma que dificilmente pode ter servido de base ou se baseado nos relatos naturalistas acerca dos Puris. Segundo o Padre Lima:

[...] [os Puris] porém se alucinam persuadidos que todas [almas], apartando-se dos corpos na morte, sem diferença de mérito ou demérito iam para o Céu, e por isso a única cerimônia entre eles praticada era porem nos sepulcros dos mortos uma escada, querendo significar com isso a subida das almas para o Céu. (LIMA, 1843, p. 73)

A notícia trazida por Francisco das Chagas Lima sobre seu contato com os Puris no território paulista vai na direção do dito pelo relato de Spix e Martius quanto ao destino das almas, indo indistintamente para o céu, sem uma noção dualista de paraíso e inferno. O que vem a seguir mostra uma variação da prática dos indígenas que tiveram contato com Spix, Martius e outros viajantes. Ao invés de colocarem armas e comida para auxiliarem na viagem dos mortos ao outro mundo, os Puris descritos pelo Padre Chagas supostamente colocariam uma escada como forma de facilitar a passagem dos seus mortos. A princípio a descrição pode parecer estranha, não esclarecendo de que tipo de escada se trataria. Não podemos descartar a hipótese de que os indígenas tivessem colocado outro tipo de objeto nos túmulos de seus mortos, e a noção de “escada” seja apenas uma interpretação do Padre a partir de suas próprias noções de funcionalidade de objetos.

No entanto, entre outros povos indígenas de línguas do tronco Jê, não é estranha a concepção de escadas entre os mundos. Entre os Tikmu’un (Maxakalis), existem lendas de ancestrais que teriam subido aos céus cravando flechas na abóbada celeste, em seguida descendo usando escadas de cipó ou de fios de embira.³³³ Para os Kaingang (originários de um amplo território entre São Paulo e o Rio Grande do Sul) é recorrente, em lendas e

³³⁰ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 310.

³³¹ Atual município de Queluz-SP, localizado no Vale do Paraíba e nos limites dos estados de São Paulo e Minas Gerais. Não confundir com a antiga Vila de Queluz, atual Conselheiro Lafaiete, na região central de Minas Gerais.

³³² LIMA, Francisco das Chagas. Notícia da fundação e princípios desta Aldeia de São João de Queluz (Cópia extrahida do Livro 1º do Tombo da Freguezia de S. João Baptista de Queluz, Província de São Paulo). Revista Trimensal de Historia e Geographia, ou Jornal do Instituto Historico Geographico Brasileiro, Tomo quinto, 3ª. edição, Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert & Cia, 1843, p. 72-76.

³³³ ÁLVARES, Myriam Martins. Yâmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 1986, p. 209-212.

grafismos, a concepção de uma escada, feita de flechas, cipós, ou troncos de araucária, que serve de comunicação entre a terra e o mundo dos mortos, localizado nas costas da abóbada celeste.³³⁴

Diante dos sentidos do trânsito entre o céu e a terra nas cosmologias Kaingang e Tikmu'un, e dadas as similaridades do território xamânico destes povos com as concepções que já analisamos sobre os Puri-Coroados (a noção de um “mundo acima” onde habitam os espíritos, a existência de uma vida após a morte em uma grande floresta, a concepção xamânica do cosmo, etc.), é possível inferir que a narrativa do Padre Chagas sobre as escadas colocadas nos túmulos dos Puris de São Paulo faz sentido dentro do conjunto de práticas de um xamanismo Puri-Coroado. Se trataria de uma variação da prática dos Puris e Coroados do Rio Xopotó, que colocavam armas, caça e víveres no local de repouso de seus mortos. Tanto as escadas quanto a comida e as armas apontam na direção de uma concepção dos Puri-Coroados a respeito da jornada dos mortos após o enterro, indo em direção à camada cosmológica dos céus, fisicamente *acima* do mundo dos vivos, onde passarão a eternidade em uma floresta rica em flora, fauna, e do convívio com os outros mortos.³³⁵ O papel dos vivos, durante os ritos funerários, é de auxiliar na jornada do espírito em direção aos céus, provendo-lhe comida, armas, caça ou escadas.

Além dos relatos naturalistas de Spix e Martius e Freyreiss, um terceiro autor deixou registros sobre a relação xamânica dos Puris e Coroados com os espíritos dos mortos: Wilhelm Ludwig von Eschwege, mais um viajante alemão com origem na nobreza europeia. Como mencionamos anteriormente no texto, Eschwege é o viajante que mais tempo residiu no Brasil, tendo servido de intermediário para muitos dos outros naturalistas em seus contatos com Guido Marlière para organizar as visitas aos indígenas. Sua obra que mais traz impressões sobre o contato com os Puri-Coroados é a coletânea *Jornal do Brasil, 1811-1817: ou relatos diversos do Brasil colectados durante expedições científicas*.³³⁶ Como

³³⁴ Segundo uma das histórias da tradição oral Kaingang, um homem do povo em tempos antigos almejava alcançar os céus. O homem atirou flechas aos céus, e notou que as flechas se cravaram na abóbada celeste, ficando firme. Surpreso, ele atira sucessivas flechas contra o firmamento, até formar uma escada que o permitiria alcançar os céus. O próprio homem não chega a subir pela escada de flechas, sendo enganado por uma onça que sobe as escadas e passa a viver no céu noturno, ameaçando engolir a lua. Ver SILVA, Sérgio Baptista da. Etnoarqueologia dos grafismos 'Kaingang': um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê Meridionais. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001; e ROSA, Rogério Réus Gonçalves. O Território Xamânico Kaingang vinculado às Bacias Hidrográficas e à Floresta de Araucária. Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio. V. II, nº4. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Ago/Dez 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/lepaarq/article/view/888/868>>.

³³⁵ É chamativo que, segundo Spix e Martius, a floresta dos céus seria repleta de árvores de Sapucaia, uma espécie nativa da Mata Atlântica de suma importância material e espiritual para os Puris. A floresta dos céus da cosmologia Kaingang, por sua vez, é repleta de árvores de araucária, típicas de seus territórios e também repletas de importância material e espiritual para este povo, apontando na direção de mais similaridades morfológicas entre as cosmologias Kaingang e Puri.

³³⁶ Para a edição em português, ver ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. *Jornal do Brasil, 1811 — 1817: ou relatos diversos do Brasil colectados durante expedições científicas*. Tradução: Friedrich E.

o próprio nome indica, se trata de diversos relatos obtidos durante os 6 primeiros anos de residência de Eschwege no Brasil, publicados explicitamente no formato de relatos de expedições científicas. Em comparação com a quantidade de informações etnográficas trazidas pelos relatos até agora citados, o *Jornal do Brasil* talvez seja o relato mais completo sobre os Puris e Coroados, adensado devido aos anos de residência nas Minas Gerais e pelas múltiplas oportunidades de visitar as terras indígenas do sertão.

Sobre as práticas destes indígenas na ocasião dos enterros de seus falecidos, escreveu Eschwege:

O vigário de São João Batista me disse, que ele nunca viu um traço de usos religiosos, embora tenha testemunhado entre os Puris um discurso fúnebre. O orador se colocou segurando arco e flechas no meio dos outros, que formaram um grande círculo em torno dele. Como lhe pareceu, ele falou com muita expressividade no discurso e nos gestos. Todos o ouviram com o maior silêncio e atenção, e ao final do discurso a casa inteira desatou a chorar. Ele presenciou outro discurso, feito por uma mulher dos Puris na ocasião de um conflito entre as famílias. Com poucas palavras a mulher silenciou a todos, e então fez um discurso patético, que também resultou enfim em uma choradeira generalizada.³³⁷ (ESCHWEGE, 1818, p.106-107, tradução nossa)

Apesar do visível desdém com o qual Eschwege ou o Vigário da aldeia descrevem os discursos dos Puris (qualificando a fala como “patética”), o relato traz uma descrição em primeira mão de uma outra possibilidade de rito funerário praticado entre os Puris. Como o próprio trecho evidencia, o discurso é uma prática importante em vários momentos da sociedade Puri, podendo inclusive ser realizado como parte dos rituais de enterro. Além dos ritos que já citamos anteriormente (como o enterro do falecido em posição de cócoras no centro de uma cabana, as oferendas para a jornada aos céus e o subsequente abandono da casa), o relato de Eschwege traz a possibilidade de um discurso funerário,³³⁸ que catalisa

Renger, Tarcísia Lobo Ribeiro e Günter Augustin. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002. Na presente pesquisa optamos por ler a partir da edição original alemã de 1818: ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. *Journal von Brasilien, oder Vermischte Nachrichten aus Brasilien, auf wissenschaftlichen Reisen gesammelt* (1er. Heft). Weimar: Verlage des Sr. H. S. pr. Landes-Industrie-Comptoirs, 1818.

³³⁷ Tradução e adaptação nossa. No original: “*Der Vicar von St. Joaô Baptista sagte mir, dass er bei den Coroatos nie eine Spur von religiösen Gebräuchen gesehen, hingegen bei den Puris habe er einer Leichenrede beigewohnt. Der Redende habe mit Bogen und Pfeilen in der Mitte der Andern, die einen grossen Kreis um ihn schlossen, gestanden, und wie es ihm schien, mit vielem Ausdrucke in der Rede und Geberden gesprochen. Alle haben ihm mit der grössten Stille und Aufmerksamkeit zugehört, und am Ende der Rede sey der ganze Haufen im Weinen ausgebrochen. Einer anderen Rede, von einem Weibe der Puris gehalten, habe er auch beigewohnt, bei Gelegenheit des Zusammenstoßes mehrerer Familien. Mit weingen Worten habe die Frau Alle zum Stillschweigen gebracht, und darauf eine pathetische Rede gehalten, deren Ende ebenfalls die Wirkung eines allgemeinen Weinens war.*”

³³⁸ A tradução da prática a partir das palavras de Eschwege abre muitas possibilidades. O autor usa a palavra alemã *Leichenrede*, que é geralmente traduzida como elogio fúnebre ou panegírico, se referindo às tradições ocidentais de discursos em ocasião de falecimentos. A obra traduzida de Spix e Martius usa o termo “oração fúnebre”, presumindo que se trate de um discurso de cunho religioso. Como não temos acesso ao conteúdo do discurso relatado na obra de Eschwege, não sabemos se

o luto entre os outros membros do grupo, que começam a chorar em luto quando o discursante termina suas palavras.

Com o peso da solenidade do discurso funerário descrito por Eschwege, podemos reler alguns elementos dos ritos descritos por Spix e Martius. Segundo os trechos que já analisamos da obra da dupla viajante, os indígenas costumavam “repetir, duas vezes ao dia, as lamúrias fúnebres”, além de “celebrarem a memória dos falecidos com clamorosas lamentações, quando casualmente chegam ao lugar onde eles foram enterrados” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 309). O que estes trechos indicam é que, além de ser uma das possibilidades de ritos fúnebres, os discursos solenes dos Puris e Coroados podiam ser uma das formas de comunicação com os espíritos. Tanto na ocasião do enterro quanto anos mais tarde, quando um grupo encontrava uma cabana-túmulo, a cerimônia do discurso acompanhado de lamentações era uma prática de contato entre o mundo dos vivos e dos mortos, mantendo a harmonia entre estas duas esferas do cosmo xamânico.

Entre diversos povos indígenas sul-americanos, os mortos (sobretudo os recém-falecidos) são perigosos para seus parentes, uma vez que podem aparecer em sonhos e tentar buscá-los para o mundo dos mortos. Assim, vários ritos fúnebres indígenas possuem o sentido de exortar ao espírito do falecido para que se esqueça de seus parentes e siga para o mundo dos espíritos sem levar mais pessoas do mundo dos vivos.³³⁹ Os ritos também possuem, muitas vezes, o sentido de ritualizar o luto dos vivos para que estes resistam e não se deixem seduzir pela saudade e pela tentação de acompanhar seus parentes ao mundo dos mortos.³⁴⁰ Assim, nos parece provável que os discursos funerários dos Puris e Coroados também tivessem um sentido similar, lembrando com carinho os recém-falecidos e cumprindo seus desejos (dando-lhes objetos, armas, comida e caça) em um esforço de completar a passagem do espírito e impedindo que a morte possa ocasionar ainda mais dor e sofrimento à comunidade.³⁴¹ O envio de palavras e presentes para os Puri-Coroados recém-falecidos, portanto, pode ser lido como o contato com os espíritos dos

são de fato palavras comparáveis a um elogio ao falecido ou a uma oração. Portanto, optamos por chamar a prática de discurso funerário, tendo em vista que os discursos são realizados em diversas ocasiões solenes pelos Puris, *inclusive* nos ritos funerários.

³³⁹ A partida dos parentes vivos pode, segundo diversas tradições indígenas, se dar devido à depressão e ao suicídio ocasionados pelas saudades do parente falecido, ou pelo “roubo da alma”, evento no qual o parente falecido “rouba” o espírito do vivo, assim causando doenças que inevitavelmente levam à sua morte caso não sejam tratadas por xamãs. Ver CUNHA, Manuela Carneiro da. Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó. São Paulo, Hucitec, 1978.

³⁴⁰ O conceito do dever dos vivos de resistir ao desejo de “se juntar aos outros” tem sido explorado em etnografias recentes, como LIMULJA, Hanna. O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

³⁴¹ Ritos similares são praticados pelos Tikmu'un (Maxakalis) dos vales dos Rios Doce e Mucuri, segundo os quais é necessário alimentar, presentear e trocar cânticos com os mortos para que estes não retornem a seus parentes vivos em sonho, atraindo suas almas para o mundo dos mortos e causando-lhes doenças. Ver ÁLVARES, Myriam Martins. Yâmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 1986.

mortos para completar sua saída da comunidade dos vivos e sua passagem à comunidade dos mortos.

Um trecho posterior do relato de Eschwege revela mais sobre o que acontecia quando havia falta de harmonia com os mortos:

Também acreditam [os indígenas] em fantasmas e aparições depois da morte. Em uma ocasião na qual eu visitei alguns túmulos dos Coroados para enviar um crânio de Coroado ao meu antigo professor Blumenbach em Göttingen, me servi de um jovem Coroado como guia. Para isso ele se voluntariou de livre e espontânea vontade, mas ele se recusou terminantemente a colocar a mão na escavação, porque os falecidos apareceriam para ele à noite para atormentá-lo e talvez até mesmo matá-lo.³⁴² (ESCHWEGE, 1818, p. 130-131, tradução nossa)

A fala do jovem Coroado no retorno dos espíritos remete ao trecho do relato de Spix e Martius que mencionamos anteriormente, no qual ele reproduz o testemunho de um homem Coroado sobre encontrar o espírito de sua falecida esposa, que tenta abraçá-lo durante aparições noturnas. No xamanismo Puri-Coroado, de forma similar ao xamanismo Tikmu'un, a falta de harmonia na lida com os espíritos dos antepassados pode fazer com que estes retornem para fazer mal aos vivos. As fontes que temos sempre falam sobre o retorno dos mortos à noite. Embora não fique explícito, é de se conjecturar, pela leitura de outras etnografias de povos indígenas, que o “retorno dos mortos à noite” relatado por Puris e Coroados se refira na verdade a um retorno dos espíritos em sonhos.

O trecho subsequente é ainda mais revelador sobre as possibilidades de retorno dos mortos na cosmologia destes povos indígenas:

Muitos deles [Coroados], homens e mulheres, são conhecidos como bruxos [*Hexenmeister*]; mais ainda os seus mais velhos são tidos como feiticeiros [*Zauberer*], que invocam os mortos [*die Todten citiren*], e com eles conversam em público e em alto e bom som. Eles chamam geralmente apenas as almas [*Seelen*] de seus parentes, mas quando estão partindo em guerra contra os Puris, ou quando estão em expedição nas profundezas das florestas para coletar Ipecacuanha; quando não se sentem seguros contra os ataques dos Puris, também costumam invocar o espírito [*Geist*] de um Puri, que também logo aparece para responder às perguntas feitas. Por exemplo: ‘Os Puris estão por perto? Em qual área eles estão? Eles vão atacar esta noite?’ entre outras coisas do tipo. Se o espírito [*Geist*] diz que os Puris estão por perto, então cercam seu acampamento à noite com uma grossa cerca de madeira. A invocação dos mortos [*Citirung der Todten*] acontece sempre em noites escuras; o feiticeiro toma um cachimbo de tabaco em sua boca, e bafora com as palavras de invocação

³⁴² No original: “*Auch glauben sie an Gespenster und Erscheinungen nach dem Tode. Bei Gelegenheit, dass ich einige Begräbnisse der Coroatos aufsuchen liess, um einen Coroaten-Schädel an meinen alten Lehrer Blumenbach in Göttingen zu schicken, bediente ich mich eines jungen Coroaten zum Führer; hierzu gab er sich freiwillig her; allein er weigerte sich durchaus mit Hand an's Ausgraben zu legen, weil ihm der Verstorbene des Nachts erscheinen, ihn peinigen und wohl gar umbringen würde.*”

[*Verschwörungsworten*] uma incessante fumaça espessa. Dali a pouco escuta-se barulhos distantes, que vão se aproximando como o galope de cavalos, e finalmente chega o espírito invisível.

O feiticeiro segue fumando sem parar enquanto faz suas perguntas, que o espírito responde com tamanha velocidade e incompreensibilidade, que apenas o feiticeiro entende. As perguntas, ao que parece, são respondidas de forma ambígua, quando muito. Quando já foi satisfatoriamente interrogado, o espírito se despede, gritando três vezes igual a um Macuco (um pássaro das florestas locais, que tem um som triste). Escuta-se então este barulho medonho, e com isso a invocação [*Beschwörung*] está terminada. Todos os presentes ficam amedrontados, mulheres e crianças choram e se escondem.³⁴³ (ESCHWEGE, 1818, p. 131-132, tradução nossa)

Como foi discutido no começo do presente capítulo, a existência de figuras intermediárias entre as múltiplas camadas do cosmos é uma das características centrais das sociedades que adotam cosmologias xamânicas. No caso dos Puris-Coroados, o principal critério descrito por Eschwege para distinguir os xamãs é que são homens e mulheres mais velhos e mais velhas, “tidos como feiticeiros”. O autor não deixa claro se estes anciãos seriam tidos como feiticeiros pelos próprios indígenas ou se pelos colonos,³⁴⁴ sendo difícil achar uma resposta definitiva apenas com base nesta fonte.

Outro aspecto que não fica explícito na escrita é o meio pelo qual Eschwege teria tido acesso ao relato do ritual de invocação dos mortos.³⁴⁵ O fato de se tratar de uma descrição que não duvida explicitamente da capacidade efetiva dos xamãs de invocarem os

³⁴³ No original: “Viele unter ihnen, Männer und Weiber sind als Hexenmeister bekannt, auch mehrere von ihren Aeltesten hält man für Zauberer, welche Todten citiren, und sich mit ihnen laut unterhalten in Gegenwart vieler Anwesenden. Sie rufen gewöhnlich nur die Seelen ihrer Verwandten, wenn sie aber in den Krieg gegen die Puris ziehen, oder wenn sie auf ihren Streifzügen tief in die Wälder vorrücken, um Ipecacuanha zu sammeln, so pflegen sie auch, wenn sie sich vor einem Anfälle der Puris nicht sicher glauben, den Geist eines Puris zu citiren, der denn auch bald erscheint, und auf die vorgelegten Fragen antwortet. Z. B. ob die Puris in der Nähe sind? in welcher Gegend sie sich aufhalten? ob sie die Nacht angreifen werden? und dergleichen Dinge mehr. Sagt der Geist, dass die Puris in der Nähe sind, so umgeben sie des Nachts ihr Lager mit einem dicken, hölzernen Zaune. Die Citirung der Todten geschieht immer bei dunkler Nacht; der Todten geschieht immer bei dunkler Nacht; der Zauberer nimmt eine Tabakspfeife in den Mund, und stösst bei den Verschwörungsworten unaufhörlichen dicken Rauch aus; bald darauf hört man in der Ferne Getöse, es kommt näher wie Pferdegetrappel, und endlich langt der unsichtbare Geist an, der Zauberer raucht unaufhörlich und thut seine Fragen, die der Geist mit solcher Schnelligkeit und Unverständlichkeit beantwortet, dass sie der Zauberer nur allein versteht. Fragen, wie se jenseits aussieht, werden zweideutig oder gar nicht beantwortet. Wenn hinlänglich examinirt ist, nimmt der Geist Abschied, indem er dreimal wie ein Macuco schreit. (Ein Vogel hiesiger Wälder, der einem traurigen Ruf von sich giebt). Es lässt sich dann das nämliche fürchterliche Geräusch hören, und damit hat die Beschwörung eine Ende. Alle Gegenwärtige sind in den größten Angst, Weiber und Kinder heulen und verkriechen sich.”

³⁴⁴ No imaginário de feitiçaria europeu, há uma longa tradição de se associar a bruxaria e a feitiçaria a pessoas mais velhas, especialmente a mulheres. Ver CHICANGANA-BAYONA, Y. *Imagens de Canibais e Selvagens no Novo Mundo*. Campinas: Editora Unicamp, 2017.

³⁴⁵ A palavra usada por Eschwege para o ritual é *Citirung des Todtens*, ou *Zitirung des Totens*, em alemão contemporâneo. A tradução literal para o português seria “citação dos mortos”, aludindo à tradição de magia europeia de rituais em que se traz um morto à vida para lhe fazer perguntas. No entanto, optamos por chamar de “invocação” por ser uma palavra que alude mais diretamente à noção contemporânea acerca dos rituais de diversas culturas de se trazer espíritos ao mundo dos vivos.

espíritos dá a entender que Eschwege esteja recontando um relato indígena, uma vez que outros autores europeus, ao usarem suas próprias palavras para descreverem rituais xamânicos presenciados por eles, tradicionalmente desqualificam a espiritualidade nativa descrevendo-a como “conversas com o demônio”, “superstições”, ou “enganos”.³⁴⁶ A escrita de Eschwege, ao contrário, parece transmitir certa confiabilidade ao relato dizendo que as conversas com os mortos se dão “em alto e bom som” na presença da aldeia inteira.

O principal tipo de invocação dos mortos pelos Coroados, segundo o relato, é a invocação *de parentes*. As relações de parentesco, nesta cosmologia que atravessa as barreiras entre os mundos dos vivos e os mortos, aparecem sendo de grande importância mesmo após o falecimento dos entes queridos.³⁴⁷ As exceções seriam invocações feitas em outros espaços, como as expedições de guerra ou de coleta de ipecacuanha, nas quais seria possível invocar também os espíritos de seus inimigos Puris. A descrição não deixa explícito, mas sua leitura contextualizada junto ao que já discutimos aqui sugere que exista uma dualidade cósmica na manifestação dos espíritos: embora todos os mortos vivam na grande floresta dos céus, sua vinda ao mundo dos vivos (a terra) é possível através do xamanismo.

Quanto à ritualística da invocação dos mortos, Eschwege descreve como sendo uma operação xamânica fortemente associada ao uso do tabaco. Segundo ele, “o feiticeiro toma um cachimbo de tabaco em sua boca, e bafora com as palavras de invocação uma incessante fumaça espessa”. A noite é o tempo privilegiado para o contato com os espíritos, assim como os outros relatos que analisamos anteriormente.³⁴⁸ A chegada e a ida dos espíritos é sinalizada por vários sons longínquos: desde o galopar estrondoso de cavalos até o pio triste do Macuco. Nesse tipo de invocação, a principal função dos espíritos (sejam eles parentes ou de inimigos caídos) é trazer informações ao xamã, respondendo a perguntas sobre assuntos diversos e fornecendo orientações enigmáticas e ambíguas que na prática só são decifradas pelo invocador.³⁴⁹

³⁴⁶ Como analisaremos adiante, Spix e Martius, ao descreverem um ritual muito semelhante ao de Eschwege, chamam de “contatos com o demônio” e “sortilégios”, descrevendo de forma notavelmente mais resumida. Ver SPIX e MARTIUS, 2017, p. 305.

³⁴⁷ A relação de parentesco com os mortos é a raiz dos problemas descritos anteriormente, nos quais os recém-mortos seriam capazes de “levar seus parentes consigo” para o mundo espiritual.

³⁴⁸ O relato do Coroados cuja mulher falecida retornava e do jovem que temia violar os túmulos com Eschwege, ambos descrevendo que as aparições de espíritos malfazejos ocorriam de noite. Como conjecturamos anteriormente, é possível que as “noites” nas quais os mortos voltam para assombrar os vivos sejam uma referência ao espaço dos sonhos, eufemizado pelos indígenas que contam o fenômeno ou pelos autores dos relatos.

³⁴⁹ Segundo o vocabulário das línguas Kwaytikindo registrado por Guido Marlière e publicado por Eschwege, a palavra para “adivinhação” na língua dos Coroados seria “*Bokitshé coisa pewipa*”. O mesmo vocabulário traduz “*Poké Tshé*” como “fumaça de tabaco”, derivada da palavra “Poké” ou “Boké” (tabaco). Portanto, o próprio nome do ritual de adivinhação, na língua de Puris e Coroados, é diretamente associado ao uso de fumaça de tabaco. Ver ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. Brasilien, die Neue Welt... Pt. 1. Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1830 e PURI, Txâma Xambé;

De forma bem mais curta, Spix e Martius escrevem sobre um ritual muito similar que nos encaminha a um entendimento mais profundo do contexto da conversa com os espíritos:

[...] não conhece o índio a origem do bem ou Deus, porém sim um gênio do mal, com quem se encontra, ora como lagarto, ora como homem com pés de veado, ora como jacaré ou onça, ora transformado em brejo, etc., que o ilude, zomba dele, levando-o para o prejuízo e o perigo, ou mesmo, o mata. O mais direto contato com os demônios eles atribuem aos seus pajés, que conhecem muitas ervas eficazes, parecendo ser ao mesmo tempo médicos e sacerdotes, e que conseguem prestígio entre eles com toda classe de supostos sortilégios. Em casos extraordinários, o pajé é consultado para aconselhar, e responde depois da habitual conferência com o demônio, para o que ele escolhe noite tenebrosa e de tempestade. Certos animais, como uma espécie de curiango e os gaviões de pios lúgubres, o caracaraí e o acauã, são para o pajé mensageiros dos defuntos, e por isso altamente venerados por todos. Também usa o índio colares de dentes caninos de onças, de macacos, de certas raízes, frutas, conchas e pedras, pois crê que por esse meio pode defender-se contra o ataque de animais ferozes e contra doenças. O pajé fornece medicamentos, que às vezes são preparados com fórmulas mágicas; pratica com fumigações uma espécie de exorcismo, e entretém nos índios o medo de fantasmas, com práticas e histórias supersticiosas (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 304-305)

Na concepção destes dois viajantes, os xamãs (chamados por eles de pajés) se comunicariam com “demônios” para receberem suas orientações. No entanto, a morfologia e a finalidade das invocações dá a entender de que se trata de uma descrição do mesmo ritual de invocação dos ancestrais relatado por Eschwege. A descrição do “gênio do mal” que apareceria para os indígenas na forma de lagarto, onça, jacaré ou veado lembra as outras descrições que analisamos das aparições dos mortos, reforçando que tanto a imagem de “demônio” quanto de “gênio do mal” mobilizadas por Spix e Martius se refiram, na verdade, aos mortos ou a outros tipos de espíritos habitantes do cosmo Puri-Coroado.³⁵⁰ Novamente a noite é descrita como o lugar temporal dos rituais de invocação, e se adiciona que os sinais dos espíritos podem ser os sons de gaviões, especialmente carcarás e acauãs, além do macuco e o curiango já mencionados por Eschwege.

O trecho de Spix e Martius dá a entender que as consultas dos xamãs com os mortos não são para responder apenas às solicitações do próprio invocador, mas sim tendo um teor comunitário. Eschwege já havia falado sobre a possibilidade de se pedir aos espíritos orientações sobre guerra e sobre os caminhos nas expedições das florestas, mas

PURI, Tutuschamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. Revista Brasileira de Línguas Indígenas, Macapá, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020.

³⁵⁰ Como discutimos anteriormente, é provável que Puris e Coroados concebessem uma classe de espíritos similar aos *Înmoxã* da cosmologia Tikmu'un ou o *Natshone* descrito por Marlière no Quartel da Onça Pequena, responsáveis por se apossar dos corpos dos mortos que não passam pelos ritos fúnebres e usar seus corpos para se transformarem em onças e outros seres que fazem mal aos vivos.

a dupla viajante escreve que “em casos extraordinários, o pajé é consultado para aconselhar, e responde depois da habitual conferência com o demônio [sic]”. Aqui se reforça o papel dos xamãs/pajés como intermediários entre toda a comunidade (mundo dos vivos) e os antepassados (mundo dos mortos), usando as invocações como forma de traduzir as orientações dos mortos e dar conselhos espiritual e cosmicamente sólidos para os problemas de todos os membros da aldeia: como curar doenças, realizar “uma espécie de exorcismo” através de “fumigações”, orientar a confecção de amuletos, conceder a proteção contra os perigos das matas, entre outros.

Juntando alguns elementos citados especialmente por Spix, Martius e Eschwege, é relativamente seguro conjecturar que os rituais de “exorcismo” dos Puri-Coroados seja surpreendentemente similar a cerimônias Tikmu’un registradas por etnografias recentes como a de Myriam Álvares. Como mencionamos, os mortos Tikmu’un que retornam a seus parentes em sonho podem causar doenças por atraírem suas almas ao outro mundo. Para curar esta condição, os homens (que em sua maioria são iniciados no xamanismo Tikmu’un) se reúnem na casa da pessoa afligida, onde fazem cerimônias com intensivo uso de tabaco,³⁵¹ acompanhado de cantos, assobios³⁵², e oferendas tanto aos xamãs quanto aos espíritos.³⁵³ A intenção dos rituais é chamar espíritos amigos, que ajudem a resgatar a alma do doente que foi “capturada” por seu parente no outro mundo. Segundo Myriam Álvares, que testemunhou estas cerimônias durante seu trabalho etnográfico, o momento da invocação é acompanhado pelo medo de mulheres e crianças da aldeia, que são assustadas pelos espíritos invocados e correm para se esconderem em suas casas.³⁵⁴

Os elementos citados pelos viajantes sobre as cerimônias de invocação Puri-Coroados incluem a invocação de espíritos dos mortos, os assobios,³⁵⁵ os estrondos, o medo das mulheres e crianças, o caráter de “exorcismo”, e a possibilidade de retorno dos mortos à noite (ou em sonhos), trazendo malefícios para os vivos. Diante de tantas

³⁵¹ “Fuma-se muito durante todo o ritual.” ÁLVARES, 1986, p. 147.

³⁵² “sua chegada [dos espíritos] é anunciada com assovios e gritos de injúria às mulheres.” Idem, p. 149.

³⁵³ “No primeiro dia do Yãmiyxop [ritual], geralmente à tardinha, as mulheres dirigem-se à casa do doente e depositam sobre o jurau as suas oferendas de comida, para ajudarem no ambux xexka, grande comida, que será oferecida a todos os participantes. [...] Os alimentos são consumidos em um verdadeiro clima de festa.” Idem, p. 147. “Geralmente na noite seguinte os homens se reúnem novamente na casa do doente para cantar para a alma extraviada e para oferecer alimentos ao yãmiy que vieram buscar a alma do parente causador da doença.” Idem, p. 149.

³⁵⁴ “Neste momento [dos gritos e assovios] as mulheres e crianças, expulsas por yãmiyhey, correm e se escondem em suas casas. Ninguém mais ousará cruzar o pátio da aldeia.” Idem, p. 149.

³⁵⁵ Sobre os assobios do macuco, do curiango, do carcará e do acauã, descritos pelos viajantes como presentes nos ritos de invocação dos mortos, é possível que se trate de fato de cerimônias condicionadas à ocorrência do som dos pássaros na mata, uma vez que este seria, na cosmologia de Puris e Coroados, o som dos mortos. Sobre a relação entre os sons de pássaros e a realização de cerimônias em sociedades indígenas, ver SIAN, Matheus Giancomin. “Entre Jovens Guarani, Outras Relações – Apontamentos Sobre ‘levar a sério’ Os Pássaros”. Argumentos - Revista Do Departamento De Ciências Sociais Da Unimontes 21 (1), 2024, p. 170-187.

similaridades e da proximidade geográfica e cultural entre os territórios Puri-Coroado e Tikmu'un, nos parece provável que os “exorcismos” citados brevemente por Spix e Martius fossem cerimônias de invocação análogas às descritas por Eschwege, com um objetivo parecido com o das invocações Tikmu'un: resgatar a alma de pessoas doentes que haviam sido seduzidas pelos mortos em sonhos.

Com as fontes que temos, seria arriscado afirmar com certeza que os Puris e Coroados possuíam uma clara concepção de “captura” da alma pelos mortos como causadora de doenças, embora esta seja uma forte possibilidade devido às similaridades cosmológicas e rituais com outros povos indígenas vizinhos. Pelo que Puris e Coroados relataram aos viajantes do século XIX, a aparição dos maus espíritos à noite podia ocasionar até a morte, seja pelo retorno dos mortos em sonhos ou pela aparição de espíritos em forma de onça, jacaré ou veado. Daí a importância dos xamãs e das invocações para manter a harmonia entre vivos e mortos, ao mesmo tempo servindo de intermediários entre os mundos dos vivos e dos mortos e servindo como marcadores dos limites entre cada mundo, impedindo que uma morte possa ocasionar doenças e mais mortes na comunidade.

A relação entre os vivos e os mortos marca inclusive a geografia de Puris e Coroados: os mortos são enterrados dentro de suas cabanas, marcando assim seu pertencimento ao espaço doméstico e ao círculo de parentes que constitui a família. No entanto, os vivos muitas vezes abandonam a aldeia após o funeral, marcando a ambiguidade de sua relação com os mortos: estes ainda são parentes, mas precisam manter certa distância, sobretudo durante o período de luto. Sem a elaboração da separação entre os vivos e seus parentes mortos, a saudade dos mortos poderia ocasionar o roubo das almas dos vivos em sonhos, a depressão dos vivos, ou até mesmo o aparecimento de entidades que se apossam dos cadáveres. Após o período de luto, os mortos pareciam poder ser invocados pelos xamãs, vindo ajudar nas necessidades cotidianas da aldeia, realizando curas e enriquecendo espiritualmente à comunidade de parentes e conviventes.

2.4 - A saúde, as doenças e o sangue

No dia-a-dia das aldeias Puri-Coroado, há uma linha tênue separando as habilidades xamânicas de lida com os espíritos e de cura das doenças que afligiam suas aldeias. Para as cosmovisões associadas ao xamanismo, uma vez que o mundo material é baseado na sobreposição de influências dos mundos imateriais, muitas doenças têm causas espirituais, requerendo tratamentos específicos receitados ou executados pelos xamãs que mediam o

contato entre os mundos. Além dos já citados trechos onde os viajantes relatam a prática dos xamãs/pajés na invocação direta dos mortos, veremos a seguir outras práticas de cura nas cosmovisões de Puris e dos Coroados.

2.4.1 - *Bamonotōma, Ndongoma, Xamã*

Von Martius, décadas após sua viagem, constroi um conhecido vocabulário da língua dos Coroados do Rio Xopotó e da Aldeia das Pedras a partir de suas próprias notas e dos trabalhos de outros europeus que registraram a língua destes grupos.³⁵⁶ O vocabulário cita a palavra *bamonotōma* como significando “curandeiro”, “mago” e “adivinho”,³⁵⁷ sendo um dos nomes usados pelos Coroados para se referirem aos seus mais velhos capazes de invocar espíritos e receitar curas. Considerando as limitações fonéticas dos estrangeiros que registravam os vocabulários indígenas, é provável que o sufixo *-notōma* na verdade se tratasse de algo próximo à palavra *ndondoma*,³⁵⁸ que significa “curador”.³⁵⁹

Alguns grupos de Puris falantes das Línguas *Kwaytikindo* nos séculos XX e XXI chamam os curadores de suas comunidades de *opê-ndondé*, “amigo curador”.³⁶⁰ O

³⁵⁶ Segundo Martius, seu vocabulário dos Coroados do Xopotó foi coletado por ele próprio na companhia de Spix, enquanto o vocabulário da Aldeia das Pedras foi reunido a partir do trabalho dos frades capuchinhos do aldeamento, de Guido Marlière e da divulgação de Eschwege. Ver MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Glossaria Linguarum Brasilianensium: Glossários e diversas línguas e dialectos, que fallão os índios no Império do Brazil*. Erlangen: Druck von Junge & Sohn, 1863, p. 195.

³⁵⁷ O vocabulário elaborado pelos autores é baseado na tradução das palavras indígenas diretamente para o latim. Nesse contexto, as palavras latinas que listam como equivalentes a *bamonotōma* são “*Vates*” e “*Hariolus*” (para os Coroados da Aldeia das Pedras, vocábulo coletado por Marlière e pelos capuchinhos do aldeamento), além de “*Magus*” (para os do Rio Xopotó, coletados pelo próprio Martius junto de Spix). Ver Anexo III.3.

³⁵⁸ O sufixo *-notōma* é composto do componente *-om*, uma partícula agentiva da gramática *kwaytikindo*. Associada ao verbo curar (*ndond*), temos a palavra *ndondoma* do *Kwaytikindo* moderno (ou *-notōma*, como anotada pelos viajantes do século XIX). Tratando-se de uma inflexão agentiva, significa literalmente “aquele que cura” ou “curador”. Ver PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutuschamum; PURI, Xindêda. *Kwaytikindo: retomada linguística Puri*. Revista Brasileira de Línguas Indígenas, Macapá, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020.

³⁵⁹ Se considerarmos a proximidade entre os fonemas de *b* e *p*, é possível levantar a hipótese de que os Coroados na verdade falassem algo próximo a *pamonotōma* ou, conforme analisamos na nota de rodapé anterior, *pama-ndondoma*. Se aceitarmos esta possibilidade, a palavra poderia ter alguma relação com o radical *pama* das palavras *pama cón* e *pama peoán* (“onça” e “onça preta”), presentes nos vocabulários Puri coletados pelo francês Edouard Ménéstriès em meados do século XIX. Assim, a palavra *bamonotōma/pama-ndondoma* teria seu significado associado aos curandeiros possuírem certas características de onça, ou terem alguma relação com os espíritos destes animais. Para o vocabulário de Ménéstriès, ver LEMOS, M. S. *Vocabulário da Língua Puri (Português –Puri)*. Rio de Janeiro: edição do autor, 2014. Para mais análises sobre o significado da onça nas cosmologias indígenas, ver Capítulo 2.5 - Os animais (Txama), os humanos (Txemim) e a intimidade.

³⁶⁰ *Opé*, no *Kwaytikindo* moderno, significa amigo, enquanto *ndondé* significa curador. Ver MANOEL, Felismar. Os curadores (*opê-ndonde*) e os tratadores (*txarré-ndonde*) Pury da Região da Fazenda dos Gregórios, 2020. Centro de Memória do Povo Purí, 2020. Disponível em: <<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/post/os-curadores-op%C3%AA-ndonde-e-os-tratadores-tx>>

vocábulo é diferente da palavra que designa os anciãos da aldeia, chamados de *opé-antár*, “amigo avô”,³⁶¹ indicando que nem todo ancião necessariamente exerce a função de curandeiro entre os Puris e Coroados. Neste trabalho, optaremos por nos referir aos curandeiros como *ndondoma*, dada a proximidade desta palavra tanto com o vocábulo *bamonotõma* das fontes quanto com o vocabulário do *Kwaytikindo* moderno. Por não termos certeza se os xamãs do século XIX tinham técnicas e papéis sociais similares aos dos curadores e anciãos Puris nos séculos XX e XXI, evitaremos chamá-los de *opé-ndondé* ou *opé-antár*.

Recapitulando o que vimos sobre os *ndondoma* até o momento, sabemos que costumavam ser alguns dos integrantes mais velhos da aldeia, podendo ser tanto homens quanto mulheres. Através do uso de tabaco e da pronúncia de palavras, podiam invocar os espíritos dos ancestrais para fazer perguntas e pedir orientações para curas e purificações através do uso de ervas e defumações. Em determinadas situações (especialmente em expedições no meio da floresta) podiam invocar também espíritos de aldeias inimigas, fornecendo orientações políticas e práticas para expedições. Nas descrições de viajantes das curas habituais entre os Puris e Coroados, estes curandeiros permanecem sendo figuras importantes para a orientação de seus respectivos grupos.

Desde o primeiro contato com os Puris e Coroados, Spix e Martius se surpreendem com o conhecimento de todos indígenas, não apenas os “pajés”, sobre as ervas da região:

Foi-nos dado assim admirar o exato conhecimento prático que se desenvolve nesses filhos da solidão, formados ao contato com a natureza; eles sabiam designar quase que todos animais, todas as árvores, todas as ervas do nome próprio, e davam informações minuciosas sobre os préstimos respectivos. (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 291)

Os *ndondoma* não seriam, assim, os únicos detentores da medicina, mas sim aqueles capazes de realizar curas mais complexas que requerem, nas palavras dos viajantes, “fórmulas mágicas, fumigações e uma espécie de exorcismo” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 305). Um trecho posterior traz mais detalhes sobre esta dinâmica:

Os índios pouco adoecem e, em geral, chegam a idade avançada, a qual muito raras vezes é indicada pelos cabelos brancos. Frequente é morrerem de algum acidente ou violências. São sujeitos comumente a inflamações dos olhos e internas, a doenças de fígado, diarreias, disenteria e malária que se atribuem geralmente ao seu modo de vida nas matas úmidas e brumosas. [...] O seu mais importante meio de cura consiste em repouso e dieta. Logo que adoecem de qualquer maneira, acendem fogo perto da rede, deitam-se e ficam quietos durante muitos dias, observando jejum todo

arr%C3%A9-ndonde-pury-da-regi%C3%A3o-da-fazenda-dos-greg%C3%B3rios> . Acesso em: 31 mar. 2024.

³⁶¹ *Antah*, no *Kwaytikindo* moderno, significa avô. Ver MANOEL, 2020.

o tempo. Agravando-se o mal, chamam o pajé; este trata a parte doente com fumigações, com fricções de certas ervas, fomentações com saliva, massagem, soprando e cuspidando em cima. [...] Quando necessário, se sujeita, sem receio, a abundantes sangrias, ou à amputação de um membro. Eles praticam a punção da veia, dardejando sobre o braço uma flechazinha com ponta de cristal, lançada por um pequenino arco. As escarificações são feitas com uma lasca de cana pontuda, ou com uma pederneira bem afiada. (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 308-309)

As principais técnicas de cura usadas pelos *ndondoma* são, segundo o relato, defumações, fricções, massagens, curas envolvendo saliva, sopros, punções e escarificações, estas últimas realizadas com pequenos arcos-e-flechas com cristais pontiagudos. Os “pajés” descritos pela dupla viajante também têm um papel nos rituais associados ao parto, embora de forma restrita:

Logo que a mulher visivelmente se acha em outras circunstâncias ou dá à luz, o homem retrai-se dela. A dieta é rigorosamente estabelecida antes do parto: marido e mulher privam-se, durante algum tempo, da carne de certos animais, e vivem de preferência de peixes e frutas. Logo que chega a hora do parto, a mulher vai ao mato e ali pare, escondendo-se do luar, e em geral sozinha, sem auxílio algum; o cordão umbilical é roto ou cortado com os dentes. A parturiente, logo depois, vai ao córrego banhar-se e lavar a criança, e em seguida cuida, como antes, de suas obrigações domésticas. A mãe e o filho são, depois de algum tempo, defumados com uma espécie de fumo (petum), soprado pela boca do pajé, dando isso muitas vezes ocasião ao ajuntamento de vizinhos para a vinhaça e danças tumultuárias. Os recém-nascidos são especialmente protegidos contra a lua, causadora de doenças. (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 307-308)

Apesar de termos iniciado este tópico falando sobre a importância dos *ndondoma* nas sociedades Puri-Coroado, os relatos de cura mostram que eles absolutamente não tinham o monopólio da lida xamânica. Vários ritos de cura e espiritualidade, como a cura de doenças menos graves ou os primeiros banhos de proteção de crianças recém-nascidas, são feitos por pessoas que não eram xamãs. Como definimos no começo do capítulo, o xamanismo é uma visão de mundo compartilhada pela sociedade, não se restringindo à atuação de xamãs, comportando inclusive a existência de “xamanismos sem xamãs”.³⁶² As fontes indicam que os Puris e Coroados não dependiam de consultar um *ndondoma* para prescrever certos usos de ervas ou o repouso para cura de enfermidades leves, da mesma forma que não dependiam da consulta espiritual para protegerem os recém-nascidos da luz da lua, pois era um conhecimento comum que ela seria causadora de doenças nesta cosmovisão xamânica. As principais técnicas de cura que requeriam a especialidade dos

³⁶² Um exemplo clássico do “xamanismo sem xamãs”, no qual a cosmovisão xamânica existe independentemente da existência física dos pajés especializados na lida dos espíritos, é descrito em BRUNELLI. Giglio. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. IN: LANGDON. E.J.M. (Org.). Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas. Florianópolis. UFSC. 1996.

ndondoma entre os Puris e Coroados, conforme a fonte, seriam as defumações, expectorações, sopros, massagens, emplastos e escarificações.

Ao que tudo indica, uma das fontes que guiou os olhares e parte das descrições de Spix e Martius sobre estes indígenas foi o *Journal Von Brasilien*, de Eschwege, já publicado quando a dupla iniciou sua viagem e citado em alguns trechos de seu relato.³⁶³ O relato de Eschwege é consideravelmente mais completo acerca das técnicas especializadas de cura dos Puris e Coroados, começando pelo uso de ervas, banhos, expectorações e fumigações:

Raspagens, sangrias e banhos gelados são seus únicos meios para tratar doenças e febres. No tratamento de feridas eles parecem ser muito mais avançados; eles conhecem muitas plantas com propriedades medicinais, que usam com grandes resultados para tratar de úlceras e ferimentos. Marlière viu um velho índio com uma úlcera cancerosa nas costas, que se curou apenas com o emplastro de folhas de certas plantas.

A cada febre que os atinge, eles se jogam em água gelada, procedimento que matou excepcionalmente muitos no último ano, já que a Rubéola os atingia desenfreadamente.

Para dores de barriga eles se utilizam de saliva, de forma que a espalham e esfregam pelo corpo; e mais pessoas se colocam em torno do doente, e cospem nele.³⁶⁴ (ESCHWEGE, 1818, p. 151-152, tradução nossa)

A cura do “velho índio” que coleta plantas para curar um ferimento parece um dos casos de curas comuns, não dependendo de rituais ou da intervenção dos *ndondoma*, baseando-se apenas no farto conhecimento que Puris e Coroados detinham sobre as propriedades de ervas. O relato de curas para dores de barriga através da expectoração (“cuspe”) parece se confundir com outro trecho do livro de Eschwege, que reproduz na íntegra um testemunho de Guido Marlière:

Marlière viu aqui [entre os Puris] uma forma incomum de cura ser feita em uma menina; que provavelmente havia se resfriado, e ficava deitada quase como morta, e tinha um grande inchaço no abdome. Outros índios pegaram uma grande pedra larga de um riacho, e acenderam fogo em volta dela, por tanto tempo que a pedra ficou incandescente. A garota devia ficar estendida sobre a pedra, apoiada nas mãos e nas pernas, e uma multidão de mulheres, que haviam aquecido água em grandes taquaras, agora rodeavam a garota, tomavam a água em suas bocas, e cuspiam sobre a pedra incandescente, de forma que a garota logo estava envolta em densos vapores, suando extraordinariamente. Depois de manterem isso tudo por tempo suficiente, Marlière forneceu um cobertor, no qual a envolveram, e no

³⁶³ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 281

³⁶⁴ No original: “*Schröpfen, Aderlass und kalte Bäder sind ihre einzigen Mittel, die sie bei Krankheiten und Fiebern anwenden. In der Wundarzneykunft scheinen sie weiter vorgerückt zu sein; sie kennen sehr viele heilende Pflanzen, die sie bei Geschwüren und Wunden mit dem besten Erfolge anwenden. Marlier sah an einem alten Indier ein grosses, krebsartiges Geschwür auf dem Rucken, welches dieser bloss durch aufgelegte Blätter von gewissen Pflanzen heilte. Bei jedem Fieber, was sie befällt, werfen sie sich in kaltes Wasser, durch welches Verfahren im vergangenen Jahre, da die Rötheln ihnen grassirten, ausserordentlich Viele starben. Bei Leibschmerzen bedienen sie sich des Speichels, womit sie den Leib überschmieren und reiben; mehrere Personen stellen sich dann um den Kranken, und bespucken ihn.*”

dia seguinte, quando Marlière se levantou, ela estava fresca e saudável, mas ficou com o cobertor. Só um Índio velho se expressou a respeito, dizendo que a garota tinha levado o cobertor para não se resfriar de novo, mas que o devolveria. (ESCHWEGE, 1818, p. 106, tradução nossa).

Sobre as técnicas de raspagem e escarificação (compreendida como “sangria” pelo vocabulário médico da época), o viajante alemão detalha:

A sangria é realizada com pequenos arcos e flechas, que terminam em uma ponta muito fina de cristal, ou têm um pedaço de vidro. Eles parecem fazer sangrias periódicas, especialmente as mulheres. Marlière encontrou um dia perto de sua fazenda no Rio Xopotó um grupo de mulheres se banhando, junto com um homem, que fez sangrias em todas elas, inclusive da forma descrita, com arcos e flechas; ele tinha tanta habilidade nisso que todas as vezes ele encontrou a veia, e o sangue jorrou alto.

As raspagens são feitas através de pedras afiadas, que raspam a pele em torno da região afetada, como úlceras, tumores, etc; eles almejam com isso, na visão deles, retirar todos os humores maléficos, como sendo causas das doenças.

Um dia, o Vigário foi chamado a uma índia doente, que estava muito e muito inchada, muito amarela e à beira da morte. Depois de ela se confessar, apareceu um velho Coroado, que raspou o corpo dela inteiro, e depois a banhou em água gelada. Esta cura teve os melhores resultados, e em pouco tempo a mulher estava totalmente restaurada.³⁶⁵ (ESCHWEGE, 1818, p. 152, tradução nossa)

No trecho acima, o “velho coroadado” que “raspa o corpo inteiro” da mulher doente no relato do Vigário dos Coroados reforça o que discutimos em outras fontes, a respeito da especialização dos *ndondoma*: nas artes da cura, estes xamãs (geralmente mais velhos) eram especialmente dedicados na escarificação e na raspagem da pele, possivelmente sendo procedimentos até mesmo reservados a eles. Assim, ao que tudo indica, o homem que realiza a “sangria” no grupo de mulheres que se banhavam nas redondezas do Rio Xopotó, como contado por Marlière, também seria um *ndondoma*. Freyreiss conta que o mesmo *ndondoma* que realizara a escarificação (ou “sangria”) as mulheres, que ele chama de “cirurgião Coroado”, oferece de realizar o procedimento nele, que contudo rejeita. Apesar da recusa, Freyreiss é detalhista ao descrever que o arco-e-flecha de escarificação teria 10

³⁶⁵ No original: “Der Aderlass verrichten sie mit einem kleinen Bogen und Pfeil, welcher letztere eine sehr feine Spitze von scharfem Bergcrystal, oder einem Stückchen Glas hat. Sie scheinen periodenweise Ader zu lassen, und besonders die Weiber. Marlier traf eines Tages in der Nachbarschaft seiner Fazenda im Rio Xipotô eine Menge Weiber im Bade, nebst einem Manne, der ihnen allen zur Ader liess, und zwar auf die gesagte Art, mit Bogen und Pfeil; er besass darin eine solche Geschicklichkeit, dass er jedesmal gleich die Ader traf, und das Blut hoch herauspitzte. Das Schröpfen verrichten sie mit einem scharfen Kiesel, womit sie rund um den leidenden Theil, z. B. bei Geschwüren, Geschwulsten zc. die Haut aufrissen, aber ohne Schröpfpöfe auszusetzen; sie wollen damit nach ihrer Meinung, alle böse Feuchtigkeiten, als Ursache der Krankheit, ableiten. Der Vicar wurde eines Tages zu einer kranken Indianerin gerufen, die über und über geschwollen war, ganz gelb aussah, und auf dem Tode lag. Nachdem sie gebeichtet hatte, erschien ein alter Coroado, der sie über den ganzen Körper schröpfte, und darauf in kaltem Wasser badete. Diese Cur that die besste Wirkung, und in kurzer Zeit war die Frau völlig hergestellt.”

polegadas de comprimento, com algodão enrolado a cerca de um milímetro da ponta de cristal ou vidro.³⁶⁶

Empolgado com o método de “sangria com arco-e-flecha” dos Coroados, Eschwege consegue comprar um destes artefatos, e tem a chance de utilizá-lo quando um indígena chega à Casa de Marlière para denunciar fraturas graves e outros ferimentos sofridos em uma violenta briga com outro homem de sua aldeia. Nas palavras do alemão, o instrumento dos Coroados era mais seguro e eficiente do que as lancetas e escarificadores usados na medicina europeia para procedimentos similares:

Os dias estavam muito quentes, e já que era temível o desenvolvimento de uma infecção perigosa, ele [o homem ferido] precisou ficar, e a cada meia hora o braço foi lavado com uma cocção de ervas medicinais, e também foi ordenado a ele uma sangria, que eu realizei, para minha grande felicidade, com arco e flecha que eu comprei dos Coroados, e eu gostaria de recomendar esta forma de sangria para todos cirurgiões. A ferida que a flecha abre é muito pequena, e já que ela não entra mais fundo do que um pedacinho de vidro ou cristal que se projeta de rocha vulcânica, o paciente não corre perigo algum, nem de cortar nem de perfurar uma artéria como frequentemente acontece com uma mão trêmula segurando uma lanceta ou um escarificador.³⁶⁷ (ESCHWEGE, 1818, p. 154-155, tradução nossa.)

Segundo os viajantes do século XIX, os pequenos arcos de escarificação utilizados pelos *ndondoma* se chamavam *Arengambotitshina*,³⁶⁸ onde o final da palavra parece uma composição da palavra *Tshina*. Nos parece que *Tshina* podia significar “doença” naquele tempo,³⁶⁹ sendo uma partícula que aparece em vocábulos como “câncer” (*Daschuetshina*) e

³⁶⁶ “Os Coroados empregam também a sangria e para isso utilizam-se de um arco pequeno de umas 10 polegadas de comprimento e uma pequena flecha, cuja ponta é feita de uma lasca de vidro ou, em falta deste, de uma lasca de pedra que lapidam até que sirva para o fim proposto. A um millimetro, mais ou menos da ponta desta lasca, enrolam algodão para que não entra mais do que deva.” FREYREISS, 1902, p. 248.

³⁶⁷ No original: “*Die Tage waren sehr heiss, und da eine gefährliche Inflammation zu befürchten was, so musste er bleiben, und alle halbe Stunden wurde der Arm mit einer abgekochten Brühe von heilenden Kräutern begossen, auch wurde ihm ein Aderlass verordnet, welches ich mit Bogen und Pfeil, die ich von den Coroatos gekauft hatte, zu meinem grössten Vergnügen glücklich verrichtete, und ich möchte diese Art allen Wundärzten empfehlen. Die Wunde, die der Pfeil verursacht, ist sehr klein, und dar er nicht tiefer eindringt, als das Stückchen Glas oder Crystal aus einer Wachsumgebung hervorsticht, so läuft man gar keine Gefahr, weder die Arterie zu zerschneiden, noch durchzustechen, wie es oft bei unsicherer Hand mit Lanzette und Schnepper zu geschehen pflegt. Ich glaubte gewiss, dass der Wilde ein starkes Wundfieber bekommen würde, allein bis zum dritten Tage äußerte sich auch keine Spur davon, und am vierten schlich er sich davon, ohne etwas zu sagen, und curirte sich selbst in seiner Aldea.*”

³⁶⁸ Os vocabulários reproduzidos por Eschwege e Von Martius traduzem *Arengambotitshina* como *Lanzette* (bisturi, em alemão) e *Scalpellum* (bisturi em latim). No próprio relato de Eschwege, as flechas de escarificação dos Puris e Coroados são chamadas em de *Lanzette*, equivalendo-as a bisturis no propósito de sangrias. Ver Anexo III.3.

³⁶⁹ Loukotka afirma que a partícula *Tshina* (Čina) significaria “coisa”, devido à presença de diversos objetos com este sufixo, além da palavra *Gasshima*, que explicitamente foi traduzida no século XIX como “coisa” ou “objeto”. Ver LOUKOTKA, 1929 e Anexo III.4. No *Kwaytikindo* moderno, a palavra *Txina* também significa “coisa”. No entanto, nos vocabulários oitocentistas, *Tshina* parecia designar apenas objetos advindos do contato com os colonos (ver Quadro 9), praticamente não aparecendo em nomes objetos de fabricação indígena, como arcos, pilões, vasos, panelas, entre outros. Ao

“remédio” (*Bay-tshina*, que significaria algo como “aquilo que faz a *Tshina* desaparecer”).³⁷⁰ Outra palavra que compõe o nome da flecha de escarificação é *Ambo-ti* (“perfuração”), de forma que *Arengambotitshina* significaria algo como “perfurador de doença”.³⁷¹

2.4.2 - Um corpo de sangue e pele

A análise das curas dos *ndondoma* através das escarificações, raspagens e defumações, diante da comparação com outros estudos da etnografia e da antropologia recente, pode nos revelar diversos aspectos dos conceitos de corporalidade de Puris e Coroados, levando-nos a compreender um pouco mais sobre a forma como estes entendem seus corpos diante de um cosmo permeado pela influência dos espíritos. Desde a década de 1970, estudos destacam a centralidade do corpo nas cosmologias indígenas: segundo Anthony Seeger, Eduardo Viveiros de Castro e Roberto da Matta, “o corpo, afirmado ou negado, pintado ou perfurado, recluso ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano”, sendo “o instrumento da atividade, que articula significados sociais e cosmológicos; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento”.³⁷²

A partir desta noção, estudos mais recentes têm sido profícuos em demonstrar que o lugar central do corpo nas cosmologias indígenas passa também por uma centralidade do sangue. Em *El recuerdo de luna: Género, Sangre y Memoria entre los Pueblos Amazónicos*, a antropóloga peruana Luisa Elvira Belaunde revela que, para dezenas de povos indígenas

mesmo tempo, *Tshina* aparece em palavras associadas a doenças, como *Daschuetshina* (“Câncer”), *Bay-Tshina* (“Remédio”) e *Tshina-Ton* (“Cobra cega”, segundo MÉNÉTRIÈS, 1824. Em um episódio dos relatos de viagem, Spix e Martius explicitam que os Coroados temem a Cobra-Cega como um animal peçonhento. Ver SPIX e MARTIUS, 2017, p. 297.) A partir destas evidências, nossa hipótese é que a palavra tinha um significado ambíguo no século XIX, podendo significar tanto “doença” quanto “mercadoria” (*Gasshima*), diante de um contexto em que mercadorias obtidas do comércio colonial eram frequentemente associadas a epidemias. Para diferenciar os dois significados, adotamos a grafia *Tshina* para “doença”, diferente de *Txina*, que significa “coisa” no *Kwaytikindo* moderno. Não é estranho que, em línguas indígenas, palavras diversas passem a designar as mercadorias obtidas do comércio com os brancos, levando a confusões ou mudanças de significado com o passar do tempo. Entre os Baniwa, por exemplo, mercadorias e remédios são ambos associados a uma noção de “feitiço dos brancos”, de forma que a ambiguidade entre *Txina* e *Tshina* nos parece vir de uma concepção similar. Ver GARNELO, Luiza; WRIGHT, Robin. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. Cadernos de Saúde Pública, v. 17, n. 2, p. 273–284, mar. 2001.

³⁷⁰ A partícula *Bay-* (também transcrita como *Pai-*) é associada à noção de afastamento, distância ou de “fazer sumir”. Segundo Eschwege, a palavra *Bay* significa literalmente “desaparecer” (ver Anexo III.4). Ver também Nota 526 no Subcapítulo 3.1.2.

³⁷¹ A palavra *Ambo-ti* é traduzida diretamente pelos vocabulários dos viajantes. Ver Anexo III.3. *Areng*, entretanto, não aparece nos vocabulários como uma palavra separada, de forma que não conseguimos elaborar hipóteses de tradução para o nome completo *Arengambotitshina*.

³⁷² SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas no Brasil. Em: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ Marco Zero, 1979, p. 4-11.

da Amazônia brasileira, colombiana, peruana, venezuelana e equatoriana, o sangue é um elemento central da saúde, do parentesco, da identidade e até mesmo do xamanismo, sendo um veículo de força vital que, ao ser derramado, alterado ou movimentado, sempre traz implicações espirituais e rituais.³⁷³ Segundo o estudo, essa “hematologia” é uma ciência adotada por povos indígenas dos mais variados troncos linguísticos (incluindo Tupi-Guarani, Jê, Arawak, Tukano, Pano, entre diversas outras famílias linguísticas consideradas isoladas). Outros trabalhos sugerem a pertinência do sangue como elemento produtor de corpos e papéis cosmológicos também para povos indígenas fora do recorte espacial da amazônia, a exemplo dos Mebêngôkre (Kayapó), Ramkokàmekrà (Canela), PykopCatiji (Gavião), Mehin (Krahô) e Panin (Apinajé) do planalto central,³⁷⁴ dos Kaingang das matas de araucária do sul³⁷⁵ e dos Tikmu’un (Maxakalis) do leste mineiro.³⁷⁶

Nesta concepção indígena de “hematologia”, em uma descrição básica, o sangue é o sustento do corpo. Para muitos povos, a comida é sagrada inclusive por ser a matéria-prima do sangue, de forma que a energia da comida é transmitida para o sangue, que por sua vez fortalece ou enfraquece o corpo. Os corpos humanos se diferenciariam, assim, pela quantidade e qualidade do sangue: bebês pequenos têm corpos moles, portanto teriam pouco sangue e estariam mais suscetíveis à influência de espíritos e outras energias exógenas causadoras de doenças. À medida que comem comida de boa qualidade, preparada de forma adequada conforme preceitos espirituais que variam entre cada povo,³⁷⁷ o bebê adquire mais sangue de boa qualidade, sua pele e seu corpo se tornam fortes, e a criança se torna um jovem mais protegido das interferências espirituais e apto para o trabalho na aldeia (caça, pesca, plantio, fabricação de farinha, artesanato, etc). Através do trabalho se produz alimento adequado, convertendo a força corporal em comida adequada para alimentar as crianças, circulando a energia através do cuidado e do sistema produtivo da aldeia.³⁷⁸

Ainda na idade adulta, o acúmulo de sangue no corpo confere a capacidade de reprodução, dando origem a novas crianças. A maioria dos povos indígenas sul-americanos

³⁷³ BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de luna: Género, Sangre y Memoria entre los Pueblos Amazónicos*. Lima: Caap, 2ª Ed., 2008.

³⁷⁴ DEMARCHI, Andre. Artes da cura: pinturas corporais em alguns grupos Jê. *Revista @ntropologia da UFSCAR*, 11 (2), jul./dez. 2019, p. 142-166.

³⁷⁵ ROSA, Patrícia Carvalho. “Para deixar crescer e existir”: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2011.

³⁷⁶ ÁLVARES, Myriam Martins. *Yâmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali*. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 1986.

³⁷⁷ “[...] antes de ser preparada, la carne de los animales es lavada a fondo para eliminar todo rastro de sangre. Al compartir la vida diaria y las comidas, las personas que viven juntas se exponen a los fluidos de los demás, sus sangres se mezclan y sus seres se van volviendo semejantes.” BELAUNDE, 2008, p. 69.

³⁷⁸ “A lo largo de la vida, la enfermedad y la vejez acontecen cuando se da un desequilibrio en el flujo de la sangre, ya que cuando la circulación de la sangre disminuye el lazo de las almas se atenúa.” BELAUNDE, 2008, p. 68.

concebem que, uma vez que as mulheres férteis param de menstruar durante a gravidez, o sangue menstrual é acumulado no útero e se transforma no corpo do bebê. Da mesma forma, concebem que é preciso manter relações sexuais durante a gravidez, de forma que o sêmen do pai (um subproduto de seu próprio sangue) também se acumula e, misturado ao sangue menstrual acumulado, serve de matéria-prima para o corpo da nova pessoa que está sendo gestada.³⁷⁹

À medida que os adultos ficam velhos, eles passam a ter menos sangue, perdendo a capacidade reprodutiva e a força física, além de tornarem-se novamente suscetíveis a doenças. Apesar da perda de força física, os anos de trabalho e práticas espiritualmente “corretas” geram um acúmulo de força espiritual, de forma que os anciãos continuam sendo importantes como xamãs, conselheiros e orientadores espirituais e políticos da aldeia.³⁸⁰ Portanto, corpos infantis, adultos e idosos se diferenciam por suas quantidades de sangue, se desenvolvendo ao longo de suas vidas pela absorção da energia do alimento, transmissão de energia para o sangue, que fortalece a pele e o corpo e se converte em trabalho (físico ou espiritual) para a produção de alimento, artesanato e pessoas para a aldeia – onde a produção de pessoas não se refere apenas à reprodução biológica, como também aos trabalhos de educação, cuidado e aconselhamento. Forma-se, assim, um circuito de energia vital percorrendo o alimento, o sangue, o corpo e as várias formas de trabalho.

Ao mobilizarmos estas estruturas cosmológicas, que a antropologia tem suspeitado serem compartilhadas por dezenas (se não centenas) de povos indígenas de toda a América do Sul, não pretendemos homogeneizar o pensamento de todos os povos indígenas sob um único aspecto. Pelo contrário, o trabalho de Luisa Belaunde evidencia como, mesmo entre os povos que seguem a filosofia do sangue e da energia vital como elementos centrais da corporeidade, da identidade e do trabalho, há imensa variedade das formas como estas categorias são manejadas e ritualizadas. Conforme escreve Els Lagrou no prólogo da obra de Belaunde:

A partir do pressuposto pan-amazônico sobre a potência curadora e destruidora do sangue, um conjunto de práticas relacionadas ao parto e de outras passagens críticas na vida adquirem um sentido novo. A dieta, a reclusão, a purga e a escarificação, o resguardo, que controla o estado do sangue dos homens que contribuem com seu sêmen (um derivado do sangue) na produção do feto, o consumo de plantas; todas estas práticas de manejo do fluxo do sangue revelam uma coerente teoria indígena amazônica da corporalidade, subjacente à grande variedade de práticas e sistemas de pensamento indígenas. (LAGROU, In: BELAUNDE, 2008, p. 17, tradução nossa)

³⁷⁹ Idem, p. 186.

³⁸⁰ Idem, p. 17.

Partindo destas estruturas cosmológicas, é possível também conjecturarmos alguns dos significados das práticas de cura descritas pelos viajantes entre os Puris e Coroados, aprofundando-nos em suas noções de xamanismo. Com estas comparações, absolutamente não pretendemos encontrar uma “essência” inescapável do comportamento indígena, ou uma estrutura imutável que orienta suas visões de mundo. Visamos aqui incluir os grupos Puris e Coroados dos séculos XVIII e XIX no mapeamento de povos indígenas que historicamente adotaram perspectivas de corpo, sangue e saúde similares aos pressupostos “pan-amazônicos” descritos por Belaunde. Através desta inclusão, é possível entender as particularidades do modo de vida Puri-Coroado dentro destas estruturas e, posteriormente, analisar também as formas como estes grupos negociaram a adoção ou rejeição destes e de novos pressupostos cosmológicos.

Retomando os relatos sobre os Coroados, voltemos ao trecho que já citamos sobre Spix e Martius, no qual os viajantes relatam que entre estes povos “o seu mais importante meio de cura consiste em repouso e dieta. Logo que adoecem de qualquer maneira, acendem fogo perto da rede, deitam-se e ficam quietos durante muitos dias, observando jejum todo o tempo” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 308). O jejum seria, assim, o principal método de reequilíbrio do corpo antes de se optar por procedimentos especializados dos *ndondoma* como a escarificação ou a raspagem.

Como abordamos anteriormente, a “hematologia” de diversos povos indígenas envolve uma íntima ligação entre o alimento e o sangue. No geral, doenças podem ser causadas pelo excesso de sangue (que acumula muita energia, podendo trazer descontrole emocional, apodrecimento ou dificuldade de circulação),³⁸¹ por sua falta (que causa fraqueza, enfraquecimento da pele e das defesas contra ataques dos espíritos)³⁸² ou pela sua “má qualidade”, que pode ser causada pela ingestão e contato físico com sangues ‘outros’, (como o de animais, de inimigos ou da menstruação) ou pelo excessivo calor ou frio no sangue.³⁸³ O esquema geral, com grandes variações entre cada nação indígena, é de que “durante a enfermidade, a menstruação, o pós-parto, o homicídio, [...] é necessário guardar dieta e reclusão, e manter uma atitude calma para poder controlar o processo de transformação do sangue em curso” (BELAUNDE, 2008, p. 293, tradução nossa).

Sob esta ótica, o jejum descrito por Spix e Martius pode ser visto como a prática de reequilíbrio do sangue. Quando um Puri ou Coroado sentia uma doença se instalar em seu corpo, a primeira ação seria tentar normalizar o fluxo do sangue. Como o estado do sangue

³⁸¹ “La sangre, como los pensamientos, circulan. En esto reside su poder. Si son almacenados en exceso, se estancan, se pudren o se rebalsan.” BELAUNDE, 2008, p. 43. Ver também DEMARCHI, 2019, p. 149.

³⁸² BELAUNDE, 2008, p. 68.

³⁸³ A concepção de doenças causadas pelo sangue esquentado ou resfriado é presente, por exemplo, entre os povos Candoshi da Amazônia peruana. Ver BELAUNDE, 2008, p. 101. Sobre o contato com sangues “outros”, ver Idem, p. 293.

da pessoa está alterado pela doença, ela também se retira do trabalho se deitando na rede e “ficando quieto”, evitando passar a alteração de seu estado para a comida ou para os artesanatos que suas mãos toquem. Os mesmos viajantes descrevem outras situações de jejum e resguardo que reforçam esses significados entre Puris e Coroados e detalham os preceitos de dieta:

Logo que a mulher visivelmente se acha em outras circunstâncias ou dá à luz, o homem retrai-se dela. A dieta é rigorosamente estabelecida antes do parto: marido e mulher privam-se, durante algum tempo, da carne de certos animais, e vivem de preferência de peixes e frutas. (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 306)

Freyreiss também escreve que, após o parto, “o pai da criança finge-se doente e fica deitado por muitos dias, [observação que] foi afirmada por várias testemunhas oculares” (FREYREISS, 1902, p. 246). Na concepção indígena de sangue e energia detalhada por Belaunde, o parto também é um momento de estado alterado do sangue, no qual a mãe deve respeitar as regras de resguardo e dieta por dois motivos: primeiro para normalizar o próprio fluxo de energia, alterado especialmente pela perda de sangue e de placenta no momento do parto.³⁸⁴ Segundo, para garantir que a criança recém-nascida tenha saúde e proteção. O bebê ainda possui pouco sangue e uma pele frágil, estando especialmente vulnerável à influência dos espíritos, e nos primeiros dias seu sangue ainda é atrelado ao da mãe, de forma que, caso ela entre em contato com sangues “outros” (como o de animais), o estado de sangue alterado afetaria também o frágil filho. Como a criança também é produto do sangue paterno através do sêmen, a mesma regra vale para o pai, estabelecendo cosmologicamente a responsabilidade de ambos sobre o sangue dos filhos.³⁸⁵

Embora Freyreiss interprete o resguardo paterno como “o pai fingindo-se doente”, tudo indica que se trata na verdade de uma prática devida ao período pós-parto se configurar em um “estado de unidade corporal, mental e espiritual entre os três, pai, mãe e recém-nascido” (BELAUNDE, 2008, p. 128). A dieta do resguardo dos Coroados consiste, segundo Spix e Martius, em peixe e frutas, abstendo-se da carne de animais que possuam muito sangue para evitar que o sangue animal altere o estado do recém-nascido. Em muitas

³⁸⁴ Para os Tikmu'un (Maxakalis), o “resguardo de sangue” deve ser observado pois o corpo é como um recipiente, que, quando esvaziado de sangue, pode ser preenchido pelas influências externas que causam doenças e alterações. Com a produção de bom sangue ao longo do resguardo, o corpo-recipientes volta a estar cheio, e protegido das influências externas. Ver ÁLVARES, 1986, p. 134. Sobre outras implicações cosmológicas mais profundas em torno do parto, ver BELAUNDE, 2008, p. 270-285.

³⁸⁵ Luisa Belaunde chama o resguardo paterno de *covada*, identificando a prática em vários povos. Ver BELAUNDE, 2008, p. 159, 209, 229 e 269-276. A prática também existe entre os Tikmu'un (Maxakalis) do Leste mineiro. Ver ÁLVARES, 1986, p. 127-137.

cosmologias indígenas, o consumo de sangue animal pelos pais no período de resguardo pode fazer com que a criança adquira certas características do animal comido: sangue de queixada, por exemplo, pode fazer com que a criança seja especialmente vulnerável a carrapatos, enquanto o contato com sangue de onça causa a morte imediata do bebê.³⁸⁶ Este pode ser visto como um processo de “produção de parentesco”, no qual a criança nasce em um universo repleto de seres (animais, humanos, espirituais), com uma pele enfraquecida. O parentesco da criança com sua família e com sua aldeia não se dá apenas pelo nascimento, mas sim através de práticas espirituais e xamânicas, como os resguardos, que fazem com que a família produza uma ligação com o recém-nascido e assim evite que este seja influenciado por outros seres do cosmo até ter o corpo bem desenvolvido.³⁸⁷

Alguns elementos linguísticos também sugerem a validade destes conceitos para a cosmologia dos Puris e Coroados. Nas línguas *kwaytikindo*, o sangue é chamado de *krim*.³⁸⁸ Nos vocabulários coletados pelos viajantes oitocentistas, algumas palavras aparecem associadas aos vocábulos “*crim*”, “*crin*” e “*grim*”, muito próximos de *krim*, ao mesmo tempo que possuem significados associados às concepções de sangue e energia que analisamos. Vejamos:

- *Gritti*, “mulher grávida” segundo o vocabulário Puri de Édouard Ménétrières, coletado em 1824.³⁸⁹
- *Crim pa-ma*, que significa “abençoado” segundo Marlière e Eschwege,³⁹⁰ mas “vulnerável” segundo o vocabulário de Von Martius;³⁹¹
- *Aruna gagacrin*, podendo significar “velho” ou “desgastado pela velhice”, segundo Marlière e Martius;
- *Cuten grin* ou *Cuten grinwatshe*, significando “inconsolável” nos vocabulários de Martius e para Marlière;
- *Crischen*, “comer pouco”, segundo Marlière;
- *Tangrin-kê*, “evitar”, segundo Marlière e Martius;

³⁸⁶ BELAUNDE, 2008, p. 128-129.

³⁸⁷ VILAÇA, Aparecida. “Making kin out of others in Amazonia”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, 2002, p. 347-365.

³⁸⁸ PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutuschamum; PURI, Xindêda. *Kwaytikindo: retomada linguística Puri*. *Revista Brasileira de Línguas Indígenas*, Macapá, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020.

³⁸⁹ LEMOS, M. S. *Vocabulário da Língua Puri (Português –Puri)*. Rio de Janeiro: edição do autor, 2014.

³⁹⁰ Para o vocabulário coletado por Marlière e publicado por Eschwege em 1830, ver ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. *Brasilien, die Neue Welt...* Pt. 1. Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1830, p. 233.

³⁹¹ Ver MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Glossaria Linguarum Brasilianensium: Glossários e diversas línguas e dialectos, que fallão os índios no Império do Brazil*. Erlangen: Druck von Junge & Sohn, 1863, p. 195.

Como vimos, as concepções de gravidez da maioria dos povos indígenas sul-americanos é associada à retenção de sangue para a formação de um novo ser humano no útero. Portanto, acreditamos que a partícula *Gri-* da palavra *Gritti* (grávida) também possa ter sua origem associada ao vocábulo *krim*.

Pelos vocabulários coletados no século XIX, nos parece que a palavra *krim* está também associada tanto a estados de “vulnerabilidade” quanto de “bênção” (possivelmente força espiritual) através da palavra *Crim pa-ma*. A palavra também aparece associada à condição de fragilidade da velhice, *Aruna gagacrin*. Como vimos anteriormente, as hematologias indígenas de toda a América do Sul associam as quantidades e os estados do sangue à força (através do acúmulo de força vital), à proteção (através do fortalecimento da pele) e à diferenciação entre corpos infantis, adultos e idosos (pela quantidade de sangue). Desta forma, é possível que as palavras registradas pelos viajantes se refiram à presença destas concepções também entre os Puris e Coroados: estar “abençoado” (ou cheio de energia), estar vulnerável e estar fragilizado pela velhice parecem ser condições do sangue, *krim*.

Os viajantes registram também o vocábulo *Cuten grinwashe*, traduzido como “estar inconsolável”. Se aceitamos a associação fonética entre “*grin*” e “*krim*”, a palavra *grinwashe* pode ser lida como derivada também de *guatxé*, que pode significar “briga” ou “guerra” na língua Puri: *krim+guatxé*,³⁹² sugerindo que a condição de “estar inconsolável” tenha alguma associação com o sangue derramado em guerra. Como a palavra *guatxé* também pode significar “terra”, é possível que o estado “inconsolável” de *Cuten grinwashe* signifique todo estado causado pelo derramamento de sangue sobre a terra, incluindo, por exemplo, a menstruação. Na cosmologia de diversos povos indígenas sul-americanos, há preceitos segundo os quais o contato com o sangue de inimigos mortos em guerra causa doenças, loucura, debilidade, envelhecimento precoce, vulnerabilidade a espíritos, entre outras condições.³⁹³ Também são comuns, por toda a América do Sul, povos com preceitos designados às pessoas em período menstrual.³⁹⁴ Portanto, nossa interpretação é que o que levou Marlière e Martius a registrarem o vocábulo de *Cuten grinwatsché* é a existência na cosmologia Puri-Coroado de uma doença ou estado de fraqueza e debilidade causado pelo derramamento de sangue (seja em guerra ou em situações como a menstruação), requerendo resguardos e rituais de purificação.

³⁹² Originalmente, a palavra foi transcrita como *Guascheh*, mas adaptamos para *Guatxé* para ficar mais próxima da fonética do *Kwaytikindo* moderno. Ver Anexo III.1.

³⁹³ Ver BELAUNDE, 2008, p. 191.

³⁹⁴ Sobre as relações cosmológicas entre o derramamento de sangue em guerra e o derramamento de sangue durante a menstruação, ver BELAUNDE. Homicidio y Menstruación: Yanomami In: BELAUNDE, 2008, p. 166.

Outras palavras associadas ao *krim* que chamam nossa atenção são *Crischen* e *Tangrin-kê*: respectivamente, “comer pouco” e “evitar”.³⁹⁵ Com a importância dos jejuns na cosmologia e na hematologia Puri-Coroado, é de se imaginar que o registro de uma palavra para “comer pouco” se refira a estas práticas. Uma possível etimologia para *Crischen* seria a união das palavras *krim*+*she*, “sangue” e “comer”,³⁹⁶ aludindo às práticas de dieta para normalização do estado do sangue. Quanto ao *Tangrin-kê*, o prefixo *tan-* alude à palavra *tañe*, “estrangeiro”.³⁹⁷ Este prefixo aparece em palavras associadas aos estados de alteridade da cosmologia indígena,³⁹⁸ sugerindo que *tan+krim* seja uma alusão ao estado de sangue alterado que requer o resguardo e a abstinência de certos comportamentos – traduzido como “impedimento” ou “abstinência” pelos viajantes.

Sob a luz destas concepções cosmológicas de saúde e doença, podemos reinterpretar os relatos com os quais iniciamos esta discussão. O jejum (*Crischen* ou *Krixen*) e o resguardo (*Tangrin-kê* ou *Tankrim-kê*) são, algumas das principais práticas tanto para a cura quanto para a prevenção de doenças causadas pelo contato com sangues “outros” na cosmologia de Puris e Coroados, como o estado “inconsolável” (*Cuten Grinwashe* ou *Krimwaxe*). O jejum e os resguardos se tratam de uma limpeza do sangue através da abstinência ou o controle da alimentação, mas em casos de acúmulo sanguíneo os Puris e Coroados recorriam à escarificação, descritas por Eschwege e Freyreiss como “sangrias”. Ambas técnicas estão ligadas à noção de renovação, forçando a retirada da pele e do sangue velho para que o corpo produza uma nova pele e novos fluidos mais fortes.

Tanto a escarificação quanto a raspagem (também chamados de purga e sangria) são realizados amplamente entre outros povos indígenas sul-americanos, diversas vezes tendo significados associados à menstruação e à fertilidade. Para alguns povos, a raspagem é associada à troca de peles das cobras,³⁹⁹ conferindo força renovada aos que se submetem ao doloroso processo.⁴⁰⁰ A escarificação com sangramento, por sua vez, permite

³⁹⁵ As palavras alemãs usadas por Eschwege em sua publicação do vocabulário de Marlière são “*essen wenig*” e “*hintern*”. Von Martius, por sua vez, omite a palavra “*Crischen*”, e traduz “*Tangrin-kê*” como “*impedire*”, em seu latim.

³⁹⁶ No *kwaytikindo* moderno, o verbo “comer” no infinitivo é *maxe*, mas fontes indicam que em alguns dos vocabulários do século XIX a palavra era apenas *ché* ou *xe*. Ver LEMOS, 2014, p. 99.

³⁹⁷ PURI et al., 2020, p. 27.

³⁹⁸ Exemplos incluem *tangranhom* (morrer), *tanguéta* (espírito/sombra), e *tanguá* (macaco). É comum que, em cosmologias indígenas, algumas espécies de macacos sejam consideradas manifestações dos espíritos dos mortos, sobretudo por suas semelhanças com os corpos humanos. Segundo Curt Nimuendajú, para os Borun, do Rio Doce “dentre os macacos, há alguns que [...] levam uma vida dupla, ora como animais, ora como homens. Na realidade, eles são humanos, mas, geralmente, aparecem para outros seres humanos apenas sob a forma de animal.” NIMUENDAJÚ, Curt. Organização social e crenças dos Botocudos do leste do Brasil. Brasília: FUNAI, 2018.

³⁹⁹ BELAUNDE, 2008, p. 205.

⁴⁰⁰ Entre os Kuikuro do Alto Xingu, a raspagem é um ritual de passagem e demonstração de força: “*El niño aguanta el dolor y el ardor del lavado con raíces apretando los dientes, sonriente y orgulloso de no haber cedido. Las mujeres también se escarifican, pero con menor profundidad que los hombres,*

que o sangue alterado ou acumulado se vá, levando pensamentos e sentimentos maus, e um novo sangue possa ser produzido com boas qualidades. No mundo natural, a troca de sangue (tanto menstrual quanto através de perfurações) é geralmente associada à renovação dos ciclos da lua.⁴⁰¹ Como a menstruação se configura como uma “sangria” e raspagem natural e periódica do útero associada à fertilidade, os procedimentos de sangramento com pequenos arcos e raspagem podem constituir-se tanto como tratamentos especiais para doenças quanto como cuidados rotineiros com o corpo.

Sob a ótica indígena da energia vital imbuída nos fluidos corporais, é comum que seja também atribuída força a fluidos como a saliva e o suor. A saliva é vista como possuidora de propriedades energéticas especialmente diante de seu papel ao catalisar a fermentação durante a fabricação de bebidas alcóolicas entre os povos indígenas.⁴⁰² Sob este ponto de vista, podemos retomar alguns trechos que citamos no começo deste subcapítulo. Segundo Spix e Martius: “Agravando-se o mal, chamam o pajé; este trata a parte doente com fumigações, com fricções de certas ervas, fomentações com saliva, massagem, soprando e cuspiendo em cima.” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 309). Eschwege, por sua vez, relatou: “Para dores de barriga eles se utilizam de saliva, de forma que a espalham e esfregam pelo corpo; e mais pessoas se colocam em torno do doente, e cospem nele” (ESCHWEGE, 1818, p. 152).

Cientes da importância da pele na proteção do corpo contra as influências de espíritos e sangues alterados na cosmologia indígena, podemos interpretar que o uso de saliva seja uma forma de os *ndondoma* (ou outros membros da aldeia) cederem parte de suas energias para fortalecer a pele da pessoa adoentada através de massagens. A saliva pode também ter propriedades de potencializar o uso de ervas com as “fomentações” (possivelmente fermentações) citadas por Spix e Martius.

O papel da expectoração na cura remete à técnica de defumação que analisamos anteriormente no relato de Eschwege, e que também foi descrita com outras palavras por seu companheiro de viagem, Freyreiss:

Em casos de constipação, os Puris servem-se de um curativo que muito se assemelha aos banhos de vapor da Rússia. Uma moça que tinha-se constipado fortemente, fizeram transpirar do seguinte modo: do córrego próximo transportavam uma pedra que foi posta no fogo até ficar bem quente, depois fizeram a moça debruçar-se, com as mãos e os pés no chão, por cima da pedra mas sem tocar esta; então as mulheres cercavam-na e com a boca cheia de água despejaram ou cuspiam esta na pedra. Os vapores que assim se formavam pelo contacto da água com a

porque se considera que la profundidad de la escarificación depende de la cantidad de fuerza requerida por una persona.” BELAUNDE, 2008, p. 193.

⁴⁰¹ Sobre o caráter de renovação e purga do sangramento menstrual e das purgas medicinais entre os falantes de línguas Tukano do Brasil e da Colômbia, ver BELAUNDE, 2008, p. 131.

⁴⁰² Ver BELAUNDE, 2008, p. 95.

pedra quente, efectivamente, provocavam uma transpiração copiosa e, no dia seguinte, estava a moça curada. FREYREISS, 1902, p. 248.

Neste caso, um dos principais fluidos envolvidos na cura é o suor. Provocar o corpo a expelir seus fluidos por meio da transpiração parece ser uma técnica análoga ao sangramento, incentivando que saiam as más influências e energias (causadoras de doença, como o caso da constipação) e abram espaço para a entrada de energias renovadas.⁴⁰³

Em suma, os elementos da saúde dos Puris e Coroados envolve um complexo circuito de energias. As más influências partem especialmente de seres “outros”: animais, inimigos e mortos. Através do sangue ou dos espíritos destes seres, doenças podem acometer os corpos dos vivos, adentrando-os através do sangue e da pele. Pela manipulação do sangue, da saliva, do suor e das plantas se realiza a cura. O sangue pode ser limpo pelo jejum e pelo resguardo, ou incentivando a saída das más energias através do suor e do sangramento. Além disso, as massagens, raspagens e banhos ajudam no fortalecimento da pele para prevenir que novas doenças se instalem.

2.5 - Animais (*Txama*), humanos (*Txemim*) e a intimidade

Uma das conclusões das discussões feitas até agora é que os *ndondoma* das aldeias de Puris e Coroados atuavam como mediadores da alteridade entre seus povos e vários seres *outros*: os espíritos, os animais, os povos inimigos, etc. Neste ponto, no entanto, devemos nos perguntar: o que configura um *outro* para os Puris e Coroados, cujo sangue causaria o estado de doença do *Cuten Grin*? Poderíamos ser tentados a acreditar que todos os animais seriam *outros*, essencialmente diferentes dos humanos e portanto portadores de sangue prejudicial, devendo ser mantidos à distância. O que os relatos oitocentistas descrevem, no entanto, é exatamente oposto. Nas aldeias de Puris e Coroados, animais e humanos convivem como íntimos.

2.5.1 - Filhos de *Txamanhiã*

Ao chegar a uma aldeia de Coroados, Freyreiss se surpreende por “[haver] ali vários animais domesticados como cachorros, pequenos porcos do mato, papagaios e jacús”.⁴⁰⁴ Os naturalistas Spix e Martius, ao descreverem a Aldeia do Morro Grande, próxima de

⁴⁰³ É possível que haja alguma concepção a respeito dos vapores possuírem boas energias por serem feitos a partir da saliva das mulheres da aldeia, embora não tenhamos conhecimento de práticas análogas na etnografia de outros povos sul-americanos.

⁴⁰⁴ FREYREISS, 1902, p. 241.

Guidoval, se maravilham ao verem que “muitos papagaios belíssimos e até agora desconhecidos, algumas espécies de galinhas silvestres, sobretudo o bonitinho jacu, tartarugas e macacos, correndo à vontade, pareciam da intimidade da família”, em seguida se esforçando para comprarem alguns exemplares de aves.⁴⁰⁵ Outros trechos dos autores narram a rotina nas aldeias, pontuando que “fora das caçadas, [o indígena] gosta de brincar com seus animais domésticos”,⁴⁰⁶ e que “algum macaco manso ou qualquer outro dos numerosos bichos domésticos com os quais eles brincam, serve-lhes de divertimento”.⁴⁰⁷

Eschwege, seguindo o estilo detalhista de seu relato de viagem, traz relatos mais concretos sobre a convivência de humanos e animais em grupos de Coroados. Descrevendo a rotina das aldeias próximas às fazendas de Marlière, ele salienta:

Eles [os indígenas] têm uma paixão extraordinária por cães e galos domésticos. A maior parte deles tem um cachorro, que é bem amarrado com uma corda na perna esquerda, e estes cães são geralmente muito gordos. Eles amam os galos, porque eles cantam à noite; [mas] eles não se importam com as galinhas. É sem precedentes, a gritaria destes muitos galos nas manhãs deste assentamento indígena; e por acaso eles só ganharam esses animais dos portugueses, desde que estes se estabeleceram por aqui.⁴⁰⁸ (ESCHWEGE, 1818, p. 113-114, tradução nossa)

A adoção afetiva de animais domésticos trazidos pela colonização, como galos e cães, parece ser uma continuidade de tradições bem estabelecidas de se adotar animais da floresta para serem criados nas aldeias. Próximo da Aldeia de Antônio Luiz, Eschwege narra o encontro com um grupo Coroado que voltava de uma caçada trazendo vários animais vivos para serem domesticados:

Então encontrei eu um dia, em uma de minhas excursões, uma família de umas 20 pessoas, que voltavam da caçada. [...] As crianças carregavam em paus uma multidão de pássaros vivos, especialmente papagaios; e também um macaco, e um jovem porco selvagem, que os acompanhava como um cão, estavam na companhia.⁴⁰⁹ (ESCHWEGE, 1818, p. 144, tradução nossa)

⁴⁰⁵ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 293.

⁴⁰⁶ Idem, p. 304.

⁴⁰⁷ Idem, p. 314.

⁴⁰⁸ No original: “*Sie haben eine ausserordentliche Leidenschaft für Hunde und Haushähne. Der grösste Theil von ihnen hat einen Hund, den er sich mit einem Stricke an’s linke Bein fest bindet, und diese Hunde sind gewöhnlich sehr fett. Die Hähne lieben sie, weil sie des Nachts krähen; aus Hühnern machen sie sich nichts. - Es ist unerhört, welches Geschrei diese vielen Hähne des Morgens in dieser Indianischen Niederlassung machen; übrigens haben sie diese Thiere erst von den Portugiesen erhalten, seitdem sie sich hier niedergelassen haben.*”

⁴⁰⁹ No original: “*So begegnete ich eines Tages, auf einer meiner Excursionen, einer Familie von einigen 20 Personen, die von der Jagd kamen; [...] eine Menge lebendiger Vögel, besonders Papagaien, trugen die Kinder auf Stöcken; auch ein Affe, und ein junges, wildes Schwein, welches sie wie ein Hund begleitete, waren in der Gesellschaft.*”

A possibilidade de afeto dos indígenas para com os animais chega a parecer cômica para os interlocutores europeus. Eschwege e Freyreiss reproduzem um caso contado por Marlière, segundo o qual, durante uma viagem, um de seus cães havia sido gravemente ferido por porcos selvagens da mata, e foi necessário deixá-lo com um Coroado para que este tentasse tratá-lo. O cão acaba falecendo devido aos ferimentos, mas o indígena consola Marlière dizendo que “eu sei que o cachorro não era batizado, só que como ele era o cachorro de meu Capitão, eu o enterrei adequadamente, com uma cruz amarrada sobre o túmulo”.⁴¹⁰ Especialmente no relato de Freyreiss, o caso do enterro aparece como uma “anedota” zombando do suposto “cristianismo rudimentar” dos Coroados.⁴¹¹

A convivência de Puris e Coroados com os animais não é uma mera distinção entre certas espécies destinadas ao convívio social doméstico em oposição a outras espécies destinadas a serem caçadas e comidas, como a distinção que as sociedades ocidentais costumam fazer. Wied-Neuwied cita como os indígenas rotineiramente caçavam justamente macacos, pássaros e porcos selvagens, animais das mesmas espécies daqueles que conviviam em suas aldeias como animais domésticos, com os quais brincavam e tratavam com estimação.⁴¹² Nas sociedades ocidentais, salvo exceções, certos animais são domésticos (cães, gatos, etc.), enquanto outros animais são disponíveis para o abate (porcos, galinhas, vacas, etc.). Nas cosmovisões indígenas, por sua vez, os porcos, pássaros e macacos caçados na mata são da mesma espécie daqueles que ficam nas aldeias como animais de estimação, de forma que a diferença entre o animal de estimação (doméstico) e o animal a ser abatido é determinada e ritualizada de formas muito mais complexas do que a simples diferenciação entre espécies.

Novamente, levantamos a pergunta: o que distingue os animais *outros*, que serão caçados e comidos (cujo sangue pode ser maléfico) daqueles que serão criados na intimidade da aldeia, com as crianças, e que podem merecer até mesmo um enterro

⁴¹⁰ “Marlier hatte einen Hund, welcher auf dem Wege nach dessen Fazenda von wilden Schweinen beinahe zerrissen wurde, und da er nicht mehr fortkommen konnte, liess ihn Marlier bei einen der aufgeklärtesten Indier, dessen Aldea an der Strasse liegt, um ihn zu curiren. Wenige Tage aber nachher kam dieser, meldete den Tod des Hundes und sagte, ‘ich weiss wohl, dass der Hund nicht getauft war, allein da es doch der Hund meines Hauptmanns war, so habe ich ihn ordentlich begraben und ihm ein Kreuz auf’s Grab gefesst’.” ESCHWEGE, 1818, p. 129.

⁴¹¹ “Também são muito acanhadas ideias do cristianismo ministradas aos índios e como exemplo pode servir a seguinte anedota: Num passeio o Snr. Marlière tinha levado um cãozinho. Este foi atacado por uma porção de porcos famintos que o teriam matado se o Snr. Marlière não tivesse acudido, mas já estava num estado lastimoso. Como era longe para a casa, o Snr. Marlière deixou o cão a um Coroado para ser curado. Dois dias depois veio o índio e contou que o cachorrinho tinha morrido, ‘mas’ acrescentou ele ‘como o cão era de um amigo, enterrei-o e pus uma cruz no túmulo’. E, efetivamente, o índio tinha levado o cão a uma encruzilhada onde enterrou-o e colocou uma cruz.” FREYREISS, 1902, p. 246.

⁴¹² WIED-NEUWIED, 1940, p. 109.

cristão? Uma das respostas pode estar no conceito de perspectivismo,⁴¹³ elaborado pela antropologia para explicar práticas similares entre os povos indígenas sul americanos. No pensamento iluminista ocidental, os seres humanos são dotados de animalidade, mas a superam através do pensamento racional, se diferenciando dos outros animais. Portanto, para o iluminismo, a animalidade é a condição comum a todos os seres. No pensamento perspectivista, pelo contrário, não é a animalidade que une os seres, mas sim a humanidade: animais são criaturas que já foram humanas em um passado distante, e a única coisa que os diferencia no presente é o fato de terem corpos diferentes dos corpos humanos.⁴¹⁴ Se os corpos são os elementos que diferenciam os seres, não cabe uma concepção ocidental, segundo a qual os animais não possuem alma. No perspectivismo, todos os seres possuem corpo e alma, e são dotados de um ponto de vista (perspectiva) particular. Sob a perspectiva dos animais, eles mesmos são humanos, ao passo que nós, humanos, somos animais a seus olhos. A perspectiva dos seres humanos, portanto, é apenas uma entre as várias do cosmo.⁴¹⁵ Não se trata de um mundo criado para servir aos humanos, mas sim um universo compartilhado onde existe a perspectiva humana coexistindo com as perspectivas dos animais, dos vegetais, dos mortos, dos espíritos da floresta, dos encantados, e diversas *outras* entidades.⁴¹⁶

A forma de lidar com tantas alteridades, sejam humanas ou *outras-que-humanas*, nas cosmologias indígenas, não necessariamente consiste apenas em subjugar ou conquistar os *outros*. Pelo contrário, a antropologia desde a década de 80 é consistente em mostrar como diversos povos indígenas lidam com os seres diferentes de si através da domesticação e da familiarização.⁴¹⁷ Se trata, em muitas cosmologias indígenas, de um

⁴¹³ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Ubu editora, 2017, p. 299-346.

⁴¹⁴ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996.

⁴¹⁵ Segundo a interpretação de Luisa Belaunde sobre o conceito: “El perspectivismo se vincula, en particular, con la idea que en los tiempos míticos los ancestros de los animales de caza eran similares a seres humanos y todos los seres que existían en ese entonces podían convertirse los unos en los otros con facilidad. Hoy en día, en cambio, las plantas, los animales, las personas y los otros seres del cosmos tienen una existencia diferenciada por sus cuerpos, y los unos son presas de los otros. Cada cual tiene una forma, un sitio y un punto de vista propio, y cada cual percibe al otro como presa o predador, según sus hábitos alimenticios.” BELAUNDE, 2008, p. 108.

⁴¹⁶ Na antropologia, estes seres podem ser descritos pelo conceito de seres *outras-que-humanos* ou *mais-que-humanos*, definindo estes entes diferentes com os quais os humanos se conectam e coabitam nas cosmologias indígenas. Ver CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. Apresentação do Dossiê: Matas e Matos, Bichos e Encantos: estudos sobre relações entre seres humanos e outros-que-humanos entre os povos indígenas no Leste do Brasil. Argumentos, vol. 21, n. 1, jan./jun. 2024.

⁴¹⁷ Neste sentido, um trabalho clássico é o de Joanna Overing Kaplan a respeito da domesticação das alteridades nas cosmologias indígenas é exposto em seus trabalhos sobre o povo Piaroa da região das Guianas. Ver OVERING, Joanna. Estruturas elementares de reciprocidade - Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico. Tradução de SZTUTMAN, Renato. Cadernos de Campo, nº 10, 2002, p. 121-138.

desejo por equilibrar as alteridades do cosmo trazendo para dentro do espaço doméstico uma parte daquilo que é exterior, ou até mesmo selvagem e perigoso. O perigo dos “de fora” que habitam a floresta pode ser neutralizando trazendo-os para dentro das casas, das aldeias e das redes de parentesco, tornando-os familiares.⁴¹⁸

Esta busca pela aproximação dos *outros* não anula a existência de práticas de antagonismo, como a caça, a guerra ou a inimizade. Entretanto, estes atos de predação requerem justificativas éticas e códigos específicos para serem realizadas.⁴¹⁹ Muitos dos povos indígenas sul americanos possuem códigos de ética para caçadores, justamente como forma de ritualizar e regular a relação entre a perspectiva dos caçadores e a perspectiva dos animais caçados. Nestas cosmologias perspectivistas, da mesma forma como os humanos se vingam de seus inimigos pelas mortes em guerra, os espíritos dos animais podem se vingar dos caçadores que os mataram. Esta vingança dos animais pode vir na forma de má sorte, fazendo com que o caçador não mais consiga bons frutos em suas caçadas, ou até mesmo na forma de doenças provocadas pelo consumo de carne animal.⁴²⁰

A melhor forma de evitar a vingança animal é respeitar certos preceitos éticos da caça, que geralmente envolvem não caçar sem necessidade e jamais comer um animal abatido por si mesmo.⁴²¹ Conforme estes preceitos, animais caçados devem ser divididos com a família e com a aldeia, de forma que o caçador apenas coma animais abatidos por outros caçadores. Portanto, um bom caçador não é aquele que mata muitos animais e acumula presas, mas sim aquele que divide os frutos de seu trabalho e respeita os preceitos da caça.⁴²² O bom caçador mantém amizade com os espíritos, e estes espíritos

⁴¹⁸ A prática de incorporação dos *outros* na intimidade doméstica é discutida, na literatura antropológica, dentro do conceito de Economia Moral da Intimidade. Sobre o conceito e sua inserção nas discussões antropológicas das décadas de 1980 e 1990, ver CASTRO, Eduardo Viveiros de. Imagens de natureza e da sociedade. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 317- 344.

⁴¹⁹ Algumas interpretações antropológicas da década de 1960 colocam que o dilema de justificar a caça de animais sem se identificar com os animais predadores é um problema primordial em todas as sociedades humanas, criando códigos de sacrifício e de ética caçadora como forma de diferenciar o ser humano dos outros animais carnívoros caçadores. Destas justificativas viria a própria noção de cultura como forma de articular a existência humana em relação à de outros animais (tanto presas quanto caçadores). Ver AGNOLIN, Adone. Antropofagia Ritual e Identidade Cultural entre os Tupinambá. Revista De Antropologia, 45(1), 2002, p. 131-185.

⁴²⁰ Entre os Awá Guajá da amazônia, Uirá Garcia conta que “No dia seguinte, o homem [que come a carne de um animal que ele mesmo abateu] pode acordar doente, com febre, indisposto ou, mesmo que goze de alguma saúde, pode experimentar um completo estado de “azar” em sua vida”. Ver GARCIA, Uirá. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. Anuário Antropológico, v. 37, n. 2, 2012, p. 33-55.

⁴²¹ Para o povo Tembé, que vive na fronteira entre os estados do Pará e Maranhão, caçar sem necessidade pode trazer doenças ou até mesmo a morte do caçador e de membros de sua família. Ver COELHO, José Rondinelle Lima. Caça entre os Tenetehara: reflexões sobre a atividade de caça realizadas pelos Tembé do Alto Rio Guamá. Revista Wamon, v. 6, n. 1, 2021, p. 125-142.

⁴²² Para o povo Sharanahua, o acúmulo de carne de caça em casa ou na floresta é considerado vergonhoso. Ver SISKIND, Janet. To Hunt in the Morning. Nova York: Oxford University Press, 1973,

fazem com que os animais se entreguem para serem flechados na floresta, ao passo que o mau caçador torna-se inimigo dos espíritos animais, ficando sujeito à sua vingança.⁴²³

Se é verdade que, nas hematologias indígenas, o sangue derramado causa sempre consequências cosmológicas sérias (levando à necessidade de ritos de vingança ou purificação),⁴²⁴ o mesmo vale para o sangue animal, uma vez que eles também são dotados de perspectiva e “alma”. Derramar o sangue animal na caça é um ato inevitável para alimentar a aldeia e produzir a continuidade do povo, e os animais caçados são *outros* por possuírem corpos diferentes e serem necessariamente alvos das flechas humanas.⁴²⁵ Se a caça é inevitável para o alimento adequado do dia-a-dia, é preciso compensá-la através da amizade dos espíritos animais, impedindo um eterno ciclo de vinganças entre os caçadores e as presas. Por vezes, adotar os animais selvagens (especialmente aqueles que foram feitos órfãos durante uma caçada) também é uma forma de criar parentesco com os animais, domesticando sua alteridade e evitando a vingança de seus espíritos.

Com base nestes princípios cosmológicos, interpretamos que os relatos de porcos selvagens, macacos, jacus e papagaios vivendo como animais de estimação nas aldeias de Puris e Coroados são evidências de um princípio de domesticação, trazendo estes seres *outros* para dentro do espaço doméstico como forma de manter a amizade com seus espíritos e evitando a vingança por aqueles mortos em caçadas. Sem estes atos de diplomacia cosmológica, a relação entre o *eu* humano e o *outro* animal se desequilibraria, causando a escassez de caça, a fome, ou até mesmo a morte por vingança dos espíritos animais. Além desta prática, as fontes do século XIX citam mais de uma vez os elementos da ética caçadora das comunidades de Puris e Coroados. Freyreiss relata que “um costume bastante singular é que [...] observei entre os Puris que acreditam ser prejudicial para o caçador a caça que ele matou, e por isso tem de dá-la aos outros”.⁴²⁶ As cartas de Guido Marlière são mais detalhadas, colocando que:

p. 95-96. Em uma análise mais profunda, é possível conjecturar que, para os Sharanahua, um caçador que come da própria caça é análogo a um praticante de incesto, uma vez que ambos atos negam a lei cosmológica do intercâmbio, que rege as relações sociais deste povo. Nesta lógica, a produção de parentesco e a produção de alimento são similares, de forma que distribuir o parentesco (não se casando com os próprios parentes) é tão importante quanto distribuir comida (não comendo da carne da própria caça). Ver BELAUNDE, 2008, p. 60-61.

⁴²³ Esta prática é descrita com especial detalhamento em obras a respeito do povo Yanomami. Os espíritos dos animais também são traduzidos como “imagens”, sendo imagens humanas correspondentes a cada espécie animal. Todas as queixadas da floresta, por exemplo, são regidas pela “imagem” da queixada, que é um ser de aparência humana, mas com características físicas ou comportamentais de queixada. Um caçador que come da própria caça é abandonado pelos espíritos da floresta, que não mais chamarão as imagens dos animais para serem flechadas pelo caçador. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 3: O olhar dos Xapiri. In: A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 69-80.

⁴²⁴ Este pressuposto é colocado em detalhes no Subcapítulo 2.4 - A saúde, as doenças e o sangue.

⁴²⁵ Se os animais não fossem *seres outros*, a caça significaria o derramamento do sangue de parentes, o que feriria diversos outros princípios de parentesco das cosmologias indígenas.

⁴²⁶ FREYREISS, 1902, p. 244.

O caçador não prova da caça que mata, dá a outrem, e este reciprocamente: pela razão, dizem eles, que se comessem, nunca mais acertariam os seus tiros. Uso comum dos Botocudos, Coroados, Puris e Coropós, e por isto quando vou caçar com eles, eles tomam o que mato sem pedir, pensando talvez que uso o mesmo, e também são muito liberais para comigo do que matam. (MARLIÈRE, 1825)

A concepção cosmológica dos Puris e Coroados sobre o preceito da caça (compartilhada pelos Borun, chamados por Marlière de “botecudos”) parece seguir a lógica que citamos anteriormente: um caçador que não respeita os preceitos cosmológicos da caça é sujeito à vingança dos espíritos animais, especialmente na forma da “má sorte”. Os espíritos não mais cedem seus “filhos” para serem flechados na floresta, e os caçadores desrespeitosos “nunca mais acertam seus tiros”. O tiro certo não é um atributo da habilidade individual do caçador, mas sim de sua relação com sua comunidade (através do compartilhamento da carne) e com os espíritos.

Além da busca pelo equilíbrio ecológico e cósmico com os espíritos animais, o respeito aos preceitos da caça tem uma forte relação com as concepções indígenas de autocontrole emocional. Nas cosmologias de muitos povos sul-americanos, a demonstração de raiva, especialmente no contexto familiar, é um ato eticamente condenável e até mesmo perigoso.⁴²⁷ A raiva e as emoções fortes só devem ser direcionadas aos inimigos, de forma que se deixar dominar por ela e manifestá-la contra sua família seria “tornar-se *outro*”, não reconhecendo a seus parentes e portanto renegando o laço fundamental do parentesco.⁴²⁸ Até mesmo durante a caçada existem códigos que determinam que o ideal é ser indiferente a sua presa, matando-a sem emoção e evitando sentimentos de culpa, remorso ou uma lembrança apegada ao momento da execução da presa.⁴²⁹ O homem, que passa grande parte de seu tempo caçando animais na floresta, está sempre próximo de se comportar como um animal predador. Portanto, os preceitos de distribuir os frutos de sua caça, controlar suas emoções e não se deixar dominar pela raiva são fundamentais para que se diferencie dos animais caçadores, mantendo sua perspectiva humana enquanto está realizando uma atividade típica dos predadores. Se deixar dominar pela raiva pode ser visto

⁴²⁷ “Otro motivo de acaloramiento altamente negativo es producido por los sentimientos de rabia. La rabia causa la condensación de la sangre en las venas, manifestada en el enrojecimiento del rostro de las personas. Entre parientes es importante evitar los sentimientos de rabia porque estos están íntimamente relacionados al deseo de ‘venganza’ que conduce al homicidio y a la destrucción del parentesco.” BELAUNDE, 2008, p. 101.

⁴²⁸ O direcionamento da violência para parentes é visto por alguns povos como um “não reconhecimento dos parentes” similar ao da prática do incesto, aludindo ao mito de Lua, que comete o ato do incesto por não reconhecer que seu amante é seu irmão. Portanto, direcionar a raiva a familiares é um motivo de vergonha quando homens se excedem nas brigas. Ver BELAUNDE, 2008, p. 304.

⁴²⁹ GARCIA, Uirá. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. Anuário Antropológico, v. 37, n. 2, 2012, p. 33-55.

como um ato típico da perspectiva animal, assim como a prática do incesto, o ato de comer carne crua ou o ato de comer um animal abatido por si mesmo.

Sobre a ética de contenção da raiva entre os Puris e Coroados, Eschwege comenta ter escutado a história de que um jovem branco teria zombado de um velho Puri. O nativo respondeu “com tanta raiva, que em um piscar de olhos ele pegou seu arco e flecha, e o jovem teria sido morto sem pensar duas vezes, se não fosse outro Puri e um Português lhe desarmarem de sua flecha e o aplacarem, o convencendo que se tratava de apenas uma piada”. Após passar sua raiva, o homem fica visivelmente envergonhado, jogando longe seu arco, abraçando o jovem e em seguida sumindo na floresta. Depois de alguns dias ele retorna, trazendo três libras de Ipecacuanha como um pedido de desculpas para o moço a quem havia dirigido sua raiva de forma descontrolada.⁴³⁰ A demonstração de vergonha e a entrega de presentes parece ser, entre os Puris, uma forma de compensação quando se comete o ato indesejável de perder o controle sobre a própria raiva. Da mesma forma como os animais selvagens são domesticados pelo convívio nas aldeias, os caçadores devem domesticar a si mesmos constantemente, não permitindo que a raiva os faça assumir a perspectiva de predadores não-humanos.

Algumas análises linguísticas podem nos ajudar a ter uma compreensão mais profunda das concepções Puri-Coroado de perspectivismo, domesticação e ética da caça. Duas palavras chamam especialmente a atenção tanto nos dicionários da língua moderna quanto nos vocabulários do século XIX: *Txemim* e *Txama*. *Txemim* significa “povo”, ou “indígena”, aparentemente sendo uma forma (ou pronome) através da qual Puris e Coroados se referiam a seus próprios povos ou aldeias. *Txama*, apesar de ser foneticamente parecida, é uma palavra usada para designar alguns animais.

Algumas palavras derivadas desta são *Txama Carocon* (designação geral de “animal”), *Txama Ñaman* (“gordura”, literalmente “água de animal”), *Txama-pe* (“couro”, ou literalmente “casca de animal”, uma vez que *pe* significa “casca de árvore”), e *Txama Le Ne* (“caçar”). Os nomes de vários animais silvestres começam com fonemas que aludem a

⁴³⁰ Segundo Eschwege: “O selvagem ficou assim com tanta raiva, que em um piscar de olhos pegou seu arco e flecha, e teria matado o jovem descuidado, se um outro Puri e um português não tivessem tirado a flecha e o convencido de que aquilo era uma mera brincadeira. O velho, envergonhado por sua ira apressada, jogou fora seu arco, abraçou o jovem, que ele queria matar minutos antes, e sumiu depois na floresta. Depois de alguns dias ele voltou, e trouxe três libras de Ipecacuanha para o jovem, para se reconciliar sobre o acontecido: e até hoje eles vivem na maior amizade.” (ESCHWEGE, 1818, p. 116-117, tradução nossa). No original: “*Der Wilde gerieth dadurch so sehr in Zorn, dass er augenblicklich seinen Bogen und Pfeil ergriff, und den jungen, unbedachtsamen Menschen getödtet haben würde, wenn nicht ein anderer Puri und ein Portugiese ihm den Pfeil abgeleitet und darauf beständig hätten, da sie ihm vorstellten, dass dieses ein blosser Scherz gewesen sei. Der Alte, beschämt über seinen übereilten Zorn, wirft seinen Bogen weg, umarmt den jungen Menschen, den er eben tödten wollte, und verschwindet darauf im Gehölze. Nach zweien Tagen kehrte er zurück, und brachte dem jungen Menschen drei Pfund Ipecacuanha mit, um ihm völlig wegen seiner übereilten That zu versöhnen; und bis auf den heutigen Tag leben sie in der grössten Freundschaft.*”

contrações de *Txama*: *Shcariuô* (gambá), *Shcakon* (jacu), *Shcandô* (pombo), *Schamutan* (quati), *T'cha Miri* (tamanduá-mirim), *T'cha Cou* (mutum-do-bico-vermelho), *Chà Moui* (serpente). É notável que todos estes animais associados ao vocábulo *Txama* são herbívoros ou pequenos predadores, com a alimentação baseada em insetos, frutas, ovos e grãos. Portanto, é possível que *Txama*, na concepção de Puris e Coroados do século XIX, pudesse ser melhor traduzido como “presa”,⁴³¹ se referindo a animais que não são grandes predadores carnívoros, que seriam abatidos com frequência pelos caçadores nas florestas.⁴³²

Além de palavras diretamente ligadas à caça e nomes de animais, *Txama* parece ser a origem de várias outras palavras no vocabulário de Puris e Coroados do século XIX. Alguns exemplos são “mercadoria” (*Txama Cheuma*), “distribuição” (*Txamanhiã*)⁴³³, “ladrão” (*Txami Grenteuma*), “ganancioso, ávido e cruel” (*Txama Cuen*), e “matar” (*Txambona*). O Quadro 1 a seguir resume as adaptações fonéticas e fontes de cada uma destas palavras:

⁴³¹ Segundo algumas etnografias, diversos povos estabelecem uma oposição cosmológica entre animais “caçadores” e animais “caçados”, cada um sendo visto como exemplo de certos comportamentos humanos. Entre o povo Xerente, por exemplo, o tamanduá é visto como uma “presa por excelência”, devido a seu ritmo lento de vida e a sua pouca alimentação. A onça, em oposição, seria o “caçador por excelência”, sendo forte, rápida e capaz de preda até mesmo os seres humanos. Ver ARCAND, Bernard. *Le Jaguar et le tamanoir*. Toronto, Les éditions du Boréal, 1991. Uma divisão similar nos parece a origem do vocábulo *Txama* entre os Puris e Coroados, reservado a animais designados como “presas” ou “animais bons para se abater”.

⁴³² É preciso reiterar que vários animais não-predadores na língua de Puris e Coroados oitocentistas não possuíam nomes associados à palavra *Txama*. Exemplos são o tamanduá-bandeira (*ouroucou*), bicho-preguiça (*aná*), tatu (*eerlóu*), rato (*bri key*), preá (*morô key*), ouriço (*hou-hou*), arara (*batourá*), entre outros. A relação entre alguns nomes e a palavra *Txama* nos parece não ser uma regra universal para todos os animais não-caçadores, mas sim uma derivação em casos específicos. Para outros nomes de animais nas línguas *Kwaytikindo*, ver LEMOS, 2014, p. 106-109.

⁴³³ A palavra é traduzida pelos viajantes como *Impensa*, do latim, e *Ausgabe*, no alemão (Ver Anexo III.3). Embora as duas palavras possam ser traduzidas como “gasto” e “custo”, também é possível traduzi-las como “distribuição”, que acreditamos fazer mais sentido dada a pouca presença de economia monetária nas sociedades indígenas contactadas pelos viajantes. Marlière também registra “distribuição” (no alemão *Verteilen*) como *Rebo Grandjá*.

Quadro 1 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas ao conceito *Txama*.

Fontes	Varição	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tshamma carocon	Txama Carocon	Animal
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Teshama nheme	Txama Ñaman	Gordura (Água de animal)
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tshama-pe	Txama-Pe	Couro (Casca de animal)
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tshāma le ne	Txama Le Ne	Caçar
TORREZÃO, 1889.	Puri	Shariuô	Txariuô	Gambá
TORREZÃO, 1889.	Puri	Schak-on	Txakon	Jacu
TORREZÃO, 1889.	Puri	Schandô	Txandô	Pombo
TORREZÃO, 1889.	Puri	Schamutan	Txamutan	Quati
MÉNÉTRIÈS, 1824	Puri	T'chá cou	Txaku	Mutum-do-bico-vermelho
MÉNÉTRIÈS, 1824	Puri	T'chá miri	Txamiri	Tamanduá-mirim
MÉNÉTRIÈS, 1824	Puri	Chá moui	Txámuí	Serpente
SCHOTT, 1822	Coroado	Schanmún	Txámun	Serpente
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tshamanhiá	Txamanhiã	Distribuição, custo, gasto (literalmente “mãe da caça”)
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tschāma / Tchama Sheuma	Txama / Txama Cheuma	Mercadoria
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tshami Grenteuma	Txami Grenteuma	Ladrão
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Shama Cohen	Txama Cuen	Ganância, avidez, crueldade
MARTIUS, 1863.	Puri	Schambona	Txambona	Matar

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

Como mencionamos anteriormente, uma provável tradução literal do significado de *Txama* na cosmologia de Puris e Coroados do século XIX seria “presa”, em referência a animais geralmente caçados nas florestas de seus territórios. Assim, não é estranho que a palavra também signifique “mercadoria” (*Txama / Txama Cheuma*). Na economia ocidental, mercadorias são bens a serem que circulam, sobretudo através do comércio e das trocas monetárias. Na economia indígena, a principal mercadoria a circular seria a carne animal trazida pelos caçadores, que, como vimos através dos relatos, *deve* circular pela aldeia para evitar que um caçador coma a carne que ele mesmo abateu, trazendo sobre si a vingança dos animais. As transações de caçadores trocando suas presas entre si ou entregando-as a outras pessoas da família na aldeia seriam, portanto, o exemplo mais corriqueiro de “troca de mercadorias” na tradução Puri-Coroado dos termos econômicos ocidentais.

Txamanhiã é uma palavra traduzida pelos viajantes como “distribuição”, “gasto” ou “custo”. Nos parece que esta seria uma palavra usada pelos indígenas a se referirem ao próprio princípio de distribuição dos frutos da caçada. Não nos parece coincidência que a

palavra pareça ser uma junção entre as palavras *Txama* e *Inhã* (mãe), significando literalmente “Mãe dos animais” ou “Mãe da caça”. Vários povos indígenas brasileiros contam a respeito de entidades encantadas conhecidas como Mãe da Mata, Mãe da Caça, Dono do Mato ou Dono dos Animais,⁴³⁴ também chamados de Curupira ou Caipora.⁴³⁵ Estes encantados são complexos e suas características variam nas histórias de cada povo indígena, mas no geral são responsáveis por garantir que os caçadores respeitem os preceitos da caça, punindo-os quando se excedem e por vezes executando a vingança animal em nome das presas abatidas. Sendo bem atestada a existência do preceito de caçadores distribuírem suas presas, nos parece seguro afirmar que, pelo menos no vocabulário dos Coroados do século XIX, estava presente a Mãe da Caça *Txamanhiã*, espírito responsável por fazer com que os animais se permitam ser flechados por caçadores generosos, além de lançar feitiços de azar para que caçadores gananciosos “nunca mais acertem seus tiros”.⁴³⁶

O vocabulário coletado pelos viajantes também parece ter uma palavra designando aqueles que se negam a compartilhar com a aldeia: *Txama Cuen*, que é traduzido como “avidez”, “ganância” e “crueldade”. A palavra *Cuen* pode indicar parentesco ou similaridade, e acreditamos que sirva para designar aquele que nega a obrigação social de dividir sua caça (*Txama*) com seus parentes, agindo, portanto, como parente da caça, dando mais prioridade à acumulação do que à distribuição com sua família. O acúmulo de caça e mercadorias também parece estar associado à palavra *Txami Grenteuma*, que significa “ladrão” (de caça ou mercadorias).

Devido à associação entre os significados e *Txama* e o ato de caçar, acreditamos que uma das palavras que significam “matar” (*Txambona*) seja uma combinação entre as palavras *Txama* e *Ambo* ou *Apon*. A palavra *Ambo* é traduzida como “árvore”, mas também aparece associada a vários objetos feitos de madeira, como portas, barcos, entre outros. Um de seus verbos derivados é *Ambo-ti*, traduzido como “perfurar”, possivelmente pela associação entre a madeira e as flechas. A palavra *Apon* (também grafada *Abon*), por sua

⁴³⁴ COELHO, José Rondinelle Lima. Caça entre os Tenetehara: reflexões sobre a atividade de caça realizadas pelos Tembé do Alto Rio Guamá. *Revista Wamon*, v. 6, n. 1, 2021, p. 125-142.

⁴³⁵ CAMPOS, Marilena Altenfelder de Arruda, e CARDOSO, Thiago Mota. “É pra tirar panema?” Gente, animal e doença no Baixo Rio Negro. in: Haverroth M. (org.). *Etnobiologia e saúde de povos indígenas*. Nupeea, Recife, 1ed., 7:225-242.

⁴³⁶ No primeiro relato europeu de contato com Puris, em 1590, Anthony Knivet afirma que estes indígenas chegavam a “morrer, espantados por um espírito que eles chamam de Coropio, que os matava”. O espírito “Coropio” é ocasionalmente traduzido como “Curupira”, aludindo às histórias de encantados responsáveis por guardar os animais caçados nas florestas. Não encontramos fontes que atestem a continuidade genealógica entre os Puris do século XVI e os do Puri-Coroados do século XIX, e os vocabulários do século XIX não apresentam palavras similares a “Coropio” ou “Curupira”. Entretanto, o relato de Knivet pode ser uma evidência do poder, nas cosmologias indígenas do Vale Paraíba do Sul, destes espíritos “donos da caça”, sendo capazes até mesmo de causar a morte. Ver KNIVET, Anthony, HUE, Sheila Moura (Org.). *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007 [1591], p. 47.

vez, significa literalmente “flecha”.⁴³⁷ Assim, nos parece que *Txambona* se refere ao ato de matar em sua denotação associada às caçadas ou às escaramuças: a morte por flechada, devido à perfuração de um tiro. Esta grande quantidade de palavras derivadas do vocábulo *Txama* nas línguas de Puris e Coroados do século XIX está intimamente associada à importância da caça em suas sociedades. Se a caça serve como um dos principais sustentos proteicos da alimentação das aldeias, também é visível que os códigos de ética a ela associados fazem parte de uma “proteína simbólica”,⁴³⁸ alimentando várias relações sociais e espirituais entre os humanos e os seres *outros-que-humanos*.

2.5.2 - *Meri Ponan*, os olhos da onça

Nem todos animais, como ressaltamos, são *Txama*. O caso mais evidente é o da onça, o predador por excelência dos ecossistemas sul-americanos, capaz de transformar até experientes caçadores em presa. Nos vocabulários dos viajantes, são muitas as variantes fonéticas de nomes para as onças: *Pana*, *Pama*, *Panan*, *Ponan*, *Paopao*, etc. Uma das principais palavras derivadas de “onça” nas línguas de Puris e Coroados é a palavra para “noite”, que aparece grafada como *Mirribauna*, *Miti Pawanata*, *Mitibuang*, *Mari Patwania*, *Mari Pawanta* ou *Moripona*. Em todos estes casos, o significado é o mesmo: “olhos de onça”, sendo um reflexo direto da forma como a cosmologia xamanística dos Puri-Coroado concebe o mundo conforme sua relação com os animais, suas características e seus espíritos.⁴³⁹ Considerando os aspectos perspectivistas que temos levantado neste trabalho, é possível conjecturar que o significado da noite como “olhos de onça” seja um entendimento de que a noite é o tempo da perspectiva da onça (ao contrário da perspectiva humana, que é diurna), uma vez que este grande caçador tem hábitos noturnos e a capacidade de enxergar no escuro.⁴⁴⁰

⁴³⁷ Ver Anexo III.3.

⁴³⁸ A noção de “proteína simbólica” é utilizada por Adone Agnolin em seu estudo sobre a riqueza simbólica relacionada à alimentação nas sociedades Tupinambá, denotando que o alimento e os rituais a ele associados ditam inúmeras camadas das relações sociais indígenas. Ver AGNOLIN, 2002.

⁴³⁹ “A palavra miripon /mi.ri.'põn/ (noite), que tem dentre variações dialetais apresenta <amariponham>, e <moripona>, por exemplo, reflete uma composição a partir de variações das palavras <miri> /mi.'ri/ (olho) e <ponan> /po.'nã/ (onça), que norteia seu sentido enquanto expressão de cosmovisão que designa o tempo a partir de como este se concebe e relaciona com as características de animais humanos e não humanos”. PURI et al., 2020, p. 10-11

⁴⁴⁰ Outra evidência do perspectivismo associado à palavra *Meri* (olhos / perspectiva) na cosmovisão de Puris e Coroados do século XIX é o grande número de animais ou seres cosmológicos com nomes derivados desta palavra. Alguns exemplos são: *Mericon* / *Mericódha* (estrela), *Txi Meri* (morcego), *Chará Meri* / *Yon Meri* (veado), *Txá Meri* (tamanduá), e *Merité* (sagui) (LEMONS, 2014). Nesta interpretação, Puris e Coroados designariam todos estes seres como dotados de perspectiva, portanto os nomeando conforme sua visão ou olhos, de forma análoga ao fato de a noite ser a perspectiva própria da onça.

O Quadro 2 a seguir resume as grafias encontradas para “onça” e “olhos de onça” (noite) nos vocabulários:

Quadro 2 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas a *Ponan* e *Meri Ponan*.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
MARTIUS, 1863	Coroado	Pana	Ponan	Onça
ESCHWEGE, 1830	Coroado	Panan	Ponan	Onça
SCHOTT, 1822	Coroado	Paopao	Ponan	Onça
REY, 1884	Puri	Ponan	Ponan	Onça
MÉNÉTRIÈS, 1824	Puri	Pama Com	Ponan	Onça
MÉNÉTRIÈS, 1824	Puri	Pama Peoan	Ponan	Onça (negra)
MARTIUS, 1863	Puri	Mirribauana	Meri Ponan	Noite (Olhos de onça)
MARTIUS, 1863	Coroado	Miri pawanta, Mitibuang	Meri Ponan	Noite (Olhos de onça)
MARTIUS, 1863	Coroado	Mari Patwania	Meri Ponan	Noite (Olhos de onça)
ESCHWEGE, 1830	Coroado	Mari Pawanta	Meri Ponan	Noite (Olhos de onça)
REY, 1884	Puri	Moripona	Meri Ponan	Noite (Olhos de onça)

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

Além da noite, é possível encontrar várias outras palavras dos vocabulários Puri-Coroado associadas às múltiplas grafias dos nomes dados à onça. Formas como *Pana*, *Pama*, *Panan*, *Ponan* se transformam, na derivação linguística, em partículas como *Pan-*, *Pon-*, *Pauan-*, e *Puma-*. Devido à falta de padronização na transcrição fonética, os viajantes também registram por vezes as formas *Bama-*, *Buma-*, e *Bauan*. Considerando o grande número de palavras com estas partículas e comparando com mitos indígenas sobre a importância cosmológica das onças, podemos reconstruir algumas destas concepções também na cosmologia Puri-Coroado.

Um dos elementos mais recorrentes nos mitos de sociedades indígenas sul-americanas diz respeito a um tempo antigo, no qual animais e humanos conviviam sem diferenciação, por vezes transformando livremente seus corpos entre diferentes espécies de seres.⁴⁴¹ Nestes tempos se passam várias lendas que explicam características físicas e

⁴⁴¹ “[O que é um mito?] — Se você perguntasse a um índio americano, é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiam.”

comportamentais dos diversos seres do cosmo.⁴⁴² Entre estas lendas há inúmeras a respeito das onças e jaguares, considerados especialmente importantes nas cosmologias indígenas sul-americanas devido à proeminência da onça como predador capaz de transformar até seres humanos em presa.⁴⁴³ No vocabulário dos Coroados oitocentistas, aparecem as palavras *Tiatata-Pana* e *Kú-úúè-Páma*, traduzidas respectivamente como “antiguidade” e “eternidade”. As duas palavras parecem relacionadas às partículas *Pana* e *Pama*, portanto, sendo conceitos ligados à onça. Nossa hipótese é que os tempos míticos da antiguidade podem significar, no vocabulário Coroadado, “tempos da onça”, ou “tempos quando onças e humanos eram indiferenciados”. No diálogo com os viajantes, estes períodos distantes da cosmologia teriam sido traduzidos como “há muito tempo atrás” ou relacionados à noção cristã de “eternidade” como um tempo indefinidamente grande.

Grande parte dos povos falantes de línguas Macro-Jê contam que, nestes tempos antigos, a onça seria o ser “dono do fogo”.⁴⁴⁴ Da mesma forma como as entidades “donas da caça” como Curupira, Caipora ou *Txamanhiã*, que citamos anteriormente, uma entidade “dona do fogo” tem o poder de decidir com quem compartilhará o seu dom. A onça, contudo, é geralmente retratada como egoísta, se recusando a permitir que outros seres (humanos ou animais) também usem o fogo. Esse elemento é associado ao poder de transformação da natureza em objetos culturais: possuí-lo significa deter a capacidade de transformar a carne crua em carne cozida, transformar a madeira em arco-e-flecha, o algodão cru em algodão fiado, a pedra bruta em ferramentas polidas, o tabaco em fumo, etc. Desta forma, nos tempos em que a onça é “dona do fogo”, humanos vivem como os outros animais, incapazes de transformar a natureza.

As mitologias indígenas relatam uma multiplicidade de eventos que fazem com que o fogo seja roubado ou cedido pela onça aos seres humanos, encerrando o tempo mítico e iniciando o tempo histórico da humanidade. Alguns mitos tratam do “roubo do fogo”, quando animais ou heróis humanos conspiram para roubar o fogo da onça e distribuí-lo entre os seres.⁴⁴⁵ Outros povos, por sua vez, trazem episódios sobre a “esposa da onça”, que diz

LÉVI-STRAUSS e ERIBON, 1988, apud CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu editora, 2017, p. 299-346.

⁴⁴² Os porcos-do-mato, para os Tikmu'un, por exemplo, têm os focinhos achatados porque, nos tempos míticos da antiguidade, caíram do céu e bateram os rostos contra o chão, amassando-os. ÁLVARES, Myriam Martins. *Yâmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali*. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 1986, p. 209-212.

⁴⁴³ Os mitos de diversos povos indígenas acerca das onças e dos animais nos tempos míticos do passado são analisados por Levi-Strauss em algumas de suas obras clássicas. Ver LEVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido - Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac Naify, 2004a

⁴⁴⁴ Segundo Levi-Strauss, “O motivo do jaguar dono do fogo é típico dos Jê”. Povos de outros grupos linguísticos possuem mitos variados sobre o fogo originalmente pertencer aos urubus, pica-paus, entre diversos outros animais. Ver LEVI-STRAUSS, 2004a, p. 172.

⁴⁴⁵ Em Lévi-Strauss (2004a), os mitos analisados pelo autor são designados pela letra M seguida de um número (M1, M2, M3...). Alguns mitos analisados sobre o roubo do fogo da onça são M7

que uma mulher humana se casou com o animal na antiguidade. Com este casamento os seres humanos se tornam cunhados da onça, criando parentesco e permitindo trocas entre os dois seres, o que leva a onça a presentear os humanos com o fogo e a arte da caça.⁴⁴⁶ Em todos os casos, a interpretação estrutural de Levi-Strauss é que a onça e o ser humano são seres em “dois pólos opostos”. Se um deles possui o fogo, o outro não pode tê-lo. Portanto, quando a humanidade consegue “roubar” ou “conquistar” o fogo e dá início à cultura (transformando a natureza em alimento, ferramentas e utensílios), a onça o perde, tornando-se um animal que come carne crua, não usa ferramentas e depende do uso de sua força bruta.⁴⁴⁷ Em algumas versões, a perda do fogo também faz com que a onça passe a ter “olhos de água”, que a permitem enxergar no escuro.⁴⁴⁸

Como já vimos, as palavras *Tiatata-Pana* (“antigamente”) e *Kú-úúè-Páma* (“eternidade”) indicam uma importância da onça na noção de passado (mítico) do vocabulário de Coroados do século XIX. Além disso, outras etnografias sugerem a existência de uma noção da onça como antiga “dona do fogo”, de forma similar a outros povos de línguas Macro-Jê. Este é o caso das palavras “panela” (*Popan*), “aquecer” (*Ponhy*), e “forno” (*Nahen Pamo*), todas compostas por partículas associadas aos nomes das onças (*-pan*, *Pon-* e *Pam-*). Alguns vocabulários Puri do século XIX a palavra para “riso” (*Aripon*) também parece derivada da partícula *-pon*, do nome *Ponan*, o que remete a algumas lendas Macro-Jê que relacionam o mito da “esposa da onça” à origem do riso.⁴⁴⁹ O mito da “esposa da onça” também pode ser a origem de associações entre este animal e o período da gravidez, sobretudo o momento do parto.⁴⁵⁰ É possível, assim, que a palavra *Pepam* (“parteira” na língua dos Coroados) também seja derivada de uma associação com a onça dos tempos mitológicos.

Assim, nos parece razoável conjecturar que entre Puris e Coroados existia uma concepção mitológica sobre a onça (*Ponan*) como antiga dona do fogo (*Poté*), que o cedeu (por roubo ou por presente) à humanidade antes de se tornar o predador a cujos olhos

Kayapó-Gorotire: origem do fogo (p. 91); M56 Ofaié: origem do fogo (p. 156); M119 Kayuá: os olhos do jaguar (p. 225).

⁴⁴⁶ Ainda em Lévi-Strauss (2004a), os mitos relacionados à “esposa da onça” são M14 Ofaié: a esposa do jaguar (p. 108); M46 Bororo: a esposa do jaguar (p. 151); e M47 Kalapalo: a esposa do jaguar (p. 151-152).

⁴⁴⁷ “O jaguar e o homem são termos polares, cuja oposição é duplamente formulada em linguagem comum: um come cru, o outro, cozido, e, principalmente, o jaguar come o homem, mas o homem não come o jaguar.” LÉVI-STRAUSS, 2004a, p. 109.

⁴⁴⁸ “M119 Kayuá: os olhos do jaguar. [...] o jaguar convida o tamanduá a fazer malabarismos com os olhos fora das órbitas. Os do tamanduá voltam para o lugar, mas os do jaguar ficam presos no alto de uma árvore. Ele fica cego. A pedido do tamanduá, o macuco faz para o jaguar olhos de água, que lhe permitirão ver no escuro. Desde então, o jaguar só sai à noite; perdeu o fogo; e come carne crua. Ele nunca ataca o macuco.” LEVI-STRAUSS, 2004a, p. 225.

⁴⁴⁹ Em Lévi-Strauss (2004a), ver M46 Bororo: a esposa do jaguar (p. 151).

⁴⁵⁰ Em Lévi-Strauss (2004), ver M10 Timbira orientais: origem do fogo (p. 97); M11 Timbira orientais (Krahô): origem do fogo (p. 97); e M46 Bororo: a esposa do jaguar (p. 151).

pertence a noite (*Meri Ponan*). Da oposição cosmológica entre o ser humano e a onça parecem se originar várias palavras que designam a aparência das onças como repulsivas ou desagradáveis. Algumas destas são *Txorecon Pama* (“careta”, algo como “boca de onça”),⁴⁵¹ *Uraban Pama* (“corcunda”, literalmente “costas de onça”),⁴⁵² *Ponan Cahon* (“desumano”), *Takin djokonta pama* (“crueldade”, literalmente “injustiça de onça”),⁴⁵³ e *Ponanká mehy* (“horrível”). Apesar de sua aparência medonha e desumana, os vocabulários reconhecem as qualidades da onça como a grande caçadora e guerreira da floresta. Exemplos são palavras como *Tepan-moe* (“força”, “violência”), *Tipamo* (“corajoso”), *Aran pan huma* (“lutar em batalha”), e *Crapantoma* (“cicatriz”).

O Quadro 3 a seguir resume as palavras aqui levantadas:

⁴⁵¹ “*Txore*” é a palavra para “boca” em diversas variantes de *Kwaytikindo*. -*Con* é traduzida em alguns vocabulários como uma partícula de negação, de forma que *Txorecon* possa significar algo como “não-boca”, destacando o quão diferentes são as bocas das onças e dos seres humanos. Ver Anexo III.3.

⁴⁵² Segundo Marlière e Martius, “*ura*” significa “costas”, enquanto “*uraban buma*” significa “corcunda”. Nossa interpretação é que *Buma* seria uma grafia de onça (*Pama/Ponan*), se referindo ao aspecto arqueado do animal como referencial de “corcunda”.

⁴⁵³ “*Takin d’jeohon*” é uma palavra traduzida por Von Martius e Marlière como “liberdade” ou “poder”. “*Takin djokon*”, contudo, significa “injúria” ou “injustiça” no mesmo vocabulário, sugerindo “injustiça” como uma variante negativa do poder associado à liberdade. “*Takin Djokonta Pama*” seria, portanto, o “poder maléfico” (injustiça) da onça (aqui grafada como *Pama*). Ver Anexo III.3.

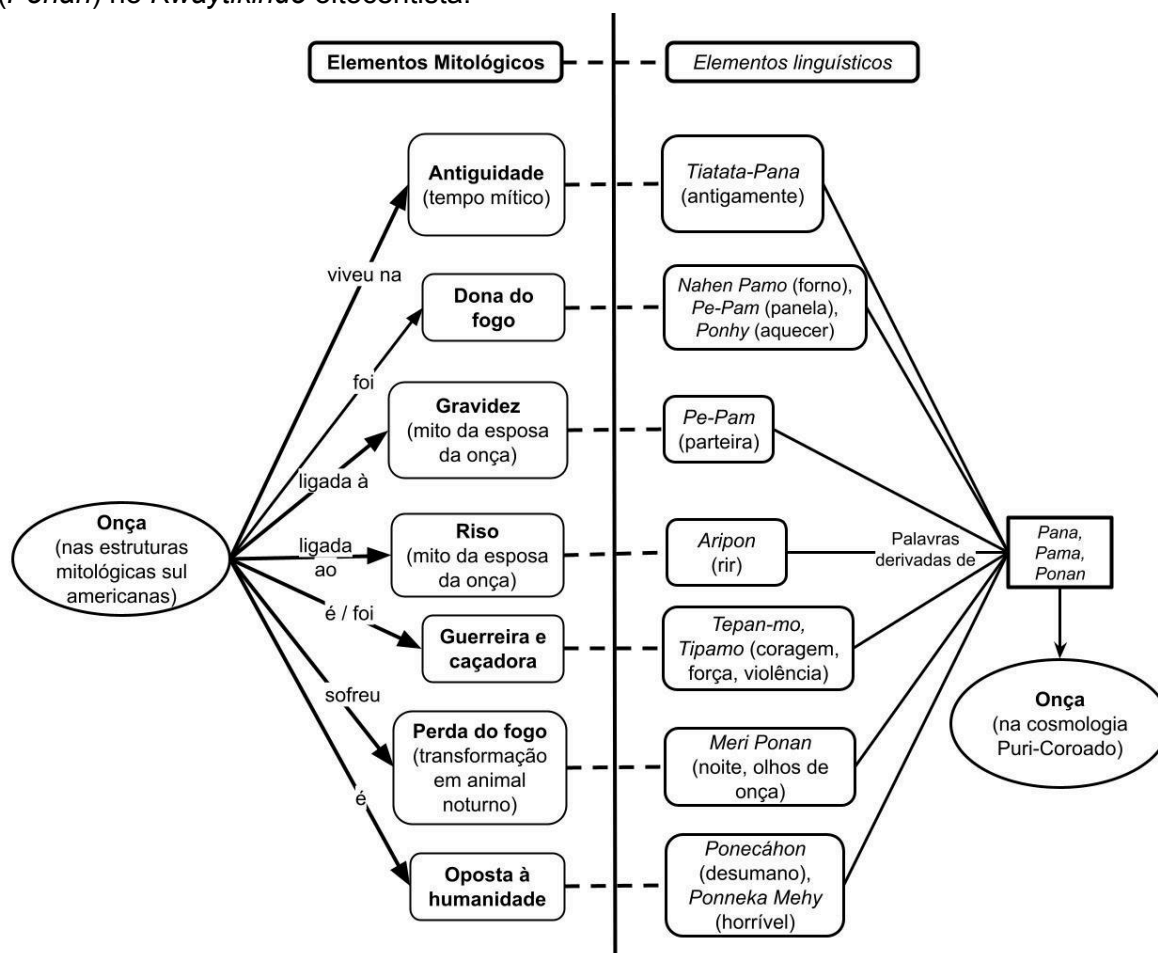
Quadro 3 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas às partículas *pon*, *pan*, *pam*, *bum*, e *bam*, possivelmente derivadas das palavras que designam as onças.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830	Coroado	Tiatata-pana	Tiatata Ponan	Antigamente, muito tempo atrás
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830	Coroado	Kú-úúè-páma	Kú-úúè Ponan	Eternidade
MARTIUS, 1863	Coroado	Popan	Po Pan	Panela
MARTIUS, 1863	Coroado	Ponhy Tenoma	Ponhy Tenoma	Aquecer (a casa)
MARTIUS, 1863	Coroado	Coare Ponhy	Coare Ponhy	Aquecer, queimar
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Nahen Pamo	Nahen Ponan	Forno
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Pe-Pam	Pepam	Parteira
TORREZÃO, 1889.	Puri	L'ipon	Aripuna	Rir
MÉNÉTRIÈS, 1824.	Puri	Ari Pói	Aripuna	Rir
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Tshorecon Pama	Txorecon Ponan	Careta, gesto ofensivo (boca de onça)
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Urabán Búma	Urabán Ponan	Corcunda (costas de onça)
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Ponecáhon	Ponan Cahon	Desumano (estado de onça)
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Takind'jokonta Pama	Takin Djokonta Ponan	Crueldade (injustiça de onça)
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Ponneká Mehý	Ponanká Mehý	Horível
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Tepan-moe	Tipanmoe	Força, violência (possivelmente "qualidade de onça")
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Tipamo	Tipanmo	Corajoso, valente
MARTIUS, 1863; ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Aran Pan Huma	Aran Pan Huma	Lutar em batalha

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

O diagrama a seguir resume as ligações dessa nossa hipótese envolvendo estruturas mitológicas indígenas e o vocabulário de Puris e Coroados oitocentistas:

Figura 5 - Diagrama relacionando as estruturas mitológicas relacionadas à onça nas cosmologias sul-americanas e as palavras possivelmente relacionadas à palavra “onça” (*Ponan*) no *Kwaytikindo* oitocentista.



Elaboração: Rossiano Vilaça.

A estrutura mitológica da onça como primeira “dona do fogo” estabelece sobretudo uma oposição entre a onça e os seres humanos. Infelizmente, os viajantes oitocentistas não registraram lendas ou histórias estruturadas de Puris e Coroados sobre a onça. Não há como ter certeza, portanto, se os Puris e Coroados do século XIX contavam histórias estritamente iguais à da “esposa da onça” coletada por antropólogos entre outros povos indígenas, mas acreditamos que houvesse pelo menos uma similaridade estrutural entre este mito e sua cosmologia. Não podemos descartar que outros grupos de Puris e Coroados tivessem versões diferentes a respeito da origem do fogo e do papel cosmológico das onças, uma vez que outros mitos também estão presentes entre povos Macro-Jê da região.⁴⁵⁴ Entre os grupos que tiveram contato com os viajantes que estamos estudando,

⁴⁵⁴ Os Borun do século XX contavam a história da origem do fogo a partir de uma conspiração de animais para roubá-lo do Urubu, que seria o “dono do fogo” primordial, mas acaba se tornando um comedor de carne crua após o episódio. Ver NIMUENDAJÚ, Curt. Organização social e crenças dos Botocudos do leste do Brasil. Brasília: FUNAI, 2018.

entretanto, sabemos que os espíritos noturnos apareciam “ora como lagarto, ora como homem com pés de veado, ora como jacaré ou **onça**, ora transformado em brejo, etc., que o ilude, zomba dele, levando-o para o prejuízo e o perigo, ou mesmo, o mata.” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 304).⁴⁵⁵ A associação entre a onça e os espíritos noturnos mostra que existia, de fato, pelo menos uma oposição cosmológica entre onças e seres humanos, colocando-a mais próxima dos mortos (que são o inverso dos seres humanos vivos).⁴⁵⁶

Estes fatores, somados às evidências linguísticas analisadas, nos fazem considerar segura a hipótese de que pelo menos alguns dos grupos Puri-Coroados do século XIX possuíam, em suas cosmologias, a noção de que as onças haviam sido “donas do fogo” no tempo mitológico da antiguidade. Neste campo mitológico, a oposição humano-onça faz com que apenas um dos dois possa usar o fogo por vez. A onça é dona do fogo no tempo mitológico da antiguidade, mas o perde para o ser humano no tempo histórico da atualidade. A obtenção do fogo pela humanidade garante o poder de cozinhar (*Ponhy*) os alimentos nas panelas (*Popan*) e fazer ferramentas, permitindo as atividades da caça e da preparação alimentícia. Contudo, a perda do fogo torna a onça (*Ponan*) um ser que só é capaz de comer carne crua, e um predador de seres humanos: uma caçadora e guerreira corajosa e violenta (*Tipanmoe*), com olhos feitos para a noite (*Meri Ponan*), cruel (*Takin Djokonta Ponan*), e horrenda (*Ponneká Mehhy*).

Com o fim do tempo mítico e o começo do tempo histórico, o ser humano detentor do fogo passa a poder caçar os animais, designando-os como *Txama*. Mesmo assim, os seres humanos são frequentemente lembrados que, aos olhos da onça, são *Txama* (presas). A onça horrenda que é capaz de nos preda também serve como exemplo de força, coragem e habilidade de caça, de forma que comportamentos de ética caçadora (como a proibição de comer carne crua, de comer a própria presa e outros determinados pela Mãe da Caça *Txamanhiã*) equilibram a existência dos caçadores humanos para que estes possam preda os animais menores sem que com isso assuma a perspectiva da onça, que é desumana (*Ponan Cahon*). Nesta tensão entre a perspectiva de presa (*Txama*) e a perspectiva caçadora da onça (*Ponan*) se localiza a perspectiva dos humanos na cosmologia de Puris e Coroados: *Txemim*.

⁴⁵⁵ Este trecho é abordado no Subcapítulo 2.3 - Os vivos, os mortos e os intermediários.

⁴⁵⁶ Como citamos anteriormente, Os Tikmu'un do leste mineiro afirmam que os próprios corpos dos mortos, caso não passem pelos procedimentos funerários, podem se transformar em onças. Ver ÁLVARES, Myriam Martins. *Alteridade e História entre os Maxakali*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC, 2018, p. 88. Este também é o caso dos Kamakãs, embora não dos Borun: “Contrariamente aos Kamakã e aos Maxakali, os Botocudos não creem na tendência de que as almas dos mortos se transformem em onças comedoras de humanos.” NIMUENDAJÚ, Curt. *Organização social e crenças dos Botocudos do leste do Brasil*. Brasília: FUNAI, 2018, p. 38. Ver também p. 44.

2.5.3 - Txemim

Txemim é um conceito central para as identidades do povo Puri até mesmo na atualidade, sendo sinônimo de “povo” no *Kwaytikindo* moderno. A palavra é atestada também em palavras dos vocabulários oitocentistas, como *Txemi Gaté Gatxino* (traduzido como “chefe”), *Txemim D’yáuna* (“chefe de um povo”), *Txémé apuri cahon* (“multidão”). Marlière chega a registrar a palavra *Tshiméon* como significando “indígena”, sugerindo que a palavra com a qual Puris e Coroados oitocentistas se referiam a si mesmos era *Txemim*, embora a escrita de seu vocabulário a tenha grafado de forma diferente.

A palavra *Txe*, quando isolada, significa “dente” ou “lábio”, mas aparece associada a outras palavras, como *Txore* (boca), *Txeyá peu / Txere bacoiah* (ambas significando “conversar”), *Poké Txé* (“fumar tabaco”, onde *Poké* é a palavra para tabaco)⁴⁵⁷ e *Txéuma* (comer). Em um vocabulário coletado entre os Puris, o radical *Txe* aparece também nas palavras que significam “mãe” e “irmão”: respectivamente *Titxen* e *Txemaun*⁴⁵⁸. Na língua dos Coropós, também é significativa a palavra para “casa”: *Txé-me*. Animais domésticos, entre os Coroados, são designados pela palavra *Nana-Txé-Tohy*. Na língua falada pelos Puris do final do século XIX, o verbo “enterrar” ou “sepultar” é *Guatxé Vejo*, enquanto “terra” seria apenas *Axé* (possivelmente pronunciada como algo similar a *Atxé*). Para os Puris contatados por Martius, no começo do século, a palavra para “terra” era *Guatxé*, enquanto os Coroados falariam algo próximo de “Otxé”.⁴⁵⁹

O **Quadro 4** a seguir resume estas palavras e as adaptações de grafias feitas a partir dos vocabulários:

⁴⁵⁷ Como citamos no Subcapítulo 2.3, a palavra que designa o ritual de invocação dos mortos (grafado pelos viajantes como *Bokitshé coisa pewipa*) também é derivada da palavra *Poké Txé*, “fumar tabaco”, também sendo associada a *Txé* (dente).

⁴⁵⁸ Em quase todas as variantes do *Kwaytikindo*, a palavra para designar “mãe” é *Inñan*, além de variações como *Anha*, *Ayam*, *Aiñan*, e *Nian* (LEMOS, 2014). Algumas variações são *Nhaman Batchána* (mãe), *Nhamantshitay* (avó), ambas derivadas de *Nhaman*, que pode significar tanto “água” quanto “leite” (Ver Anexo III.3). Portanto, as palavras para “mãe” parecem derivadas de *Nhaman* (leite/água) ou *Txe* (dente/lábio), sugerindo derivações etimológicas associadas ao ato da amamentação.

⁴⁵⁹ Como discutimos no começo do Subcapítulo 2.4, a palavra *Guatxé* (*Guascheh*) registrada pelos viajantes oitocentistas também pode significar “guerra” e “conflito”. Sobre esta relação entre “guerra” e “terra”, entretanto, falaremos nos próximos capítulos.

Quadro 4 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas ao conceito *Txemim*.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tschemier Gaté Gatschino	Txemím Gaté Gatino	Chefe
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tshemim d'yauna	Txemim D'yauna	Chefe de um povo
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tsheme Apuri Cahon	Txeme Apuri Cahon	Multidão
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tshiméon / Tshumema	Txemim	Indígena
PURI et al., 2020.	Moderno	-	Txemim	Povo (Indígena)
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, TORREZÃO, 1889.	Vários	Scheh, Tzeh, Tsche, Tscheh, Utsché	Txé	Dente
TORREZÃO, 1889.	Puri	Tsché	Txé	Lábio
PURI et al., 2020.	Moderno	-	Txi	Dente
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, PURI et al., 2020.	Puri e Coroado	Schoreh, Tchore, Tshore, Sori	Txoré	Boca
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tsheya Pen	Txeyá Peu	Conversar
TORREZÃO, 1889.	Puri	Tschére Bacoiah	Txere Bacoiah	Conversar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Boke Tshé	Poké Txé	Fumar tabaco
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Sheuma	Txeuma	Comer
TORREZÃO, 1889.	Puri	Masché	Matxé	Comer
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Teransheuen	Terantxéuen	Digerir
MARTIUS, 1863	Puri	Titscheng	Titxen	Mãe
MARTIUS, 1863	Puri	Schemaung	Txémaun	Irmão
MARTIUS, 1863	Coropó	Schéh-me	Txé-me	Casa
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Nanatschê-tohy	Nana-Txé-Tohy	Animal domesticado
MENÉTRIÈS, 1824	Puri	Goâ chey vejo	Guatxé Vejo	Enterrar, sepultar
MENÉTRIÈS, 1824	Puri	Ache	Axé	Terra
MARTIUS, 1863	Puri	Guascheh	Guatxé	Terra
MARTIUS, 1863	Coroado	Osch	Otxé	Terra

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

Após esta exposição, a pergunta que fazemos é: qual significado pode unir a palavra *Txé* (dente/lábio) a tantas outras que parecem delas derivadas, como *Txore* (boca), *Txeya Peu* (conversar), *Poké Txé* (fumar), *Matxé* (comer), *Titxen* (mãe), *Txemaun* (irmão), *Txe-me* (casa), *Guatxé* (terra), *Nana-Txé-Tohy* (animal doméstico), e finalmente *Txemim*? Nossa hipótese é que, além de significar apenas os dentes e os lábios de forma literal, a palavra *Txé* está associada simbolicamente ao conceito de *intimidade*. Como discutimos anteriormente, a pele, nas concepções indígenas de corpo, é a barreira entre o interior do ser e seu exterior, devendo ser forte para impedir o contato com sangue exógenos. A boca,

os dentes e os lábios, pelo contrário, são a porta pela qual elementos “de fora” podem adentrar o corpo na forma de alimento, servindo como limite entre a exterioridade do mundo e a intimidade do corpo.

Através dos processos de preparo da alimentação, seres exteriores como os animais e as plantas podem ser admitidos no interior do corpo, passando pelos dentes (*Txé*) e se tornando nutrição através do ato de comer (*Matxé* ou *Txeuma*) e digerir (*Terantxéuen*). Da mesma forma, os lábios e a boca podem ingerir a potência das plantas através da fumaça, dando origem ao ato de fumar, ou “ingerir fumaça de tabaco” (*Poké Txé*) que concede aos xamãs (*ndondoma*) poderes de cura e de comunicação com os mortos. A boca também permite a saída das palavras através da fala e da conversa (*Txeya peu* ou *Txere Bacoiah*), servindo de comunicação entre os seres. A boca e os dentes (*Txoré* e *Txé*), portanto, são os órgãos responsáveis por diversas mediações entre interior e exterior, entre o *eu* e os *outros*.

A partícula *Txé* aparece ainda em palavras relacionadas de forma geral ao interior do corpo, mesmo que não diretamente à alimentação. Os parentes mais próximos são aqueles com que possuem relações com o espaço interno do corpo, como a mãe (*Titxen*) em cujo útero moram os bebês, ou os irmãos (*Txémaun*) que potencialmente compartilham o mesmo útero. A terra (*Guatxé / Axé / Otxé*) também parece possuir uma intimidade similar à do corpo humano. Se os seres humanos saem do interior dos corpos de suas mães ao nascer, na sociedade Puri-Coroado do século XIX sabemos que o esperado é que, após a morte, seus corpos sigam o caminho para uma outra intimidade, no interior da terra, através dos sepultamentos (*Guatxé Veju*). A casa também é o espaço íntimo onde convivem os integrantes de uma mesma família, e não nos parece coincidência que a palavra da língua Coropó para “casa” seja *Txé-me*.

Esta associação nos leva a argumentar que *Txé*, como partícula que compõe outras palavras, se refere não apenas à literalidade dos dentes e da ingestão de alimentos, mas também a um processo simbólico de ingestão. Da mesma forma como os humanos ingerem seres do mundo de fora (comendo animais e plantas, fumando tabaco, etc.), a sociedade indígena “ingere” simbolicamente alguns seres de fora para, levando-os para o interior da aldeia através da economia moral da intimidade, como é o caso dos animais domesticados.⁴⁶⁰ Os animais a princípio *outros* residindo nas florestas, e podem ser

⁴⁶⁰ Esta é a interpretação de Adone Agnolin a respeito da antropofagia praticada pelos Tupinambás no século XVI. Segundo ele, o ato de comer um inimigo possuía um complexo significado cultural, através do qual a “exterioridade” do inimigo era ritualmente consumida por toda a aldeia. O guerreiro inimigo (exterior) era sacrificado e dividido entre todos membros da aldeia, de forma que através da boca e da alimentação ele encontrava seu fim nas barrigas de todo um povo (interior). Formava-se uma complexa relação entre identidade e alteridade, na qual o fim desejado de um guerreiro seria tornar-se parte da intimidade de seus inimigos, passando por suas bocas através da alimentação. Ver AGNOLIN, 2002. Não temos fontes seguras que atestem a prática de antropofagia entre Puris e

ingeridos literalmente (através da caça e alimentação, designando-os como presas, *Txama*), mas alguns animais também devem ser ingeridos simbolicamente, tornando-se animais domésticos que jamais serão abatidos (*Nana-Txé-Tohy*). O galo parece um exemplo mais concreto, uma vez que é um animal essencialmente doméstico (pois não existe nas florestas) e recebe, na língua Coropó, o nome *Txefuame*, diretamente associado à noção “íntima” ou “doméstica” de *Txé*.⁴⁶¹

Esta também parece ser a raiz do nome *Txemim*, através do qual Puris e Coroados do século XIX provavelmente designavam suas próprias existências. Se os *outros* são os que estão do lado de fora da aldeia e do convívio, a *identidade* é determinada por aqueles que estão dentro do corpo simbólico da aldeia, compartilhando o parentesco, a domesticidade e a intimidade (*Txé*). O processo de domesticação é capaz de transformar animais selvagens (*Txama*) em membros do convívio íntimo (*Nana-Txé-Tohy*). De forma similar, o respeito aos preceitos da mãe-da-caça (*Txamanhiã*) evita que o caçador se torne ganancioso e egoísta (*Txama Cuen*), ou assuma a perspectiva de predador desumano como a onça (*Ponecahon*).

Como a literatura antropológica define, mitos como o da “esposa da onça” ou do “roubo do fogo” nas cosmologias indígenas são definitivas na fundação da identidade humana no cosmo. Quando se torna o novo dono do fogo, o ser humano se diferencia dos animais (sobretudo da onça, sua oposta), tornando-se um ser com a perspectiva única de usar o fogo como ferramenta de cultura.⁴⁶² A cultura definida pelo fogo é a transformação dos elementos da natureza, permitindo a criação de ferramentas, o cozimento dos alimentos e o fumo do tabaco. No caso específico do mito da “esposa da onça”, a obtenção do fogo se dá através da criação de parentesco, quando os seres humanos se tornam cunhados da onça aceitando que ela se case com uma humana, e por isso recebem o fogo. A noção de *Txemim*, no vocabulário de Puris e Coroados do século XIX, nos parece aludir precisamente a estes princípios: ser *Txemim* é ser um detentor do fogo, capaz de cozinhar (ao contrário dos animais, sejam *Txama* ou *Ponan*), construir arcos e flechas, e criar parentesco e intimidade com os seres do cosmo (humanos, animais e espíritos). A caça que segue os preceitos e códigos éticos é como se fosse uma forma “cozida” de predação, oposta à caça “crua” dos animais, que comem suas próprias presas sem cozinhá-las. A caça “cozida”, além disso, prioriza o parentesco: o que define o bom caçador na tradição Puri e Coroadó é

Coroados no século XIX, mas argumentamos aqui que a multiplicidade de significados de *Txé* e a relação entre alimentação e intimidade seja consequência de uma concepção compartilhada entre diversos povos indígenas sul-americanos, segundo a qual “incorporar o outro” no convívio social é um ato simbolicamente associado à “ingestão do outro” através da alimentação.

⁴⁶¹ Ver Anexo III.4.

⁴⁶² A cultura, conforme definida por esta perspectiva antropológica, diz respeito às variadas formas como cada sociedade humana concebe a si mesma como diferente dos outros animais. Ver AGNOLIN, 2002.

sua relação com sua comunidade, distribuindo alimento, garantindo a existência coletiva do povo e prezando pela continuidade da existência de seus íntimos, *Txemim*.

3 - XAMANISMO E ALTERIDADE

(...) ao chegarem às terras onde acharam por bem inventar o Brasil, os portugueses fediam, estavam famélicos e doentes, resultado de mais de quarenta dias entre o céu e o mar do Atlântico. Os tupinambás que os receberam não hesitaram em ajudá-los, alimentá-los e curá-los de suas chagas, de sorte que, durante os primeiros anos de convivência, os portugueses só conseguiram sobreviver graças à alteridade indígena, pois foram aqui admitidos como mais um grupo na diferença.

*-Ailton Krenak, no documentário
Guerras do Brasil (2019)*

No Capítulo anterior, discutimos a importância do xamanismo na cosmologia de Puris e Coroados, sobretudo em práticas que determinam o lugar dos seres humanos (*Txemim*) em um cosmo coabitado por animais, vegetais e espíritos. Várias práticas xamânicas, como as invocações dos *Ndondoma*, os cuidados corporais com o sangue ou os tabus caçadores de *Txamanhiã* operam como mediadores entre a identidade humana e estas alteridades. Como já discutimos brevemente, algumas práticas xamânicas também envolviam a mediação entre as alteridades humanas, como as invocações de espíritos amigos ou inimigos nas florestas.⁴⁶³

No presente capítulo, exploraremos mais sobre formas como o xamanismo opera e determina, nestas cosmologias, as identidades e alteridades entre grupos humanos, permitindo diversas articulações políticas entre amigos e/ou inimigos. Para isso, nossos fios condutores serão as famosas festas realizadas por Puris e Coroados nos sertões oitocentistas, que envolviam o fogo, a bebida fermentada, o balançar dos chocalhos, a dança e uma grande quantidade de ritos xamânicos.

3.1 - Histórias em torno do fogo

Como discutimos em torno das estruturas mitológicas que envolvem a onça nas cosmologias indígenas sul americanas, o fogo é um elemento fundamental da compreensão humana do mundo. Seu uso é o que diferencia o ser humano dos outros seres, marcado em elementos como a alimentação: por mais que os humanos possam ser predadores e comer

⁴⁶³ Ver Capítulo 2.3 - Os vivos, os mortos e os intermediários.

os outros animais, eles o fazem comendo-os cozidos e sem sangue, ao contrário de seres como a onça que, após a perda do fogo, passa a comer carne crua e ensanguentada.

O fogo (*Poté*)⁴⁶⁴ era utilizado em vários momentos da rotina nas aldeias de Puris e Coroados. Vários dos viajantes fizeram questão de registrar o fato de que “Em cada uma das choças havia fogos em diversos lugares, para as diferentes famílias que ali moravam”.⁴⁶⁵ Segundo Eschwege, o fogo era “mantido dia e noite” dentro das cabanas, como forma de “afastar o frio e os mosquitos”.⁴⁶⁶ Quando se preparavam para realizar os jejuns prescritos para o expurgo de doenças e estados de sangue alterado, os Coroados se certificavam de que havia “um fogo perto da rede” antes de se deitarem.⁴⁶⁷ O fogo estava sempre acompanhado das panelas de cerâmica ou cuias,⁴⁶⁸ e era necessário até no processo de produção de arcos-e-flechas.⁴⁶⁹ Segundo Freyreiss, era uma obrigação das mulheres carregar sempre uma brasa durante as viagens, assim como usá-la para acender as fogueiras quando chegavam ao local de um novo acampamento ou aldeia.⁴⁷⁰

3.1.1 - Acender o fogo e fermentar o *Verú*

A intimidade da aldeia, nessa rotina, está ligada a diversas práticas que envolvem o compartilhamento do fogo. Agora, falaremos sobre mais uma destas práticas, que é detalhadamente descrita em diversas fontes históricas: os festejos. Vários dos viajantes que visitaram as aldeias de Puris e Coroados registraram com detalhes as festividades organizadas por estes povos indígenas, sempre em torno de fogueiras, consistindo na realização de danças, a performance de cânticos, a contação de histórias e o consumo de tabaco e bebidas especiais para a ocasião. Uma das principais datas de festejo testemunhada pelos viajantes é, ainda nas palavras de Freyreiss, “no tempo em que amadurece o milho” (possivelmente em abril ou maio).⁴⁷¹ A primeira etapa de preparação da festa era a fabricação da bebida, chamada de *Verú* pelos Coroados. O viajante conta que:

[...] as mulheres assentam-se em círculo e mastigam com grande presteza o milho que depois de bem triturado é cuspidos dentro de um pote grande em pé no meio delas. Durante um a dois dias continua esta mastigação até que a quantidade suficiente esteja preparada. Neste milho mastigado e

⁴⁶⁴ As variantes históricas das línguas *Kwaytikindo* são quase unânimes quanto ao nome do fogo, havendo pouquíssimas variações de pronúncia. Ver LEMOS, 2014.

⁴⁶⁵ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 293.

⁴⁶⁶ ESCHWEGE, 1818, p. 135-136.

⁴⁶⁷ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 309.

⁴⁶⁸ WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 109

⁴⁶⁹ CASAL, 1817, p. 207.

⁴⁷⁰ FREYREISS, 1902, p. 244-245.

⁴⁷¹ FREYREISS, 1902, p. 249. A festa do amadurecimento do milho, descrita como “festa da maturação dos frutos”, também é atestada por SPIX e MARTIUS, 2017, p. 308.

misturado com a saliva, põem ainda água e deixam tudo ferver, depois do que decantam o líquido que se parece com cerveja fraca, e começa a festança. [...] Nem sempre fabricam a sua bebida com milho, também a fazem com raízes, como os índios que não conhecem os portugueses. (FREYREISS, 1902, p. 249)

Eschwege descreve o processo de produção do *Verú* com ainda mais detalhes:

A bebida [produzida a partir] da fermentação alcoólica do milho é chamada de Weru pelos Coroados, e uma outra bebida refrescante, também feita com milho, que eles deixam chegar até a fermentação láctica, chamam de *Catimboera*, e os portugueses de *Alua*. Já que a preparação da primeira é de certa forma única, irei fazer uma curta descrição da mesma. O milho (ou *Maqui*, como eles o chamam) é colocado em um coxo de madeira ou um pilão, [...] e esmagado, de forma bem grosseira, para facilitar a separação das cascas; e então este milho esmagado, que eles chamam de *Carapina*, é levado a uma grande panela, ou *Popong*,⁴⁷² e cozido; e assim que ele estiver macio o suficiente, derrama-se água sobre ele para o resfriar, agora se coloca toda a sociedade feminina em torno da *Popong*, pegam o milho macio e cozido, e mastigam-no até ficar pequeno, cospem-no de volta nas mãos, e mergulham-no em uma panela, para enxaguar a saliva e os pedaços menores, para então começarem de novo a mastigar. Depois de estar tudo bem mastigado, derramam tudo através de uma peneira sobre outra panela, e o que ficar sobre a peneira será ainda novamente mastigado, para moer tudo de bom. Dentro de 24 horas o caldo começa a fermentar, e assim que a fermentação começa, a bebida é considerada pronta. [...] Os homens nem colocam a mão no processo de preparação desta bebida.⁴⁷³ (ESCHWEGE, 1818, p. 140-141, tradução nossa)

Spix e Martius também presenciam a produção de *Verú*, embora de relance, descrevendo que milho pilado e mastigado forma uma farinha.⁴⁷⁴ O relato de Eschwege dá a entender que existem dois tipos de bebidas comumente preparadas nas aldeias: o *Verú*⁴⁷⁵ e

⁴⁷² Esta aparenta ser outra grafia de *Po-Pan*, que abordamos anteriormente como uma das palavras das línguas *Kwaytikindo* para “panela”.

⁴⁷³ No original: “*Das Getränk aus der geistigen Gährung des Mais nennen die Coroatos Weu, und ein anderes kühlendes Getränke, ebenfalls aus Mais bereitet, welches sie bis zur sauren Gährung kommen lassen, nennen sie Catimboera, Alua die Portugiesen. Da die Verfertigung des ersteren etwas Eigenes hat, muss ich eine kurze Beschreibung davon machen. Der Mais (oder Maqui, wie sie ihn nennen) wird in einem hölzernen Toge oder Mörser [...] zerstampft, und zwar nur ganz grob, so dass sieh die äussere Schale davon mit leichter Mühe trennt; darauf wird dieser zerstampfte Mais, den sie Carapina nennen, in einen grossen Topf, oder Popong, gethan und gekocht; sobald er weich genug ist, giesst man kaltes Wasser darüber, um ihn abzukühlen, und nun stellt sich alle weibliche Gesellschaft um den Popong, hohlen den weich gekochten Mais heraus, und kauen ihn klein, speien ihn mehrmals wieder in die Hand, und tunken damit in den Topf, um den daran hängenden Speichel, und das ganz klein gekauete abzuspülen, und darauf fangen sie von Neuem an zu kauen. Nachdem Alles genug durchgekauet ist, seihen das Ganze durch einen Sieb in einen anderen Topf, und was auf dem Siebe zurück bleibt, wird noch einmal durchgekauet, damit alles Gute rein ausgepresst wird. Binnen weiner als 24 Stunden geht diese Brühe in Gährung über, und sobald die saure Gährung beginnt, hält man das Getränk für gut. [...] Die Männer legen keine Hand bei der Bereitung dieses Getränks an.*”

⁴⁷⁴ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 296.

⁴⁷⁵ Grafado por ele como *Werú*, seguindo a fonética alemã.

a *Catimboera* (também chamada de *Aluá*).⁴⁷⁶ Na mesma descrição, o *Verú* seria uma bebida “de certa forma única”, que requer o processo de mastigação pelas mulheres da aldeia e está associada à preparação das festividades, enquanto a *Catimboera* parece ser uma bebida de preparo corriqueiro e mais simples.⁴⁷⁷

Quando o *Verú* estava pronto para consumo (com cerca de 24h de fermentação), os Coroados faziam soar um de seus berrantes, como forma de informar a aldeias ou grupos vizinhos sobre o início dos rituais da festa. Spix e Martius descrevem que, à tarde, “ouviram dos lados da mata ressoar os toques da corneta de chifre” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 297), anunciando a chegada de visitantes. Os berrantes, naqueles tempos, eram feitos de chifre de boi, e geralmente repousavam nas cabanas esperando o momento de serem soprados.⁴⁷⁸ Segundo Eschwege, os instrumentos eram chamados de *Txapa-Pui* (*Tschapa-Pui*, na grafia do alemão), e podiam ser usados tanto para anunciar o início das festas quanto para convocar expedições de guerra ou anunciar a chegada de brancos. O sopro específico que anunciava o começo da festa, segundo ele, era “lento e arrastado”, diferente dos toques de outras situações.⁴⁷⁹

Wilhelm Schott, um dos acompanhantes da expedição austríaca ao Brasil, diz em seus diários que teria conseguido um exemplar de um “trompete” dos Coroados do Rio Paraíba, feito com tubos de bambu, cera de abelha e cauda de tatu.⁴⁸⁰ É possível que desde tempos pré-coloniais fosse comum a utilização destes berrantes de bambu com incrementos (como cera e pedaços de cauda de tatu).⁴⁸¹ Mas, com o avanço da

⁴⁷⁶ Nomes como “Catimboera”, “Catimpueira” ou “Catimpuera” aparecem em fontes mineiras desde o século XVIII, como o Códice Costa Matoso, para designar receitas indígenas de bebidas feitas de milho pilado e fermentado. Não há indicações, entretanto, de que este vocábulo seja de origem das línguas Puri ou Coroado. O nome Aluá, por sua vez, parece ser de origem africana, se referindo a bebidas fermentadas de sorgo originárias do continente africano, posteriormente generalizadas também para designar outras bebidas de milho fabricadas no Brasil colonial. Ver GURIAN, G. F. Bebidas fermentadas brasileiras: considerações histórico-semânticas sobre aluás. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 18, n. 2, 2023.

⁴⁷⁷ É importante ressaltar que, com o passar do tempo, o nome *Catimpueira* (variante de *Catimboera*) parece ter passado a designar, no *Kwaytikindo* moderno, todos os tipos de bebida fermentada. Ver LEMOS, 2014 e PURI et al., 2020. Este não nos parece o caso, entretanto, dos Coroados do começo do século XIX, que diferenciam o *Verú* cerimonial da *Catimboera*.

⁴⁷⁸ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 293.

⁴⁷⁹ “[...] sie nennen dieses [Horn] *Tschapá-pui*, und es unterscheidet sich vom Blasen zum Kriege durch langsamere, gezogene Töne.” ESCHWEGE, 1818, p. 143.

⁴⁸⁰ O instrumento descrito por Schott era composto de um tubo de bambu, com 5 pés (cerca de 1,5m) de comprimento, com um corte quadrado na parte de baixo (onde se assoprava). Na parte de cima, colado com cera de abelha, haviam anéis de cauda de tatu acoplados a um pequeno tubo de bambu (cerca de 10cm) encerado e levemente encurvado, sendo estes últimos responsáveis por fazer “apitar” o sopro. Ver SCHOTT, Wilhelm. Tagebücher des K.K. Gärtners in Brasilien. vol. 2. Brünn, 1822, p. 48.

⁴⁸¹ Um instrumento muito similar já foi obtido por antropólogos do século XX em contato com o povo Kayapó-Gorotire, falante de língua Jê da região do Xingu. Ver CAMEU, Helza. Instrumentos musicais dos indígenas brasileiros: catálogo da exposição. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional; Funarte, 1979. Imagem disponível em: <http://plone.ufpb.br/labeet/contents/paginas/acervo-brazinst/copy_of_aerofones/apieti-amu>. Acesso em 10 set. 2024.

colonização, parece ter se firmado entre Puris e Coroados a tradição de utilizar chifres de boi como alternativas, devido à mais fácil obtenção devido ao crescimento vertiginoso da pecuária e ao contato com a circulação de mercadorias da sociedade colonial.

Segundo Spix e Martius, o grupo que houvesse plantado mais, ou tivesse mais milho guardado, tinha a obrigação de ser o hospedeiro da festa, e dele seria esperado que fabricasse *Verú* e chamasse seus aliados vizinhos para compartilharem da bebida e do festejo, seguindo um princípio similar ao de compartilhamento da carne da caça.⁴⁸² Convocados pelo eco do sopro do *Txapa-Pui*, os moradores das aldeias vizinhas começavam a chegar para a festa:

Um a um, os festeiros entraram furtivamente pelas portas traseiras, e em breve se encheu de muitos índios o paiol, para onde fora levada a bebida. Foram também chegando os que moravam longe, em pequenos bandos, cada um com sua família inteira e trazendo consigo a bagagem, como se se tratasse de emigração; os homens, que não haviam deixado os seus arcos e flechas no mato, esconderam-nos aqui; as mulheres puseram no chão suas cestas, colocaram as crianças na nuca e procuraram as cuias. (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 297)

Próximo à grande panela de *Verú* se colocava o chefe da aldeia anfitriã, responsável por conduzir os rituais da festa.⁴⁸³ Na mão direita ele segurava um Maracá, chamado de *Gringerina* na língua dos Coroados,⁴⁸⁴ e começava a balançar-lo ao mesmo tempo em que pisava fortemente com o pé direito em um compasso de três tempos. Todos permaneciam imóveis e silenciosos enquanto o chefe iniciava uma dança em volta da panela vagarosa, “com os joelhos curvados e o corpo inclinado para frente”, cantando em voz baixa e aumentando o tom ao mesmo tempo em que batia com o pé direito no chão. Em algum momento o homem pega uma cuia da mão de um dos presentes, enche-a de *Verú*, bebe metade do seu conteúdo e entrega-a para que os outros também bebam. Após este momento todos podiam pegar suas cuias e servirem-se à vontade, a seguir entrando no canto e na dança. O compartilhamento da bebida parece ser um dos pontos fundamentais do ritual: Spix e Martius dizem ter sido aconselhados por seu guia a beber todo o conteúdo de suas cuias, mesmo que enojados pelo seu aspecto, uma vez que demonstrar aversão à bebida oferecida seria um gesto ofensivo para os anfitriões Coroados.⁴⁸⁵

Antes mesmo de dar início à festa, o chefe da aldeia se enfeita com “bonitas penas”, enquanto os outros participantes pintam o corpo com urucum e jenipapo, por vezes também

⁴⁸² SPIX e MARTIUS, 2017, p. 315.

⁴⁸³ Segundo os viajantes, o chefe era um membro da aldeia que “pelo vigor, astúcia e coragem, havia obtido alguma soberania entre os outros, e tinha recebido de Marlière o título de Capitão”. SPIX e MARTIUS, 2017, p. 297-298.

⁴⁸⁴ Segundo Freyreiss, o instrumento era chamado de “*Grigine*”. FREYREISS, 1902, p. 249. Os Coropós, segundo Schott, chamavam de “*Ngrin-ngrin*”. SCHOTT, 1822.

⁴⁸⁵ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 298.

usando “tufos ou coroas de penas variadas” nos braços e nas cabeças.⁴⁸⁶ O chefe, ao tomar a primeira cuia de *Verú*, beberia apenas a espuma superficial do líquido, que seria uma das partes mais apreciadas. Depois deste solene momento, segundo ele, os outros se organizam em duas filas (uma de mulheres e outra de homens), que se alternam em encher suas cuias para começarem a beber:

Depois de todos os convidados se reunirem, o Senhor, ou Mestre de Cerimônias da Festa é o primeiro que mergulha sua cuia na panela, e de fato pega toda a espuma, que flutua como gordura na superfície, que é tida como deliciosa. Depois dele provar da bebida e esvaziar sua cuia, seguem todos os outros em fila. Logo está aberto o baile; eles se colocam próximos da panela em duas filas paralelas, homens e mulheres; o Senhor da festa se enfeita com bonitas penas, e todos outros, que ficam nus até os quadris, se pintam repetidamente, ou com o suco de uma planta misturado com carvão, ou de vermelho com as frutas do Urucú.⁴⁸⁷ (ESCHWEGE, 1818, p. 141-142)

À medida que as pessoas bebiam *Verú*, começavam as danças e as canções. Há relatos sobre grupos de Puris que, sem a preparação da bebida de milho, ingeriam cachaça dada pelos brancos e realizavam assim mesmo suas danças, gradativamente se afastando do ritmo tradicional de preparação do *Verú* de milho.⁴⁸⁸ Algumas das danças eram realizadas também com duas filas separadas por gênero, com os meninos pequenos abraçados aos pais e as meninas agarradas às coxas das mães. Spix e Martius transcrevem o cântico das duas filas como “*Han-jo-ha, há-há-há*”, em três tempos, acompanhados de uma dança que envolvia alternar os pés direito e esquerdo enquanto se inclinava o corpo também de forma alternada. Assim as fileiras avançavam, até um momento no qual recuavam primeiro as mulheres e meninas, seguidas dos homens e meninos “em fuga desordenada”, voltando à posição inicial e recomeçando o cântico.⁴⁸⁹ Os

⁴⁸⁶ Idem, p. 293.

⁴⁸⁷ No original: “*Nachdem sich nun die Gäste versammelt, ist der Herr, oder Ceremonien-Meister des Festes, der erste, der mit seiner Garapé oder Schaale aus dem Topfe schöpft, und zwar schöpft er allen Schaum, der gleichen wie Fett oben aufschwimmt, ab, welches für Delicatesse gehalten wird. Nachdem er diesen Labetrunk genossen, und die Schaale geleeret hat, folgen nun Alle der Reihe nach. Bald darauf wird der Ball eröffnet; sie stellen sich dazu in der Nähe des Weinfasses, in zwei Reihen einander genenüber, Männer und Weiber; der Herr des Festes schmückt sich mit schönen Federn, alle Uebrigen, die nackt bis auf die Hüften gehen, bemalen sich über und über, entweder mit dem Mlichsaft von Pflanzen und Kohlenpulver, wie ich oben beschrieben, oder roth mit der Beere des Urucú.*”

⁴⁸⁸ “Depois de fartas libações de cachaça, que eles [Puris], como todos os índios, apreciam apaixonadamente, tornaram-se confiantes e excitados, e executaram as suas danças à noite, num lugar aberto, não distante da Fazenda Guidoval.” SPIX e MARTIUS, 2017, p. 299. Ver também BURMEISTER, Hermann. *Reise nach Brasilien, durch die Provinzen von Rio de Janeiro und Minas Gerais*. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1853, p. 259.

⁴⁸⁹ “Nos primeiros três passos colocam o pé esquerdo à frente e inclinam-se à esquerda; no primeiro e terceiro passos batem com o pé esquerdo, no segundo com o pé direito; nos seguintes três passos colocam no primeiro e no último passo o pé direito à frente e se inclinam a direita. Deste modo, movimentam-se alternadamente, com pequenos passos, um pouco mais para diante. Logo que o tema musical se conclui, recuam primeiro as mulheres com as meninas, e depois os homens com os

viajantes são informados por um “negro que viveu muito tempo entre os Puris” que o canto contava uma história, ou “lamentação”, sobre uma pessoa que havia caído quando havia tentado colher uma flor no topo de uma árvore.⁴⁹⁰

A dança das fileiras se prolongava, e os Puris se animavam, cantando mais e mais alto. Em algum momento da festa os viajantes contam que “as mulheres começaram a remexer os quadris fortemente, e impeliam ora para frente, ora para trás, e os homens davam umbigadas; incitados pela música, pulavam fora da fila, para saudar, desse modo, aos assistentes”. Na festa dos Coroados os mesmos viajantes relatam um momento de “fim da festa”, quando as danças eram “pulos desordenados e [...] o canto delirante *li-la-lá*” (Idem, p. 298).

Quando testemunhou a dança dos Coroados, Eschwege descreveu que estes “cantavam músicas monótonas” que falavam sobre a própria panela cheia de *Verú*, ou por vezes sobre “o louvor e a beleza das pessoas do passado”.⁴⁹¹ Em algum momento, o autor também relata um momento no qual a festa se anima gradativamente. Segundo ele, o chefe anfitrião frequentemente se alegrava com um chamado à “Caça das Crianças, que também entram [na festa], e então correm espalhadas pelos arbustos, e imitam todo tipo de barulhos de animais quadrúpedes e pássaros, e assim surge um barulho furioso, que deve fazer medo a ouvintes civilizados nas densas florestas”.⁴⁹²

Tanto Eschwege quanto Spix e Martius presenciaram as danças de Puris e Coroados na Aldeia do Cipriano, próxima da fazenda de Guidoal, nos anos 1810. A “Dança dos Puris” e as “bebedeiras dos Coroados” se tornaram famosas nas regiões entre as Minas Gerais e o Rio de Janeiro, inclusive sendo alvo de muitas gravuras usadas para ilustrar os relatos.⁴⁹³ Outros viajantes, ávidos por também fazerem seus próprios registros das práticas dos nativos, visitaram as aldeias e foram insistentes para que os indígenas fizessem suas

meninos, como que em fuga desordenada. De novo se colocam em posição e repete-se a mesma dança.” SPIX e MARTIUS, 2017, p. 300.

⁴⁹⁰ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 300.

⁴⁹¹ “ali cantavam canções monótonas, que muitas vezes tinham a ver com seu tonel de vinho, ou cantavam também ao louvor e à beleza das pessoas do passado”. No original: “*dabei singen sie monotonische Lieder, die sich grössentheils auf ihf Weinfass beziehen, oder besingen auch wohl das Lob und die Schönheit gegenwärtiger Personen.*” ESCHWEGE, 1818, p. 142.

⁴⁹² No original: “*Um das Fest mehr zu beleben, muntert der Ceremonien-Meister oft durch Aufruf dazu auf; das Heer der Kinder, die auch Theil daran nehmen, läuft dann zerstreut in die Gebüsche, und ahmen allerhand Stimmen vierfüssiger Thiere und Vögel nach, wodurch ein rasender Lärm entsteht, der in den dicken Wäldern einen furchtbaren Eindruck auf den civilisirten Zuhörer macht.*” ESCHWEGE, 1818, p. 142.

⁴⁹³ Como o principal foco deste capítulo não é analisar as representações de artistas do século XIX a respeito dos Puris e Coroados, optamos por reproduzi-las no Anexo II deste trabalho. Ressalta-se que a maioria delas foi feita por artistas a partir da leitura dos relatos de viagem aqui reproduzidos, não sendo feitas por testemunhas oculares dos eventos e sendo carregadas de estereótipos da época a respeito dos povos originários. O Príncipe Adalberto da Prússia, ao visitar a Aldeia das Pedras em 1840, comenta explicitamente que as mulheres Puris não eram iguais àquelas representadas pela gravura que ilustrava a obra de Spix e Martius, publicada duas décadas antes. Ver PRÚSSIA, Adalberto da. Brasil: Amazônia-Xingu. Brasília: Senado Federal, 2002, p. 148.

festas e danças, mesmo que fora das épocas adequadas para os rituais. Este é o caso de Saint-Hilaire, que admite, ao se hospedar em uma fazenda na região do Paraíba do Sul (por volta de 1816),⁴⁹⁴ que seu anfitrião “tinha notado que [ele] desejava ardentemente ver selvagens”.⁴⁹⁵ Quando finalmente encontra um grupo de Coroados que vivia nas florestas da região, o viajante conta que “mal cheguei ao pé [dos Coroados], já lhes rogavam que dançassem; mas instaram muito a consentir: e para levá-los a isso, foi necessário prometer-lhes aguardente”.⁴⁹⁶

Apesar das condições adversas nas quais os Coroados aceitam fazer suas danças, o relato ainda é um precioso testemunho sobre os rituais destes povos. A primeira dança, assim como a testemunhada pelos viajantes na Aldeia do Cipriano, também envolve as filas separadas de mulheres e homens:

Alinharam-se em duas filas, os homens na frente e as mulheres atrás: os primeiros seguravam o arco e as flechas em posição vertical, e aquelas dentre as mulheres que tinham crianças de peito, conservaram-nas nos braços. Assim dispostos, puseram-se a cantar em tom lúgubre e melancólico, e, ao mesmo tempo, começaram a dançar. Avançavam um em seguida nos outros caminhando com gravidade e medida, ora sobre um pé, ora sobre o outro; desse modo faziam em linha reta uma dúzia de passos; toda a fila se voltava então, os que tinham estado adiante ficavam para trás, e recomeçavam em sentido contrário. (SAINT-HILAIRE, 1938, p. 49)

Em seguida, o francês descreve que “sucedeu uma outra [dança] que tinha por objeto, disseram-nos os Índios, celebrar a derrota do jaguar”. A descrição dessa “dança do jaguar” é mais rápida, mas com passos muito diferentes das descrições que vimos até o momento: “Caminhavam do mesmo modo em duas filas em um muito pequeno espaço; mas em lugar de conservar o corpo ereto, curvavam-no para adiante, apoiavam um dos punhos na anca, e saltavam com um pouco mais de vivacidade” (SAINT-HILAIRE, 1938, p. 49).

Em 1846, a viajante austríaca Ida Pfeiffer visitou um grupo de Puris que acampava próximo à Aldeia da Pedra, próxima das margens cariocas do Rio Paraíba do Sul. Embora sua estadia tenha sido curta, ela conta que “implorou aos Índios para fazerem uma de suas danças”. O relato detalha que os Puris acenderam uma fogueira antes de começar a performance, e apenas os homens se colocaram em círculo em torno do fogo. Em seguida,

⁴⁹⁴ O relato de Saint-Hilaire nomeia a região como Ubá. Não se trata, entretanto, da região do atual município de Ubá-MG, mas sim do Ribeirão Ubá, afluente do Paraíba do Sul próximo do Município de Valença-RJ. Ver RAMIREZ, Henri; VEGINI, Valdir; e FRANÇA, Maria Cristina Victorino de. Koropó, puri, kamakã e outras línguas do Leste brasileiro: Revisão e proposta de nova classificação. *Liames* 15(2), Campinas, Jul./Dez. 2015, p.223-277.

⁴⁹⁵ SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Geraes*, tomo 1º. São Paulo, Brasiliana, 1938, p. 49.

⁴⁹⁶ Idem.

[...] jogaram seus corpos de um lado para o outro com muita falta de jeito, enquanto movimentavam a cabeça para a frente; e então as mulheres se juntaram, ficando atrás dos homens em círculo enquanto faziam os mesmos movimentos desajeitados. Os homens entoaram, além disso, um barulho infernal, que talvez devesse ser uma canção, e todos distorceram então seus rostos de forma abominável. Um dos selvagens ficou por perto, enquanto tocava um tipo de instrumento de corda. [...]

A primeira performance era chamada por eles de Dança da Paz, ou da Felicidade. Os homens, sozinhos, fizeram uma muito mais selvagem. Depois de se armarem com arcos, flechas e poderosos porretes, formaram novamente um círculo, mas agora com movimentos muito mais animados e selvagens do que os da primeira dança; e bateram horivelmente com seus porretes em torno de si. Então repentinamente se espalharam, armaram seus arcos, prepararam suas flechas e fingiram estar atirando em um inimigo voador; enquanto proferiam sons penetrantes, que ecoavam por toda a floresta.⁴⁹⁷ (PFEIFFER, 1850, p. 105-106, tradução nossa)

Apesar dos adjetivos depreciativos da dança dos Puris, o relato de Ida Pfeiffer é enriquecedor ao descrever detalhadamente os passos feitos pelos indígenas em torno do fogo. O livro é uma das primeiras fontes históricas a mencionar a Viola de Taquara da tradição Puri, chamada por ela de “um tipo de instrumento de corda”.⁴⁹⁸ Além disso, o trecho evidencia a importância do fogo como centro da dança em alguns grupos de Puris, sobretudo na ausência de *Verú*. Cerca de três anos antes, o viajante Adalberto da Prússia esteve precisamente na mesma região que Pfeiffer, e relatou uma resistência ainda maior dos indígenas em fazerem suas danças:

Foi preciso muita insistência do padre e muitos gracejos da parte do dono dos animais para que, finalmente, três homens de cabeça baixa - como se estivessem envergonhados - comessem a dançar. O capitão dançava na frente, e os outros dois de lado por trás dele. A dança consistia num bambolear dum lado para o outro acompanhado dum canto monótono, muito fanhoso. Devia representar simbolicamente, a luta de um anum (eu porém compreendi que era duma mosca) contra um boi; uma outra mais tarde, descrevia o caititu, o porco-do-mato, correndo dum lado para o outro na floresta; assim foi, pelo menos, que me explicou o próprio puri esta espécie de improvisações. As damas índias, todas vestindo uma espécie de camisa ou túnica, conservaram-se muito alheadas; ficaram junto do fogo de

⁴⁹⁷ No original: “*Sie warfen ihre Körper mit merkwürdiger Plumpheit von einer Seite zur andern und bewegten dabei den Kopf nach vorwärts; hierauf traten auch die Weiber hinzu, blieben jedoch etwas hinter dem Männerkreise zurück und machten dieselben plumpen Bewegungen. Die Männer stimmten noch überdiess ein höllisches Geplärr an, das einen Gesang vorstellen sollte, und alle verzerrten dazu die Gesichter ganz abscheulich. Einer der Wilden stand daneben und spielte auf einer Art von Saiter-Instrument. [...] Die erste Aufführung nannten sie einen Friedens- oder Freudentanz. Einen viel wilderen führten die Männer allein auf. Nachdem sie sich hierzu mit Bogen, Pfeilen und tüchtigen Knitteln bewaffnet, schlossen sie ebenfalls wieder einen Kreis, nur waren ihre Bewegungen viel lebhafter und wilder als beim ersten Tanze; auch schlugen sie dabei mit den Knitteln schauderhaft um sich herum. Dann stoben sie plötzlich auseinander, spannten die Bogen, legten die Pfeile auf und machten die Pantomime, als schössen sie dem fliehenden Feinde nach; dabei stießen sie fürchterlich durchdringende Töne aus, die im ganzen Walde wiederhallten.*”

⁴⁹⁸ O relato de Ida Pfeiffer detalha que o instrumento é feito a partir de “tronco de palmeira”, feito artesanalmente pelos indígenas. Ver FERRARI, Clara Teixeira. *Tlamum Ukuá: Marcadores da etnicidade Puri em sistemas agroalimentares*. Tese de Doutorado. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa, 2024.

brasas, e não queriam absolutamente tomar parte na dança. [...] O Conde Oriolla, já que nada as persuadia, recorreu à aguardente, que ainda fez alguns homens resolverem-se a tomar parte na monótona dança; por fim algumas mulheres colocaram-se numa fila, uma atrás da outra, por trás dos homens, mas ficou nisso, não moveram o pé! (PRÚSSIA, 2002, p. 148)

O que percebemos, através dos relatos, é uma progressiva interferência de viajantes e outros membros da sociedade imperial nas dinâmicas das festas de Puris e Coroados. O próprio Adalberto da Prússia comenta em seu relato que havia visto a ilustração da Dança dos Puris no relato de Spix e Martius, publicado algumas décadas antes de sua viagem.⁴⁹⁹ Quanto mais viajantes publicavam suas obras, mais leitores pareciam se interessar pela performance das danças indígenas. Eschwege havia sido sortudo de presenciar uma noite de produção de *Verú* seguida de festejos e danças na Aldeia do Cipriano em Guidoal, mas Spix, Martius,⁵⁰⁰ Saint-Hilaire, Pfeiffer e Adalberto da Prússia precisaram de insistência ou ofertas de cachaça como moeda de troca para testemunharem a famosa dança dos Puris.⁵⁰¹

Em 1851, Hermann Burmeister é mais um cientista viajante a trocar garrafas de bebida por uma apresentação dos Puris do Vale do Rio Paraíba. Ele descreve uma dança com vários elementos similares aos que já vimos: os Puris se colocavam em volta da fogueira, com o rosto voltado para as chamas, divididos em uma fila feminina e uma masculina, com os meninos agarrados às pernas de seus pais e as meninas agarradas às mães. A dança também consistia em pisadas alternadas com as pernas, sincronizadas a movimentos dos braços para os lados, e pequenas pausas para que os dançantes tomassem mais cachaça. Burmeister perguntou a um dos Puris o significado dos cantos entoados durante a dança, e foi respondido que “durante a dança se canta o que quiser, geralmente uma caçada emocionante; eles tinham por exemplo cantado sobre um pássaro bonito, que se distinguia por sua plumagem bonita enquanto estava no topo de uma árvore

⁴⁹⁹ O comentário possui uma grande carga negativa ao comentar a aparência das mulheres Puris e Coroadas, mas revela a dinâmica de leitura de literatura de viagem que orientava os viajantes posteriores ainda no século XIX. Adalberto diz que “Nenhuma destas mulheres Puris era tão bonita como a moça Coroada da Aldeia da Pedra, embora não tenham me parecido tão feias como fazia supor a ilustração de uma dança de festa puri por Spix e Martius” (PRÚSSIA, 2002, p. 147-148). A ilustração em questão está reproduzida no Anexo II do presente trabalho.

⁵⁰⁰ Spix e Martius relatam terem visto a produção de *Verú* pelos Coroados da Aldeia do Cipriano, mas estes decidem dormir sem fazer as danças. Na noite seguinte, os viajantes oferecem cachaça a um grupo de Puris que se aproxima da aldeia, e este grupo sim realiza as danças para o registro dos cientistas. Ver SPIX e MARTIUS, 2017, p. 300.

⁵⁰¹ Ressaltamos aqui o estudo de Marcelo Sant’ana Lemos, que, além destes relatos levantou outras fontes históricas sobre as danças de Puris, Coroados e Coropós, que não puderam ser abordadas no presente trabalho. Sem a coletânea de Marcelo Lemos, nossa pesquisa jamais teria chegado ao relato de Adalberto da Prússia. Ver LEMOS, Marcelo Sant’ana. As músicas e as danças dos povos Puri, Coropó e Coroado. Rio de Janeiro: Edição do autor, 2017.

alta, e havia sido flechado por um caçador”⁵⁰² (BURMEISTER, 1853, p. 262, tradução nossa).

3.1.2 - Dançar como gente, dançar como onça

Com todos estes relatos, é possível compreendermos mais a fundo a importância dos momentos de bebida, dança e canção nos grupos Puris e Coroados. Como analisamos no Subcapítulo 2.5, muitas palavras dos vocabulários coletados pelos viajantes do século XIX parecem aludir a mitos que integram uma cosmologia complexa, com histórias de um tempo antigo no qual humanos e animais misturavam seus seres no cosmo.⁵⁰³ As descrições das Danças dos Puris mostram que as festas e as danças eram os momentos nos quais estes mitos e histórias eram reproduzidos e atualizados: em nossas fontes foram descritas canções e danças envolvendo “uma pessoa que havia caído quando havia tentado colher uma flor no topo de uma árvore”,⁵⁰⁴ a “derrota do jaguar”,⁵⁰⁵ a “dança da paz” seguida de uma dança de guerra,⁵⁰⁶ a caçada de um pássaro com belas penas,⁵⁰⁷ a “luta de um anum contra um boi”, e um “caititu correndo de um lado para o outro na floresta”.⁵⁰⁸ Ao contrário do que os viajantes interpretam, estas canções não nos parecem “improvisações”, mas sim formas de repassar mitos estruturados que ensinam muito sobre as cosmologias indígenas.

O que mais nos chama a atenção é a dança relatada por Adalberto da Prússia, consistindo em “bambolear de um lado para o outro acompanhado de um canto” sobre “a luta de um anum contra um boi”. Vários povos indígenas contam versões parecidas de um mito sobre a origem do Sariguê (também conhecido como Gambá, ou *Xariwo* nas línguas *Kwaytikindo*). Em uma das versões, conta-se que antigamente uma mulher comia carrapatos coletando-os da pele de uma anta enquanto esta dormia. O anu, por ser um pássaro que se alimenta dos carrapatos nas costas de grandes animais, teria reclamado ao urubu (possivelmente um dos donos do fogo) devido à mulher estar roubando seu alimento. O urubu, vingando-se da mulher, a transforma em sariguê, condenando-a a ser um animal “podre”, o que justifica seu terrível cheiro.⁵⁰⁹

⁵⁰² No original: “*Er sagte mir, man sänge beim Tanz, was man gerade wolle, am liebsten eine erheiternde Jagdscene; sie hätten z.B. von einem schönen Vogel gesungen, der durch sein buntes Gefieder sich auszeichne, auf einem hohen Baume sitze und vom Jäger geschickt heruntergeschossen worden sei.*”

⁵⁰³ Ver Capítulo 2.5 - Animais (Txama), humanos (Txemim) e a intimidade.

⁵⁰⁴ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 300.

⁵⁰⁵ SAINT-HILAIRE, 1938, p. 49.

⁵⁰⁶ PFEIFFER, 1850, p. 105-106.

⁵⁰⁷ BURMEISTER, 1853, p. 262.

⁵⁰⁸ PRÚSSIA, 2002, p. 148.

⁵⁰⁹ LÉVI-STRAUSS, 2004a, p. 212-213.

Na língua de Puris e Coroados, o nome dado aos bois é justamente *Tapir*, o nome da anta nas línguas Tupi-Guarani, ressaltando a similaridade dos dois animais por serem os maiores mamíferos herbívoros de seus ecossistemas. Portanto, aquilo que Adalberto da Prússia entende como um canto e uma dança sobre “a luta de um anum contra um boi” nos parece uma das versões destes mitos que explicam, entre outras coisas, o fato de o anu se alimentar dos carrapatos na pele de grandes mamíferos.⁵¹⁰ A canção seguinte do relato, sobre um “caititu correndo de um lado para o outro na floresta”, pode ser mais uma história mítica transmitida na forma de cantiga e de dança, ressaltando a corrida destes porcos-do-mato como uma de suas características.⁵¹¹

Aquilo que os viajantes entendem como histórias de caçadas acompanhadas danças exóticas, portanto, pode ser analisado como um complexo rito através do qual as histórias mitológicas da cosmologia Puri-Coroado eram contadas e ritualizadas pela dança, ligando o presente ao passado mitológico através dos corpos que cantavam e dançavam. Na “dança da derrota do jaguar”, descrita por Saint-Hilaire, os Coroados “curvavam [o corpo] para adiante, apoiavam um dos punhos na anca, e saltavam com mais vivacidade”.⁵¹² Pfeiffer também descreve, na “dança da paz”, o gesto de homens e mulheres “movimentarem a cabeça para frente” e “distorcerem os rostos”.⁵¹³ Sabendo que possíveis etimologias para as palavras para “corcunda” e “careta” nas línguas *Kwaytikindo* do século XIX eram respectivamente *Uraban Ponan*, ou “costas de onça” e *Txorecon Ponan*, ou “boca de onça”,⁵¹⁴ levantamos aqui a hipótese de que, durante as danças, os gestos de curvar o corpo para a frente e fazer caretas seriam formas rituais de “se tornar onça”.

Como muito analisado pela etnologia recente, as danças rituais de vários povos indígenas são formas através das quais os humanos se abrem para os seres *outros*, diluindo as fronteiras entre o mundo dos humanos e dos animais, ou o mundo terreno e o mundo dos espíritos.⁵¹⁵ É difícil, a partir dos fragmentos que temos do olhar dos viajantes, reconstruir completamente os profundos significados que as danças rituais tinham para os Puris e Coroados do século XIX. Contudo, o contexto que temos sobre sua cosmologia

⁵¹⁰ Alguns mitos associam o Sariguê às moscas, novamente devido ao mau cheiro do animal, cujo corpo “só seria tocado por moscas”. Essa pode ser a origem do mal-entendido de Adalberto da Prússia, que diz ter entendido se tratar da “luta de uma mosca com um boi”. Não nos parece possível saber, entretanto, se a presença do boi no mito Puri seria também um mal-entendido linguístico, ou se os próprios indígenas teriam adaptado a história após a chegada dos bois à mata atlântica com a expansão da pecuária em seus territórios. Ver PRÚSSIA, 2002, p. 148.

⁵¹¹ Sobre estruturas mitológicas dos Caititus, ver LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 110-123 e 153-160.

⁵¹² SAINT-HILAIRE, 1938, p. 49.

⁵¹³ PFEIFFER, 1850, p. 105-106.

⁵¹⁴ Estas palavras foram analisadas no Subcapítulo 2.5 - Animais (Txama), humanos (Txemim) e a intimidade.

⁵¹⁵ SILVA, Gilmar Matta da. A relação entre canto e mito no rito *Aikewára*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 78-98, jul./dez. 2009. Ver também SIAN, Matheus Giancomin. “Entre Jovens Guarani, Outras Relações – Apontamentos Sobre ‘levar a sério’ Os Pássaros”. Argumentos - Revista Do Departamento De Ciências Sociais Da Unimontes 21 (1), 2024, p. 170-187.

deixa evidente que se tratavam de rituais xamânicos, tão importantes quanto as curas dos *ndondoma* ou os preceitos de *Txamanhiã* para as visões de mundo e os modos de vida destes povos. Os passos das danças podiam emular o comportamento de caçador através da careta e da corcunda da onça, ou de caça, através de uma “fuga desordenada”⁵¹⁶ ou do cântico do caititu correndo na floresta. Havia danças de caçadores e de caça, de guerra e de paz, com fileiras femininas e masculinas, com cada passo podendo refletir ou subverter as diversas dimensões que compõem o lugar dos seres humanos em um cosmo xamânico.

Segundo as fontes, as festas também eram importantes para a relação entre os adultos e as crianças: os *ndondoma* aproveitavam as ocasiões das festas para realizarem defumações em bebês recém-nascidos e suas mães, em cerimônias possivelmente análogas a batismos.⁵¹⁷ Os relatos destacam os “meninos agarrados aos pais” e as “meninas próximas das mães” durante as danças, além de “crianças de peito” nos colos das mães durante as apresentações das danças.⁵¹⁸ Os cânticos parecem ter sido algumas das principais formas através das quais os mais novos aprendiam mitos, ritos, lições e outros importantes elementos culturais e sociais. No relato de Eschwege há ainda a descrição do momento da “Caça das Crianças”, quando o chefe da aldeia anfitriã incita as crianças a imitarem pássaros e mamíferos da floresta, correndo e gritando pelos arbustos. Esta podia ser uma forma de introduzir as crianças aos princípios do xamanismo: além de ouvirem as histórias sobre o tempo antigo no qual humanos e animais eram iguais, as meninas e os meninos sentiam desde cedo em seus corpos a flexibilidade das fronteiras entre o *eu* humano e os seres *outros* do cosmo.

Se a produção de pessoas⁵¹⁹ é um tema recorrente no modo de vida das sociedades indígenas, nos parece que o papel das crianças nas danças dos Puris era justamente educar os corpos desde pequenos para serem capazes de não apenas reproduzirem os comportamentos do trabalho adulto (o plantio, a caça, o artesanato e as outras tarefas rotineiras), mas também de incorporarem a força de *outros* seres do cosmo, como dos animais e dos espíritos. As crianças, que corriam e gritavam como animais selvagens nas matas durante a festa de *Verú*, possivelmente se tornariam adultos capazes de incorporar a força da onça, do caititu, da anta e de outros animais nas danças rituais, atualizando os

⁵¹⁶ “Logo que o tema musical se conclui, recuam primeiro as mulheres com as meninas, e depois os homens com os meninos, como que em fuga desordenada. De novo se colocam em posição e repete-se a mesma dança.” SPIX e MARTIUS, 2017, p. 300.

⁵¹⁷ “A mãe e o filho são, depois de algum tempo, defumados com uma espécie de fumo (petum) soprado pela boca do pajé, dando isso muitas vezes ocasião a ajuntamento de vizinhos para a vinhaça e danças.” SPIX e MARTIUS, 2017, p. 307.

⁵¹⁸ BURMEISTER, 1853, p. 262; SPIX e MARTIUS, 2017, p. 300; SAINT-HILAIRE, 1938, p. 49.

⁵¹⁹ A produção de pessoas ou produção de corpos é o conceito através do qual se compreende que o valor desejável para diversas sociedades indígenas é produzir novos corpos e novas pessoas saudáveis, perpetuando gerações de pessoas fortes e educadas para manterem seus modos de vida tradicionais. Ver ROSA, Patrícia Carvalho. “Para deixar crescer e existir”: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2011.

mitos da antiguidade e potencializando a existência humana através da troca com os *outros* seres que coabitam o mundo. Para além de aprenderem os comportamentos esperados de adultos, muitos povos indígenas atribuem às crianças um papel especial como mediadoras entre esferas do cosmo, de forma que, a prática de os Puris e Coroados permitirem às crianças seus próprios ritos de contato espiritual com os animais poderia ser uma forma intensificar, para toda a aldeia, a troca com os seres *outros-que-humanos*.⁵²⁰

Se é verdade, então, que as festas de *Verú* eram ritos onde os grupos indígenas flexibilizavam as fronteiras entre humanos e animais, reelaborando as relações cosmológicas entre si e os *outros*, também nos parece que eram momentos propícios para reelaborar os laços políticos entre grupos humanos. Segundo Spix e Martius, “também durante essas festas é que se discute e resolve sobre hostilidades e expedições de guerra contra tribo vizinha e sobre caçadas em comum”.⁵²¹ Em um exemplo mais concreto, Saint-Hilaire conta que, após fazerem o ritual da dança e comerem juntos, o mais velho dos Coroados se dirigiu ao fazendeiro (que servia de guia para o viajante francês) e, acompanhado de um jovem (que possivelmente fez o papel de intérprete) fez um discurso:

“Esta terra nos pertence, e são os brancos que a cobrem. Desde a morte do nosso grande capitão, somos escoraçados de toda a parte, e não temos mais nem lugar suficiente para repousar a cabeça. Dizei ao rei que os brancos nos tratam como cães, e rogai-lhe que nos dê terra para podermos construir uma aldeia”. Essa pequena arenga, que não era mais que a expressão fiel da verdade, foi pronunciada com um tom bastante tímido, mas ao mesmo tempo com uma espécie de solenidade que a tornava mais impressionante ainda. (SAINT-HILAIRE, 1938, p. 50)

Se as festas eram momentos de intensificação das relações com outros seres do cosmo (como os animais e os espíritos), nos parece que também tinham propósitos explicitamente políticos, propiciando as articulações entre grupos humanos: depois de dançarem e comerem, os chefes indígenas se reúnem para decisões diplomáticas entre si, reforçando alianças, definindo ações militares e decidindo o futuro de seu povo. Segundo Lévi-Strauss, diversas cosmologias indígenas atribuem aos alimentos fermentados um valor ainda maior que o do alimento cozido,⁵²² com alguns atribuindo às bebidas fermentadas o

⁵²⁰ “Nessa economia nativa de produção e predação, as crianças ocupam um lugar central, sendo as mediadoras entre as várias categorias cosmológicas. Entre mortos e vivos, entre deuses, animais e humanos, há uma relação agonística constante marcada pela possibilidade da captura das crianças do outro.” TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007.

⁵²¹ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 315.

⁵²² Para o antropólogo, além da oposição entre os alimentos crus e cozidos, há uma extensão para os alimentos podres e fermentados. Se o cru é indesejado e o cozido é desejado, os alimentos podres são mais indesejáveis ainda, e de forma simétrica os alimentos fermentados são os mais desejáveis, formando uma gradação podre-cru-cozido-fermentado. Ver LÉVI-STRAUSS, 2004b, p.166.

dever de serem compartilhadas com a comunidade e com os aliados.⁵²³ Uma vez que entre Puris e Coroados do século XIX existia um dever implícito de a aldeia que tiver mais excedente de milho usá-lo para fermentar *Verú* e dividi-lo com os aliados, a própria preparação da festa já possui um teor político. A bebida fermentada é tão importante quanto o alimento cozido no sentido de ser um alimento *cultural*, oposto aos alimentos crus e podres, inadequados para a perspectiva humana nas cosmologias indígenas. Assim, a bebida é reservada para ser repartida, reforçando os laços políticos de todo o povo e a própria condição coletiva do ser humano no cosmo.⁵²⁴

De acordo com os vocabulários da língua dos Coroados registrados pelos viajantes, o nome das festas seria *Héta Pai-pa*. O prefixo *Héta* aparece associado a vários significados indesejáveis, como *Héta Gram* (morto, estragado, destacado) e *Hetahé-ma* (envenenado).⁵²⁵ A partícula *-pai*, entretanto, parece associada à “distância”, ou ao efeito de “levar para longe”, “fazer sumir”.⁵²⁶ Assim, entendemos que *Héta Pai-pa* significasse algo como “afastar a podridão” ou “afastar aquilo que é ruim”, aludindo à oposição cosmológica entre o alimento fermentado e o alimento podre: a festividade onde se divide o *Verú* (fermentado e cozido), é uma cultura desejável, oposta e distante de tudo que é indesejável (como as coisas cruas e podres).⁵²⁷ Na cosmologia dos Puris e Coroados, nos parece que “afastar a podridão” significava não apenas consumir o alimento fermentado para entrar em contato com os espíritos dos animais, como também reparti-lo com parentes e aliados,

⁵²³ Lévi-Strauss destaca que, entre os kaingang, a bebida fermentada deve ser idealmente amarga, e destinada a compartilhar com os aliados durante as festas (LÉVI-STRAUSS, 2004b, p. 145). Sobre a importância das festas dos Kaingang, tanto em relação a seus aliados quanto à cosmopolítica para com os espíritos, ver GIBRAM, Paola Andrade. Propostas cosmopolíticas e resistência indígena: um convite às festas kaingang. Cadernos de campo, São Paulo, n. 26, v.1, 2017, p. 132-149.

⁵²⁴ “O conjunto de relações afetivas, de gestos, de modos de fazer, de modos de viver que se associa a esta bebida [cerveja de milho ou mandioca] faz dela o índice por excelência da condição humana. Intimamente ligada ao estatuto de pessoa, a cerveja deriva da cultura e não da natureza: ela é parte pressuposta do regime alimentar obrigatório de um sujeito, e é por isso que ela se encontra sob uma ou outra forma em todas as “naturezas”.” TAYLOR, Anne Christine; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Um corpo feito de olhares (Amazônia). Revista de Antropologia, 62 (3), 2019, p. 769-818.

⁵²⁵ Nos vocabulários de Marlière e Martius, *Héta Gráon* significa “estragado” ou “obsoleto” (em alemão, *Abgestanden*). Eles registram “envenado” como *Retahé-ma*, que, foneticamente, acreditamos ser equivalente a *Hétae-ma*. Ambos vocabulários também registram *Héta Pai-pa* como significando “banquete” ou “festa”. Ver Anexo III.3. Um vocabulário coletado por Eschwege também registra *Hetagan-Hé* como tradução para “morrer”, ver Anexo III.4.

⁵²⁶ *Tshina* parecia ser, nos vocabulários Coroados do século XIX, uma palavra associada a doenças, enquanto *Bay Tshina* (*Pai-Tshina*) significava “remédio”, possivelmente no sentido de “aquilo que faz desaparecer a doença”, ou “aquilo que manda a doença para longe” (Ver nota 369). Outras palavras que reforçam esse significado da partícula são *Bay* (literalmente “desaparecer”, segundo ESCHWEGE, 1818; ver Anexo III.4), *Payone-pa* (“sequestro”, que pode ser interpretado como “levar para longe”), *Pay-ue* (“expandir”, possivelmente no sentido de “ir ao longe”) e *Txi-Bay* (“bisavô”, possivelmente no sentido de “avô distante”). Loukotka registra ainda a palavra *Arebo Paya-Pá*, “tráfico”, também aludindo a um sentido de “levar para longe”. Ver LOUKOTKA, Čestmir. La Famíia lingüística Coroado. Journal de la Société des Americanistes, 21:2, 1929, p. 373-398.

⁵²⁷ Sobre a oposição cru-cozido e podre-fermentado, ver Nota 522.

reforçando os laços de parentesco e amizade que mantêm a coesão da existência humana (*Txemim*).

Depois de compartilharem bebida, alimento e dança, as fontes indicam que era o momento propício para reforçar alianças, organizar ataques aos inimigos ou programar caçadas conjuntas das aldeias. A noção de organização política, em uma cosmologia xamânica, passa também pela noção de *cosmopolítica*: a tomada de decisões, as alianças e as estratégias (sociais ou militares) não são separadas da relação entre os seres humanos e os seres *outros-que-humanos*.⁵²⁸ O reforço das alianças no sertão é também um reforço da comunhão espiritual, e quando aliados dançam juntos, evocam os animais e seus antepassados míticos, compartilhados pelo mesmo povo. Compartilhar o *Verú*, as danças e o contato com os espíritos nas festas (*Héta Pai-pa*) era uma forma de atualizar e renovar as alianças entre as diversas aldeias dos Coroados, pois após as danças seriam combinadas novas ações de união política (como expedições e caçadas). Simetricamente, uma aldeia de Coroados não convidar os vizinhos Puris para sua festa era uma forma de reiterar que os dois povos permaneciam inimigos.⁵²⁹

Mesmo quando os Puris e os Coroados faziam suas danças contrariados, após muita insistência dos brancos, ainda aproveitavam aquele solene momento para fazerem discursos e tentar dialogar com os colonos. Este é o caso testemunhado por Saint-Hilaire, quando o mais velho do grupo Coroado, após relutantemente fazer a dança de seu povo para o viajante e o fazendeiro que o acompanhava, vai até eles e, junto com um intérprete mais jovem, implore para que os brancos vão até o Imperador, levando as demandas dos indígenas por terra e dignidade. Um mês depois, Saint-Hilaire conta que encontra um grupo de aproximadamente quinze indígenas, entre os quais aqueles mesmos Coroados que ele vira dançar. O grupo estava se preparando para ir ao Rio de Janeiro, “para reclamar do Rei uma légua quadrada de terras em que desejavam se estabelecer”.⁵³⁰ A dança e o discurso

⁵²⁸ Segundo Izabel Missagia de Mattos, “o termo cosmopolítica tem sido utilizado na antropologia para enfatizar a existência de diferentes cosmos e diferentes políticas. No caso ameríndio, a cosmopolítica tem sido relacionada ao animismo, uma vez que todos – animais e humanos – são considerados seres com subjetividade e intencionalidade.” MATTOS, Izabel Missagia de. Povos Borum em seus múltiplos mundos na história. Argumentos - Revista Do Departamento De Ciências Sociais Da Unimontes 21 (1), 2024, p. 108-130.

⁵²⁹ Este é o caso da festa testemunhada por Spix e Martius. Segundo ele, os Puris da região “ficam à espreita” assistindo a festa de *Verú* dos Coroados, mas não se juntam por não terem sido convidados, e acabam fazendo suas danças no dia seguinte, persuadidos pela oferta de cachaça dos colonos. Ver SPIX e MARTIUS, 2017, p. 298-299.

⁵³⁰ “Quando saí nesse dia, do quarto em que dormira, fiquei muito surpreendido em encontrar à porta da casa um grupo de doze ou quinze Coroados, mulheres e homens, entre os quais estava a maior parte dos que vira em Ubá. Se bem que eu tivesse passado um dia inteiro em sua companhia, há um mês apenas, e os tivesse apresentado com bastantes bagatelas; [...] não pareceram reconhecer-me, e mal me fixaram. Ima, diziam, ao Rio de Janeiro para reclamar do rei uma légua quadrada de terras em que desejavam se estabelecer e da qual pretendiam expulsa-los. Não sei o que foi feito deles, mas é provável que ninguém tenha ligado a menor consideração a suas queixas.” SAINT-HILAIRE, 1938, p. 62.

do mês anterior podem ter sido definitivos na tomada de decisão política desse grupo de Coroados, que, sem conseguir intermediários que levassem suas demandas ao Imperador, decidem ir eles mesmos ao Rio de Janeiro.

A festa de *Verú* (*Héta Pai-pa*), como *rito*, era importante tanto para evocar os *mitos* do passado quanto para passá-los adiante: nas festas adultos e crianças reproduziam cantos, danças e histórias fundamentais para o xamanismo Puri-Coroado, tendo desde cedo os intensos contatos com os espíritos dos animais. Não se tratava, contudo, de uma mera reprodução de lendas estáticas ou tradições imóveis, mas sim de um momento onde o passado era evocado e podia ser refletido e mobilizado para orientar decisões do futuro. No dia-a-dia, vimos que diversos tabus serviam como regras para que Puris e Coroados mantivessem as perspectivas humanas, não se confundindo com os comportamentos de outros animais. A dança dos Puris e Coroados parecia ser um momento *liminar*, no qual humanos podiam, sob a influência do *Verú*, tranquilamente “se tornar onça” ou correr como caititus na floresta, agindo como nos tempos da antiguidade quando humanos e animais podiam se transformavam uns nos outros e trocavam de pele livremente.⁵³¹ As histórias de animais da antiguidade, envolvendo onças, donos-do-fogo ou intrigas entre o Anu e o *Tapir* eram contadas e incorporadas pelos dançantes como forma de rememorar princípios cosmológicos e refletir o papel dos *Txemim* (humanos) no cosmo, criando um momento propício para que cada um, através de seus passos, cantos e decisões, possa se expressar e se transformar, abrindo-se à mudança.

Nos mesmos eventos onde se recontava e reinventava as tradições da antiguidade, os líderes se reuniam, tomando decisões que ditariam os rumos futuros da aldeia e da história de Puris e Coroados: guerra, paz, migrações, caçadas, e inúmeras outras negociações não mencionadas ou não testemunhadas pelos viajantes que escreveram os curtos relatos da rotina destes povos. Diante dos infortúnios trazidos pela colonização, decisões também podiam ser tomadas coletivamente após as danças, como o chefe Coroado citado por Saint-Hilaire, que faz um apelo aos fazendeiros após a dança, e, pouco depois, começa uma migração ao Rio de Janeiro para pedir pessoalmente ao Imperador que desse uma terra própria a seu povo. Segundo nossa análise, as danças e conversas em torno da fogueira ou do *Verú* teriam sido fundamentais para que este grupo refletisse sobre sua história e seu lugar no cosmo antes de tomar uma decisão tão drástica.

⁵³¹ Segundo Ester Langdon: “A fase liminal é central ao poder do rito, quando estão ausentes a estrutura social e regras que normalmente ordenam as interações sociais dos membros de uma sociedade. Na ação simbólica da fase liminal a estrutura normal é invertida, e o que é escondido na vida cotidiana, é revelado. É um momento de reflexividade, quando os participantes refletem sobre si mesmos e sobre o grupo, permitindo-lhes repensar sua sociedade. A liminaridade possibilita a criatividade, a expressão e a transformação”. LANGDON, Ester. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36, dez. 1999.

As estruturas mitológicas da antiguidade (*mitos*) e as festas do *Verú* (*ritos*) não se trataram de formas imóveis da tradição Puri-Coroado, mas sim de gramáticas políticas através das quais os povos se articularam e organizaram social e politicamente através dos séculos. As tradições muitas vezes foram drasticamente alteradas pelas dinâmicas da colonização, como as danças em troca de cachaça após a insistência dos brancos. Mesmo assim, não perdiam suas dimensões políticas e *cosmopolíticas*, envolvendo humanos e espíritos animais na tomada de decisão das aldeias e dos grupos que conviviam no sertão. *Mitos* e *ritos*, como analisam diversos antropólogos a partir dos conceitos de Victor Turner, são elementos que se alimentam e se articulam, sendo não apenas voltados para o passado, mas sim abertos ao presente e aos horizontes do futuro, permitindo que povos indígenas reflitam e escrevam suas histórias a partir de gramáticas próprias e únicas.⁵³²

3.2 - Dividindo *Verú* com os forasteiros

Durante os ritos de *Héta Pai-pa*, ou as festas de *Verú*, sabemos que as identidades e alteridades podiam ser simultaneamente flexibilizadas (como nas danças onde os humanos podiam “se tornar” animais) ou reforçadas (nas negociações e partilhas onde se reafirmam alianças entre aldeias). Alguns outros exemplos aparecem nas fontes: quando Wilhelm von Eschwege presencia a festa da Aldeia do Cipriano, conta que encontrou

uma mulher bem pequena [...], que pintava todas as crianças ali presentes; suas pinturas consistiam em grande parte de círculos, com os quais se enfeitava as maçãs dos rostos dos pequeninos; e eu também me deixei pintar por ela; para isso ela pegou um pauzinho, o mergulhou no sumo de uma planta, que estava perto dela, e com isso fez as figuras [...]. Uma grande parte do braço ficou preto com isso; ela pegou água, com a qual eu devia me lavar, e as figuras pintadas ficaram pretas de novo; e só alguns dias após, depois de muito lavar e esfregar sabão, elas desapareceram.⁵³³ (ESCHWEGE, 1818, p. 136-137, tradução nossa)

Como vimos nos subcapítulos anteriores, as crianças não nascem automaticamente aparentadas de seus familiares, mas sim precisam de um processo de “produção de

⁵³² TURNER, Victor. O processo ritual. Petrópolis: Vozes, 1974. Para algumas análises feitas a partir destes conceitos de *mito* e *rito*, ver POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial. Bauru-SP, Edusc, 2003, p. 178.

⁵³³ No original: “In der Aldea des Cypriano fand ich eine ganz kleine, dicke Frau, die alle gegenwärtigen Kinder bemalte; ihre Malerei bestand grössenteils in Cirkeln, womit sie die Backenknochen der Kleinen zierte; auch ich liess mich von ihr behalen; sie nahm dazu ein Hölzchen, tauchte dasselbe in den Michsaft einer Pflanze, die sie neben sich abrufte, und trug damit die Figuren auf, liess den aufgetragenen Saft etwas abtrocknen, zerstiess dan eine Kohle, und rieb das Pulver auf die Figur. Ein grosser Teil des Arms wurde davon schwarz; sie hohlte darauf Wasser herbei, womit ich mich waschen musste, und die gemalten Figuren blieben schwarz zurück; nur erst nach einigen Tagen, durch öfteres Waschen und Reiben mit Seife, verloren sie sich.”

parentesco” para se tornarem plenamente pessoas e parentes. Este processo envolve, entre outras coisas, o resguardo pós-parto (de pais e mães), a alimentação adequada, cerimônias xamânicas e a pintura corporal.⁵³⁴ Durante o ritual de *Héta pai-pa*, assim como as crianças, um não-parente (como Wilhelm von Eschwege) pode participar do processo de produção de parentesco com a aldeia ao ter seu corpo pintado ou ao partilhar do *Verú* reservado aos aliados. É de se hipotetizar que inúmeros outros forasteiros amigáveis, como Guido Marlière, tenham também participado dos rituais e produzido parentesco de inúmeras formas com os povos Puri e Coroados através dos séculos, pouco a pouco construindo intimidade.

Os Puris partilhavam da mesma língua e muitos costumes com os Coroados, mas, como mencionamos brevemente nas páginas anteriores, nem sequer eram convidados para as festas da Aldeia de Cipriano.⁵³⁵ Esta questão nos leva à pergunta que norteará as próximas páginas: quais são as categorias cosmológicas de Puris e Coroados do século XIX que fazem com que alguns brancos sejam incluídos nos rituais de produção de parentesco (como Eschwege, que foi pintado com jenipapo e bebeu do *Verú* durante a festa), enquanto povos indígenas inimigos são totalmente excluídos do ritual, mesmo que compartilhem de língua e costume similares?

Claro, esta pergunta se impõe sobretudo quando assumimos um ponto de vista ocidental e moderno, no qual é esperado que haja solidariedade e identificação entre comunidades que compartilham os mesmos costumes, línguas e outros elementos culturais.⁵³⁶ Sob este ponto de vista, seria de se esperar que os Coroados tivessem mais solidariedade para com seus conterrâneos Puris do que para com forasteiros brancos como Guido Marlière e Eschwege. Para a cosmopolítica de povos indígenas sul-americanos, como temos visto ao longo deste trabalho, os mecanismos de identidade e alteridade são notavelmente mais complexos do que os de dualidade.

3.2.1 - As afinidades na literatura antropológica

Antes de adentrarmos nessa discussão, peço desculpas ao leitor devido à quantidade de termos técnicos que podem tornar a leitura mais árida nesta seção. Tentaremos aqui fazer um apanhado das discussões da antropologia sobre os conceitos de consanguinidade e afinidade nas cosmologias indígenas sul-americanas, como forma de

⁵³⁴ Ver Capítulo 2.4 - A saúde, as doenças e o sangue. Ver também SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Relações de parentesco nas mulheres Karipuna: Entre territórios, karuãna, sonhos de pajé e desenhos. *Equatorial*, Natal, v. 9, n. 17, jul./dez.2022; e VILAÇA, Aparecida. “Making kin out of others in Amazonia”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, 2002, p. 347-365.

⁵³⁵ Ver SPIX e MARTIUS, 2017, p. 298-299.

⁵³⁶ ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

apresentar a base teórica que usaremos para interpretar o vocabulário e a cosmologia Puri-Coroado no que diz respeito à terminologia da criação de parentesco com os seres *outros* do cosmo.

Desde o início da antropologia como ciência, foi um desafio classificar e descrever de forma precisa os sistemas de organização social de diversas das nações indígenas amazônicas. A antropologia de meados do século XX buscou compreender a organização social humana a partir de duas categorias: os *consanguíneos* e os *afins*. Os consanguíneos (também chamados de cognatos) são parentes com os quais se tem laços de sangue (essencialmente mãe, pai e irmãos). Através dos variados tabus que envolvem a prática do incesto nas diversas sociedades humanas, os *consanguíneos* são geralmente considerados inadequados para serem parceiros sexuais de um indivíduo. Aqueles que não são consanguíneos e, portanto, adequados como potenciais parceiros sexuais e matrimoniais, são os *afins*. As sociedades humanas estabeleceram, ao longo de suas histórias, diversas formas de distinguir quem são seus consanguíneos e quem são seus afins, criando regras para casamentos e uniões possíveis ou interditadas.

Para determinadas sociedades, por exemplo, primos e tios são considerados *consanguíneos* interditados pelo tabu do incesto, enquanto para outras estes seriam considerados *afins*, passíveis de união. Até dentro de uma mesma sociedade estas fronteiras podem ser flexíveis e mutáveis de acordo com as circunstâncias: na sociedade colonial brasileira existiram proibições religiosas contra o casamento entre primos de primeiro e segundo grau, considerando-os *consanguíneos*. Ainda assim, era possível (e até comum) conseguir permissões especiais até para casamentos entre primos de primeiro grau, driblando a proibição e tratando os primos como *afins*.⁵³⁷

Para a antropologia estrutural fundada por Claude Lévi-Strauss, as diversas estratégias humanas para distinguir os *afins* dos *consanguíneos* a partir do tabu do incesto não são apenas um dado natural ou uma “natureza humana universal”, mas sim a articulação entre a natureza e cultura no pensamento humano. Para ele, a existência de tabus do incesto seriam um elemento natural (e universal), mas as formas de distinção de quais comportamentos são ou não incestuosos são absolutamente diversas, sendo, portanto, culturais.⁵³⁸ O antropólogo elaborou que o tabu do incesto nas sociedades humanas não seria apenas proibitivo por alguma questão biológica ou genética, mas sim por um fator social: a geração de alianças. Segundo ele, ao proibir casamentos e uniões em certos níveis de consanguinidade, as sociedades fazem com que seus membros devam

⁵³⁷ GRAÇA FILHO, A. DE A.; PINTO, F. C. V.; MALAQUIAS, C. DE O. Famílias escravas em Minas Gerais nos inventários e registros de casamento: o caso de São José do Rio das Mortes, 1743-1850. *Varia Historia*, v. 23, n. 37, p. 184–207, jan. 2007.

⁵³⁸ Ver LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2012 [1949].

buscar outras famílias (seus *afins*) para realizarem casamentos, criando redes de alianças através das uniões matrimoniais.⁵³⁹

A partir destes termos, alguns antropólogos influenciados pelo estruturalismo se ocuparam por décadas em compreender as sociedades humanas a partir de suas formas de diferenciar *consanguíneos* de *afins*. Nesta perspectiva, muitos cientistas tentaram aplicar modelos de sociedades africanas, australianas e indianas para tentar compreender as dinâmicas de *consanguinidade* e *afinidade* dos povos indígenas amazônicos, sempre ocasionando problemas e contradições. De modo geral, nenhum modelo anterior parecia explicar de forma satisfatória o que significava, para os nativos sul-americanos, ser *consanguíneo* ou *afim*. Apenas na virada dos anos 1970 para 1980 a literatura antropológica consolidou interpretações específicas para estes contextos indígenas, compreendendo aquilo que Eduardo Viveiros de Castro chama de “o problema da afinidade na Amazônia”.⁵⁴⁰

Uma das conclusões às quais a antropologia chegou a respeito dos conceitos de *consanguinidade* e *afinidade* na Amazônia é a de que, entre os povos nativos, a relação entre *afins* é sempre a de diferença. Os consanguíneos seriam aqueles parentes próximos, similares, determinados por uma relação de identificação, ao passo que os *afins* seriam aqueles diferentes, marcados pela alteridade. Assim, inúmeras relações de identidade a alteridade da Amazônia indígena seriam determinadas pelo conceito de *afinidade*, não se tratando apenas de uma palavra usada para designar casamentos possíveis ou interditos pelos tabus do incesto. Animais, plantas, espíritos, inimigos, não-aliados, e até mesmo os brancos, por serem seres diferentes do cosmo, podem ser considerados *afins*.⁵⁴¹

Outra conclusão sobre o conceito de *afinidade* nas cosmologias indígenas é a relação entre os *afins* e os predadores. Se os *afins* são os seres diferentes que habitam o cosmo, eles seriam vistos como ameaças, ou potenciais inimigos e predadores.⁵⁴² Como vimos no Subcapítulo 2.5, um grande exemplo deste postulado é o da onça: por ser o maior

⁵³⁹ “Lévi-Strauss desloca o foco sobre o tabu do incesto de seu caráter negativo – a proibição – para o seu caráter positivo, qual seja, aquilo que ele chamou de “imperativo da troca”: a aliança. Ao impedir que parentes consanguíneos se casem entre si (irmãos com irmãs, pais com filhos, etc.), o tabu do incesto impõe a abertura da mônada familiar à troca com o Outro. Na fórmula lévi-straussiana, um homem abdica de sua irmã (ou filha) em prol da troca com outro homem.” SCHIEL, Helena Moreira. Parentesco espiritual e afinidade potencial na América do Sul. *Rev. antropol.* (São Paulo, Online) | v. 61 n. 2: 187-207 | USP, 2018, p. 190.

⁵⁴⁰ O texto de Viveiros de Castro aborda de forma muito completa a trajetória desta questão ao longo da literatura antropológica recente. Ver CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O Problema da Afinidade na Amazônia*. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac e Naify, 2002a. p. 87-180.

⁵⁴¹ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco*. In: Eduardo Viveiros de Castro. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

⁵⁴² KELMER, João. Para além do parentesco: Pais protetores e afins predadores na Amazônia Indígena. *REVISTA HABITUS | IFCS – UFRJ | VOLUME 15 – N. 2 – 2017*.

predador de seres humanos na natureza sul-americana, ela é o ser mais *afim*, ou mais diferente dos seres humanos no cosmo, chegando a ser considerada o oposto de humano.⁵⁴³ Se os *afins* são perigosos e predadores, a melhor forma de neutralizar esse perigo, nas cosmologias indígenas, é justamente criar alianças com eles através do casamento, produzindo parentesco. Esta premissa está presente em diversos mitos indígenas, como o já mencionado mito do casamento da onça, no qual os seres humanos na antiguidade mítica conseguem neutralizar a ameaça das onças convencendo-a a se casar com uma humana, criando uma relação sogro-genro com o predador *afim*.⁵⁴⁴

Embora antropólogos tenham muitas vezes chamado estes conceitos de “afinidade Amazônica”, é evidente o quanto eles podem ser aplicados a povos indígenas de outras regiões da América do Sul. Os princípios que analisamos nos capítulos anteriores evidenciam que Puris e Coroados, no sudeste brasileiro do século XIX, também entendiam os animais como seus *afins*, perigosos tanto pela predação quanto pela vingança causadora de doenças, e buscando neutralizar estes perigos através da produção de parentesco entre os humanos e os animais, a exemplo dos inúmeros relatos de pássaros e mamíferos da floresta adotados como animais de estimação nas aldeias.

Produzir parentesco com os seres *outros*, portanto, tem um valor análogo ao de uma aliança pelo casamento. É possível trazer os *afins* para dentro da aldeia através das relações de “aliança de casamento”, como a relação sogro-genro ou cunhado-cunhado⁵⁴⁵, mas também através das várias formas de produção de parentesco que temos analisado neste trabalho: através da domesticação, do compartilhamento de comida e bebida, das pinturas corporais, entre outras. Assim, a antropologia classifica que existem vários tipos de *afinidades* nas cosmologias indígenas, como aqueles que Viveiros de Castro chama de *afinidade efetiva* e *afinidade potencial*. Os *afins efetivos* seriam aqueles que foram efetivamente trazidos para a rede de alianças e parentescos. Os *afins potenciais*, por sua vez, seriam aqueles puramente *afins*, que conservam a potência de serem efetivados, mas que enquanto não o forem seguirão sendo distantes, diferentes e perigosos.⁵⁴⁶

Bruce Albert detalha ainda que a distinção de *afins* entre os povos indígenas não é necessariamente uma dualidade binária através da qual se classifica os seres entre *afins* ou

⁵⁴³ Ver Capítulo 2.5 - Animais (Txama), humanos (Txemim) e a intimidade.

⁵⁴⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido - Mitológicas 1. São Paulo: Cosac Naify, 2004a, p. 108-152.

⁵⁴⁵ Quando, do ponto de vista masculino, um homem se vê aliado a outro homem pelo fato de sua irmã ou filha ter se unido a aquele. Este é o princípio que Lévi-Strauss chama de “troca de mulheres”, segundo o qual os homens criariam alianças através de “transações de mulheres”. Um homem, não podendo se casar com sua filha ou irmã, deveria “entregá-la” para se casar com outro homem, criando uma aliança com este. Ver SCHIEL, 2018. Ressalta-se que esta visão traz problemas e limitações por ser centralizada no ponto de vista masculino da sociedade, sendo criticada e reelaborada por várias antropólogas posteriores. Ver BELAUNDE, 2008.

⁵⁴⁶ KELMER, 2017, p. 7.

consanguíneos por sua descendência, como também por sua distância. Entre os Yanomami ele identifica um gradiente, com diferentes níveis de afinidade: aqueles que residem na mesma casa absolutamente não são afins; os que vivem na mesma aldeia (embora em casas diferentes) são um pouco afins; os vizinhos de aldeias próximas são mais ou menos afins; os povos de aldeias distantes são definitivamente afins; e assim sucessivamente.⁵⁴⁷ Desta forma, a relação entre afins efetivos, virtuais e potenciais também se coloca relacionada à distância, com os potenciais sendo os mais perigosos e distantes.

Resumidamente, a antropologia desde a década de 1980 tem apresentado as diversas dimensões da *afinidade* nas cosmologias indígenas. Com a consideração destes conceitos, é possível termos uma noção melhor dos conceitos de alteridade de Puris e Coroados nas fontes do século XIX. Vários seres que nos referimos até agora como *seres outros* podem ser subdivididos em várias classificações dentro das formas cosmológicas desses povos, revelando também novas dimensões de suas cosmopolíticas.

3.2.2 - Os Consanguíneos (*Txata-Cuen*)

O próprio Carl Philipp Friedrich von Martius, ao registrar os vocabulários da língua dos Coroados, registrou duas palavras como sinônimas de “cognato” e “afim”. Orientado pela nascente ciência da etnologia, é possível que ele já buscasse entender algumas das relações sociais dos indígenas baseados nestes termos, que se tornariam tão caros à antropologia nos séculos posteriores. Segundo ele, para os Coroados da Aldeia da Pedra, os *cognatos* eram *Xetacuen*, e os *afins* eram *Maconkena*.⁵⁴⁸ As mesmas palavras foram registradas por Guido Marlière, embora ele as traduza de forma diferente: *Xetacuen* seriam os primos, e *Maconkena* os cunhados.⁵⁴⁹ Analisaremos, primeiro, o parentesco *Xetacuen*.

A palavra *Xetacuen* curiosamente parece uma junção das palavras “irmão” e “irmã” que aparecem na língua dos Coroados do século XIX, sendo *Txatay* o irmão e *Yecuen* a irmã. Portanto, *Xetacuen* talvez pudesse ser transliterada como *Txata-Cuen*, sendo uma palavra geral para os parentescos consanguíneos como o de irmãos (*Txatay*) e irmãs (*Yecuen*). Outras variantes das línguas *Kwaytikindo* também possuem variadas palavras

⁵⁴⁷ “Bruce Albert, em sua magistral etnografia dos Yanomam, pôs em evidência uma superposição do gradiente próximo-distante ao contraste binário entre consanguíneos e afins, fenômeno que exprime uma distinção básica entre *cognatos* (no caso guianense, identificados a corresidentes) e *não cognatos* (não corresidentes). O parentesco próximo, genealógica ou espacialmente, está para um parente distante como a consanguinidade está para a afinidade.” CASTRO, 2002a, p. 106. Ver também ALBERT, Bruce. Temps du sang, tempos de cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese de Doutorado, Université de Paris X-Nanterre, 1985, p. 221.

⁵⁴⁸ Martius registrou seu vocabulário traduzindo para o latim, usando as palavras *cognatus* e *affinis*, que traduzimos aqui como cognato e afim. Ver Anexo III.3.

⁵⁴⁹ Ver Anexo III.3.

que designam parentes a partir de partículas como *Txa*, *Tsa*, e *Cha*, possivelmente sendo estas variantes de um mesmo fonema mais antigo. As principais palavras a carregarem essa semelhança etimológica são as que significam “sobrinho” (*Txá Cuen*), “filho” (*Chapoma*), e “filha” (*Chambé*). Os viajantes anotam a palavra *Chambé Hinterra*, dizendo que significaria “indecente” ou “inadequado”. Nos parece que esta pode ser uma palavra associada ao tabu do incesto na cosmologia de Puris e Coroados, podendo ser traduzida literalmente “limite da filha”.⁵⁵⁰ Outra palavra derivada de *Chambé* (filha) é *Chambé Cuera*, que significa “genro”.

Nos vocabulários de Puris e Coroados havia uma grande variedade de palavras para designar as mães. Muitas destas parecem intimamente associadas à palavra *Nhaman* (que pode significar tanto água quanto leite). como *Nhamanta* e *Nhaman Txitai* (ambas traduzidas como “mãe”). Em algumas variantes, a própria palavra *Nhaman* significava “mãe”. Outras palavras com o mesmo significado são *Iñan* (que é usada no *Kwaytikindo* moderno) e *Titxen*. Esta última é particularmente interessante, sendo derivada do fonema *Txe*, que, como discutimos anteriormente, parece associado a uma noção de “intimidade” essencialmente ligada à manutenção da identidade humana (*Txemim*).⁵⁵¹ Dois vocabulários oitocentistas apresentam palavras diferentes para “tio”: *Magine* e *Inah*. Tanto o sufixo *-ine* quanto a palavra *Inah* são notavelmente parecidas com a sonoridade de *Iñan* (mãe), sugerindo uma maior importância dos tios maternos.

Nhaman Txitai tem a tradução variada, por vezes sendo associada a “mãe”, em outras a “avó”. Esta divergência nos leva a hipotetizar que possa ser algum tipo de palavra dedicada apenas às avós maternas. Ainda sobre os avós, tanto Marlière quanto Von Martius registram a palavra *Txi-Pai* como significando “avô” ou “bisavô”. Como discutimos anteriormente, a partícula *-pai* parece denotar distância ou afastamento nas línguas *Kwaytikindo*, podendo ser usada tanto como sufixo quanto como prefixo.⁵⁵² Assim, o parentesco com bisavós ainda existe, mas o vocabulário denota que exista uma noção de gradiente de distância nas redes de parentesco Puri-Coroado.⁵⁵³

Portanto, as palavras que designam irmãos, mães, avós e sobrinhos parecem todas ligadas por partículas gramáticas como *Txata*, *Cuen*, *Nhaman*, *Txitai*, *Ina* e *Chambé*. Até mesmo genros, ao se casarem com a filha de uma família, parecem integrar este circuito, se tornando *Chambé Uera*. As palavras que significam a linhagem masculina, entretanto, não possuem essa similaridade. Em quase todas as variantes, as palavras para “pai” são

⁵⁵⁰ Martius anota que *Arinta* significa “margem, fronteira”, e Marlière traduz a palavra como “borda”, a exemplo da borda de um rio.

⁵⁵¹ Ver Capítulo 2.5 - Animais (*Txama*), humanos (*Txemim*) e a intimidade.

⁵⁵² Ver Nota 369.

⁵⁵³ Como discutimos no começo deste Subcapítulo, a noção de gradiente de distância de afinidade é um fenômeno muito observado pela antropologia recente no estudo das redes de parentesco indígenas sul-americanas. Ver ALBERT, 1985.

similares: *Alleh*, *Châré*, *Halé*, *Uaré* e *Aré*. Apesar desta uniformidade, não encontramos outras palavras de parentesco consanguíneo que pareçam derivadas ou diretamente associadas a estas.

Quadro 5 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas à consanguinidade.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Xetacuen	Txatacuen	Consanguíneo, primo
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tschatay Coain	Txatai Cuen	Irmão
REY, 1884	Puri	Satie	Txatie, Txatai	Irmão / Irmã
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Yecuen	Yecuen	Irmã
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, LEMOS, 2014.	Puri	Schemaung	Txemaun	Irmão
LEMOS, 2014, PURI et al., 2020.	Puri	Tsatê, Satle	Sate	Irmão, irmã
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Chá-uém	Txá Uen, Txá Cuen	Sobrinho, neto
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Chapoma	Chapoma	Filho
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Chambé	Chambé	Filha
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Chambé Cuéra	Chambé Cuéra	Genro
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Chambé Hinterra	Chambé Arinterra	Indecente, literalmente “limite da filha”
REY, 1884;	Puri	Nhaman	Nhaman	Mãe
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Nhamantshitay, Nhamanta	Nhaman Txitai	Mãe
MARTIUS, 1863.	Puri e Coroado	Nhamanta	Nhamanta	Mãe
MARTIUS, 1863.	Puri	Titscheng	Titxen	Mãe
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, PURI et al., 2020.	Coroado	Ayan	Iñan	Mãe
MÉNÉTRIÈS, 1824, PURI et al., 2020.	Puri	Agnan	Iñan	Mãe
EHRENREICH, 1886 apud LEMOS, 2014	Puri	Inah	Inah	Tio
REY, 1884	Puri	Magine	Magine	Tio
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Nhaman Tshitay	Nhaman Txitai	Avó
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tschi-bay	Txi-Pai	Avô, Bisavô, Bisavó
REY, 1884, MARTIUS, 1863, MÉNÉTRIÈS, 1824, PURI et al., 2020.	Puri	Are, Alleh, Châré	Are	Pai
SCHOTT, 1822, MARTIUS, 1863.	Coroado	Halé, Uaré	Are	Pai

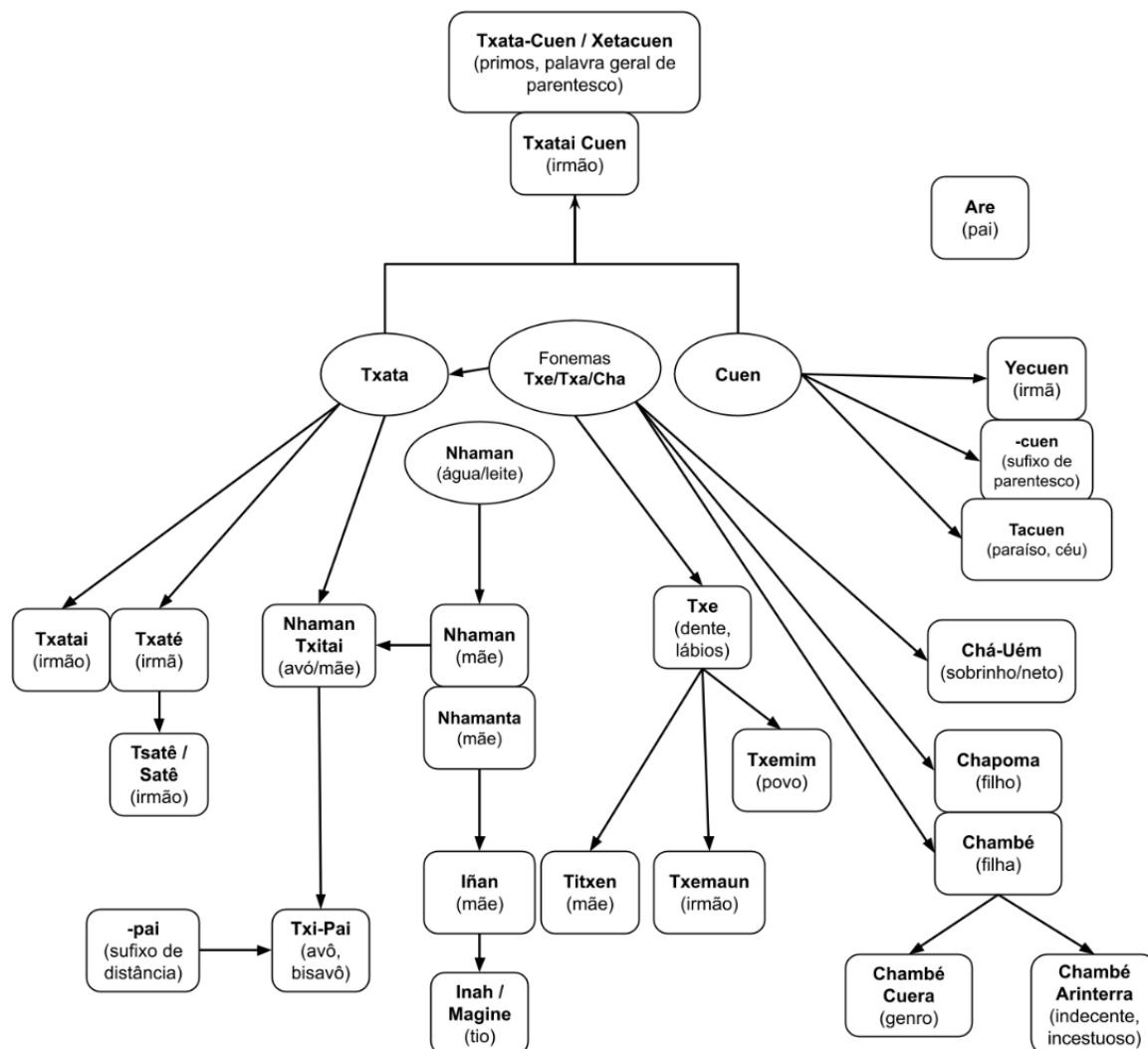
Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, EHRENREICH 1886 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

Infelizmente, os relatos dos viajantes não deixam claro se haveria outras formas bem definidas de linearidade de parentesco entre os Puris e Coroados. Segundo Spix e Martius, os homens, ao se casarem, podiam viver na família da esposa (prática conhecida como *uxorilocalidade*). No entanto, os mesmos viajantes dizem que havia casos nos quais a esposa iria morar com a família de seu marido, não chegando a ser uma regra estrita.⁵⁵⁴ Tendo apenas os vocabulários como fontes a respeito dos sistemas de parentesco, não nos parece seguro fazer afirmações etnográficas sobre as regras, possibilidades e complexidades específicas dos sistemas de parentesco da sociedade Puri-Coroado. A principal sugestão que nos aparece é a importância da linhagem materna, sobretudo devido à repetida importância de partículas como *Txata/Txita* e *Cuen* na designação dos parentes maternos e das linhagens femininas (como irmãs). Possivelmente os tios, tias, meio-irmãos e primos maternos seriam considerados “mais consanguíneos” do que seus homólogos por parte de pai.⁵⁵⁵ Claro, estes elementos não anulam a importância dos pais nas famílias destes povos indígenas. Os pais definitivamente seriam consanguíneos de seus filhos e filhas, mas a via do parentesco paterno parece ser mais *afim* do que a via materna.

⁵⁵⁴ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 132.

⁵⁵⁵ Este é um fator central em diversas sociedades indígenas sul-americanas. Em algumas existe a instituição chamada pela antropologia de “avunculado”, na qual a principal autoridade sobre uma pessoa não é seu pai (como em muitas sociedades europeias e modernas), mas sim seu tio materno. Esta prática está associada à matrilinearidade, segundo a qual a principal linha de parentesco é a materna - o que não implica necessariamente em um matriarcado. O avunculado é justamente uma forma de sociedade em que os homens possuem a chefia política, mas a exercem sobre seus parentes através da linhagem feminina, exercendo autoridade sobre os filhos de suas irmãs e não sobre seus próprios filhos. Não achamos evidências de que a sociedade Puri-Coroado seria um avunculado, mas nos parece que os tios “mais aparentados” seriam de fato os maternos.

Figura 6: Diagrama mostrando relações e associações fonéticas e morfológicas dentro da terminologia do parentesco consanguíneo das línguas *Kwaytikindo* do século XIX.



Elaboração: Rossiano Vilaça.

As palavras que designam “avós” e “bisavós” (*Txitai* / *Txi-pai*) sugerem que, com o passar das gerações, os laços de consanguinidade se tornam cada vez mais longínquos, associados ao sufixo *-pai* (“distante”). Quanto mais distantes são as pessoas (na genealogia ou no espaço), portanto, mais *afins* são as relações. O real núcleo do parentesco seriam os *Txata-cuen* (parentes consanguíneos), interditados pelos tabus do incesto (*Chambé Arinterra*). Estas relações de parentesco, como discutimos nos capítulos anteriores, seriam fundamentais para a coesão do povo (*Txemim*). Como exemplificamos anteriormente, o vocábulo *Cuen* várias vezes é usado como sufixo no *Kwaytikindo*, designando seres similares ou próximos. Para algumas aldeias de Coroados, por exemplo, os bois eram

Tapira Cuen, “consanguíneos da anta”, por ambos serem grandes mamíferos herbívoros.⁵⁵⁶ Os caçadores egoístas, apegados aos frutos de suas caçadas, seriam *Txama Cuen*, ou “consanguíneos da caça/mercadoria”.⁵⁵⁷

Outra importante palavra derivada do sufixo *Cuen* é *Tacuen*, traduzida como “céu”, ou “paraíso”.⁵⁵⁸ Como vimos no começo do capítulo anterior, os relatos de viagens foram explícitos em registrar que, na cosmologia de Puris e Coroados, seus mortos partem deste mundo para residirem em uma floresta de sapucaias nas costas da abóbada celeste.⁵⁵⁹ O nome *Tacuen*, no entanto, não parece designar apenas o paraíso pós-vida em um sentido abstrato ou metafísico, mas sim o próprio céu visível.⁵⁶⁰ Portanto, o vocabulário do parentesco designa não apenas as relações sociais, como também elementos cosmológicos, como a própria cúpula do céu sobre a terra (*Tacuen*) - cujo nome relembra constantemente que lá é onde vivem os parentes (*Txata-cuen*) que partiram.

3.2.3 - Os Afins Efetivos (*Maconkena*)

Como vimos no começo deste Subcapítulo, os *afins efetivos* nas classificações de parentesco são aqueles que não são consanguíneos, mas que são incorporados às redes de parentesco, sobretudo através do casamento. Alguns exemplos são genros e noras, sogras e sogros, cunhados/as, e tios (casados com irmãos do pai ou da mãe). Por isso são chamados de *afins efetivos*: são aqueles classificados como *afins* (portanto *não-consanguíneos* e passíveis de união matrimonial), que são *efetivados* através da realização da união, entrando para a rede de parentesco.

Como mencionamos anteriormente, os viajantes registram a palavra *Maconkena* como significando “afim” ou “cunhado”. Tanto Martius quanto Marlière também anotam a palavra *Cunke*, traduzindo-a como “mãe”.⁵⁶¹ Anteriormente analisamos uma variedade de palavras que significavam “mãe” para Puris e Coroados do século XIX, como *Nhamanta*, *Nhaman*, *Nhaman Txitai*, *Iñan* e *Titxen*, nenhuma parecendo ter relações fonéticas ou

⁵⁵⁶ Algumas aldeias chamavam os bois simplesmente de *Tapira*, que é o nome das antas nas línguas Tupi-Guarani. Marlière e Von Martius, no entanto, registram o vocábulo *Tapira Cuen*.

⁵⁵⁷ Ver Capítulo 2.5 - Animais (*Txama*), humanos (*Txemim*) e a intimidade.

⁵⁵⁸ Ver Anexo III.3 e III.4.

⁵⁵⁹ Ver Capítulo 2.3 - Os vivos, os mortos e os intermediários.

⁵⁶⁰ A palavra *Tacuen* aparece associada a descrições físicas do céu, como a posição do sol nascente (*Hope Tacuen Mahon*), a luz das estrelas (*Tacuen d'juripa*) e os raios (*Paté-Tacuem*, possivelmente “fogo do céu”).

⁵⁶¹ Por algum motivo, os viajantes registram o vocábulo “bonita mãe” (*Schönes Mutter* em alemão, e *Formosa Mater* em latim). Neste verbete eles traduzem para *Meka Cunke*, onde *Meka* significaria “bonita” e *Cunke* “mãe”. Em seguida, eles também registram as palavras “bonita irmã” e “bonita virgem” (*Meka Yecuen* e *Meka Cambé*). Não conseguimos elaborar hipóteses para compreender a pertinência que os viajantes viram em registrar palavras para “mulheres bonitas” variando de acordo com os parentescos destas mulheres.

morfológicas com *Cunke*. Pelo contrário, ao invés de se relacionar com os vocabulários de consanguinidade, esta última parece ser associada ao parentesco da *afinidade*: *Maconkena* → *Ma-Cunke-Na*. Não podemos descartar a hipótese de que tenha havido algum mal-entendido no registro dos vocabulários, com *Cunke* significando na verdade outro tipo de parentesco *afim* feminino, como tias, cunhadas, noras ou até mesmo sogras. Os viajantes registram que “sogra” seria *Aranke* entre os Coroados do século XIX, mas é possível inclusive que houvesse vários termos diferentes para se referir a sogras/os, algumas/os sendo *Cunke* e outras *Aranke*.⁵⁶²

Algumas outras palavras dos vocabulários, entretanto, podem trazer mais sugestões a respeito destas relações entre *afins efetivos* nas sociedades Puri-Coroados. A palavra registrada nos vocabulários como “emagrecer” pode ser lida como *Aranké Bakon*, sendo associada a *Aranké* (sogra). Esta pode ser uma referência a relações de obrigação alimentar, que são muito comuns nas relações entre sogros e genros nas sociedades indígenas sul-americanas. Algumas formas comuns são aquelas chamadas pela etnologia de “serviço do genro”, na qual, ao se casar, o genro deve a obrigação de trabalhar nas roças de seus sogros nos anos iniciais do casamento. Portanto, a relação entre magreza e os sogros nas línguas *Kwaytikindo* pode ser devido a alguma concepção segundo a qual genros ficariam magros por trabalhar demais para seus sogros, ou até mesmo que sogros ficariam mais magros caso tivessem genros preguiçosos ou incompetentes.⁵⁶³ Embora não tenhamos outras fontes que permitam detalhar esta relação nas sociedades Puri-Coroados, a associação linguística entre “sogra” e “magreza” nos parece um forte indicativo da existência de alguma destas formas de obrigação alimentar na relação entre os *afins efetivos*.⁵⁶⁴

⁵⁶² Entre algumas línguas indígenas existem palavras diferentes para homens e mulheres se referirem a suas sogras e sogros. Este é o caso de alguns grupos Borun, entre os quais mulheres chamam suas mães e sogras de *Ngypu*, e seus pais e sogros de *Ngiken*. Os homens, por sua vez, chamam seus sogros de *Niandyú*, mesma palavra que designa genros, cunhados e cunhadas. Não se tratam, portanto, de terminologias necessariamente equivalentes ao vocabulário português que envolve palavras para sogro/a, cunhado/a, genro e nora. Ver NIMUENDAJÚ, Curt. Organização social e crenças dos Botocudos do leste do Brasil. Brasília: FUNAI, 2018, p. 18-19. Entre povos falantes de línguas Tupi-Guarani, um homem chamaria sua sogra de *Taychó*, enquanto uma mulher chamaria sua sogra de *Menasy* ou *Mendy*. Um homem chamaria seu sogro de *Tatyúba*, enquanto sua mulher chamaria de *Menarúba*, criando toda uma complexa terminologia para “sogro” e “sogra”. Ver DRUMOND, Carlos. Designativos de Parentesco no Tupi-Guarani. In: Etnografia e Língua Tupi-Guarani Nº 5. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1944, p. 17.

⁵⁶³ Em povos indígenas, no geral, a magreza é vista de forma extremamente negativa, sendo associada à maior suscetibilidade de doenças e da possibilidade de morte precoce. Ver LEITE, Maurício Soares. Transformação e persistência: antropologia da alimentação e nutrição em uma sociedade indígena amazônica. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2007.

⁵⁶⁴ É possível que *Aranke Bakon* seja formada a partir da junção entre *Aranke* (sogra) e *Bacon*, palavra que aparece em várias línguas Puri e Coroados como nomes de bananas e outros frutos que dependem do cultivo. Martius (1863) diz que, entre os Puris, bananas seriam *Bahóh*, enquanto os Coroados dariam nomes a variadas espécies de bananas como *Poko*, *Bacombuni* e *Bacoen*, todas foneticamente similares a *Bakon*. O povo Yanomami possui lendas sobre um genro que devia alimentar sua sogra, mas se demora no cultivo de bananas, fazendo com que a sogra passe fome

Infelizmente, não encontramos outras fontes que permitam formular hipóteses mais sólidas a respeito da relação entre *Cunke*, *Aranke* e *Maconkena*.⁵⁶⁵ A fonética destas três palavras, no entanto, mostra que a relação de *afins efetivos* na terminologia do parentesco Puri-Coroado estaria ligada à partícula *-nke*, usada para se referir a estes *afins* que adentraram as redes familiares através do casamento. Outra palavra associada a esta partícula é *Tanké Parcuma*, andorinha. Em algumas cosmologias indígenas esta ave é ligada a mitos sobre a origem das trocas, dando início ao comércio e às trocas de presentes.⁵⁶⁶ Assim, nos parece que a inclusão de *afins efetivos* nas redes de parentesco Puri-Coroado também tenha um valor de troca, segundo o qual se cria um novo elo de parentesco *afim* através de presentes, trocas e obrigações intimamente ligadas à alimentação.

O próprio rito de casamento descrito pelos viajantes aponta nesta direção: alguns descrevem que “faz-se o casamento sem festa alguma; a única cerimônia é o oferecimento de caça ou de frutas, que o pretendente leva aos pais da noiva, com o que ele assume a obrigação silenciosa de sustentar a mulher com a sua caçada” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 306). A criação de uma nova aliança familiar, e da produção de novo parentesco com um *afim*, portanto, se inicia com a troca de alimentos, possivelmente continuada através de instituições similares às do “serviço do genro”. Através dos conceitos indígenas de produção de corpos e pessoas, entretanto, nos parece evidente que estas trocas de presentes e obrigações alimentares não tornam o casamento e a incorporação de *afins* uma mera troca comercial como pode parecer do ponto de vista do comércio ocidental. Pelo contrário, a incorporação dos *afins* através da produção alimentar seria a criação de importantes laços sociais e comunitários, através do qual o trabalho pela produção de alimentos significa também a continuidade da produção de pessoas saudáveis e bem nutridas, compartilhando trabalho e energia vital enquanto se consolida o novo parentesco.⁵⁶⁷

(ver GOMES et al. (orgs.). *Mundos Indígenas: Catálogo da exposição Espaço do Conhecimento UFMG*. Belo Horizonte: Espaço do Conhecimento UFMG, 2020, p. 40). Assim, conjecturamos que *Aranke Pakon* (“magreza”) para Puris e Coroados possa ainda ser uma referência jocosa a um mito similar, sobre um genro que se demora no cultivo para alimentar sua sogra, causando seu emagrecimento, novamente reforçando a associação entre a magreza e a instituição social do serviço do genro.

⁵⁶⁵ Olhando apenas a etimologia, seria possível que *Aranke* fosse uma junção entre *Are* + *Nke*, significando o “pai incorporado pelo parentesco efetivado”: sogro. No entanto, os vocabulários dos viajantes são categóricos em traduzir *Aranke* como *Sogra*, no feminino (*Mutter Schwieger*, em alemão, e *Socrus*, em latim, ambas palavras referentes apenas às sogras e não a sogros). Ainda no campo etimológico, é possível que *Cunke* seja uma junção entre *Cuen* + *Nke*, o que significaria literalmente “parentesco feminino efetivado”, ou até mesmo “irmã efetivada”.

⁵⁶⁶ Ver MELLO, Maria Ignez Cruz. *Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2005, p. 301.

⁵⁶⁷ Ver ROSA, Patrícia Carvalho. “Para deixar crescer e existir”: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2011.

Como discutimos anteriormente, a noção de sociedade humana no cosmo Puri-Coroadó parece estar ligada linguisticamente a uma noção de inclusão na intimidade, sobretudo através da relação entre *Txe* (lábios, boca) e *Txemim* (povo).⁵⁶⁸ Algumas palavras também sugerem uma associação similar no conceito de *afins efetivos* nas redes de parentesco. O sufixo *-ké* aparece em diversas palavras relacionadas à alimentação: este é o caso de *Iké* (“comer”), *Lonké* ou *Tonké* (“sapucaia”), *Mundsonké* (“palmeira”), *Morké* (“fruta”), *Ñaman-Ké* (“peixe”), *Arinha Poké / Ké* (“ovo”), *Ariké* (“carne”), todos destinados ao estômago (*Tengiké*). Embora não seja diretamente ligado à alimentação, o tabaco também é um elemento de ingestão através do fumo, e também é nomeado com este sufixo: *Poké*. Algumas práticas de jejum e resguardo alimentar, que analisamos no Subcapítulo 2.4, também apresentam esta partícula, como *Tangrin Ké*.⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ Nossa hipótese é que o corpo social do povo (*Txemim*) seria análogo aos dentes ou lábios que iniciam o sistema digestório (*Txe*), destinado a “ingerir” o exterior para dentro de sua intimidade através da produção de parentesco. Ver Capítulo 2.5 - Animais (*Txama*), humanos (*Txemim*) e a intimidade.

⁵⁶⁹ Ver Capítulo 2.4 - A saúde, as doenças e o sangue.

Quadro 6 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas ao conceito de afinidade e às partículas *-ke* e *-nke*.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Maconkena	Maconkena	Afim, cunhado
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Cunke	Cunke	Mãe (?)
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Aranke	Aranke	Sogra
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Aricubacoma, Harinké Pakon	Aranké Bakon	Emagrecer
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Aranke Grepu	Aranké Grepu	Carregar a espingarda
ESCHWEGE 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tenké Parcuma	Tenké Parcuma	Andorinha
REY, 1884	Puri	Icker	Iké	Comer
MARTIUS, 1863, REY, 1884, MÉNÉTRIÈS, 1824, PURI et al., 2020.	Puri	Tomkaeh, Lonké, Toriké	Tonké; Lonké	Sapucaia
REY, 1884	Puri	Mundsonke	Mundsonke	Palmeira
MÉNÉTRIÈS, 1824	Puri	Ké	Ké	Ovo
ESCHWEGE, 1830; MARTIUS, 1863	Coroado	Arinha Poké	Arinha Poké	Ovo
MARTIUS, 1863	Puri	Mor-Ké	Morké	Fruta
REY, 1884	Puri	Niamké	Ñama(n)-Ké	Peixe
ESCHWEGE, 1830, TORREZÃO, 1889	Coroado	Haniké, Ariké	Ariké	Carne
MARTIUS, 1863	Coroado	Tengiké	Tengiké	Barriga, ventre, estômago
SCHOTT, 1822, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884.	Puri, Coroado	Boké / Poké	Poké	Tabaco
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Marké Teghen Botu	Marké Teghen Botu	Eviscerar, retirar as vísceras
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tangrin Ké	Tankrim Ké	Resguardo, jejum

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

O que nos parece, portanto, é que a criação de parentesco nas sociedades Puri-Coroado do século XIX de fato era baseada em concepções e obrigações sociais relacionadas à alimentação. Se é verdade que o povo (*Txemim*) atua metaforicamente como um sistema digestivo, o que o alimenta são os *afins* (*-nke*), seres externos às redes de parentesco consanguíneo que são ingeridos através dos casamentos ou dos outros processos de inclusão de parentesco. Ressaltamos que, nas concepções de cosmologia indígenas, os *afins* não são apenas os humanos passíveis de casamento, como também os diversos seres *outros-que-humanos* que coabitam o mundo. Portanto, animais, vegetais e espíritos também podem ser *afins efetivos* à medida que são incorporados ao corpo da

aldeia. Alguns pela via da ingestão literal, como os animais abatidos e cozidos, ou as plantas colhidas para ingestão (seja a ingestão alimentar ou a ingestão na forma de fumo e remédios); outros pela via da domesticação, como os animais selvagens criados para serem de estimação nas aldeias.

O corpo do indivíduo, para se sustentar saudável e forte, precisa de alimentação, marcada pelo sufixo *-ke*: cocos de sapucaia (*Tonké/Lonké*), castanhas de outras palmeiras (*Munsonké*), ovos (*Ké/Arinha Poké*), frutas (*Monké*), peixes (*Ñama-ké*) e carne (*Ariké*). O corpo social da aldeia, na concepção de Puris e Coroados pelo menos até o século XIX, precisa analogamente de novos membros, *afins*, cujo parentesco é marcado pela partícula *-nke*: como os cunhados (*Maconkena*). Segundo indícios, estes seriam possivelmente responsáveis em certa medida por ajudar no sustento de seus sogros e sogras (*Aranké/Cunké*), com o próprio rito do casamento consistindo em uma oferta de alimento. A inclusão de novos membros através do casamento também permite a continuidade da produção de pessoas da aldeia, permitindo uniões que respeitem o tabu do incesto para gerar novas alianças que poderão expandir as redes de comércio, sociabilidade e cooperação.

Através desta incorporação de novos cunhados como membros das redes de parentesco e aliança, vemos que as unidades políticas indígenas não são apenas a aldeia em si, mas sim as constelações de aldeias unidas por laços de *afinidade efetiva*.⁵⁷⁰ Se o horizonte das sociedades Puri-Coroado no século XIX é a inclusão de novos seres através da produção de parentesco com os *afins*, podemos pensar que os *afins efetivos* naquelas sociedades não seriam apenas os cunhados de aldeias vizinhas, como também os não-indígenas vizinhos. Os *afins* se configuram ao mesmo tempo como possíveis ameaças e objetos de desejo, devendo ser ingeridos às redes de parentesco justo como forma de neutralizar seus possíveis perigos. Não à toa, as festas *Héta Pai-pa*, que descrevemos anteriormente, não eram meras celebrações interiores da aldeia, mas sim grandes reuniões que devem chamar também os exteriores: aldeias vizinhas, portugueses, africanos, afro-brasileiros e até mesmo os viajantes alemães hospedados nas fazendas da região.

⁵⁷⁰ Esta visão de “conjuntos multicomunitários” se popularizou na literatura antropológica brasileira da década de 1980, sendo usada para a compreensão de vários povos amazônicos e não-amazônicos. Nas palavras de Viveiros de Castro: “Albert (1985), por sua vez, demonstrou detalhadamente como o conjunto multicomunitário, horizonte social da práxis yanomami, é gerado pela articulação dinâmica entre a dimensão do parentesco e a esfera político-ritual [...]. A ênfase nos sistemas regionais em que estão ou estavam inseridas as sociedades amazônicas - estudadas tradicionalmente de um ponto de vista que, ao se concentrar no grupo local, assumia ao mesmo tempo certas ideologias nativas e os resultados da situação colonial - tem sido uma nota dominante na etnografia das últimas décadas.” CASTRO, 2002, p. 90.

3.2.4 - Os vizinhos que vieram de longe (-ayon)

Para Eduardo Viveiros de Castro, nas cosmologias indígenas sul-americanas, a *afinidade* é a principal categoria que define os seres. O mundo inteiro pode ser entendido como um fundo de afinidades: onças predadoras, animais vingativos, espíritos inquietos, guerreiros inimigos, mortos que retornam, doenças misteriosas e entidades de diversos tipos. A construção do parentesco, segundo ele, se dá precisamente a partir do momento em que os seres humanos extraem os seres deste universo de *afins*. “A consanguinidade deve ser deliberadamente fabricada; é preciso extraí-la do fundo virtual de afinidade”.⁵⁷¹ Animais domesticados, espíritos invocados, cunhados/as, parceiros/as sexuais, plantas cultivadas e diversos outros elementos das sociedades indígenas seriam, assim, antigos *afins* com os quais se construiu ou efetivou o parentesco.

Com este mundo repleto de *afins*, então, há uma intensa dinâmica de troca simbólica. Se a afinidade é perigosa ou ameaçadora, este perigo pode ser mitigado através de trocas amigáveis, como presentes, palavras e parentes, dando origem a uma aliança e tornando-o um pouco menos *afim*. Caso contrário, o perigo pode ser enfrentado através da guerra, trocando-se flechas, raiva e feitiços, dando origem a uma inimizade (ou *afinidade*) declarada.⁵⁷² De ambas formas, nas cosmologias indígenas, os *afins* são intensos alvos de trocas, seja em direção à aproximação e à construção de parentesco, seja em direção à inimizade e à guerra.

No vocabulário Puri-Coroadó oitocentista, como vimos, a partícula *-nke* é aquela determina a troca de parentes que leva à *afinidade efetiva* que une cunhados, genros e sogros (*Maconkena*). Neste âmbito, como vimos, as trocas parecem ser sobretudo determinadas pelo sufixo *-ke*, que parece estar associado aos alimentos e às obrigações alimentares. Diversas outras trocas, nestes mesmos vocabulários, parecem ser marcadas pela partícula *-aya*. Nos termos de Lévi-Strauss, as principais trocas entre *afins* nas sociedades humanas seriam as trocas “de bens, de palavras e de parentes”, todas podendo levar à aproximação e à construção de alianças e elos sociais.⁵⁷³ No *Kwaytikindo*, estes três âmbitos são marcados pela partícula *-aya*.

⁵⁷¹ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: Eduardo Viveiros de Castro. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

⁵⁷² Na terminologia de Viveiros de Castro, esta seria a Afinidade Potencial, definida como a afinidade em sua plena potência, geral e indeterminada, oposta à afinidade “enfraquecida” daqueles com quem já se realizou alguma troca. Ver CASTRO, Eduardo Viveiros de. O Problema da Afinidade na Amazônia. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem. São Paulo, Cosac e Naify, 2002a. p. 87-180.

⁵⁷³ As palavras exatas de Lévi-Strauss são “trocas de bens, palavras e mulheres”. Neste trabalho, optamos por adaptar a “troca de mulheres” por “troca de parentes”, tentando evitar um ponto de vista exclusivamente masculino. Ver LÉVI-STRAUSS, Claude. As estruturas elementares do parentesco. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

A troca de bens é denominada, entre Puris e Coroados, de *Mayame Gayu*. *Mayame* poderia ser traduzido como “eu”, referindo-se àquele que presenteia, enquanto *Gayu* parece ser uma conjugação de *Regayá*, palavra traduzida como “troca”, “permuta” ou “intercâmbio”, servindo como designação geral para as trocas de objetos e mercadorias. Objetos frequentemente trocados nos mercados coloniais parecem ter seus nomes diretamente associados à própria atividade da troca, como as meias: *Gayá Pram*. Os caçadores eram chamados de *Tayá Koema*, onde *Koema* significa literalmente “homem”, e *Tayá* é derivada da partícula que designa as trocas, *-aya*. Uma função fundamental do caçador, segundo a ética indígena da caça, é a de distribuir e trocar os frutos de suas caçadas. A troca de palavras também parece marcada por esta partícula: entre os Coroados, o ato de falar era *Cuayá*. Se a literatura antropológica identificou uma tríade de trocas responsáveis pela produção de parentescos e alianças entre as sociedades humanas, já abordamos duas: a troca de bens e de palavras.

A terceira troca elementar, de parentes, se dá especialmente através do casamento, que para os Coroados se chamava *Hripaya*. Como alguns estudos antropológicos têm revelado, a escolha de padrinhos de batismo também foi muitas vezes utilizada como forma de efetivação de *afins*, trazendo padrinhos e madrinhas para as redes familiares entre povos indígenas cristianizados desde os tempos coloniais.⁵⁷⁴ O batismo e o compadrio podem ser, assim, também compreendidos como formas de produção de parentesco e “troca de parentes” nas redes sociais e cosmológicas indígenas. Não à toa, na terminologia de Puris e Coroados do século XIX, o ato de batizar era chamado de *Yatati Aya He*, o rito se chamava *Kó Puma Payoya*, e os padrinhos nomeados *Mayayane*, todas palavras aludindo ao sufixo da troca, *-aya*. Nos parece, portanto, que estes povos de fato concebiam o batismo como forma de troca simbólica com *afins*, trazendo-os para a própria família indígena através da “troca de parentes” do compadrio.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ SCHIEL, Helena Moreira. Parentesco espiritual e afinidade potencial na América do Sul. Rev. antropol. (São Paulo, Online) | v. 61 n. 2: 187-207 | USP, 2018, p. 190.

⁵⁷⁵ O nome dos padrinhos, *Mayayane*, parece ser em certa forma derivado de *Mayake*, palavra usada como pronome de primeira pessoa no *Kwaytikindo*, denotando uma relação de troca direta entre si e o outro (*Maya* + *Aya*). O ato de batizar, *Yatati Aya He*, pode estar ligado à palavra *D’Yataíma* (cortesia), que no caso poderia ter um significado como “cortesia de troca”. Esta, entretanto, é apenas uma hipótese baseada nos vocabulários que temos, sem descrições mais aprofundadas para maiores elaborações.

Quadro 7 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas ao conceito de afinidade, à partícula -aya e às trocas de “bens, palavras e parentes”.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Mayame Gayu	Mayame Gayu	Dar, presentear
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Mayame Gayudo	Mayame Gayudo	Presente
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Regayá	Regayá	Trocar, comutar, permutar, intercambiar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Caya Pram	Gayá Pram	Meias
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tayár Coaiman	Tayá Koema	Caçador
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Cuayá	Cuayá	Falar
SCHOTT, 1822, MARTIUS, 1863	Coroado	Hripaia	Hripaya	Casamento
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Mayayane	Mayayane	Padrinho (de batismo)
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Yatati Aya He	Yatati Aya He	Batizar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Kó Puma Payoya	Kó Puma Payoya	Batismo

Fontes: MÉNÉTRIÉS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

Os *afins* são inicialmente inimigos e perigosos, mas, através das sucessivas trocas, eles vão sendo pouco a pouco familiarizados, até poderem participar de uma produção de parentesco efetiva. É neste lugar perigoso e ambíguo, de *afinidade* e trocas, que pareciam se localizar os brancos na cosmologia Puri-Coroado, chamados de *Rayon*. O nome é paradoxal, combinando o prefixo *Cra-*, que denota proximidade,⁵⁷⁶ e a partícula -*ayon*, que é associada a movimentos indo e vindo de longe.⁵⁷⁷ Daí o nome dados aos brancos: *Crayon*, posteriormente contraído para *Rayon*, que acreditamos significar algo como “vizinhos que vieram de longe”.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Loukotka é quem, em seus estudos sobre as línguas *Kwaytikindo*, propõe o prefixo *Cra-* como significando “próximo” ou “aqui”. Ver LOUKOTKA, 1929, p. 187

⁵⁷⁷ Esta última não tem um significado muito claro nos vocabulários oitocentistas, aparecendo em palavras que denotam distância, como *Yataoyon*, “há muito tempo” e *Shim Wayon*, “elevar/ascender”. A partícula também aparece denotando movimentos que de distanciamento e ida para o longe, como em *Payone-pa*, que significa “sequestro”, possivelmente num sentido de “ser levado para longe”, e *Petara Cayona*, “lua minguante”, possivelmente num sentido de “lua se afastando” devido ao movimento de desaparecimento de sua face luminosa. Martius também registra as palavras *Chiuna* e *Cheuna*, que possivelmente podem ser transcritas também como *Cheyon*, significando “caminho”. É possível também que a palavra para “presentes”, *Mayame Gayu*, através da proximidade entre os sufixos -*ayu* e -*ayon*, tivesse o sentido de “troca com aquele que vem de longe”.

⁵⁷⁸ Não podemos descartar a possibilidade de a palavra ser derivada do Tupi *Caraíba*, frequentemente usado para designar padres e pessoas brancas. No entanto, nos parece significativo que os brancos no *Kwaytikindo* são designados com o sufixo -*ayon*, que tem um significado próprio, nos levando a preferir privilegiar a sintaxe e os significados Puri-Coroado do que unicamente o

Quadro 8 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas à distância geográfica e à partícula *-ayon*.

Fontes	Varição	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
MARTIUS, 1863, ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Yataoyon	Yataoyon	Há muito tempo atrás
MARTIUS, 1863, ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Payone-pa	Payone Pa	Sequestrar, “levar para longe”
MARTIUS, 1863, ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Petara Cayona	Petara Cayona	Lua minguante, ou “lua indo para longe”
MARTIUS, 1863, ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Chiuna, Cheuna	Cheyon	Caminho
MARTIUS, 1863, ESCHWEGE, 1830, SCHOTT, 1822, LEMOS, 2014.	Puri, Coroado, Coropó	Araijo, Rayon, Crayó, Chraióbn, Raial	Rayon	Não-indígena (branco)
MARTIUS, 1863, MÉNÉTRIÈS, 1824, SCHOTT, 1822	Coroado	Tabagnih, Tapanjún.	Tabañyon	Não-indígena (negro)
SCHOTT, 1822	Coropó	Tschaktábn	Txatán	Não-indígena (negro)

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

Os brancos haviam vindo de muito longe, sendo essencialmente *afins potenciais*, trazendo doenças e outras mazelas para os povos indígenas, e agindo como inimigos. Com o passar dos séculos de colonização, no entanto, alguns conquistaram uma posição de frequentes trocas com grupos de Puris, Coroados e Coropós, sobretudo entre as Minas e o Rio de Janeiro, passando a ser vizinhos. Se é verdade que a distância é um importante marcador de *afinidade* nas cosmologias indígenas,⁵⁷⁹ vir de longe, mas se estabelecer por perto significaria, então, tornar-se menos *afim*, sobretudo se esta aproximação for acompanhada de trocas de presentes e outras ações de construção de familiaridade. Neste processo, nos parece especialmente significativa a ação de missionários como os capuchinhos e jesuítas do norte do Rio de Janeiro, que fizeram esforços de aproximação com os povos Puri-Coroado desde os primeiros anos do século XVIII, muitas vezes utilizando-se das gramáticas culturais indígenas para atraí-los aos aldeamentos.⁵⁸⁰

Os relatos de viagens do século XIX são repletos de referências ao frequente comércio e troca de presentes entre indígenas e brancos nos sertões, inclusive como forma de demonstrar intenções pacíficas. No relato de Eschwege, quando ele se aproximava das terras dos Puris, foi seguido por uma indígena, que lhe pede duas facas e um cachecol

empréstimo de palavras de outros troncos linguísticos. Sobre outras palavras Tupi no *Kwaytikindo*, ver Capítulo 4.2 - O Cristianismo Puri-Coroado.

⁵⁷⁹ Ver CASTRO, 2002a, p. 106 e ALBERT, 1985, p. 221.

⁵⁸⁰ Estes episódios são analisados com maior profundidade no Capítulo 4.2 - O Cristianismo Puri-Coroado.

como presentes. O viajante lhe concede os presentes, o que faz com que mais mulheres se aproximem dele esperando trocas:

mais colares e tornozeleiras eu ganhei das outras jovens, que se seguiram à primeira dama em me oferecer estas joias; eu lhes dei em troca terços coloridos de vidro, chamados de Missangas, aos quais elas não deram atenção, porque eram pequenos, e no dia seguinte descobri que elas haviam juntado vários [terços] pequenos em um grande, para torná-lo mais agradável a seus olhos.⁵⁸¹ (ESCHWEGE, 1818, p. 111, tradução nossa)

A aproximação através dos presentes parecia ser, naqueles tempos, uma das principais relações com os *Rayon*. Eschwege conta que “uma característica dos Puris, que têm menos contato com os Portugueses, é que eles têm uma grande gratidão por seus benfeitores, e criam grande apego com as pessoas, uma vez que ganham seu amor”.⁵⁸² Sobre os Coroados, ele reafirma que “cada panela, cão ou galinha, que eles ganham dos portugueses, é retribuído com outro presente, que eles coletam nas florestas, sejam ervas, caça ou palmito. Eu mesmo ganhei vários presentes deles”.⁵⁸³

Estas relações de aproximação construída pela troca de presentes podem explicar um episódio descrito por Eschwege que analisamos anteriormente, sobre um ancião Puri que se deixa levar pela raiva e acaba ameaçando de morte um português que zomba dele. Envergonhado por direcionar raiva ao português, o Puri desaparece nas matas por alguns dias, e ao retornar se desculpa presenteando fardos de Ipecacuanha ao homem que havia ofendido.⁵⁸⁴ Esta relação demonstra que, de fato, os *Rayon* na sociedade Puri-Coroado podiam ser vistos como *afins* com algum parentesco produzido, especialmente através da proximidade geográfica e das trocas de alimentos, presentes e ervas.

Wied-Neuwied também descreve que, ao se aproximar das aldeias dos Puris, estes prontamente lhe oferecem pedaços de macaco assado que estavam preparando para uma refeição.⁵⁸⁵ Depois da aproximação inicial, o viajante conta que:

⁵⁸¹ No original: “Mehrere Halsbänder und Beinbinden erhielt ich von andern Jungfrauen, welche die erste Dame nachahmten, und mir die Aufopferung dieses Schmuckes machten; ich gab ihnen dagegen gläserne, bunte Rosenkränze, Missangas genannt, die sie aber wenig achteten, weil sie klein waren, und den anderen Tag fand ich, dass sie mehrere kleinere in einen grösseren verwandelt hatten, um ihn in's Auge fallender zu machen.”

⁵⁸² No original: “Ein Charakterzug der Puris, die noch in weniger Verbindung mit den Portugiesen gestanden ist, dass sie Dankbarkeit gegen ihre Wohlthäter, und eine grosse Anhänglichkeit an Personen haben, die sie einmal lieb gewonnen [...]” ESCHWEGE, 1818, p. 107.

⁵⁸³ No original: “Jeder Topf, Hund oder Hahn, den sie von den Portugiesen erhalten, hat sein Gegengeschenk, welches sie um Walde nachgehends aufsuchen, sey es nun Ipecacuanha, Caratinga, erlegtes Wild oder Palmitenkohl. Ich selbst bekam viele solcher Präsente von ihnen.” ESCHWEGE, 1818, p. 118.

⁵⁸⁴ Ver Subcapítulo 2.5 - Animais (*Txama*), humanos (*Txemim*) e a intimidade.

⁵⁸⁵ WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 110.

[...] logo que chegamos às choças, começamos a troca de objetos. Presenteamos as mulheres com rosários, que tinham predileção, embora arrancassem a cruz [...]; mostram, também, grande preferência por gorros de lã vermelha, facas e lenços vermelhos, trocando prontamente os arcos e as flechas por esses artigos; as mulheres são ávidas por espelhos, mas não dão valor às tesouras. Obtivemos deles, por troca, muitos arcos e flechas e diversos cestos grandes. [...]

Todos os selvagens costumam, frequentemente, oferecer à venda grandes bolas de cera, que juntam quando colhem mel silvestre. Utilizam essa cera escura na confecção de arcos e flechas, e também para velas, que vendem aos portugueses. [...] Dão grande valor às facas, que penduram ao pescoço por um cordão, deixando-as pendentes nas costas. (WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 110-111)

Ao encontrar outro Puri mata adentro, o episódio se repete: “Um Puri, ao ofertar-lhe eu uma faca, desarmou a sua rede e entregou-me, outros tiravam da testa as tiras de pele de macaco, os colares do pescoço, e assim por diante.” (WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 111). Mesmo assim, a relação entre os indígenas e os *Rayon* era atravessada por tensões, não eliminando totalmente os perigos representados pelos *afins*. Quando Spix e Martius visitam a Aldeia de Cipriano, alguns anos após Eschwege, as trocas de presentes ainda são importantes, mas parecem bem mais tensas:

Havíamos chegado apenas há algumas horas, a Guidoal, quando vimos aparecer um bando de Coropós, que traziam raízes secas de poaia para o capitão Marlière a fim de trocar por chitas e artigos de ferro. [...] Depois de haver entregado sua ipecacuanha, e após a refeição, que lhes serviu a gente da quinta, esse bando voltou para o mato à tarde.

As choças mais próximas de Coroados (aldeia do Cipriano) distam só algumas centenas de passos de Guidoal. Fomos vê-los à tarde e encontramos as choças [...] inteiramente vazias; apenas havia alguns velhos, aqui ou acolá.

Os seus habitantes, com receio de que nós viéssemos buscar por soldados, tinham fugido para além do rio Xopotó, até aos seus vizinhos. Somente depois de terem por meio de espiões, verificado nossas intenções pacíficas, foram voltando um a um. [...] Por meio de uns presentinhos, entre os quais os soldadinhos de chumbo pintados foram os que mais impressão causaram, conquistamos a sua amizade, e o nosso soldado, com a promessa de os regalar com mandioca, milho e cachaça, obteve dos índios a promessa de virem em grande número no dia seguinte, para dar-nos um espetáculo de suas danças. (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 296)

Os Coropós, no trecho acima, realizam o que parece ser uma troca rotineira, impulsionada pela demanda da sociedade colonial pelas ervas medicinais da floresta (sobretudo de Poaia / Ipecacuanha), criando uma relação de comércio frequente com estes povos. Com os Coroados, por sua vez, fica evidente que há um medo do recrutamento de soldados indígenas pelas tropas coloniais.⁵⁸⁶ As trocas de objetos (sobretudo soldadinhos

⁵⁸⁶ Desde a década de 1760, indígenas moradores de aldeamentos, vilas e arraiais mineiros podiam ser designados como “vadios”, “vagabundos” ou “desocupados”, portanto presos e enviados como soldados conscritos nos Presídios dos sertões. Ver Capítulo 1.4 - A expansão da fronteira colonial.

de chumbo) servem como aproximação inicial, mas a principal troca (que leva ao apaziguamento definitivo das tensões e à marcação de uma festa) é a de gêneros alimentícios, como mandioca, milho e cachaça.⁵⁸⁷

Saint-Hilaire, décadas mais tarde, descreve um fazendeiro, José Rodrigues, que vivia às margens do Rio Paraíba do Sul e que “contraíra para com os selvagens a amizade mais tocante, projetou civilizá-los e fazê-los abraçar o cristianismo. Ia vê-los nas suas choupanas, recebia-os em sua casa, e despendia somas consideráveis para ganhar-lhes a confiança”.⁵⁸⁸ Segundo ele, o segredo do fazendeiro era que:

levava aos Índios víveres, instrumentos de ferro e remédios, entrava em suas choças e aproveitava para lhes comunicar o batismo, da confiança que lhes havia inspirado. Levava tão longe o desejo de agradá-los, que uma vez comeu em sua companhia o milho que lhe ofereceram para regala-lo, e que fora antes mastigado por mulheres velhas. (SAINT-HILAIRE, 1938, p. 51).

Adalberto da Prússia, ao visitar o Frei Florido (Reverendo da Aldeia das Pedras, às margens do Rio Paraíba), conta que o padre lhe mostrou um imenso acervo de “objetos que lhe tinham dado os índios”. O relato cita peles, penas, esculturas, velas, e uma miríade de objetos interessantes tanto para a cultura indígena quanto para os valores cristãos do padre:

um anjo de madeira, que os índios tinham esculpido [...], a pele de um animal aquático com que o presenteara um índio de 140 anos, o qual ele próprio matara não se lembrando de ter nunca mais visto outro igual [...]. Deram-lhe ainda um pouco do mel preto obtido de árvores pelos índios, o qual quando se passa um pavio por ele, pode arder a noite inteira, além de uma vela desse mesmo mel preparada em Campos, finalmente, a grande pena de um pássaro que tem um ‘chifre’ no nariz e a esponja de uma árvore que recebera dos índios como raridades. (PRÚSSIA, 2002, p. 139.)

A posição dos brancos como *Rayon* na cosmologia indígena mostra, de fato, uma grande abertura das aldeias para aqueles dispostos a trocas bilaterais: presentes dados e recebidos, o comércio frequente (*Regaya*) e o partilhamento de alimentos (sobretudo do *Verú*) eram caminhos de produção de parentesco abertos para os não-indígenas. Alguns fazendeiros e agentes coloniais, como o próprio Guido Marlière, conseguiram operar esta gramática de aproximação com os indígenas, provando-se dignos de confiança apesar do

Ver também RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brásílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2003.

⁵⁸⁷ Ressalta-se que, na cosmologia de Puris e Coroados, a distribuição de mercadorias e alimentos (ambos denominados *Txama* nas línguas *Kwaytikindo*) é uma virtude imprescindível para os bons caçadores, associada à boa sorte trazida por encantados como a Mãe da Caça (*Txamanhiã*). Ver Subcapítulo 2.5.1 - Filhos de *Txamanhiã*.

⁵⁸⁸ SAINT-HILAIRE, 1938, p. 42

perigo inerente do contato com os *Rayon*. Dando e recebendo presentes, compartilhando da comida e do *Verú*, estes conseguiam uma boa convivência na qualidade de amigos das aldeias, pouco a pouco construindo laços de *afinidade efetiva*. As trocas de presentes logo podiam dar lugar a trocas de parentesco, como através de batismos ou das relações de compadrio entre brancos e indígenas.⁵⁸⁹ Através destes processos, os “*afins* vindos de longe”, vistos até como inimigos, podiam assumir o lugar de aliados.

Pessoas negras, possivelmente quilombolas ou ex-escravizados visando construir novas vidas longe da escravidão, parecem ter conseguido uma integração ainda maior, mais amplamente admitidos como *afins efetivos* nas redes de parentesco das aldeias do sertão. Spix e Martius, ao adentrarem a planície do Rio Xopotó, contam que:

topamos com diversos desses indígenas, ora armados, ora sem armas, e que pareciam viver em boa harmonia com os mulatos e negros ali residentes. Fomos ao encontro deles saudando-os amigavelmente; eles viraram as costas, mudos e desconfiados, mas afinal aceitaram as miçangas, facas e outros presentes, que lhes oferecemos. Também os pardos e os pretos não se mostravam nada contentes com a nossa presença [...]. (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 288).

Tanto a dupla viajante quanto Eschwege falam sobre vários casos de homens negros que se integravam à aldeia, formando uniões com indígenas.⁵⁹⁰ Um destes homens serve aos viajantes como tradutor das músicas de festa dos indígenas, apresentando-se como profícuo conhecedor da língua e da cultura dos Puris.⁵⁹¹ Nos vocabulários, vários naturalistas registram que, ao invés de *Rayon*, as pessoas negras eram chamadas de *Tabañyon* pelos Coroados, nome que também inclui a terminação *-ayon* que parece designar “aqueles que vêm de longe”.⁵⁹² Os Coropós, segundo Wilhelm Schott, chamavam as pessoas negras de *Txatán*, palavra que parece uma composição entre *Txa-*, prefixo que denota parentesco,⁵⁹³ e *Tañe*, palavra que designa os estrangeiros mais distantes.⁵⁹⁴

Voltando às relações entre os brancos e os indígenas, devemos ressaltar alguns aspectos da ambiguidade entre o perigo e a potência dos *afins* (*Rayon*). No século XIX, se

⁵⁸⁹ É notória a história de Guido Pocrane, o afilhado “Botocudo” de Guido Marlière. Ver PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Guido Pokrane, o imperador do Rio Doce. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005.

⁵⁹⁰ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 294; ESCHWEGE, 1818, p. 132.

⁵⁹¹ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 299

⁵⁹² Ver Quadro 8. Sobre a origem da palavra *Tabañyon*, é muito provável que se trate de um nome adotado das línguas Tupi da costa, entre as quais as pessoas negras eram chamadas de *Tapanhúna*. Ver BUENO, Silveira. Vocabulário Tupi-Guarani Português. 9ª ed. São Paulo: Vidalivros, 2014, p. 527. Na etimologia do Tupi, a palavra parece ser uma composição envolvendo a partícula *Una*, que significa literalmente “negro”. Na adoção para as línguas *Kwaytikindo*, nota-se que a terminação passa a ser o sufixo *-ayon*, inserindo elementos morfológicos da língua e da cosmologia Puri-Coroado.

⁵⁹³ Ver Quadro 5.

⁵⁹⁴ PURI et al., 2020. Ver Quadro 12.

acumulavam três séculos de relações entre indígenas e brancos, envolvendo não apenas o comércio e a circulações positivas, como também de guerras, sequestros e doenças. Freyreiss, em contraponto às descrições dos outros viajantes, escreve que os Coroados “não mostram, absolutamente, amizade por eles [brancos], pelo contrário, existe um ódio inveterado, como consequência dos maus tratos que lhes foram infligidos pelos brancos”.⁵⁹⁵ No *Kwaytikindo* oitocentista, vários itens obtidos dos *Rayon* preservaram em seus nomes a palavra *Tshina*, que acreditamos que então significava “doença”.⁵⁹⁶ Este é o caso de *Cama Tshina* (“cama”), *Tache Tshina* (“colher”), *Gué Pan Tshina* (“chapéu”), *Greka Ru Tshina* (“espelho”), *Tekaté Tshina* (“fuso”) e *Chambé Kandi Tshina* (“serrote”). Estes elementos linguísticos pareciam permanecer como memórias dos mortais contágios advindos do contato colonial, também ressaltando os perigos históricos das relações com os *Rayon*.

Quadro 9 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas ao comércio e à palavra *Tshina*.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1864.	Coroado	Canámtshina	Canam Tshina	Cama
ESCHWEGE, 1830.	Coroado	Tachetshina	Tache Tshina	Colher
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1864.	Coroado	Gué Panchina	Gué Pan Tshina	Chapéu
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1864.	Coroado	Greka Rutshina	Greka Ru Tshina	Espelho
ESCHWEGE, 1830	Coroado	Tecaté Shina	Tekaté Tshina	Fuso
SCHOTT, 1822	Coropó	Chambekanditshina	Chambé Kandi Tshina	Serra, serrote

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

A relação entre os Puri-Coroados e os *Rayon* não se trata, portanto, de uma relação de “bons selvagens” recebendo ingenuamente os colonos em suas terras devido a seus presentes. Diante de abusos como sequestros, agressões e ofensas, há diversos relatos contando a execução de vinganças dos indígenas contra colonos brancos, com flechadas, ameaças, assassinatos e intimidações.⁵⁹⁷ Após episódios como a traição de Vila Rica contra os Puris e Xamixunas, as fontes também relatam que estes povos (assim como os Coroados) guardaram grande rancor dos colonos, sendo necessário um enorme esforço para restabelecer as relações de amizade entre indígenas e não-indígenas na região.⁵⁹⁸ A

⁵⁹⁵ FREYREISS, 1902, p. 250.

⁵⁹⁶ Sobre nossa hipótese de tradução de *Tshina* como “doença” no *Kwaytikindo* oitocentista, ver Nota 369.

⁵⁹⁷ Ver Capítulo 1.5 - A Guerra de 1808.

⁵⁹⁸ Ver Subcapítulo 1.5.2 - A Traição de Vila Rica.

construção de alianças com estes *Rayon* traiçoeiros foi eivada de períodos de guerra, doença e desconfiança.

Eschwege e Freyreiss detalham que, ao menor sinal de varíola, era comum que os Coroados abandonassem completamente suas aldeias, tremendo contágios e grandes mortandades como as dos primeiros contatos coloniais.⁵⁹⁹ Naquelas primeiras décadas do século XIX, Puris e Coroados pareciam também temer especialmente o recrutamento forçado de soldados indígenas, prática usada pela Coroa nos aldeamentos desde meados do século XVIII. Antes de trocarem presentes com os Coroados da Aldeia de Cipriano, Spix e Martius encontram uma aldeia vazia, e os indígenas só se aproximam após mandarem alguns espiões para terem certeza de que os visitantes não eram recrutadores militares.⁶⁰⁰ O mesmo acontece no contato de Saint-Hilaire com os Coroados do Paraíba do Sul, que correm quando o viajante saca sua pena e papel devido ao fato de esses instrumentos serem geralmente portados por militares durante prisões e recrutamentos forçados de indígenas.⁶⁰¹ A chegada dos *Rayon*, assim, parecia um misto de perigo e curiosidade nas aldeias Puri-Coroadado, podendo significar doença, traição e recrutamento - até que se provasse o contrário através de presentes e trocas. A categoria de *Rayon* parece se equilibrar justamente entre a potência de boas trocas e o perigo das doenças e da traição, além do paradoxo entre “vir de longe” mas ser vizinho (*Cra-* e *-ayon*).

Após nossas discussões sobre consanguinidades e afinidades nas cosmologias indígenas sul-americanas, acreditamos já ter uma resposta para a pergunta que abre este Subcapítulo: o que fazia com que tantos brancos, como Marlière, Eschwege, Freyreiss, Spix, Martius e fazendeiros fossem incluídos nos processos de produção de parentesco dos Coroados (como a festa da Aldeia de Cipriano), ao passo que os Puris nem sequer eram chamados para as celebrações?

Por serem estranhos, os *Rayon* eram considerados *afins*, ao mesmo tempo perigosos (sobretudo pelas histórias de conflitos, guerra e doenças), porém desejáveis por poderem ser transformados em *afins efetivos* na construção de consanguinidade.⁶⁰² O

⁵⁹⁹ ESCHWEGE, 1818, p. 153; FREYREISS, 1902, p. 249.

⁶⁰⁰ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 296.

⁶⁰¹ “Querendo archivar alguns vocábulos da língua dos Coroados dictados pelos que tinham vindo a Ubá, tirei do bolso uma penna e tinta, mas instantaneamente fugiram todos e foram passear pelo campo. Voltaram, todavia, à noitinha, e vim a saber que tinham temido que eu os levasse à força para o Rio de Janeiro, porque, pouco tempo antes, tinham visto militares, que capturaram desertores entre elles trazer também instrumentos de escrita.” SAINT-HILAIRE, 1938, p. 54.

⁶⁰² A literatura antropológica já descreveu várias definições cosmológicas e sociais indígenas que envolvem uma ambiguidade similar, como os amigos formais. Em aldeias cristianizadas, muitas vezes os compadres, (padrinhos dos filhos de indígenas) foram compreendidos de forma similar a amigos formais (Ver SCHIEL, 2018). Estes podem ser, em várias sociedades indígenas, pessoas com as quais se tem uma relação complexa, tensionada entre a afinidade e a consanguinidade, sendo em algumas situações tratados como estrangeiros, em outras situações tratados como parentes. Ver CUNHA, Manuela Carneiro da. Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó. São Paulo, Hucitec, 1978, p. 74-94.

funcionamento parece similar à relação entre humanos e animais na cosmologia Puri-Coroado: a caça era extremamente perigosa, sobretudo devido às vinganças dos animais e à ação predadora das onças, mas ainda assim necessária para a alimentação (nutricional e simbólica) da sociedade. O perigo (dos brancos e dos animais), sob este ponto de vista, podia ser mitigado através da construção de parentesco e *efetivação da afinidade*.⁶⁰³ Puris e Coroados conviviam a séculos com a *afinidade* e com o perigo das onças, e da vingança dos espíritos animais, além dos perigosos contatos com os mortos e com os feitiços inimigos. Através destes séculos, a forma *cosmopolítica* de lidar com estes seres *outros* havia se desenvolvido através do xamanismo: realizar ritos e discursos para os mortos,⁶⁰⁴ domesticar os órfãos dos animais caçados,⁶⁰⁵ e até mesmo realizar danças que incorporam os trejeitos das temidas onças durante as festas.⁶⁰⁶ Com a chegada dos *Rayon* aos seus territórios, estes novos *afins* também foram sendo pouco a pouco incluídos pelo xamanismo Puri-Coroado.

O cerco ao Sertão Intermediário (com a fronteira agrícola expandindo-se em Minas Gerais, no norte do Rio de Janeiro e no sul da Bahia) tornava cada vez mais difíceis grandes migrações para pontos afastados da fronteira colonização. Inevitavelmente, portanto, povos como Puris, Coroados e Coropós eram forçados pelas circunstâncias a se *consanguinizar* com os *Rayon* e, portanto, acomodá-los em sua cosmologia e geografia. Os vizinhos brancos eram perigosos, e não se podia apagar o fato de que haviam sido inimigos, mas por vezes alguns deles (como missionários ou Diretores como Guido Marlière) realizavam trocas de presentes, simbolizando boa vontade para a produção de laços. Estes *Rayon* gradativamente podiam se tornar amigos, afastando a raiva e a memória das doenças dos primeiros contatos. Com o tempo, podiam ser chamados a dançarem, partilharem do *Verú* ou até mesmo pintarem os seus corpos com Jenipapo, como fez Eschwege. Convidá-los para cantarem, dançarem e se pintarem em torno da fogueira, portanto, era uma forma de reforçar alianças, inserindo-os às tensas redes geopolíticas da região e aplacando o perigo de sua alteridade. Do ponto de vista dos indígenas, a aliança com os brancos podia ser importante para a troca de alimentos, ferramentas e outros artigos fundamentais para a manutenção da produção de pessoas em seus povos:

Acreditamos que, através do compadrio e da inclusão dos *Rayon* nos rituais Puri-Coroado, é provável que estes tenham sido integrados em posições sociais similares à de amigos formais, equilibrados ambigualmente entre a alteridade e a identidade, ou a afinidade e a consanguinidade.

⁶⁰³ Um exemplo primordial é o mito recorrente em diversas cosmologias indígenas sul-americanas, segundo o qual a onça teria cedido o fogo à humanidade após se casar com uma mulher humana, neutralizando o perigo de sua afinidade e dando início ao tempo histórico. Ver Capítulo 2.5.

⁶⁰⁴ Ver Capítulo 2.3 - Os vivos, os mortos e os intermediários.

⁶⁰⁵ Ver Capítulo 2.5 - Animais (*Txama*), humanos (*Txemim*) e a intimidade.

⁶⁰⁶ Ver Capítulo 3.1 - Histórias em torno do fogo.

conseguir facas, enxadas e suprimentos podia favorecer a produção de comida das aldeias em tempos de carestia, evitando a fome.

Daí o título do presente Subcapítulo, “Dividindo Verú com os forasteiros”. As festas eram momentos de *cosmopolítica*, nos quais os espíritos *afins* dos animais e das onças eram convidados a dançar. Os não-indígenas haviam chegado a alguns séculos, trazendo imensos perigos para a existência indígena. Alguns destes não-indígenas, entretanto, pareciam se mostrar dispostos a trocar presentes, palavras e parentes, significando que não seriam plenamente inimigos nos termos cosmológicos indígenas. Se a distância era um marcador importante de *afinidade* nas cosmologias indígenas, era impossível aos Puris e Coroados ignorar o estabelecimento das fazendas em suas terras, a chegada de pessoas negras, ou os frequentes viajantes que vez ou outra apareciam implorando para verem suas danças.

Estes *Rayon* e *Tabañyon* (brancos e negros), portanto, também passaram a ser chamados a pintar os corpos com jenipapo e beber do *Verú*, incluídos ritual e socialmente nas concepções indígenas de cosmo. As festas tinham grande importância ritual e espiritual, mas as fontes também evidenciam sua importância no estabelecimento de alianças e negociações estratégicas entre aldeias. A presença dos brancos nas festas foi, de fato, utilizada por Puris e Coroados para fins que chamaríamos de políticos, como o ancião descrito por Saint-Hilaire que, após dançar e comer, se dirige a um fazendeiro para lhe fazer um discurso sobre as mazelas sofridas por seu povo com o avanço da fronteira agrícola.⁶⁰⁷ Incluir os *Rayon* nas danças e nas festas podia ser visto, portanto, como um esforço de “domesticação dos brancos”.⁶⁰⁸ A presença dos colonos no sertão já era um fato estabelecido no século XIX, assim como as frequentes trocas de presentes e palavras com estes *afins*. Nesta conjuntura, a negociação e o diálogo nas festas seriam as principais formas indígenas de aplacar este perigo. A iniciativa de alguns grupos de Puris e Coroados em incluí-los também em seus ritos passa por um cálculo social e cosmológico, usando tanto as linguagens indígenas de política e cosmopolítica (como as trocas de presentes ou os convites para festas de *Verú*) quanto linguagens cristãs (como o batismo e o compadrio) em tentativas de reverter a perda de suas terras e o avanço da colonização pela troca de palavras, presentes e pela construção de parentesco.

A condição dos brancos como *Rayon* no vocabulário de Puris e Coroados demonstra, portanto, a forma como o xamanismo ditava várias formas de decisão política dos grupos indígenas nos sertões mineiros. Se aqueles que vêm de longe são *afins*, simultaneamente perigosos e desejáveis, alguns grupos indígenas atuaram de forma a

⁶⁰⁷ Ver 3.1.2 - Dançar como gente, dançar como onça.

⁶⁰⁸ Sobre as noções de “domesticação” ou “pacificação” dos brancos nas cosmologias indígenas, amazônicas, ver ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (Orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

atenuar esta *afinidade*, por vezes através de trocas amigáveis ou da tentativa de mitigar seu perigo através da inclusão dos afins em seus esquemas sociais e cósmicos. Claro, em um cosmo repleto de *afins*, as trocas de presentes e a consanguinização não eram as únicas formas de lidar com estas alteridades. A seguir, analisaremos outra forma de lidar com a *afinidade* muito presente em cosmologias indígenas: a troca de hostilidades e flechas.

3.3 - Arco, flecha e feitiço

Como discutimos nas páginas anteriores, as relações entre indígenas e brancos (*Rayon*) nos sertões mineiros foram atravessadas por uma profunda ambiguidade entre a aproximação e a cautela, a vizinhança e a distância. Os Puris aos olhos dos Coroados, assim como os Coroados aos olhos dos Puris, pelo menos nas fontes do século XIX, pareciam ter relações muito menos ambíguas: eram definitivamente *inimigos*. Para entendermos melhor o significado ontológico dos inimigos e da guerra nas cosmologias indígenas, precisamos recuperar algumas discussões da antropologia.

A guerra, desde os primeiros estudos antropológicos sobre os povos indígenas sul-americanos, foi um ponto de especial atenção e desafio para a compreensão dos olhos não-indígenas. Nos termos de *afinidade* que temos tratado neste trabalho, os inimigos de guerra são considerados *afins potenciais*, ou aqueles *afins* mais distantes possível do núcleo da *consanguinidade*. Desde os anos 1970 a antropologia ressalta que os inimigos, nestas cosmologias, não são aqueles com quem não há trocas, mas sim aqueles com os quais as trocas são realizadas através da guerra e da predação.⁶⁰⁹ Em algumas regiões, os inimigos eram aqueles com quem se trocava cabeças e outros troféus confeccionados com os corpos caídos, reforçando a vitória do próprio povo às custas da predação do corpo inimigo.⁶¹⁰ Para povos que praticam a antropofagia, por sua vez, os inimigos são aqueles com quem se troca corpos, com um guerreiro visando capturar seus inimigos para matá-los e comê-los em um rito que fortalece os laços internos da aldeia vencedora da guerra.⁶¹¹

As guerras indígenas não são combates similares às guerras modernas ocidentais, nas quais um “eu” visa a destruição física ou política do “outro”. Carlos Fausto define, em seu conceito de “Inimigos Fiéis”, que as guerras indígenas sul-americanas seriam uma forma de “consumo produtivo”, através do qual os inimigos exteriores (*afins potenciais*) são simbolicamente consumidos ou predados como forma de incentivar a produção de pessoas

⁶⁰⁹ “O posicionamento de Lévi-Strauss (1976) sobre a questão busca dar um valor positivo para a guerra associando-a à troca e, conseqüentemente, tornando-a uma relação e não a negação de uma relação.” KELMER, 2017, p. 10.

⁶¹⁰ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Imanência do Inimigo. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Ubu editora, 2017, p. 265-294.

⁶¹¹ AGNOLIN, Adone. Antropofagia Ritual e Identidade Cultural entre os Tupinambá. Revista De Antropologia, 45(1), 2002, p. 131-185.

no interior do grupo (*consanguíneos*).⁶¹² Uma das formas como as guerras indígenas muitas vezes realizavam esta “predação de pessoas exteriores” para a “produção de pessoas interiores” era através da adoção (ou rapto) de crianças e mulheres. Se, devido ao tabu do incesto, os *consanguíneos* são interditados para novas uniões, o rapto de mulheres e crianças *afins* durante as incursões era uma alternativa importante em diversas das guerras indígenas por toda a América do Sul.

São diversas as fontes históricas, tanto a respeito da Amazônia quanto de outros recortes geográficos, que relatam as práticas indígenas de obtenção de novos parentes através do rapto de pessoas *afins* durante a guerra. Geralmente o rapto tinha a intenção efetiva de integrar os raptados às redes de parentesco, passando a ser tratados como parte da aldeia e da família captora, não se tratando de uma captura para escravidão ou servidão, como imaginamos nos moldes das guerras ocidentais.⁶¹³ Mulheres raptadas nas dinâmicas das guerras indígenas muitas vezes tinham valor de *troca*, podendo ser resgatadas posteriormente ou até mesmo passando a circular entre sua antiga aldeia e seu novo lar, servindo como mediadoras entre os povos inimigos, negociando aproximações e possíveis alianças futuras.⁶¹⁴

Nos sertões entre Minas Gerais e o Espírito Santo há diversos relatos destas dinâmicas entre povos Borun, com a circulação de mulheres “raptadas” sendo uma importante força política, social e xamânica em meio às guerras indígenas. Após a guerra, muitas mulheres podiam inclusive optar por migrar para a aldeia vencedora, por vezes atraindo seus parentes para o novo grupo como forma de “*consanguinizar os afins*”. Quando um guerreiro era morto em incursão, seria esperado que o assassino adotasse seus órfãos, tornando-os *consanguíneos* de forma similar aos animais de estimação adotados após terem seus pais mortos em caçadas.⁶¹⁵

Matar os guerreiros inimigos, raptar mulheres e adotar as crianças órfãs, portanto, são práticas extremamente complexas nas guerras indígenas de toda a América do Sul, envolvendo uma dinâmica política que não objetiva o extermínio completo do inimigo, mas sim a manutenção dos trânsitos entre *afins* e *consanguíneos*. Sem a guerra e a inimizade, todos os seres do cosmo se tornariam *consanguíneos* a longo prazo, levando a uma estagnação e à impossibilidade de novas uniões. O surgimento e a manutenção de

⁶¹² FAUSTO, Carlos. Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo, Brasil: Edusp. 2001.

⁶¹³ HENRIQUE, Márcio Couto. Uso e costume da terra: a escravidão ilegal de indígenas na Amazônia do Século XIX. Revista Mundos do Trabalho, Florianópolis, v. 16, 2024, p. 1-22;

⁶¹⁴ OESTE, Laura. Lugares sociais das mulheres e das famílias indígenas na região platina (Século XVIII). Faces da História, Assis/SP, v. 8, n.1, jan./jun. 2021, p. 285-309.

⁶¹⁵ MATTOS, Izabel Missagia de. Considerações sobre política e parentesco entre os Botocudos (Borún) do século XIX: uma interpretação da articulação de uma rede social simbólica. Revista de Antropologia da UFSCar, v. 5, n. 1, jan./jun. 2013, p. 82-96.

inimizades através da guerra nas sociedades indígenas envolvem valores cosmológicos profundos, que dizem respeito não apenas ao equilíbrio entre as sociedades humanas, como também ao equilíbrio cosmológico entre *consanguinidades* e *afinidades*. A produção de parentesco e a produção de afinidades são dois motores históricos das cosmologias indígenas, operando de formas complementares. Não à toa, nos estudos recentes da antropologia, guerra e xamanismo têm sido vistos como elementos intimamente interligados.⁶¹⁶

Feitas estas considerações, podemos adentrar algumas análises mais específicas sobre o surgimento de inimizades e guerras entre Puris e Coroados nos sertões mineiros do século XIX.

3.3.1 - A raiva vizinha

Na terminologia de Puris e Coroados oitocentistas, como vimos anteriormente, as trocas amigáveis (de presentes, palavras e parentes) podiam ser indicadas por partículas linguísticas como *-aya*.⁶¹⁷ As mesmas partículas, entretanto, também pareciam designar algumas das trocas hostis, como a troca de raiva e de sentimentos negativos. Um exemplo são as palavras *Aya Ke Tecon*, traduzida como “rivalidade”, “competição” ou “ciúme”; e *Araya Hin*, “rival” ou “ciumento”.

É verdade que, em muitas sociedades indígenas, existe uma ética de controle da raiva, considerando indesejável o direcionamento de sentimentos negativos para parentes.⁶¹⁸ Os parentes e os aliados seriam aqueles com os quais as trocas são de cuidado e construção de parentesco, ao passo que a raiva seria um sentimento negativo reservado aos inimigos. Também é verdade, no entanto, que estes sentimentos se configuram como uma gramática social de “construção da alteridade”, através da qual é possível encerrar alianças e dar origem a inimizades, podendo até mesmo dar origem a uma separação de grupos.⁶¹⁹ Demonstrar raiva, ciúmes ou inveja de parentes ou membros da aldeia seria, nas sociedades indígenas, uma forma de dar início a um processo de separação, no qual um indivíduo ou um grupo decide se separar do coletivo e seguir outro caminho. Nesta perspectiva, muitos povos interpretam os ciúmes e a inveja como formas de feitiçaria, capazes de romper a ética pacifista e a coesão social do grupo aparentado.

⁶¹⁶ TOSATO, Caio Whitaker, e WHITAKER, Dulce Consuelo Andreatta. A sobrenaturalidade da guerra em Eduardo Viveiros de Castro, entre cosmologia e sociologia. *Poliética*. São Paulo, v. 8, n. 2, 2020, p. 557-580.

⁶¹⁷ Ver Quadro 7.

⁶¹⁸ Ver Subcapítulo 2.5.1 - Filhos de Txamanhiã.

⁶¹⁹ Nas palavras de Luisa Belaunde: “Los celos en la pareja son un motivo prominente de expresiones de rabia, pero en algunos casos, la rabia volcada contra las personas cercanas responde a una dinámica indígena propia de la incorporación de la alteridad y de la transformación de los parientes en «otros» seres, peligrosos para los suyos.” BELAUNDE, 2008, p. 35.

Embora estas trocas de inveja, ciúme e feitiço entre parentes sejam fenômenos indesejáveis e condenáveis, ainda são gramáticas sociais existentes, podendo levar à dissolução ou à formação de novos grupos em diversas sociedades indígenas.⁶²⁰

Sobre a existência do ciúme (*Aya Ke Tecon*) como uma troca hostil dentro das aldeias de Puris e Coroados, os relatos dos viajantes descrevem alguns conflitos que eles interpretam como “brigas por ciúmes”, sobretudo na ocasião das festas de *Verú*. Spix e Martius escrevem que “é raro [os indígenas] brigarem uns com os outros; mais frequentes porém são as rusgas por ciúmes, quando então os rivais brigam, sem que os restantes tomem partido” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 306). Ainda segundo os autores, era costume que os indígenas convidados para as festas “deixar os arcos e flechas no mato”, ou escondê-los em paiois (Idem, p. 299). Na descrição de Eschwege, as mulheres é que seriam responsáveis por esconder as armas dos homens, para evitar que as brigas se tornassem derramamentos de sangue: “Nestas festas acontecem as maiores desordens, e para evitar maiores ainda, as mulheres escondem nestes dias todos arcos e flechas”⁶²¹ (ESCHWEGE, 1818, p. 142, tradução nossa). Em outra ocasião, o alemão conta ter visto dois Coroados se aproximarem da casa de Marlière, um deles com uma fratura exposta no braço, para reclamarem um do outro após uma violenta briga durante uma festa.⁶²² Freyreiss se abstém de ir às comemorações, alegando que “não é prudente estar presente nestas festas que, quase sempre, acabam com zangas e brigas. Numa delas, há bem pouco, foi morto um português, apesar de estar casado com uma índia e ter vivido 10 anos entre eles, sendo as mais das vezes o ciúme a causa das desavenças” (FREYREISS, 1902, p. 249).

Até o momento, estivemos analisando as várias gramáticas e formas sociais com as quais Puris e Coroados construíam consanguinidade com seus *afins*: domesticando animais, invocando os espíritos dos mortos, trocando presentes, palavras, e até mesmo trocando parentes através dos casamentos e dos compadrios. A troca de ciúme e a raiva, pelo contrário, pareciam ser gramáticas de “*re-afinizar o consanguíneo*”, dando origem a uma inimizade e encerrando os laços com certos membros do grupo.⁶²³ O caso contado por Freyreiss parece ser especialmente paradigmático a esse respeito: segundo ele, um

⁶²⁰ RODRIGUES, Raphael. Ciúmes, raiva e feitiçaria: a construção do parentesco tukano no baixo Uaupés. Revista Hawò, v. 2, 2021.

⁶²¹ No original: “*So diesen Festen entstehen die grössten Unordnungen, und um noch grössere zu vermeiden, so verstecken die Weiber an diesem Tage alle Bogen und Pfeile*”.

⁶²² ESCHWEGE, 1818, p. 153-154.

⁶²³ Marina Vanzolini analisa, nas sociedades indígenas do Alto Xingu, um fenômeno similar. Segundo ela, atos como o ciúme, a inveja e a fofoca são um “avesso do parentesco”, advindo de “conflitos de perspectiva” dentro das cosmologias indígenas, podendo desembocar em suspeitas de feitiçaria. Desta forma, sentimentos negativos como o ciúme e a raiva entre vizinhos são potenciais antíteses dos laços comunitários do grupo, constituindo gramáticas de diferenciação (ou afinização) dentro das comunidades. Ver VANZOLINI, Marina. A flecha do ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome / FAPESP, 2015.

português teria vivido 10 anos entre os Coroados, se casando com uma mulher indígena, assim se tornando parte das redes de parentesco como um *afim efetivo* (cunhado de um indígena). No entanto, através dos sentimentos de raiva e ciúme, outro indígena parece ter decidido tratar o português novamente como um *afim potencial*, um inimigo, usando desta linguagem para expulsá-lo do parentesco no qual havia sido incluído. A briga por ciúmes, contudo, acabou levando à morte do português.

Estes fatores revelam um novo aspecto das festas *Héta Pai-Pa*. Como temos discutido, estas festas são ritos, e momentos liminares nos quais identidades são relembradas, reforçadas ou alteradas e negociadas. Esta negociação pode se dar através da inclusão de *afins* na festa, como ressaltamos ao analisarmos a prática de pintar os brancos para a cerimônia (como Eschwege).⁶²⁴ A outra face da negociação de identidades durante os ritos podia se dar através do direcionamento de raiva e ciúmes, causando brigas que poderiam ocasionar a *afinização* de um parente, dando origem a uma inimizade e à possível exclusão de membros da parentela e da aldeia.

Segundo Freyreiss, Puris e Coroados eram, antigamente, “duas famílias importantes” de um mesmo povo indígena, que “separaram-se com seus fiéis e começaram a briga que perdura ainda hoje, assinalada por constantes assassinatos (FREYREISS, 1902, p. 250). Nos Apontamentos para a História da Capitania de São Thomé, de 1888, Augusto de Carvalho conta uma história parecida (embora não cite se suas fontes são tradições orais ou trabalhos publicados em séculos anteriores). Segundo ele, Puris e Coroados tinham uma “recíproca aliança”, mas que “conta-se que os Coroados ofenderam uma velha Puri; ella sentida fez com que os seus nacionaes a despicassem da afronta e abandonassem a aliança” (CARVALHO, 1888, p. 257).

Se dermos crédito à narrativa de Augusto de Carvalho, é possível que a própria cisão entre os povos Puri e Coroados tenha surgido de uma briga corriqueira, levada a cabo até ocasionar a divisão de um povo inteiro em duas etnias inimigas. Brigas, ofensas e ciúmes fazem parte da rotina da vida em sociedade, mas, na cosmopolítica de indígenas como os Puris e Coroados, a raiva direcionada a parentes e vizinhos pode se tornar uma gramática de troca de inimizades. Explosões de raiva contra aliados podem ser aplicadas através de presentes, significando que ainda se deseja manter o elo.⁶²⁵ Por vezes, entretanto, podia ser desejável, segundo o cálculo político de alguns indígenas, permitir que

⁶²⁴ Ver Capítulo 3.2 - Dividindo Verú com os forasteiros.

⁶²⁵ Retomamos aqui o caso descrito por Eschwege: “O selvagem ficou assim com tanta raiva, que em um piscar de olhos pegou seu arco e flecha, e teria matado o jovem descuidado, se um outro Puri e um português não tivessem tirado a flecha e o convencido de que aquilo era uma mera brincadeira. O velho, envergonhado por sua ira apressada, jogou fora seu arco, abraçou o jovem, que ele queria matar minutos antes, e sumiu depois na floresta. Depois de alguns dias ele voltou, e trouxe três libras de Ipecacuanha para o jovem, para se reconciliar sobre o acontecido: e até hoje eles vivem na maior amizade.” (ESCHWEGE, 1818, p. 116-117, tradução nossa)

a inimizade se aprofundasse, sobretudo durante as festas. Estas intensas trocas de raiva e ciúmes (*Aya Ke Tecon*) podiam levar à cisão do grupo, à saída de rivais da aldeia ou até mesmo à morte de um *afim* indesejado.⁶²⁶

A produção de parentesco é fundamental para a coesão das sociedades indígenas (pensando não apenas a unidade da aldeia, como também a rede de aldeias aliadas de um mesmo povo), mas a existência e a produção de *afins* inimigos também é, como alguns estudos antropológicos têm evidenciado, parte importante do cosmo de diversas sociedades pré-coloniais.⁶²⁷ Tendo formas de “consanguinização dos afins” e de “afinização dos consanguíneos”, a cosmologia xamânica de Puris e Coroados no século XIX trazia várias possibilidades de equilíbrio entre estas duas categorias. O poder de criar amizades e inimizades, jogando entre identidades e alteridades, fez parte das próprias formas destes povos se organizarem socialmente e agirem sobre o mundo.

Usar das trocas de raiva, rivalidade e ciúmes (*Aya Ke Tecon*), portanto, seria parte das linguagens xamânicas e políticas através das quais os indígenas podiam optar pelo distanciamento de seus vizinhos e corresidentes. Como destacado por Bruce Albert, a distância aparece como um importante marcador de *afinidade* em cosmologias indígenas,⁶²⁸ de forma que se mudar para longe (ou fazer com que um vizinho se mude para longe) significaria também “se tornar mais *afim*”. A troca hostis de raiva e ciúmes com um vizinho podia criar distância na gramática social Puri-Coroado, mas as trocas hostis com os *afins* que já moravam longe poderiam trazer ainda mais implicações cosmológicas e políticas.

3.3.2 - A flecha invisível vinda de longe

Desde o começo do século XIX, as formas de guerra empreendidas pelos diferentes povos indígenas nos sertões mineiros representaram um enorme problema para a política de aldeamentos coloniais e imperiais. O objetivo dos aldeamentos era o assentamento definitivo dos indígenas, fazendo-os abandonar o modo de vida seminômade e as frequentes escaramuças contra os povos inimigos. Frequentemente, no entanto, os aldeados abandonavam seus locais para empreender expedições de vingança contra seus inimigos distantes.

⁶²⁶ Ressaltamos o exemplo citado anteriormente, do português que era casado com uma indígena a mais de uma década, mas foi assassinado em uma “briga por ciúme” durante uma festa de *Verú*. FREYREISS, 1902, p. 249.

⁶²⁷ FAUSTO, 2001; CASTRO, 2017; MATTOS, 2013.

⁶²⁸ ALBERT, Bruce. Temps du sang, tempos de cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese de Doutorado, Université de Paris X-Nanterre, 1985, p. 221.

Os relatos de viagem pintam imagens vívidas de chefes usando cocares com penas amarelas e vermelhas, reservados às expedições de guerra,⁶²⁹ tocando seus trompetes para chamar os aliados para a expedição. Segundo Freyreiss, “Os Coroados são muito guerreiros e temidos pelos seus vizinhos, os Puris, com os quais vivem em constantes brigas”. O autor ainda adiciona que:

como entre quase todas as tribos, reina entre eles ainda o costume de vingarem-se cada vez que algum membro da sua família for assassinado, e como o assassino quase nunca é entregue pelos seus, matam logo que podem, qualquer outro da família do assassino, uma mulher pelo marido, uma irmã pelo irmão, um filho pelo pai e assim sempre o inocente pelo culpado. Conseguindo isso, cessam as hostilidades e a amizade antiga reina entre eles. (FREYREISS, 1902, p. 243)

As expedições de vingança entre povos indígenas da região não se davam apenas diante do assassinato de guerreiros em batalha, mas também contra feiticeiros responsabilizados por mortes repentinas ou doenças. Guido Marlière descreve que “quando morre um Botocudo principal, sempre o Puri, ainda que bem afastado, tem a culpa, e vai-se sobre eles como em romaria para o matar”. O diretor descreve a mesma dinâmica entre Puris e Coroados: “o Puri acusa o feitiço aos Coroados, estes aos Coropós, etc., vice-versa”.⁶³⁰

Nas palavras de Eschwege, as diversas aldeias dos Coroados “só se reúnem com um único propósito quando estão temendo ataques dos Puris selvagens, ou quando querem atacar aos mesmos”.⁶³¹ O viajante também conta um caso exemplar sobre a atribuição de mortes a feiticeiros inimigos entre os Coroados aldeados:

Eles acreditam que cada doença que os atinge foi causada por meio de bruxaria, e tentam igualmente retribuí-la com contra-bruxarias; um dia um índio veio ao cemitério cristão no maior desassossego, e queria desenterrar seu filho, que ele havia deixado enterrar alguns dias antes, na intenção de lhe cortar um pedaço de pele ou carne da cabeça, para preparar uma forma

⁶²⁹ “O diadema do comandante consiste de pequenas penas vermelhas e amarelas, eretas, com uma plumagem maior se projetando no centro, também de penas bonitas e requintadas.” (ESCHWEGE, 1818, p. 110, tradução nossa). No original: “*Das Diadem des Anführers besteht aus kleinen, aufrechtstehenden gelben und rothen Federn, mit einem in der Mitte stehenden höheren Federbusch, von ebenfalls schönen, auserlesenen Federn.*”

⁶³⁰ MARLIÈRE, Guido. Usos Fúnebres dos Botecudos e outros Índios [...], Carta ao Abelho do Itacolomi, de 17 de fevereiro de 1825. In: Revista do Arquivo Público Mineiro (RAPM), Ano 10, Vol. 3 (1905), p. 566.

⁶³¹ ESCHWEGE, 1818, p. 126, tradução nossa. No original: “*Nur dann vereinigen sich alle zu einem zwecke, wenn sie Angriffe von den wilden Puris zu befürchten haben, oder wenn sie dieselben angreifen wollen.*”

de matar a pessoa que teria matado seu filho com bruxaria.⁶³²
(ESCHWEGE, 1818, p. 130, tradução nossa)

Tratava-se, portanto, de um circuito de vingança, feitiçaria e expedições de guerra entre Puris, Coroados, Coropós e até mesmo outros povos indígenas, como os chamados de “Botocudos” que viviam mais ao norte do Sertão Intermediário. Esta foi uma dinâmica comum em vários recortes geográficos da América do Sul, constituindo uma gramática política e diplomática de relações entre povos indígenas. Mortes repentinas, sobretudo de grandes guerreiros, chefes de aldeias ou xamãs, podiam ser atribuídas a feitiços mandados por xamãs inimigos, geralmente de aldeias distantes, obedecendo à lógica de que, quanto mais geograficamente distantes, mais *afins* são as pessoas.⁶³³ Segundo Eduardo Viveiros de Castro, este fenômeno nas cosmologias indígenas pode ser uma consequência da concepção de que a morte não poderia ter causas internas ao grupo consanguíneo que é o povo. Sobretudo, a morte é uma forma de “tornar-se outro” através do qual o parente se torna um ser *externo* por deixar o mundo dos vivos, não podendo, portanto, ter origem *interna* ao grupo consanguíneo. Assim, mortes repentinas ou especialmente abaladoras para a comunidade seriam sempre atribuídas a causas externas e à agência dos seres *afins* ou *outros*: o feitiço de xamãs inimigos, a vingança de espíritos animais, a captura da alma pelos espíritos dos mortos, entre outras.⁶³⁴

A existência de uma gramática de vingança e feitiçaria entre Puris e Coroados, portanto, evidencia o aspecto que temos ressaltado no presente capítulo: de que a inimizade também é uma troca. Enquanto os familiares e aliados são aqueles com quem se troca presentes, palavras e se produz parentesco, os inimigos são aqueles com quem se troca flechas, feitiços e raiva. Uma morte repentina, por ser sempre atribuída à ação feitiçeira de um inimigo, deve também ter sua troca recíproca, com a organização de uma

⁶³² No original: “Bei jeder Krankheit, die sie "Bei jeder Krankheit, die sie überfällt, glauben sie, dass sie durch Hexerei zuwege gebracht ist, und suchen desshalb gleich wieder durch Gegenhexerei sie zu vertreiben; so kam ein Indier eines Tages in der grössten Unruhe nach dem christlichen Todtenhofe, und wollte sein Kind, welches er einige Tage vorher hier hatte begraben lassen, wieder ausgraben, in der Absicht, ihm ein Stück Haut oder Fleisch vom Kopfe zu schneiden, und daraus ein Mittel zu bereiten, womit er die Person tödten wollte, die durch Hexerei sein Kind Umgebracht hatte.”

⁶³³ Sobre etnografias célebres que abordam este aspecto nas sociedades indígenas amazônicas, ver FAUSTO, 2001; ALBERT, 1985; ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões: uma expressão de conflitos. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto Fio Cruz, 1998. Ver também CUNHA, Manuela Carneiro da, e CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 71, 1985, p. 191-208.

⁶³⁴ “Se muitas sociedades amazônicas usam a aliança simétrica em um espírito de introversão endogâmica, conforme a ideia reguladora de uma autonomia andrógina do grupo local, uno e indiviso [...], é a morte que impõe a abertura heteronômica da mônada matrimonial. Ela sempre vem de fora, dos inimigos, animais e espíritos, e ela sempre produz um exterior, seja quando é a feitiçaria interna que divide o grupo, seja porque toda morte transforma um vivente em um ente de fora.” CASTRO, Eduardo Viveiros de. O Problema da Afinidade na Amazônia. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem. São Paulo, Cosac e Naify, 2002a. p. 148.

expedição guerreira que visa levar morte ao adversário. O caso recontado por Eschwege sobre o pai Coroado que havia perdido o filho mostra a possibilidade de contra-feitiçaria, retribuindo um feitiço com outro, visando também a morte do inimigo.

Guido Marlière sugere que, de fato, a atribuição de feitiçaria a inimigos entre os povos indígenas do sertão estava relacionada à grande distância e grande *afinidade* dos mesmos. Ele ressalta que a morte de um “Botocudo” é sempre atribuída a um Puri, “ainda que bem afastado”. Alguns aspectos das línguas *Kwaytikindo* também reforçam a ligação entre as noções de inimizade, afinidade e distância. Como discutimos no Subcapítulo 3.2.4, a partícula *-ayon* parece estar associada a movimentos indo ou vindo de longe, inclusive ao nome dado aos brancos: *Rayon*, ou *Crayon*, os “vizinhos (ou ex-inimigos) que vieram de longe”. Se é verdade que a raiva e a hostilidade são sentimentos preferencialmente direcionados aos inimigos na cosmologia de Puris e Coroados,⁶³⁵ é notável que a construção gramatical das palavras “raiva” e “ódio” inclui o sufixo *-yon*, associando os dois conceitos à relação com os seres distantes: *Arengachyon* e *Greke Patyon*.

A palavra para “encantar” ou “enfeitiçar” na língua dos Coroados chama particularmente a atenção: *Ambó Gayuma*. Sabemos que *Ambó* podia significar “árvore” ou “madeira”, mas também designar a madeira e diversos objetos feitos a partir dela, como tubos de cachimbo, flechas de escarificação e até mesmo barcos. O verbo “perfurar” também é derivado dessa palavra: *Ambo-ti*. A palavra *Gayuma* parece ser derivada de *Gayu*, associada à reciprocidade (*Regaya*) da troca de presentes (*Mayame Gayu*).⁶³⁶ Segundo Loukotka, contudo, o sufixo *-ma*, nas línguas *Kwaytikindo*, teria uma conotação negativa, ou designaria um “estado desfavorável”.⁶³⁷ Portanto, *Ambó Gayuma* designaria uma troca recíproca, porém indesejável, de objetos de madeira.

Diversos povos indígenas concebem feitiços como flechas invisíveis, tanto por seu potencial em causar danos às pessoas quanto pela possibilidade de se enviar feitiços através de grandes distâncias, de forma análoga a uma flecha atirada ao longe.⁶³⁸ Os feitiços *Ambó Gayuma* do vocabulário dos Coroados oitocentistas nos parece ser exatamente isso: flechas invisíveis de feitiço, enviadas pelos inimigos distantes, capazes de causar doenças e até mesmo a morte dos familiares. Ressalta-se que a terminação *Gayu* alude à troca: da mesma forma que amigos trocam presentes, os feitiços inimigos devem ser trocados. A morte de um Puri ou Coroado, atribuída a um *Ambó Gayuma*, devia ser

⁶³⁵ Esta noção foi discutida no Capítulo 2.5.1 - Filhos de Txamaniã e também no Capítulo 3.3.1 - A raiva vizinha.

⁶³⁶ Ver Quadro 7.

⁶³⁷ LOUKOTKA, 1929, p. 165.

⁶³⁸ MATTOS, Izabel Missagia de. Civilização e revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas. Bauru: Edusc/Anpocs, 2004. Ver também CASTRO, Eduardo Viveiros de. Esboço de uma cosmologia yawalapíti. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem. São Paulo, Cosac e Naify, 2002a.

correspondida com outra morte, seja através do envio de outra flecha imaterial capaz de matar o xamã que iniciara as hostilidades, ou através de uma expedição de vingança para trocar flechas materiais com o inimigo.

Os vocabulários apresentam mais de uma palavra utilizada para designar os inimigos nas línguas de Puris, Coroados e Coropós. Segundo Wilhelm Schott, os Coropós se referiam aos “Botocudos” como *Bokayú*. Os Coroados, entretanto, chamavam os Puris pelo mesmo nome, parecendo se tratar de uma designação geral para os inimigos. Propomos que uma possível origem etimológica para o nome *Bokayú* (caso seja de fato originada dos idiomas *Kwaytikindo*) seja a contração *Ambó Gayuma* → *Bo Gayu* → *Bokayú*, condensando a noção cosmológica de que os inimigos são aqueles com quem se troca feitiços e flechas invisíveis.

Quadro 10 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas aos conceitos de inimizade e à palavra *Bokayú*.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
MARTIUS, 1864.	Coroadado	Aregachion Chespoguol	Arengachyon Chespogol	Queimar, ficar com raiva
MARTIUS, 1864.	Coroadado	Greke Pation	Greke Patyon	Deplorar, odiar, lamentar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroadado	Ambó Gayuma	Ambó Gayuma	Encantar, enfeitiçar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroadado	Ombóh	Ambo	Tubo de cachimbo
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroadado	Arengambotitshina	Arengambotitshina	Bisturi, flecha de escarificação
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroadado	Ambo-ti	Ambo-ti	Perfurar
REY, 1884	Puri	Mbo	Ambo	Barco
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Puri e Coroadado	Umbóh, Ambóh	Ambo	Madeira
SCHOTT, 1822	Coropó	Bokaiú	Bokayú	Botocudo (inimigo)
SCHOTT, 1822	Coroadado	Bokaiú	Bokayú	Puri (inimigo)

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

Outra palavra utilizada por Puris e Coroados para designar seus inimigos é *Arengrantshira*. Esta parece uma junção de três conceitos: *Aren*, *Gran* e *Tshina*. Começando pelo último, já lembramos que nossa hipótese é que se trate de uma palavra que significa “doença”,⁶³⁹ neste caso aludindo às doenças causadas pelos feitiços inimigos. *Gran*, por sua vez, é uma palavra associada às grandes e longínquas distâncias. Na língua dos Coroados, “lá está” seria dito como *Man Grána*, e “ele vem de lá” seria *Mankin Grána*. Partículas como *Gra-* e *Gran* aparecem em diversas palavras associadas à distância, com

⁶³⁹ Ver Nota 369 e Quadro 9.

sentido similar ao advérbio “lá”.⁶⁴⁰ o verbo “mover-se” é traduzido como *Tatá Granbon*, e as canoas (caracterizadas por seu rápido movimento em água) são chamadas de pelos Coroados de *Gra Pirsge*. Enchentes são traduzidas como *Nhaman Day Gran*, que seria algo como “água indo longe”.⁶⁴¹ Os viajantes traduzem *Gram* como “extinguir” ou “desaparecer”, o que acreditamos que pode ter sido interpretado no sentido de um objeto que, ao se afastar do observador, acaba desaparecendo de vista.

Assim, a partícula *Gran*, associada a grandes distâncias, parece também adquirir o sentido de alteridade nas línguas *Kwaytikindo*, aludindo à associação entre distância e *afinidade*. Várias doenças e sintomas são nomeados a partir desta partícula, como *Mare Pan-Gran-Me* (“confusão mental”), *Taran Granhim* / *Panré Tamerin Granhom* (“sufocar”, “estrangular”), e *Aren Gran* (“epilepsia”). Outras palavras de conotação negativa são *Cayan Pomgran* (“conspiração”, “complô”) e *Heta Granhom* (“estragado”, “morto”, “podre”). Se os seres muito distantes são muito *afins*, e, portanto, inimigos, nos parece que o vocabulário dos Coroados do século XIX também os designe como indesejáveis (*Heta Granhom*),⁶⁴² que conspiram contra suas aldeias, capazes de enviar feitiços e de causar confusão mental (*Mare Pan-Gran-Me*), sufocamento (*Taran Granhim*) ou até mesmo ataques de epilepsia (*Aren Gran*).⁶⁴³

Nomear os inimigos como *Arengranthira* (*Arem Gram Tshina*), portanto, é um reforço da capacidade dos adversários distantes de enviarem feitiços e doenças através de flechas invisíveis. Pela composição de palavras aqui analisadas, nos parece que Puris e Coroados concebiam que as flechas dos feiticeiros inimigos distantes não causariam sempre a morte, mas poderiam ocasionar toda uma variedade de doenças e condições de saúde, sobretudo atingindo a mente de seus amigos e familiares com tonturas, confusão e ataques epiléticos. Os “Botocudos” inimigos dos Coroados também podiam ser chamados, segundo Schott, de *Botshorin Pai Tshina*, outra palavra que alude às doenças (*Tshina*) e possui um marcador de distância (*Pai*).⁶⁴⁴

⁶⁴⁰ Loukotka, em uma de suas análises, atribui que *Gran* seria literalmente o advérbio “lá”. Ver LOUKOTKA, 1929, p. 171.

⁶⁴¹ *Nhaman* significa água, enquanto *Day* é traduzido por Loukotka como a preposição “em”. Ver LOUKOTKA, 1929, p. 195.

⁶⁴² Como discutimos no Subcapítulo 3.1.2 - Dançar como gente, dançar como onça, a palavra *Heta* aparece, nas línguas *Kwaytikindo*, associada a uma noção geral de podridão e indesejabilidade, análoga (se não pior) à dos alimentos crus.

⁶⁴³ *Aren* é uma palavra que pode estar associada a “escuridão” ou “sono” (respectivamente *Arena*, na língua dos Puris, e *Tate Arena*, na língua dos Coroados). Portanto, nos parece que *Aren Gran* signifique algo como “escuridão/sono causada/o de longe”.

⁶⁴⁴ Sobre a relação entre a partícula *-Pai* e a noção de distância, além da relação entre a palavra *Tshina* e as doenças, ver notas 369, 370 e 526.

Quadro 11 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas aos conceitos de afinidade, inimizade, e à partícula *Gran-*.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Man Grána	Man Grána	“Lá está”
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Mankin Grána	Mankin Grána	“Ele vem de lá”
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Gram	Grán	Extinguir, apagar
LOUKOTKA, 1929	Coroado	Gram	Grán	“Lá”
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tatá Garanbona	Tatá Granbon	Mover-se
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Gará Pirsge	Grá Pirsge	Canoa
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Nhaman Daigran	Ñaman Daigran	Enchente, dilúvio
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Mare Pangranme	Mare Pan-Gran-Me	Confusão Mental
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Taram Granhim	Taram Granhim	Sufocar, estrangular
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Panré Camerin Grahon	Panré Camerin Gran	Estrangulado, sufocado
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Cayan-Pomgran	Cayan Pomgran	Complô, conspiração
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Heta Graon	Heta Granhom	Estragado, podre, morto
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Aran-Graom	Aran-Gran	Epilepsia
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Arem Grantshira	Arem Gran Tshina(?)	Inimigo (“feitiço/lança vindo de longe”)
SCHOTT, 1822	Coroado	Botschorinbaitschúna	Botshorin Pai Tshina	“Botocudo”
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Marishe Grandje	Meritxé Grandjé	Atacar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Garapé	Grapé	Batalha

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

A associação cosmológica e linguística entre distância, inimizade e doenças, portanto, consolida que o inimigo por excelência é aquele que reside longe, tão longe que não é possível trocar presentes nem palavras, mas sim flechas invisíveis e feitiços maléficos. Não à toa, Guido Marlière descreve que as expedições de vingança dos indígenas do Sertão Intermediário são verdadeiras “romarias”, com guerreiros percorrendo grandes distâncias para retribuir os feitiços dos xamãs inimigos.⁶⁴⁵ De fato, as palavras das línguas *Kwaytikindo* para “batalha” e “ataque” também são acompanhadas de variantes de *Gran-*: *Meritxé Grandjé* e *Garapé*. Assim, compreende-se que, quando Puris e Coroados partiam em expedição, era esperado que as batalhas e ataques ocorreriam lá longe de suas

⁶⁴⁵ MARLIÈRE, Guido. Usos Fúnebres dos Botocudos e outros Índios [...], Carta ao Abelha do Itacolomi, de 17 de fevereiro de 1825. In: Revista do Arquivo Público Mineiro (RAPM), Ano 10, Vol. 3 (1905), p. 566.

aldeias originais, indo tão longe que desapareceriam de vista ao adentrar o território do inimigo e dos feiticeiros, designado pela partícula *Gran*.

As fontes históricas e linguísticas, portanto, registram que os grupos inimigos de Puris, Coroados e Coropós podiam ser designados por *Bokayú*, *Arengrantshira* ou *Botschorin Pai Tshina*, todos estes sendo nomes que aludem ao fato de morarem longe e enviarem feitiços que causam o mal às aldeias amigas. Ao reforçarmos o papel da distância geográfica na condição ontológica dos inimigos na cosmologia destes povos, compreendemos também a importância da proximidade na criação de laços: se uma pessoa residia próxima à aldeia, ela já se tornaria potencialmente menos *afim*, menos perigosa e menos inimiga, pois o verdadeiro perigo (o que envia flechas invisíveis causadoras de morte e doença) residiria sempre além do horizonte.

Assim, as evidências linguísticas na nomeação de amigos e inimigos indicam que, de fato, a proximidade dos brancos (*Rayon*) tenha sido um fator importante na cosmologia de Puris e Coroados para conferir-lhes o status de possíveis aliados, e não mais inimigos. As inimizades de pessoas corresidentes ou vizinhas se manifestariam, como discutimos no Subcapítulo 3.3.1, na forma de ciúmes e rivalidades individuais, que têm consequências graves (podendo ocasionar a cisão, o abandono da aldeia ou até mesmo brigas e mortes), mas não se comparam à potência destruidora de um feitiço distante. A raiva trocada com os vizinhos é infinitamente menor e menos destrutiva do que a raiva trocada com os inimigos que moram longe, esta, sim, capaz de causar doenças inexplicáveis, mortes súbitas e dar início a expedições guerreiras com o potencial de gerar dezenas de mortes em batalha.

3.3.3 - Guerra, força e sociedade

Como discutimos na abertura deste Subcapítulo 3.3, as guerras nas sociedades indígenas sul-americanas não devem ser analisadas como impulsos de destruição ou extinção dos inimigos, mas sim como esforços de consumo produtivo, ou formas “predadoras” de consanguinização do *outro*.⁶⁴⁶ Códigos sociais de adoção de familiares de inimigos assassinados, rituais de purificação após o homicídio, confecção de troféus a partir dos corpos dos inimigos e até mesmo a antropofagia são algumas das diversas formas

⁶⁴⁶ Os trabalhos de José Otávio Aguiar foram alguns dos primeiros a trazerem esta perspectiva para a interpretação dos conflitos entre Puris e Coroados. Ver AGUIAR, José Otávio. Quem eram os índios Puri-Coroado da mata central de Minas Gerais nos inícios dos oitocentos? Contribuições dos relatos de Eschwege e Freyreiss para uma polêmica (1813-1836). *Revista Mosaico*: v. 4, n. 2, jul./dez. 2010, p. 197-211. Ver também AGUIAR, José Otávio. *Memória e história da trajetória de vida de Guido Thomaz Marlière no Brasil (1808-1836)*. 3ª ed. Campina Grande: EDUEFG, 2022, p. 56-59 e 184-186.

rituais e sociais desenvolvidas por sociedades indígenas para integrar o inimigo morto ao corpo simbólico do seu próprio povo.⁶⁴⁷

Sobre a confecção de troféus a partir dos corpos inimigos, são notórias as etnografias sobre povos como os Shuar,⁶⁴⁸ Mundurucu,⁶⁴⁹ Yagua,⁶⁵⁰ ou Nivacle.⁶⁵¹ Em todas estas, é notável que a ritualística da confecção de troféus de guerra obedece a uma lógica de transformação do corpo do inimigo (ou de parte dele) em um elemento enriquecedor da sociedade do assassino, podendo trazer fertilidade, força, abundância e riqueza espiritual para toda a aldeia.⁶⁵² De forma análoga à carne obtida nas caçadas, os troféus de guerra são bens que devem ser coletivizados e socializados. Os troféus coletados variam, de norte a sul da América, entre cabeças, crânios, dentes, escalpos, entre outros, e em casos como o dos Tupinambá do século XVI, o próprio corpo da vítima a ser consumida por antropofagia pode ter um valor análogo ao de troféu.⁶⁵³

Assim, a confecção de troféus, de forma similar à antropofagia, pode ser compreendida como o esforço de “predação produtiva” através do qual os *afins potenciais* (inimigos) do exterior são integrados como espíritos, energia, ou força vital repartida entre os consanguíneos do interior da sociedade guerreira. O perigo do inimigo longínquo capaz de lançar flechas e feitiços é neutralizado, com o troféu sendo um emblema de sua domesticação. Entre alguns povos, realizar os rituais adequados pós-homicídio (geralmente envolvendo a purificação, o jejum ou uma complexa e demorada confecção do troféu) faria com que o espírito da vítima passasse a ser parte integral do próprio povo que a assassinou.⁶⁵⁴ Os homicídios e a confecção de troféus, portanto, são formas ritualísticas e xamânicas de consanguinização (ou domesticação) dos *afins* nas sociedades indígenas, permitindo a “domesticação” dos espíritos dos inimigos.

Algumas fontes indicam a existência de práticas deste tipo nas gramáticas de guerra de Puris e Coroados do século XIX. Em um dos escritos de Guido Marlière, o soldado lembra de um evento entre 1814 e 1815, durante o qual ele liderou uma “bandeira” de

⁶⁴⁷ FAUSTO, 2001; CASTRO, 2017; MATTOS, 2013; AGNOLIN, 2002.

⁶⁴⁸ Os Shuar, da Amazônia equatoriana, são também conhecidos pelo exônimo “Jívaro”. HARNER, Michael. Shuar: Pueblo de las Cascadas Sagrada. Quito, Ediciones Mundo Shuar, 1978.

⁶⁴⁹ MENGET, Patrick. “Notas sobre as Cabeças Mundurucu”. In: E. B. Viveiros de Castro & M. M. Carneiro da Cunha, Amazônia: Etnologia e História Indígena. São Paulo, NHI-USP/FAPESP, 1993, p. 311-322.

⁶⁵⁰ CHAUMEIL, Jean-Pierre. “L’Échange d’Énergie: Guerre, Identité et Reproduction Sociale chez les Yagua de l’Amazonie Péruvienne”. Journal de la Société des Américanistes, LXXI, 1985, p. 143-57.

⁶⁵¹ STERPIN, Adriana. “La Chasse aux Scalps chez les Nivacle du Gran Chaco”. Journal de La Société des Américanistes, LXXIX, 1993, p. 33-66.

⁶⁵² FAUSTO, 2001, p. 330-340; CASTRO, 2017, p. 247.

⁶⁵³ “O festim canibal tupinambá é um caso extremo de captura de troféus, pois em vez de pedaços inertes traziam-se pessoas inteiras com vida, tornando literal o que, em outros casos, era apenas simbólico.” FAUSTO, 2001, p. 236.

⁶⁵⁴ “Os crânios-troféus dos Shipaya tinham a mesma função de ‘auto’-delatores, assim como os espíritos dos Kayapó mortos pelos Tapirapé, que se tornavam familiares dos xamãs, avisando-os dos ataques dos Kayapós vivos.” CASTRO, 2017, p. 249.

Coroados contra os Puris “bravos” por represália a homicídios cometidos por este segundo grupo. A intenção de Marlière parecia ser a de expulsar os Puris da região, evitando novas mortes, ou de puni-los conforme os moldes da justiça imperial. Ele conta, entretanto, que “os Coroados levaram a vingança a um excesso que não esperava: mataram o Chefe dos Puris chamado Ingir, e me trouxeram os despojos dele, e vários pares de orelhas do inimigo vencido”.⁶⁵⁵

Nos relatos dos viajantes, vários autores descrevem ter ficado profundamente assustados com as falas dos Coroados sobre o que faziam com os guerreiros Puris após expedições de guerra vitoriosas, embora nenhum tenha mencionado a prática de cortar orelhas dos inimigos. Eschwege conta ter ouvido de um Coroadado que eram organizadas festas especiais após as batalhas, e que o centro destas seriam braços mutilados de cadáveres inimigos:

o braço de um Puri morto serve como o maior troféu de guerra [...]. O braço do Puri passa de mão em mão durante a dança, e também é exibido e cravado de flechas, [enquanto] outros o mergulham na bebida, e dali [a] chupam e o maltratam de todas formas possíveis; ali cantam canções de louvor aos vitoriosos, e outras, que expressam desprezo aos Puris. Dos ossos do braço obtido, alguns fazem trombetas de guerra; e também os crânios dos inimigos lhes servem às vezes ao mesmo propósito.⁶⁵⁶ (ESCHWEGE, 1818, p. 127, tradução nossa)

Eschwege cita o suposto costume mais de uma vez, repetidamente associando o *Verú* à mutilação do inimigo na guerra.⁶⁵⁷ Seu companheiro de viagem, Georg Freyreiss, faz a mesmíssima descrição, dizendo que:

quando matam algum inimigo, de ordinário um Puri, levam consigo para a cabana um braço do cadáver, como uma espécie de troféu da vitória. Chegados em casa arranjam uma festa na qual se regalam com a bebida [...]. Neste pote [de bebida] colocam o braço do inimigo morto e cada um,

⁶⁵⁵ Carta de Guido Thomaz Marlière ao Presidente da Província de Minas Gerais, 27 de março de 1826. Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano 12 (1907), p. 526-7.

⁶⁵⁶ No original: “*Der Arm eines getödteten Puri dient ihnen zum grössten Siegeszeichen; sie halten alsdann ein Siegesfest, Tanz, und das Berauschende Getränk, aus Mais bereitet, ist dabei ihre Hauptbeleuchtung. Der Arm des Puri, geht bei'm Tanze in der Reihe herum, wird auch wohl aufgestellt und mit Pfeilen nach ihm Geschossen, Andere tauchen ihn in das Getränk, saugen daran und misshandeln ihn auf alle mögliche Art; dabei werden Loblieder auf den Sieger gesungen, und andere Lieder, welche die Verachtung gegen die Puris ausdrücken. Von den Knochen des Armes, die sie aushöhlen, machen Einige ihre Kriegshörner; auch der Schädel des Feindes dien ihnen zuweilen zum nämlichen Zwecke.*”

⁶⁵⁷ “O milho colhido costumeiramente serve para fazer sua bebida alcóolica, que bebem em festas, ou na ocasião de uma vitória sobre os Puris; quando trazem um braço do inimigo derrotado, mergulham-no em seu vinho, e se alternam em chupá-lo dali.” ESCHWEGE, 1818, p. 121, tradução nossa. No original: “*Der geärrtete Mais dient gewöhnlich, ihr berauchendes Getränk davon zu machen, worin sie sich bei ihren Festen, oder bei Gelegenheit eines Sieges über die Puris, betrinken; sie bringen alsdann einem Arm des erlegten Feindes mit, stecken diesen in ihren Wein, und saugen abwechselnd daran.*”

por sua vez, tira-o de vez em quando do pote para chupar a extremidade cortada. (FREYREISS, 1902, p. 243)

Maximilian zu Wied-Neuwied repercute a descrição de Freyreiss, ao descrever suas suspeitas de que os Puris seriam praticantes da antropofagia:

Que os Puris comam, às vezes, os corpos dos inimigos mortos, confirmam-no várias testemunhas dessa parte do país. [...] Nosso Puri contou-nos, também, que sua tribo finca num pau a cabeça dos inimigos abatidos, dançando em torno. Mesmo entre os Coroados de Minas Gerais, conforme o sr. Freyreiss, prevalece o costume de por um braço ou um pé dos inimigos dentro de um vaso de 'cauim' [bebida fermentada], que é em seguida bebido pelos convivas. (WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 124)

Em vários trabalhos históricos e antropológicos, foi elaborada a hipótese de que existiria uma tradição entre Puris e Coroados de mutilarem os braços de seus inimigos, usando-os posteriormente para beber *Verú*.⁶⁵⁸ A única fonte sobre esta prática parece ser um interlocutor que conversou com Eschwege e Freyreiss (que viajavam juntos), possivelmente sendo até mesmo um indígena Coroadado. Em nossa avaliação, não há fontes suficientes para confirmar se o uso de braços inimigos para beber *Verú* seria um ritual estruturado e amplamente praticado por Puris e Coroados em suas guerras. Os escritos de Marlière falam sobre Coroados cortando orelhas de Puris como troféu de guerra, ao passo que Eschwege e Freyreiss contam sobre a prática de cortar o braço dos Puris (com a possibilidade de confeccionar trombetas com os ossos secos). Tanto Eschwege quanto Wied-Neuwied mencionam Puris e Coroados afirmando que cortariam as cabeças dos inimigos, preservando os crânios como troféus. Nos parece mais provável, portanto, que se tratasse de parte de uma prática difusa de obtenção de troféus de guerra a partir dos corpos inimigos, sem rituais estruturados ou rígidos. Sejam orelhas, braços ou cabeças, Puris e Coroados pareciam almejar troféus a partir dos corpos de inimigos derrotados durante as expedições de guerra e vingança.

As descrições de Eschwege e Freyreiss insistem em uma grande associação entre o troféu do inimigo morto (no caso, o braço) e o *Verú*. O significado destas bebidas fermentadas na sociedade Puri-Coroadado é fortemente coletivo, sendo um alimento destinado ao compartilhamento com todo o povo e seus aliados.⁶⁵⁹ Assim, presumindo que de fato os viajantes tenham sido informados sobre processos de obtenção de troféus de guerra a partir de um interlocutor Coroadado, tudo indica que este processo se trataria de uma

⁶⁵⁸ MÉTRAUX, Alfred. Handbook of South American Indians, Vol. 1: The marginal Tribes. Washington: Government Publishing Office, 1946, p. 528; AGUIAR, José Otávio. Memória e História da Trajetória de vida de Guido Thomaz Marlière no Brasil (1808-1836). Campina Grande: EDUEFG, 2022, p. 185-188.

⁶⁵⁹ Ver Subcapítulo 3.1.1 - Acender o fogo, fermentar o *Verú*.

socialização ritualizada de energia, ou do próprio ato do homicídio. De similar à distribuição de carne animal após as caçadas, a socialização dos troféus e do próprio ato homicida seria uma forma de, através da predação e do consumo produtivo, internalizar e socializar os corpos e espíritos dos *afins* inimigos, tornando-os parte do coletivo aldeia e do círculo de consanguíneos.⁶⁶⁰

Como citamos anteriormente, alguns povos indígenas associam a fabricação de troféus à obtenção de força, abundância, fertilidade, e até mesmo à “domesticação” do espírito do inimigo morto, colocando-o a serviço da comunidade. No Subcapítulo 2.3 - Os vivos, os mortos e os intermediários, mencionamos uma prática descrita pelos relatos de viajantes que aponta em um sentido similar nas sociedades Puri-Coroado. Segundo Eschwege:

Eles [os xamãs Coroados] chamam geralmente apenas as almas de seus parentes, mas quando estão partindo em guerra contra os Puris, ou quando estão em expedição nas profundezas das florestas para coletar Ipecacuanha; quando não se sentem seguros contra os ataques dos Puris, também costumam invocar o espírito de um Puri, que também logo aparece para responder às perguntas feitas. Por exemplo: ‘Os Puris estão por perto? Em qual área eles estão? Eles vão atacar esta noite?’ entre outras coisas do tipo. Se o espírito diz que os Puris estão por perto, então cercam seu acampamento à noite com uma grossa cerca de madeira. (ESCHWEGE, 1818, p. 131).

O viajante não explicita se o espírito Puri invocado pelo xamã Coroado seria necessariamente aquele de um assassinado em guerra ou transformado em troféu. No entanto, a descrição reitera que os espíritos inimigos dos Puris são sujeitos à “domesticação” por parte dos Coroados, passando a ser invocados a serviço dos xamãs e do coletivo da aldeia. Este parece ser um dos sentidos cósmicos e xamânicos da guerra entre os dois povos: predação do inimigo para enriquecer, através de troféus, espíritos e subjetividades guerreiras, o próprio povo. Muitos povos que praticavam estas modalidades de guerra possuíam grandes elaborações rituais, segundo as quais os guerreiros se tornavam mais fortes e cheios de energia após o homicídio, ou aprendiam, com os espíritos de suas vítimas, cânticos e magias a serem socializadas com seu povo, trazendo riqueza simbólica e espiritual ao coletivo.⁶⁶¹

⁶⁶⁰ “A captura de troféus é um exemplo clássico de socialização do consumo e digestão-transformação da vítima para além do bando guerreiro. Os troféus são suportes para uma série de operações rituais que permitem amplificar e coletivizar ainda mais os efeitos da destruição do inimigo. Entende-se por que a idéia de subjetivação da vítima não é contraditória com o dilaceramento do corpo do morto; por que os requintes de crueldade entrevistados pela ideologia moderna não significam a coisificação do outro. Crivar o cadáver de flechas ou retirar partes inteiras do seu corpo são modos de produção ampliada da vida social.” FAUSTO, 2001, p.236.

⁶⁶¹ Um dos casos mais famosos na literatura antropológica recente é o dos Araweté, analisados por Eduardo Viveiros de Castro. Guerreiros de certos grupos deste povo praticavam o homicídio guerreiro até meados do século XX, com complexos rituais que envolviam a união do homicida e da sua vítima e o aprendizado de novos cânticos a serem enunciados pela perspectiva dos olhos do

Levando-se em consideração o longo histórico colonial de acusações de barbárie e selvageria feitas contra os povos indígenas sul-americanos, é preciso fazer algumas ressalvas em nossa análise. Ao considerar possível a existência de práticas de guerra como a fabricação de troféus entre os Puris e Coroados, não visamos dar crédito aos imaginários de brutalidade atribuídos aos povos originários. Como temos ressaltado, práticas como a confecção de troféus e a antropofagia não são meros requintes de crueldade presentes nas guerras indígenas,⁶⁶² mas sim complexas práticas advindas de cosmologias que concebem todos os seres do cosmo como dotados de perspectiva e humanidade. Nesta lógica, se é possível abater e manipular os corpos animais (que possuem imagens humanas), também se torna plausível abater e manipular corpos humanos.

Em segundo lugar, vários povos indígenas que tiveram relatos de práticas de guerra violentas até meados do século XX as abandonaram com a mudança das conjunturas sociais, políticas e econômicas de suas aldeias. Rituais e práticas de guerra são possibilidades dentro das cosmologias indígenas sul-americanas, mas absolutamente não são a essência de todas as existências indígenas, ou uma condição inegociável dos modos de vida dos povos originários. Como temos ressaltado, entre Puris e Coroados, a guerra foi uma das formas de lidar com as alteridades e afinidades, sendo apenas parte de um complexo que também envolve invocações de espíritos, a domesticação de animais, a distribuição de alimentos e bens, o cuidado corporal através de jejuns e pinturas corporais, a troca de presentes, a criação de laços de parentesco e outras dezenas de elementos culturais. Não visamos aqui reproduzir a estratégia retórica dos viajantes do século XIX, que relataram estas práticas como forma de reforçar estereótipos violentos e inferiorizantes sobre os povos indígenas,⁶⁶³ mas sim compreender os sentidos e a racionalidade da guerra como uma possibilidade no xamanismo e nas cosmologias indígenas.

Feitas estas ressalvas, analisemos um último elemento sobre os relatos de guerra e confecção de troféus entre Puris e Coroados no começo do século XIX. Faz-se necessário, ao analisar as práticas dos povos indígenas, historicizar os contextos temporais e sociais em que estas se inserem. Temos em vista que estes elementos culturais e cosmológicos não são rígidos ou essencialmente ligados à existência daqueles que os mantêm: as

assassinado. A subjetividade guerreira, portanto, pode ser elaborada como uma união das perspectivas do guerreiro e de sua(s) vítima(s). Ver CASTRO, 2017.

⁶⁶² Carlos Fausto e Eduardo Viveiros de Castro argumentam que, na lógica ocidental moderna, a manipulação e mutilação de cadáveres é vista como essencialmente desumanizadora. Nas práticas indígenas de antropofagia e confecção de troféus, entretanto, a humanidade da vítima é sempre pressuposta e necessária. Ver FAUSTO, 2001 e CASTRO, 2017.

⁶⁶³ Aires de Casal argumenta que a “contínua guerra indígena” seria típica do “gênero de irracionais” (CASAL, 1978 [1812], p. 210). Wied-Neuwied, ao descrever as práticas de guerra, chama os Puris de “desalmados bárbaros” (WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 128). Freyreiss acredita que os ritos descritos usando braços mutilados de inimigos mortos são “costumes bárbaros”, devidos ao “grau baixo da civilização” destes povos. (FREYREISS, 1902, p. 243).

sociedades humanas, conforme as necessidades e contingências de seus tempos, têm a agência de tomar decisões sobre quais novas práticas adotar, ou quais antigas tradições manter, modificar, abandonar ou retomar. As guerras indígenas também se inserem nessa dinâmica, de forma que a prática da guerra e da confecção de troféus por parte de Puris e Coroados está, naturalmente, atrelada aos contextos históricos do século XIX.

Naqueles tempos, a fronteira da colonização já se encontrava avançada em Minas Gerais e no Rio de Janeiro, com cada vez mais fazendas sendo fundadas nas porções oeste, sul e leste do território dos Puris e Coroados. A norte, os Borun vinham intensificando as incursões de guerra e vingança contra os Puris, também influenciados pelo recrudescimento da “conquista do Sertão” por parte das tropas coloniais. Em 1817, ao passar pela região do Itapemirim (Espírito Santo), Wied-Neuwied escreve que:

Conta-se que, pouco depois de terem ouvido os moradores de uma fazenda situada à margem do rio Muriaé, um barulho e um clamor intensos vindos da floresta próxima, alguns Puris feridos apareceram, e pediram proteção aos portugueses, dizendo que os Botocudos haviam atacado e matado muitos do seu povo. (WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 130)

Como temos analisado através do conceito de xamanismo e da análise de etnografias de diversos povos indígenas, a confecção de troféus pode ser analisada como forma de obtenção de energia e bens espirituais para a comunidade, trazendo força, abundância, e até mesmo novos espíritos a serem invocados pelos xamãs. Portanto, em um contexto como o dos Puris-Coroados nos anos oitocentos, de séculos perda de territórios para a fronteira colonial, perda de familiares para seguidas epidemias e renovada guerra contra os Borun ao norte, faria sentido a opção pela intensificação da guerra interétnica e da confecção de troféus inimigos como uma tentativa de renovação das energias xamânicas, visando reverter a situação nos sertões.⁶⁶⁴

Entre alguns grupos de Puris e Coroados, a falta de chefes aptos a unir o povo era um dos grandes problemas advindos do avanço colonial. A morte de grandes chefes ou pessoas dotadas de muita força espiritual tinha consequências dramáticas entre estes povos. Saint-Hilaire, em 1816, menciona que um grupo de Coroados, desolados após “a morte de um chefe que se soubera respeitar por todos”, havia abandonado a margem direita do Rio Paraíba, indo para o norte em direção ao território mineiro para se integrarem a outras aldeias.⁶⁶⁵ Um membro do mesmo grupo conta que “desde a morte do nosso grande capitão, somos escoraçados de toda a parte, e não temos mais nem lugar diferente para

⁶⁶⁴ Sobre casos de povos indígenas que intensificam práticas de guerra inter-étnica diante das contradições do contato colonial, ver o caso dos Parakanã Ocidentais, que modificaram várias de suas éticas guerreiras, dando cada vez maior centralidade à figura do guerreiro homicida (FAUSTO, 2001, BELAUNDE, 2008).

⁶⁶⁵ SAINT-HILAIRE, 1938, p. 43.

poder repousar a cabeça”.⁶⁶⁶ A morte de líderes e xamãs podia trazer até consequências ecológicas na cosmologia Puri-Coroado: Guido Marlière conta que um Coroado, seu vizinho, atribuía as grandes estiagens de 1825 à morte de seu pai, que quando vivo “chamava a chuva quando queria”.⁶⁶⁷

Spix e Martius relatam que os chefes dos grupos Puri-Coroado são escolhidos por serem os melhores caçadores, sobretudo os que matam mais onças, ou que matam mais inimigos em guerra.⁶⁶⁸ Portanto, intensificar a guerra e as expedições de vingança poderia ser uma alternativa para a falta de grandes líderes entre alguns grupos, visando que, com novas batalhas e homicídios, grandes guerreiros se revelassem (ou se construíssem) para liderar os povos no contexto de falta de terras e fragmentação social. Assim, reitera-se o caráter de consumo produtivo destas guerras, através das quais os inimigos são predados em nome da continuidade da produção de pessoas dentro das redes de parentesco das aldeias.

Sabemos que, entre os Borun, existe a categoria cosmológica de *Yikégn*, um atributo de força sobrenatural (diferente dos atributos de força física) que pode ser obtida por seres humanos ou até mesmo por animais. Xamãs e chefes de aldeias eram, em sua organização social, pessoas detentoras de *Yikégn*.⁶⁶⁹ Nos vocabulários das línguas *Kwaytikindo* do século XIX, os viajantes registram uma palavra que parece ter um sentido similar: *Tepan-mo*, que foi traduzida com os sentidos de “força”, “violência” e “autoridade”.⁶⁷⁰ É possível que *Tepan-mo* seja derivada do radical *pan-*, associado a *ponan* (onça), de forma que uma noção de força sobrenatural entre os Puris e Coroados significaria algo como “poder de onça” ou “qualidade de onça”.⁶⁷¹ Como a onça é a predadora por excelência na maioria das cosmologias indígenas sul-americanas,⁶⁷² acreditamos que a palavra *Tepan-mo* seja uma evidência linguística de que, entre Puris e Coroados, a obtenção de força xamânica através da guerra se daria através da “qualidade de onça” de predação em caça ou seres humanos em guerra.⁶⁷³ Assim, matar os inimigos e colher seus troféus

⁶⁶⁶ Idem, p. 50.

⁶⁶⁷ MARLIÈRE, Guido. Usos Fúnebres dos Botecudos e outros Índios [...], Carta ao Abelha do Itacolomi, de 17 de fevereiro de 1825. In: Revista do Arquivo Público Mineiro (RAPM), Ano 10, Vol. 3 (1905), p. 566.

⁶⁶⁸ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 306.

⁶⁶⁹ Ver MATTOS, 2013 e NIMUENDAJÚ, 2018.

⁶⁷⁰ Von Martius a traduz para o latim como *vis* ou *potestas*, que são palavras com o sentido de força violenta (*vis*) e força ou autoridade política (*potestas*). Eschwege, ao traduzir o vocabulário de Marlière, a traduz como a palavra alemã *Gewalt*, literalmente violência. Ver Anexo III.3. Esta palavra se diferencia da palavra do *Kwaytikindo* moderna para “força”, que é *Meti'on* (PURI et al., 2020).

⁶⁷¹ Ver Quadro 3 e Figura 5.

⁶⁷² Ver Subcapítulo 2.5.2 - Meri Ponan, os olhos da onça.

⁶⁷³ Reiteramos que, segundo Spix e Martius, os chefes das aldeias Puri-Coroado eram escolhidos de acordo com “o que matasse mais onças ou mais inimigos”. SPIX e MARTIUS, 2017, p. 306.

significaria fortalecer os guerreiros, conferindo-lhes a força sobrenatural obtida através da violência, *Tepan-mo*.

Como mencionamos anteriormente, não parece que Puris e Coroados tinham uma ritualística bem definida para a confecção de troféus de guerra naqueles tempos: Freyreiss fala sobre a mutilação de braços dos guerreiros caídos, praticada pelos Coroados, enquanto Marlière presencia o corte de orelhas pelos mesmos. Wied-Neuwied diz que os Puris “fincam num pau” a cabeça dos inimigos, e Eschwege, falando sobre os Coroados, cita tanto a utilização de braços quanto de cabeças como troféus. Assim, parece provável que a confecção de troféus se tratasse de uma prática em transformação, adotada ou modificada recentemente diante da intensificação das guerras entre os séculos XVIII e XIX. Em meio a estes novos contextos de guerra (colonial e interétnica), pode ser que Puris e Coroados tenham adotado estas práticas a partir de povos inimigos, ou que as tenham desenvolvido e intensificado a partir de seus próprios repertórios de práticas possíveis e plausíveis dentro de suas cosmologias.⁶⁷⁴

Não se pode descartar a hipótese de que alguns indígenas pudessem ter exagerado, em suas conversas, sobre as práticas violentas de suas guerras, como uma forma de chocar seus interlocutores brancos e desincentivar ataques contra seus povos. Ainda que seja o caso, a grande frequência das guerras interétnicas e a provável existência de gramáticas de obtenção de troféus a partir dos corpos inimigos se inserem em um mesmo contexto no século XIX: na adoção e intensificação de práticas guerreiras, por parte de Puris e Coroados, como uma resposta xamânica ao avanço da colonização sobre seus territórios.

3.3.4 - Os mortos e outros estrangeiros

Quando começamos a abordar o Xamanismo Puri-Coroado, no Capítulo 2, o primeiro tópico abordado foi a relação entre estes povos e os seus mortos.⁶⁷⁵ Após nossas discussões sobre os conceitos de identidade e alteridade (ou consanguinidade e afinidade) nas cosmologias e na organização social de Puris e Coroados, retornamos a eles mais uma vez. Agora, pretendemos fazer uma análise um pouco mais aprofundada, que nos permitirá compreender as categorias máximas de distância e *afinidade* em suas cosmologias e vocabulários, encerrando nossa descrição das gradações de distância e alteridade.

⁶⁷⁴ É possível, por exemplo, que a prática de confecção de troféus fosse comum em tempos pré-coloniais, mas abandonada nos períodos em que Puris e Coroados participaram de aldeamentos cristãos na costa do Rio de Janeiro e do Espírito Santo, e a escalada de violência do século XVIII teria levado a uma retomada de uma prática anterior. Infelizmente, não encontramos fontes que permitam adensar essa hipótese.

⁶⁷⁵ Ver Capítulo 2.3 - Os vivos, os mortos e os intermediários.

Em várias cosmologias indígenas sul-americanas, os mortos representam um caso-limite para os conceitos de afinidade e consanguinidade. Por um lado, os entes queridos falecidos são consanguíneos, pois são parte da família: o afeto familiar por pais, mães, irmãos, filhos e cônjuges não desaparece assim que estes entes queridos morrem. No entanto, a morte é muitas vezes vista quase literalmente como uma partida para longe. Após morrerem, os parentes não mais partilharão comida e bebida cotidianamente com os vivos, e não mais pintarão seus corpos com urucum e jenipapo diariamente. Os mortos não mais trabalharão com os vivos, ajudando na produção de pessoas e na circulação de energia vital, não mais misturarão seu suor, saliva e sangue diariamente com seus parentes mais próximos.⁶⁷⁶ Assim, a morte pode ser vista como um processo de “tornar-se *afim*”, uma vez que o ente falecido não mais praticará os atos cotidianos de produção de parentesco e consanguinidade com seus consanguíneos.

O parentesco com os mortos, na verdade, pode vir a ser perigoso nas cosmologias indígenas. Os falecidos que não se desapegam de seus parentes vivos podem tentar buscá-los para o mundo dos mortos, roubando seus “espíritos” e ocasionando doenças que, se não tratadas espiritualmente, inevitavelmente levam à morte.⁶⁷⁷ Os vivos que mantêm-se excessivamente apegados a seus parentes mortos também podem sofrer graves consequências, sobretudo com a depressão, por vezes explicados como uma opção das almas dos vivos por acompanhar seus entes queridos rumo ao outro mundo - podendo levar a uma nova morte na aldeia.⁶⁷⁸

Muitos ritos funerários indígenas, portanto, podem ser compreendidos como um processo de “desfamiliarização” do parente falecido. Os períodos de luto seriam, assim, como ritos de passagem, durante os quais os vivos devem chorar e externar suas angústias como forma de assimilar que seu ente querido não mais é parte da comunidade dos vivos. Vários destes ritos incluem também apelos ao espírito do recém-falecido, pedindo-lhe que também “se esqueça” de seus parentes e siga para o mundo dos mortos, evitando que este possa retornar e causar doenças ou mortes aos parentes que permanecem vivos.⁶⁷⁹ Não à toa, muitos povos indígenas seguem uma lógica de incentivar o “esquecimento” dos mortos.

⁶⁷⁶ A mistura de fluidos corporais é, em muitas cosmologias indígenas, um dos principais produtores de parentesco entre as pessoas que partilham a mesma casa. Ver BELAUNDE, 2008, p. 69.

⁶⁷⁷ O conceito de “alma” é uma tradução inexata, com muitas etnografias optando pelo conceito de “imagem”. A “imagem” seria um duplo espiritual das pessoas, este sim podendo ser roubado pelos mortos. Sobre os mortos como “ladrões de imagem” dos vivos, ver ÁLVARES, Myriam Martins. *Alteridade e História entre os Maxakali*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC, 2018, p. 95-100. Ver também KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 191.

⁶⁷⁸ A morte de pessoas que não se desapegam de seus parentes mortos pode ser dar devido ao adoecimento, ao emagrecimento, à recusa por alimentação ou até mesmo devido ao suicídio. Ver CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo, Hucitec, 1978.

⁶⁷⁹ CUNHA, 1978, p. 54-57.

Seus objetos são enterrados, destruídos ou distribuídos entre não-parentes, e algumas comunidades pedem também aos vivos que “se esqueçam” do morto, pelo menos durante o período crítico do luto.⁶⁸⁰

Os mortos não se configuram, entretanto, como “almas solitárias” quando seus laços de consanguinidade são rompidos pelo luto e pelos ritos funerários. Várias cosmologias descrevem que os mortos possuem sua própria comunidade, residindo em aldeias e tendo seu modo de existência particular. Morrer, portanto, significa abandonar o convívio dos parentes, e integrar uma *outra* coletividade, convivendo na sociedade dos mortos. Esta teria várias particularidades, sendo muitas vezes descrita como uma sociedade inversa à dos vivos: muitos povos descrevem festas eternas, livres do trabalho, dos perigos do mundo de cá.⁶⁸¹

Como discutimos nas páginas anteriores, uma categoria fundamental para o cosmo das sociedades dos indígenas é a *afinidade*. Através da caça é possível transformar os *afins* animais em comida, e através da troca de presentes é possível transformar *afins* humanos em aliados. Através do casamento os *afins* podem se tornar parceiros ou cunhados, integrando as redes familiares, e através da guerra é possível transformar os *afins* inimigos em espíritos “domesticados” ou energia a ser compartilhada com a aldeia.⁶⁸² O mundo dos mortos, pelo contrário, é geralmente descrito como um mundo inverso dos vivos, justo por ser um mundo no qual a *afinidade* não é um problema, com todos os mortos sendo consanguíneos entre si. Entre os mortos, não há necessidade de casamentos, de respeito aos tabus do incesto, de trabalho nas roças, de comércio, ou de formação de alianças, pois não há *afins*. A “não-vida” dos mortos, assim, consiste na completa despreocupação quanto aos perigos da afinidade, podendo ser dedicada apenas à festa, ao canto, à caça, e ao prazer.⁶⁸³

Justo pela ausência de *afinidade* em sua sociedade, os mortos possuem um status cosmológico particular para as relações com os vivos. Não é possível trocar presentes ou parentes para firmar alianças com os mortos, e também é impossível trocar flechas e

⁶⁸⁰ KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 645 e 670.

⁶⁸¹ Idem, p. 79. Ver também CUNHA, 1978, p. 119-120.

⁶⁸² Ver Subcapítulo 3.3.3 - Guerra, força e sociedade.

⁶⁸³ Sobre os Tikmu'un (Maxakalis), Myriam Álvares descreve: “O problema da constante tensão das relações entre *afins* e consanguíneos é, finalmente resolvido no além. Lá os “bons” - os parentes e os “maus” - os inimigos, são definitivamente separados em aldeias distantes. Como em todas as aldeias de *yãmîy* [espíritos] moram apenas os parentes, pois os *yãmîy* vivem como irmãos, os casamentos no *hãmnõgnõy* [outro mundo] aconteceriam entre os próprios consanguíneos. Os *yãmîy* não estariam então, submetidos aos constrangimentos das interdições das regras de casamento. Portanto, não haveria mais morte no além. Lá os *yãmîy* se dedicarão principalmente a caçar, cantar e dançar. A vida no além é semelhante à vida dos vivos, porém ela é semelhante apenas naquilo que a vida dos vivos tem de magnífico – a caça e principalmente, o canto” (ÁLVARES, 2018, p. 87). Sobre concepções similares entre o povo Krahô (também de língua Macro-Jê), ver CUNHA, 1978, p. 122-126.

feitiços para ter uma relação de inimizade recíproca com os falecidos. Os mortos, portanto, são caracterizados pela negação da reciprocidade, negando as trocas (tanto de amizade quanto de inimizade) e separando-se da sociabilidade tão fundamental à perspectiva dos vivos.⁶⁸⁴ Da perspectiva dos vivos, portanto, a *afinidade* dos mortos é ainda maior do que a *afinidade* dos inimigos. Os inimigos moram longe, mas com eles ainda é possível trocar flechas e expedições guerreiras, enquanto os mortos estão mais distantes ainda, e com eles não há como trocar nada de forma consistente.⁶⁸⁵ Os vivos são dinâmicos, constantemente forçados a se movimentar, trocar e forjar alianças devido aos perigos da *afinidade* do mundo, enquanto os mortos, que só convivem com a consanguinidade, são eternos, porém estáticos.⁶⁸⁶

Como já abordamos no Capítulo 2, as fontes atestam diversas destas características nas concepções de Puris e Coroados sobre os mortos e o mundo pós-vida.⁶⁸⁷ Por já termos abordado estas características anteriormente neste trabalho, as recapitularemos de maneira mais breve. Na cosmologia de Puris e Coroados, os mortos vivem em “uma agradável mata, cheia de pés de sapucaia e de caça, onde ela fica contente, em companhia de todos os mortos”,⁶⁸⁸ descrevendo de fato um pós-vida no qual não existem os problemas da *afinidade* enfrentados no mundo dos vivos.

Os ritos funerários de Puris e Coroados podem ser compreendidos com mais uma camada de profundidade, portanto, como ritos de passagem de “desfamiliarização” dos falecidos. Os pertences do morto são deixados em seu túmulo, não deixando que a comunidade permaneça usando objetos aos quais a pessoa era apegada, o que poderia também incentivar o retorno do espírito.⁶⁸⁹ São oferecidas refeições ao falecido, e alguns relatos descrevem a deposição de “escadas” em seu túmulo,⁶⁹⁰ tudo buscando favorecer sua partida definitiva à aldeia dos mortos, evitando que fique no mundo dos vivos e cause mal a seus parentes.⁶⁹¹ Vários relatos descrevem discursos funerários,⁶⁹² que podiam ter o

⁶⁸⁴ CUNHA, 1978, p. 126-130.

⁶⁸⁵ Alguns ritos específicos podem envolver invocações dos mortos, e até mesmo conversas com seus espíritos ou a entrega de presentes e oferendas. Mesmo assim, estas transações não são plenamente recíprocas, e não atingem o patamar esperado de trocas para se firmar uma aliança.

⁶⁸⁶ CUNHA, 1978, p. 142-146.

⁶⁸⁷ Ver Capítulo 2.3 - Os vivos, os mortos e os intermediários.

⁶⁸⁸ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 310.

⁶⁸⁹ “Em cima da cova deixam ficar, durante algum tempo, as armas do morto, e assim como virtualhas e caça [...]” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 310).

⁶⁹⁰ “[...] a única cerimônia entre eles praticada era porem nos sepulcros dos mortos uma escada, querendo significar com isso a subida das almas para o Céu.” (LIMA, 1843, p. 73)

⁶⁹¹ “[...] dão ao cadáver, igualmente, virtualhas, como provisão para a viagem, e temem perturbar a última morada dos mortos, receando que eles lhes apareçam e os possam molestar.” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 310.)

⁶⁹² “Entre os puris, parece que é costume fazer-se uma oração fúnebre.” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 310.) “Embora tenha testemunhado entre os Puris um discurso fúnebre. O orador se colocou segurando arco e flechas no meio dos outros, que formaram um grande círculo em torno dele. Como

sentido de exortar ao espírito que parta para a floresta de sapucaias nas costas do céu, juntando-se à comunidade dos mortos, e que não permaneça no mundo dos vivos.⁶⁹³

Os enterros dentro das cabanas e o abandono das aldeias após a morte de chefes e pessoas importantes também evidencia a complexa *afinidade* dos mortos. Enterros dentro do espaço doméstico reforçam simbolicamente a pertença dos entes queridos ao círculo da consanguinidade, garantindo aos seus corpos uma última morada no domínio familiar.⁶⁹⁴ O abandono das aldeias após certos enterros, contudo, reforça que as aldeias dos vivos e dos mortos são opostas, e seus espaços são incompatíveis para o convívio cotidiano.⁶⁹⁵ A convivência dos vivos e dos mortos no mesmo espaço (sobretudo nos períodos de luto) pode ter consequências terríveis, como contado por povos indígenas do leste Mineiro sobre espíritos maléficos capazes de se apossar dos corpos recém-mortos, transformando-os em mortos-vivos ou onças.⁶⁹⁶

Os funerais entre Puris e Coroados, portanto, também parecem possuir o sentido de “afinizar os consanguíneos mortos”, preparando a sociedade e o espírito falecido para aceitar sua nova condição. Nos vocabulários das línguas *Kwaytikindo*, esta afinidade característica dos mortos é geralmente designada pelo prefixo *Tan-*, por vezes contraído como *Ta-*. O ato de morrer, segundo Marlière e Martius, seria *Tagranhom*,⁶⁹⁷ palavra que inclui as partículas *Ta-* e *Gran-*. Como vimos anteriormente, esta última parece denotar grandes distância, sendo geralmente utilizada para descrever os inimigos e atos hostis reservados a “aqueles que estão longe”.⁶⁹⁸ *Tañe*, por sua vez, significa literalmente “estrangeiro” no vocabulário Puri coletado por Edouard Ménétrières.⁶⁹⁹

lhe pareceu, ele falou com muita expressividade no discurso e nos gestos.” (ESCHWEGE, 1818, p. 106-107, tradução nossa).

⁶⁹³ Discursos funerários com este sentido são comuns em vários povos de línguas Macro-Jê, como os Krahô (CUNHA, 1978, p. 56) ou os Kaingang (HENRY Jules. *Jungle People*. Nova York: Vintage Books, 1964, p. 77).

⁶⁹⁴ Esta análise é baseada na interpretação de Manuela Carneiro da Cunha sobre os ritos funerários do povo Krahô, que também realizava enterros dentro de seus espaços domésticos. Ver CUNHA, 1978, p. 35-40

⁶⁹⁵ Segundo Manuela Carneiro da Cunha, os povos Krahô e Canela também concebem que o lugar de seus mortos é nas aldeias abandonadas. Ver CUNHA, 1978, p. 35 e 124.

⁶⁹⁶ Esta concepção é atestada em fontes dos povos Borun e Tikmu'un, nomeando estes espíritos respectivamente como *Natshone* e *Înmoxã*. Ver MARLIÈRE, Guido. Usos Fúnebres dos Botecudos e outros Índios [...], Carta ao Abelha do Itacolomi, de 17 de fevereiro de 1825. In: *Revista do Arquivo Público Mineiro (RAPM)*, Ano 10, Vol. 3 (1905), p. 566, e ÁLVARES, 2018, p. 88.

⁶⁹⁷ Outra palavra para “morrer”, registrada por Marlière, é *Heta Gram*. Esta correlação entre *Heta Gram* ↔ *Tagranhom* nos leva a cogitar a possibilidade de que o prefixo *Ta-*, como em *Tagranhom*, seja uma contração de *Heta*, partícula que designa coisas podres ou indesejáveis (Ver nota 525). Não encontramos, entretanto, outras palavras que possam adensar esta hipótese.

⁶⁹⁸ Ver Subcapítulo 3.3.3 - Guerra, força e sociedade.

⁶⁹⁹ Ménétrières grafa *Tagnié*, mas ela é transcrita como *Tañe* no *Kwaytikindo* moderno. Ver LEMOS, 2014 e PURI et al., 2020. A associação entre os mortos e a estrangeiridade entre os povos indígenas, sobretudo de línguas Macro-Jê, é a tese central da clássica etnografia de Manuela Carneiro da Cunha que temos utilizado como base argumentativa no presente subcapítulo. Daí o seu título, “Os Mortos e os Outros”. Ver CUNHA, 1978.

Portanto, os *Tagranhom* (mortos) são seres definidos tanto por sua alteridade quanto por sua distância, pertencendo ao mais longínquo horizonte da territorialidade Puri-Coroado. Com os parentes e aliados próximos, espera-se a troca de presentes, palavras e parentes, reafirmando os laços e produzindo consanguinidade. Os inimigos, mais distantes, definidos pela partícula *Gran-*, são passíveis de trocas hostis, como raiva, flechas e feitiços. Há também estrangeiros distantes, *Tañe*, que moram tão longe que são indiferentes, não trocando presentes nem flechas, a não ser que se mudem para perto das aldeias (como os *Rayon* e os *Tabañyon*).⁷⁰⁰ Os mais longínquos de todos, contudo, são os mortos, *Tangran-*, cujas aldeias nas costas da abóbada celeste são tão distantes que se torna impossível manter trocas recíprocas.

Outras palavras dão pistas sobre a concepção de morte dos Puris e Coroados oitocentistas. A palavra *Tanguéta* é traduzida como “alma”, “mente” ou “sombra” pelos viajantes, possivelmente sendo a palavra que designa as imagens dos mortos nesta cosmologia.⁷⁰¹ A tradução de *Tanguéta* como “sombra” nos parece especialmente interessante, sendo similar às concepções indígenas de que os espíritos dos mortos, ao serem privados de seu corpo (que é o suporte vital da existência), tornam-se sombras, sobretudo quando permanecem no mundo dos vivos.⁷⁰² A palavra dos Coroados para designar seus antepassados, *Tahay-Etta*, parece ter uma fonética muito similar a *Tanguéta*.

O céu é chamado por Coroados de *Tacuen*, referindo-se tanto ao firmamento quanto à aldeia dos mortos localizada na abóbada celeste. Este nome parece ser uma composição do prefixo *Tan-* (que designa os estrangeiros) e o sufixo *-Cuen* (que designa os consanguíneos),⁷⁰³ reforçando o caráter ambíguo e complexo dos mortos e do “mundo invertido” no qual residem. Nos parece significativo também que a floresta dos mortos seja por vezes descrita como uma floresta de *sapucaia*, especificando árvores com grande valor

⁷⁰⁰ *Rayon* são os as pessoas brancas, e *Tabañyon* as pessoas negras, que definimos, em nossa hipótese das categorias de distância Puri-Coroado, como “vizinhos que vieram de longe”. Ver Subcapítulo 3.2.4 - Os vizinhos que vieram de longe.

⁷⁰¹ As imagens dos mortos nas cosmologias indígenas são muitas vezes traduzidas como “almas” ou “espíritos”, designando aquilo que se desprende do corpo quando a vitalidade o deixa. Estas não são traduções exatas, sobretudo porque as mesmas palavras usadas por indígenas para designar estas “almas” muitas vezes designam também fotografias e outras imagens dos corpos. Muitos povos descrevem que as imagens dos mortos não são imateriais, reforçando que não se trata de um conceito análogo à noção ocidental de “alma” ou “espírito”. Ver CUNHA, 1978, p. 10-12. Por vezes, as imagens dos mortos nas cosmologias indígenas são traduzidas também como “imagem corporal”, “essência vital”, “forma primordial”. Ver KOPENAWA e ALBERT, 2015.

⁷⁰² “Mas se o “eu” reside privilegiadamente no corpo, o quadro altera-se: privados do suporte físico que instaurava a pessoa, os mortos seriam então puras imagens, sombras evanescentes, formas sem conteúdo; ao nível global, isto seria consistente com a primazia dada à oposição vivos/mortos, o que se pode traduzir na imagem dos mortos como anti-sociedade e como grupo antagônico ao dos vivos.” CUNHA, 1978, p. 146.

⁷⁰³ Ver Subcapítulo 3.2.2 - Os Consanguíneos (Txata-Cuen).

alimentar e espiritual.⁷⁰⁴ A aldeia celeste dos mortos é definida pela consanguinidade (*Cuen*), uma vez que seu mundo é livre da afinidade. Ao mesmo tempo, do ponto de vista dos vivos, este mundo é “outro”, separado, distante e estranho (*Tañe*).

O aspecto ambíguo dos mortos e da alteridade, resumidos na palavra *Tañe* e no prefixo *Tan-*, aparece também nas palavras das línguas *Kwaytikindo* que designam o amor e as qualidades positivas. *Tanne* e *Tanne Cahon* significa, segundo os vocabulários, “bom” ou “benefício”. Para Puris e Coroados do século XIX, o amor pode ser designado pelas palavras *Tammalhih* e *Timtane Ti-he*. Ao mesmo tempo, os Puris nomeavam o adjetivo “ruim” como *Taschi-Tangeli*, e os Coroados chamavam a injustiça de *Tane Mon Pokahy*. Palavras formadas pela partícula *Tan-*, portanto, podem possuir vários sentidos, variando entre o positivo e o negativo, o desejo e o indesejável. É possível que estes complexos significados se deem justamente pelos aspectos perigosos do desejo e das relações humanas: como discutimos anteriormente, os *afins* nas cosmologias indígenas são quase sempre perigosos e desejáveis ao mesmo tempo. Da mesma forma, os mortos e os outros estrangeiros (*Tañe*) podem ser objetos de amor, como através do casamento, ao mesmo tempo em que este amor se torna perigoso à medida que os parceiros morrem e podem retornar em sonho para “buscar o parceiro”. Devido à complexa da relação entre o amor e a saudade, sobretudo diante da separação entre vivos e mortos, o prefixo *Tan-* talvez pudesse ser usado em uma variedade de situações, designando miríades de palavras como “amor”, “injustiça”, “bom” e “mau”.

Outras palavras associadas à partícula *Tan-* são *Tanquetai* (“arma”), *Pité Tica Tanhy* (“acampar”) e *Pahinle Tan Cahy* (“animal selvagem”). Vários nomes de animais também estão associados, como *Xamutan* (“quati”), *Sotan* (“queixada”) e *Tanguá* (“macaco”).⁷⁰⁵ Estas associações parecem derivadas da noção da floresta como o lugar externo à esfera doméstica, pertencente a seres estrangeiros, e até mesmo aos mortos. Assim, se misturam as noções de alteridade da floresta, dos animais e dos mortos.⁷⁰⁶ Não à toa, o relato de Eschwege especifica que, para os Coroados, espíritos inimigos são invocados durante

⁷⁰⁴ O nome da Sapucaia nas línguas *Kwaytikindo* é *Tonke* ou *Lonke*, palavra que inclui a partícula *-nke*, presente em várias palavras que designam o parentesco dos afins efetivos de Puris e Coroados (Ver Quadro 6). Portanto, não nos parece coincidência que a árvore que predomina no mundo dos mortos (que é o mundo dos consanguíneos) seja uma “árvore familiarizada”, constantemente cultivada e domesticada por estes povos, e ligada aos seus vocabulários de parentesco.

⁷⁰⁵ Algumas etnografias de povos amazônicos descrevem concepções de que algumas espécies de macacos são “sombas” similares às imagens dos mortos, por vezes sendo até mesmo avatares ou “encarnações” dos espíritos falecidos. Ver CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Araweté: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, p. 70.

⁷⁰⁶ Em diversas cosmologias indígenas, as imagens dos mortos são descritas como habitantes das matas do mundo dos vivos. Ver CUNHA, 1978, p. 129 e ROSA, Rogério Réus Gonçalves. *O Território Xamânico Kaingang vinculado às Bacias Hidrográficas e à Floresta de Araucária*. Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio. V. II, nº4. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Ago/Dez 2005.

expedições na mata, não dentro das aldeias.⁷⁰⁷ Acampar (*Pité Tica Tanhy*), portanto, significa adentrar o espaço da alteridade (*Tañe*), dos seres selvagens (*Pahinle Tan Cahy*), e onde os mortos (*Tangueta*) podem aparecer, inclusive sob a forma de animais.⁷⁰⁸

Quadro 12 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas aos conceitos de afinidade e à partícula *Tan-*.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
MÉNÉTRIÈS, 1824, PURI et al., 2020	Puri	Tagne, Tañe	-	Estrangeiro
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tagranhom	Tagranhom	Morrer, morte, morto
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tagran hi-hon	Tagranhiom	Dia da morte
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tanguéta	Tanguéta	Alma, mente, sombra
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tahay-Etta	Tahay-Etta	Antepassado, bisavô
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroado	Tacuen	Tacuen	Paraíso, céu
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, SCHOTT, 1822.	Coroado	Tanne, Tanne Cahy, Tarankauan	Tanne, Tanne Cahon	Bom, benefício
MARTIUS, 1863	Puri	Taschitangeli	Taschi-Tangeli	Ruim
MARTIUS, 1863	Puri	Tammalhih	Tanmalhih	Amar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Timtani-ti-he	Timtane-ti-he	Amor
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tane Mon Pokahy	Tane Mon Pokahy	Injustiça
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tanquetai	Tanquetai	Arma
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Pité Tica Tan-hy	Pité Tica Tanhy	Acampar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Pahinletan Cahy	Pahinle Tan Cahy	Animal selvagem
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, MÉNÉTRIÈS, 1824.	Puri e Coroado	Tanguá, Tangná	Tanguá	Macaco
TORREZÃO, 1889	Puri	Sotan	Sotan	Queixada

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884, TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

⁷⁰⁷ “Eles [os xamãs Coroados] chamam geralmente apenas as almas de seus parentes, mas quando estão partindo em guerra contra os Puris, ou quando estão em expedição nas profundezas das florestas para coletar Ipecacuanha; quando não se sentem seguros contra os ataques dos Puris, também costumam invocar o espírito de um Puri, que também logo aparece para responder às perguntas feitas.” (ESCHWEGE, 1818, p. 131).

⁷⁰⁸ Spix e Martius descrevem uma entidade que apareceria para os Coroados “ora como lagarto, ora como homem com pés de veado, ora como jacaré ou onça, ora transformado em brejo, etc., que o ilude, zomba dele, levando-o para o prejuízo e o perigo, ou mesmo, o mata” (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 304). Como discutimos no Subcapítulo 2.3 - Os mortos, os vivos e os intermediários, é provável que várias dessas entidades fossem concebidas como mortos que, ao retornarem, tomavam formas diversas, sobretudo de animais selvagens e não domesticáveis.

Nossa argumentação a respeito do pós-vida dos Puris e Coroados pode envolver relatos que parecem contraditórios ou difusos, ora afirmando que os mortos vivem nos céus, ou nas aldeias abandonadas, ou tomando forma de animais nas florestas. De fato, as concepções de morte entre povos indígenas podem dar origem a relatos difusos ou pouco padronizados, especialmente por se tratar de conceitos difusos, sem uma unificação rígida. Mesmo antropólogos dos séculos XX e XXI se deparam com estes problemas, com vários informantes de um mesmo povo fazendo relatos contraditórios sobre o destino dos mortos de seu povo.⁷⁰⁹ Parte dessa aparente confusão pode se dar por noções complexas de espírito, com alguns povos indígenas nomeando duas ou até três “almas” ou “imagens” diferentes que habitam os corpos dos vivos, cada uma tendo um destino diferente após a morte de seu corpo; ou cosmologias nas quais as imagens dos mortos também envelhecem e morrem, depois seguindo para um segundo ou terceiro destino.⁷¹⁰

Infelizmente, não conseguimos encontrar em nossas fontes informações suficientes para elaborar hipóteses mais complexas e exatas sobre o destino dos *Tangueta* na cosmologia Puri-Coroado do século XIX. No entanto, as informações reunidas apontam em uma direção consistente: a de que os espíritos dos mortos do cosmo Puri-Coroado, assim como em várias cosmologias indígenas (sobretudo de povos de línguas Macro-Jê), tornam-se *afins*, ou estrangeiros, passando a habitar espaços distantes ou antíteses do domínio doméstico das aldeias dos vivos (como as florestas, as aldeias abandonadas ou outro mundo sobre a abóbada do céu).

Isso não significa, contudo, que os mortos e os antepassados seriam completamente esquecidos ou tratados como indiferentes na cosmologia destes povos. Muito pelo contrário, os relatos de Freyreiss e Spix e Martius contam que, sempre que os grupos passavam por aldeias abandonadas (onde estavam enterrados seus antepassados), se dedicavam a lembrá-los com lamentos.⁷¹¹ Eschwege conta também que, em momentos de dificuldade e em curas espirituais, os *ndondoma* (xamãs) invocam os espíritos dos mortos de seus próprios povos, pedindo-lhes conselhos e ajuda contra as entidades causadoras de doenças.⁷¹² Mesmo após serem tornados *afins* devido à cruel separação da morte, os mortos contribuem de forma positiva para o cotidiano de Puris e Coroados, embora muito através da mediação dos *ndondoma*.

Concluimos, assim, reforçando o que temos argumentado ao longo dos Capítulos 2 e 3 deste texto: que um papel fundamental do xamanismo na cosmologia Puri-Coroado é a articulação das identidades e alteridades, com os xamãs e as práticas xamânicas servindo

⁷⁰⁹ Para um exemplo, ver CUNHA, 1978, p. 123-126.

⁷¹⁰ Ver CASTRO, 1986, e KOPENAWA e ALBERT, 2015.

⁷¹¹ FREYREISS, 1902, p. 245, e SPIX e MARTIUS, 2017, p. 309.

⁷¹² ESCHWEGE, 1818, p. 131-132. Ver também Subcapítulo 2.3 - Os vivos, os mortos e os intermediários.

de mediadoras entre o espaço consanguíneo-doméstico da aldeia e os espaços *afins* do cosmo. Através do xamanismo a comunidade lidava com a perigosa vingança dos animais das florestas, com a alteridade radical das onças predadoras, com as flechas invisíveis lançadas pelos inimigos distantes, ou com os espíritos dos parentes mortos residindo nas matas de sapucaia do céu. O cosmo Puri-Coroado parecia organizar estas afinidades de acordo com suas distâncias, mas em todas gradações de alteridade vemos a importância do xamanismo, seja para firmar as alianças com os *afins* vizinhos através das festas de *Verú*, seja através da guerra xamânica entre Puris e Coroados, ou pelo papel dos *ndondoma* que equilibravam a complexa relação de alteridade entre os vivos e os mortos.

3.4 - A gradação entre os parentes, os vizinhos e os inimigos

Para fechar este capítulo abordando o xamanismo e a alteridade na cosmologia de Puris e Coroados oitocentistas, faremos um breve apanhado geral da gradação de distância e alteridade que encontramos nos vocabulários e nas fontes históricas.⁷¹³ Como debatido por Eduardo Viveiros de Castro, a afinidade é a categoria que engloba os seres nas cosmologias indígenas, de forma que não se trata exatamente de uma dualidade entre afinidade e consanguinidade, mas sim de um mundo *afins*, onde a consanguinidade deve ser constantemente produzida pelas trocas e pelo trabalho humano.⁷¹⁴

A menor distância, portanto, é aquela da consanguinidade, onde toda afinidade já foi diluída pela produção de parentesco e pela inclusão nas redes familiares. Os consanguíneos são aqueles com quem se convive diariamente, que dividem o mesmo espaço doméstico, sobretudo a mesma cabana, as mesmas redes, e os mesmos alimentos, sendo este o lugar onde idealmente não haveria afinidade. Na lógica indígena da produção de pessoas, o trabalho da caça, das roças e do cuidado é especialmente voltado a esta esfera, visando a continuidade dos consanguíneos através da divisão de alimentos. Como filhos são produzidos a partir da junção de fluidos corporais dos pais, tem-se a noção de que os consanguíneos são justamente aqueles com quem se divide os fluidos corporais, sobretudo o sangue, que é produzido diariamente através da alimentação. No vocabulário das línguas *Kwaytikindo*, estes são definidos como *Txata-Cuen*.⁷¹⁵

⁷¹³ Reforçamos que a noção de gradações de afinidade nas cosmologias indígenas sul-americanas ganhou popularidade na literatura antropológica especialmente através de etnografias dos povos Yanomami. Ver ALBERT, Bruce. Temps du sang, tempos de cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese de Doutorado, Université de Paris X-Nanterre, 1985, p. 221.

⁷¹⁴ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: Eduardo Viveiros de Castro. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

⁷¹⁵ Ver Subcapítulo 3.2.2 - Os Consanguíneos (*Txata-Cuen*).

Depois dos consanguíneos se encontram os *afins efetivos*, ou aqueles que não partilham do mesmo sangue, mas, devido às trocas e à produção gradativa de parentesco, tornaram-se parte da família. Exemplos por excelência desta categoria são cunhados(as), sogros(as), genros e noras. São os principais aliados, sendo aqueles que devem ser buscados em outras famílias, uma vez que os tabus do incesto interditam a união entre consanguíneos. Os *afins efetivos* também se envolvem nas obrigações alimentares e relações de trabalho das famílias, participando ativamente da produção de parentesco na rotina do dia-a-dia. Estes afins, portanto, são absolutamente necessários para a existência da consanguinidade, mesmo que não sejam parte dela: sem afins, não é possível garantir a continuidade dos consanguíneos. Nos vocabulários *Kwaytikindo*, eles parecem definidos pela partícula *-nke*, como em *Maconkena* (cunhado) e *Aranke* (sogra).⁷¹⁶

A cosmologia Puri-Coroado inclui também vários tipos de seres aliados, que podem não ser parentes ou cunhados, mas que vivem nas aldeias ou próximas a elas, sendo assim *afins* com os quais há trocas de presentes e outros atos de produção de parentesco. Aqui classificaríamos os animais domesticados, que são criados como bichos de estimação nas aldeias: jacus, macacos, papagaios, cães, e até mesmo galos. Estes são removidos da categoria de animais *afins* destinados a serem caçados e comidos (*Txama*), e se tornam parte da aldeia, tratados como corresidentes, mesmo tendo corpos e perspectivas diferentes dos humanos (*Nana-Txé-Tohy*).⁷¹⁷

Um pouco mais distantes são os aliados, que podem não residir na mesma aldeia, mas ainda vivem a uma distância curta dos Puris e Coroados. Assim se formam constelações de alianças de um mesmo povo, como as redes de aldeias de Coroados que se encontravam periodicamente, sobretudo para caçadas conjuntas, festas de *Verú* ou expedições de guerra. A relação entre aliados não envolvia a troca diária de cuidados e trabalhos, como a relação entre consanguíneos e afins efetivos que diariamente dividem alimentos e afazeres. Contudo, as festas pareciam ser momentos importantes, garantindo que pelo menos uma vez ao ano as aldeias amigas se encontrariam e dividiriam o melhor que tinham a oferecer: *Verú*, presentes, canções, danças, pinturas corporais, adornos e festejos.

Nestas constelações de alianças, o mais importante era que os aliados estivessem a uma curta distância entre si, e que realizassem trocas que permitiam produzir parentesco gradativamente, tornando-se menos *afins*. Assim, não-indígenas também integraram estas redes de amizade, deixando de ser estrangeiros e passando a ser tratados como amigos, sobretudo quando trocavam presentes e alimentos demarcando suas boas intenções para com os Puris e Coroados. Os aliados não-indígenas eram frequentemente chamados por

⁷¹⁶ Ver Subcapítulo 3.2.3 - Os Afins Efetivos (*Maconkena*)

⁷¹⁷ Ver Capítulo 2.5 - Animais (*Txama*), humanos (*Txemim*) e a intimidade.

palavras que conciliam marcadores de distância e de proximidade, como *Rayon* (brancos), *Tabañyon* (negros no vocabulário Coroado) e *Txatan* (negros no vocabulário Coropó).⁷¹⁸ Mesmo que os europeus e africanos tivessem vindo de longe, portanto, o que importava para a cosmopolítica Puri-Coroado era que agora residiam por perto e faziam trocas amigáveis, tornando-se menos *afins*.

Compor estas redes de aliados possivelmente significava também ser um(a) cunhado(a) em potencial: as fontes relatam pessoas brancas e negras adentrando as aldeias e casando-se dentro delas, tornando-se *afins efetivos*. As alianças também poderiam ser desfeitas, como ocorreu diversas vezes, dando origem a inimizades que duraram séculos. Ser vizinho, portanto, também podia significar ser um inimigo em potencial. Os aliados e vizinhos (sejam eles indígenas, negros ou brancos) podem ser vistos como uma camada tensa, um limiar entre a identidade e a alteridade, aproximação e afastamento. Deste limiar podem surgir novos parentescos e casamentos ou novas inimizades e guerras, a depender das circunstâncias e das ações dos agentes históricos.⁷¹⁹

Mais além dos vizinhos, no cosmo Puri-Coroado, residem os inimigos. Nas florestas longínquas habitam os animais selvagens, como as onças, violentas e cruéis, opostas à humanidade, com as quais não é possível trocar alimentos e afeto para a domesticação.⁷²⁰ Ao longe também residem os inimigos, que também não trocam presentes ou produzem parentesco. Com estes seres longínquos, a principal forma de familiarização é a troca de flechas, feitiços, vingança e troféus.⁷²¹ A predação dos animais selvagens produz amuletos, como colares de dentes de onça, e a predação dos inimigos produz também troféus que distribuem energia para a comunidade dos consanguíneos. Os espíritos dos inimigos (humanos ou animais) assassinados também podem ser invocados pelos *ndondoma* para trazer força,⁷²² ou durante as danças inspiradas pelo consumo de *Verú*, quando é possível até mesmo “tornar-se onça”.⁷²³

Como descrito por Carlos Fausto, os inimigos ideais nas dinâmicas de guerra indígenas são aqueles que vivem a uma certa distância, nem próximos demais nem longínquos demais. Os que vivem próximos demais, como já vimos, são quase sempre amigos com os quais é desejável trocar presentes e produzir parentesco. Com aqueles que vivem longe demais, por sua vez, é impossível que haja qualquer troca recíproca, justo

⁷¹⁸ Ver Subcapítulo 3.2.4 - Os vizinhos que vieram de longe. Como discutido, *Crayon* parece ser a junção do prefixo *Cra-* (próximo) e o sufixo *-ayon* (vindo de longe), enquanto *Txatan* seria uma mistura entre *Txay-* (parente) e *Tan* (estrangeiro).

⁷¹⁹ Ver Subcapítulo 3.3.1 - A raiva vizinha.

⁷²⁰ Ver Subcapítulo 2.5.2 - Meri Ponan, olhos de onça.

⁷²¹ Ver Subcapítulo 3.3.2 - A flecha invisível vinda de longe.

⁷²² Ver Subcapítulo 3.3.3 - Guerra, força e sociedade.

⁷²³ Ver Subcapítulo 3.1.2 - Dançar como gente, dançar como onça.

porque estão tão longe que se tornam indiferentes.⁷²⁴ Esta distância parece ser designada, no vocabulário de Puris e Coroados, pelas partículas *Gran-* ou *Tan-*. Daí nomes como os dos inimigos de guerra (*Aren Granthira*) e das doenças causadas por seus feitiços (como *Aran Graom*, epilepsia), ou o nome dos animais selvagens (*Pahinle Tan Cahy*) e do ato de acampar (*Pité Tica Tanhy*), adentrando estas terras de estrangeiros e inimigos. Mais além dos inimigos estão os indiferentes, com os quais as trocas recíprocas, seja de presentes ou de flechas, são virtualmente impossíveis. Entre eles, os mortos, os mais distantes do cosmo, designados simultaneamente pelas partículas *Tan* e *Gran* (*Tagranhom*).⁷²⁵

A partir desta gradação de afinidades, Puris e Coroados construíam, nos séculos XVIII e XIX, suas identidades no cosmo. Como bem postulado por Manuela Carneiro da Cunha, as noções de identidade, alteridade e inimizade entre povos indígenas não seguiam a lógica de hostilizar ao outro porque ele é diferente, mas sim hostilizar ao outro como uma forma deliberada torná-lo diferente, e através desta diferenciação afirmar a própria identidade.

“Não é porque o outro é ‘diferente’ que eu o hostilizo, mas eu o hostilizo para colocá-lo como diferente. É para poder pensar-nos que nos opomos. No plano da sociedade, instaura-se a especificidade do grupo pela negação do estrangeiro. Matando-se o inimigo, afirma-se o ‘eu’ pela negação do ‘outro’, do ‘não-eu’. Nesta perspectiva entenderíamos porque a execução de um inimigo, [...] entre os requintados Tupinambá, implicaria a assunção de um novo nome: matar o outro é afirmar um novo eu.” (CUNHA, 1978, p. 81).

Seguindo essa lógica, podemos repensar toda a cadeia de alteridades através das quais Puris e Coroados compreendiam seus lugares no cosmo. Diversos preceitos, como a proibição da ingestão de carne crua, o interdito a caçadores comerem animais abatidos por si mesmos, ou a realização de jejuns e resguardos podem ser compreendidos como formas cosmopolíticas de afirmar as particularidades da perspectiva humana. Colocando-se como “não-onças”, os caçadores afirmam sua alteridade em relação a aqueles, como dizendo: “ser humano é não ser onça”, “comer carne cozida é ter a perspectiva humana”, e “dividir minha caça com meus parentes é ser humano”.⁷²⁶

⁷²⁴ “Na Amazônia, parece haver uma distância ótima em que as práticas guerreiras são mais produtivas, sendo o intervalo sociogeográfico definido de modo variável conforme o grupo étnico e o sistema regional. Esse ótimo é função da equação entre uma distância máxima (em que a diferença torna-se indiferente) e uma distância mínima (em que a identidade engloba a alteridade). Nesse espaço intervalar é que melhor se traficam identidades, bens imateriais e outras coisas mais.” (FAUSTO, 2001, p. 210).

⁷²⁵ Ver Subcapítulo 3.3.4 - Os mortos e outros estrangeiros.

⁷²⁶ Ver Capítulo 2.5 - Animais (*Txama*), humanos (*Txemim*) e a intimidade. Ressaltamos que estas diferenciações da perspectiva humana para com as perspectivas de outros animais absolutamente não significa uma dicotomia humano-animal ou uma superioridade humana como as existentes nas cosmologias ocidentais. Ver TAYLOR, Anne Christine; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Um corpo feito de olhares (Amazônia). Revista de Antropologia, 62 (3), 2019, p. 769-818.

A guerra entre Puris, Coroados, Coropós, Boruns e até mesmo os períodos de guerra contra os brancos podem ser compreendidos como formas de reafirmação das identidades: diante de um contexto colonial, com várias instituições que visavam apagar o modo de vida indígena, guerrear e reforçar comportamentos guerreiros (como a obtenção de troféus a partir de corpos inimigos) poderia ser uma forma de reafirmar seus modos de vida. Através da guerra, poderíamos ser tentados a compreender estas afirmações de identidade como: “sou Puri pois não sou Coroadado”, ou “sou Coroadado pois não sou Puri”. Usando os termos das línguas *Kwaytikindo* que discutimos ao longo deste trabalho, no entanto, nos parece mais provável que tanto Puris quanto Coroados afirmariam: “sou *Txemim* pois não sou *Bokaiú*”, onde o “eu” é sempre *Txemim*, e o “outro” é sempre *Bokaiú*.⁷²⁷

A guerra é uma das facetas das reações indígenas à colonização nos séculos XVIII e XIX, mas não acreditamos ser uma explicação definitiva ou autossuficiente. Como discutimos em páginas anteriores, seria reducionista atribuir a existência dos povos indígenas apenas à atividade guerreira. Portanto, precisamos também pensar que, após séculos de epidemias, doenças e mortandades trazidas pelos colonizadores, seria especialmente importante para Puris e Coroados reafirmar suas identidades no cosmo como seres humanos, como indígenas e como vivos.

Os mortos, como discutimos, são caracterizados pela impossibilidade de trocas recíprocas. A morte, afinal, é uma via de mão única, na qual todos os vivos se tornam mortos, mas os mortos não voltam a ser vivos cotidianamente. Consequentemente, os mortos não são capazes de trocar presentes, arranjar novos casamentos, firmar novas alianças ou criar novos afetos. Não à toa, o mundo dos mortos de Puris e Coroados é *Tacuen*, um mundo “estranho” (*Tañe*) de consanguíneos (*Cuen*). Portanto, a capacidade de criar vínculos e produzir parentesco com os *afins* é essencialmente uma habilidade dos seres humanos vivos. Apenas os vivos são capazes de domesticar animais das florestas, de começar novos amores, trocar presentes com seus vizinhos, e de distribuir alimentos a seus amigos e familiares tendo certeza que, no futuro, eles também retribuirão o favor.

Os momentos nos quais Puris e Coroados se abrem para a criação de parentesco com os estrangeiros que chegaram às suas terras, como os descendentes de africanos e de europeus, não devem ser compreendidos como ações que levavam à perda de suas identidades. Dentro das formas cosmopolíticas indígenas de criação e afirmação de identidades, acreditamos ser possível entender estas alianças com os “forasteiros” como reafirmações da vida de seus povos, fazendo uso das faculdades que os mortos não

⁷²⁷ *Bokaiú* aparece nos vocabulários como um nome sempre atribuído aos inimigos: Coroados chamavam os Puris por esse nome, enquanto Coropós o usavam para se referir aos Borun. Ver Subcapítulo 3.3.2 - A flecha invisível vinda de longe.

possuem. A grosso modo, o que distingue os vivos é exatamente sua capacidade de criar parentesco com novos seres, de familiarizar os *afins* que com quem dividem o cosmo. Diante da chegada de novos povos vindos de longe, como os *Tabañyon* ou os *Crayon*, uma resposta lógica dentro da cosmopolítica dos vivos é também tentar familiarizá-los e criar novas alianças, pois não fazê-lo poderia significar agir como os mortos.

4 - HISTÓRIA PURI, HISTÓRIA COROADA

*Aquele que na palavra entender
No nome não se prender
Pode ver bem quem eu sou*

*Mas quem no pé da letra cair
Do nome não vai sair
Porque no nome não estou.*

-Um Só, canção de Pedro Santos (1968)

Neste último capítulo, retornaremos aos acontecimentos que fizeram parte da história Puri-Coroado nas últimas décadas do século XVIII e primeiros anos do século XIX, tendo em vista as formas como suas identidades e alteridades foram, naqueles tempos, mediadas pelo xamanismo e pelas diversas possibilidades existentes em suas cosmologias. Assim, esperamos mostrar como estes grupos se fizeram sujeitos históricos, e como reagiram e subverteram as diversas iniciativas da colonização portuguesa em Minas Gerais - desde os aldeamentos até as entradas e investidas bélicas. Portanto, pretendemos finalizar esta dissertação com uma escrita das formas de temporalidade, identidade e historicidade que podemos apreender das formas sociais e cosmológicas de Puris e Coroados.

Entendemos que esse esforço se insere dentro da perspectiva da História Indígena. Muitas vezes a escrita da história brasileira e mineira, seguindo os pressupostos teóricos das ciências do século XIX, consideraram que os povos indígenas eram completamente desprovidos de história. Esse postulado partiu, por vezes, do pressuposto de que apenas povos com cultura escrita seriam capazes de registrar e simbolizar suas respectivas histórias. Por outras vezes, considerou-se que os povos indígenas do Brasil inteiro estavam “fadados à extinção” diante do avanço da “civilização brasileira”, portanto não sendo dignos ou capazes de agência histórica diante da colonização e do extermínio promovidos pelo Estado brasileiro. Considerava-se que os povos com cultura escrita seriam possuidores de história, enquanto os povos indígenas, ahistóricos, teriam “apenas a etnografia”, estudados pela antropologia.⁷²⁸ Muitos intelectuais viam os indígenas como “primitivos”, portanto possuidores de um eterno passado imutável em suas culturas ancestrais.⁷²⁹

⁷²⁸ MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História indígena no Brasil. In. GRUPIONI, Luiz Donizete Benzi; SILVA, Aracy Lopes da Silva. A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1 e 2 graus. Brasília: MEC:MARI:UNESCO, 1995.

⁷²⁹ CUNHA, M. C. Por uma história indígena e do indigenismo. In. CUNHA, Manoela Carneiro. Cultura com Aspas. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p.125-131.

Ao longo do século XX, as colaborações interdisciplinares entre a antropologia e a história foram impulsionadas por movimentos sociais e pela conquista da cidadania dos povos indígenas no Brasil, consolidada com a constituição de 1988. Através deste período de lutas dos povos indígenas e rápido desenvolvimento das ciências humanas, a Etno-história surgiu como um conceito importante, designando estudos multidisciplinares que visaram reverter as premissas antiquadas segundo as quais os povos originários não seriam detentores de história ou sujeitos ativos na construção de suas trajetórias. O termo “Etno-história” teve diversas concepções em trabalhos, grupos de estudo e escolas de pensamento. De forma geral, designa um método interdisciplinar, que se utiliza de fontes, metodologias e estudos da história, arqueologia, antropologia, linguística e outras áreas do conhecimento, visando compreender a história de sociedades e grupos que, ao contrário das sociedades europeias, não desenvolveram estruturas sociais que produzem grande volume de documentos escritos. Há de se ressaltar que até mesmo sociedades europeias e espaços pós-colonização podem ser plenamente estudados pela metodologia da etno-história, trazendo muitas novas reflexões sobre suas formas de autocompreensão histórica.⁷³⁰

Apesar de usarmos métodos que muito devem ao campo de estudos etno-históricos (e pode-se até dizer que nele se inserem), preferimos a perspectiva da História Indígena, focada na inserção dos povos indígenas como agentes da história brasileira e mineira. Daí a nossa tentativa de investigar com profundidade a cosmologia Puri-Coroado nos Capítulos 2 e 3: entender as várias possibilidades e complexidades de racionalidade e ação no universo simbólico desses povos, ressaltando que a história dos povos originários não se compôs apenas de guerras e fugas diante do avanço da fronteira colonial - mas também de criativas formas de sujeição negociada, como os aldeamentos dos Coroados e Coropós que deram origem a várias formas híbridas de se existir conciliando práticas indígenas e o contato com mercadorias e instituições coloniais. Aqui, pretendemos também combater os mitos da “pureza indígena”, segundo os quais os nativos teriam “deixado de ser índios” no momento em que aceitam os aldeamentos, o cristianismo ou o uso de mercadorias providas pelos mercados coloniais. Muito pelo contrário, estamos visando narrar as formas como Puris, Coroados, Coropós, Xamixunas e outros grupos foram capazes de manter seus princípios cosmológicos ao negociarem com as autoridades coloniais.

Em nossa perspectiva, esse esforço não é apenas de escrita de uma história dos povos indígenas que viveram neste território como um apêndice da história mineira, ou uma história local dos municípios localizados na bacia dos rios Doce e Pomba. Entendemos a história dos povos indígenas como parte indissociável dos processos e desenvolvimentos

⁷³⁰ CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História* (São Paulo), v. 30, n. 1, p. 349–371, jan. 2011.

econômicos, sociais e políticos de toda a história de Minas Gerais. Trabalhos do pensamento pós-colonial, apropriando-se de conceitos da psicanálise e da dialética hegeliana, mostram as formas como as identidades formadas no processo de colonização não é apenas devido a fatores internos, mas também a partir da relação entre os seres e aqueles que consideram “outros”.⁷³¹ Como temos argumentado, a história mineira foi constituída com um longo discurso de negação dos povos indígenas. Começou com as entradas de bandeirantes no Sertão dos Cataguases, continuando com a construção de um imaginário de “barbárie e selvageria” dos sertões indígenas, opostos à “civilização” das vilas. Em fins do século XVIII, intensifica-se a retórica de “barbárie X civilização” com o avanço da fronteira agrícola, impulsionado pela crise da mineração, culminando na violência legitimada e instrumentalizada pelas Divisões Militares do Rio Doce a partir de 1808. Em obras memorialistas, produções artísticas e esforços militares, fica evidente que as identidades das elites mineiras em seus anos constitucionais se deram em oposição e negação das existências indígenas na Capitania. Essa repetida negação consolidou uma historiografia e uma memória social que supõe um “vazio indígena” em diversas regiões de Minas Gerais.⁷³² Para que houvesse tamanho esforço centenário de negação e apagamento dos povos indígenas mineiros, era justamente necessário que estes povos existissem, persistindo nos aldeamentos, nos sertões, nas comunidades camponesas, e até mesmo nas capitais, com diversas formas de negociar e escapar aos valores da “civilização”.⁷³³

Indígenas, mesmo que forçados pelas circunstâncias a abandonar muitas das suas práticas ancestrais, aderindo aos aldeamentos ou ao modo de vida camponês, migrando para os grandes centros urbanos e precisando ocultar seus etnônimos e origens, usaram de diversas estratégias para transmitir a seus descendentes as verdades sobre suas raízes históricas. Esse movimento é o que permite que hoje, após muitos anos de luta de Puris, Coroados e de todos os povos indígenas do Brasil (culminando na Constituição de 1988) seja possível um grande movimento de retomada Puri, recuperando língua, tradições e histórias. Sem tais movimentos no presente, não seria possível tentar reescrever esses pedaços da história da Capitania.

Daí nosso foco na noção de História Indígena: além de reforçarmos a agência dos grupos indígenas e suas diversas reações à colonização, compreendemos que não estamos apenas escrevendo a história de uma etnia, mas sim uma história mineira que

⁷³¹ PRATT, Mary Louise. Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru, SP: EDUSC, 1999. Ver também LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu; A agressividade em psicanálise. In: Escritos. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 96-126.

⁷³² VASCONCELOS, Diogo Pereira de. História Antiga de Minas Gerais. Belo Horizonte: 1904.

⁷³³ Sobre a existência de diversos atores históricos indígenas nas Minas Gerais coloniais, ver RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2003.

deve muito às filosofias, cosmologias e modos de vida indígenas, no passado e no presente. Pretendemos, portanto, não apenas preencher algumas lacunas deixadas (ou apagadas) durante a escrita da história mineira, como também mostrar as complexas formas de pensar e existir que atravessaram as Minas, recuperando temporalidades e possibilidades de agência histórica dos povos Puri-Coroado.

4.1 - Andança e aliança

Para pensarmos as formas de política, temporalidade e sociedade dos Puri-Coroados nos séculos XVIII e XIX, um fator fundamental a observarmos é o nomadismo cultivado por diversos grupos. Muitas vezes esse comportamento foi compreendido como uma incapacidade (ou recusa) de Puris e Coroados praticarem a agricultura em tempos pré-coloniais,⁷³⁴ observação que perpetua uma classificação binária da antropologia, segundo a qual existiriam “povos nômades caçadores-coletores” e “povos sedentários agricultores”.⁷³⁵ Trabalhos antropológicos desde os anos 70 já vêm questionando esta classificação, evidenciando que muitos povos indígenas realizam a agricultura itinerante, ou até “agricultura nômade”, aliando longos períodos de andança pela floresta ao manejo agroecológico de espécies plantadas em clareiras ou outros espaços da floresta. É documentado que povos podem realizar o plantio em determinadas estações, então partir em períodos de nomadismo pelas florestas caçando e colhendo frutos, retornando meses depois para colher o que foi plantado na estação anterior.⁷³⁶ A opção de grupos humanos por modos de vida nômades, portanto, não é necessariamente incompatível com a prática da agricultura, existindo formas criativas e tecnologicamente complexas de plantio que não necessitam da abertura de campos ou da sedentarização permanente das populações.

A nosso ver, esse é o caso dos Puris-Coroados. Uma carta de Guido Marlière conta que, ainda no começo do século XVIII, um padre jesuíta dos aldeamentos de Guarulhos e Goytacazes teria adentrado as Minas Gerais, e encontrado grupos Coroados jamais aldeados, “em número infinito, muito mais cultivadores do que são hoje”.⁷³⁷ A própria importância do milho e da mandioca na alimentação de Puris e Coroados indica que a agricultura provavelmente era parte de suas culturas já a algum tempo, provavelmente

⁷³⁴ TUPINI, M. T.; VARGAS, E. F. M. Da planta para a língua: uma análise das representações sociais sobre a puaia em Bom Jesus do Itabapoana. Cadernos do CNLF. Rio de Janeiro, vol.XIX, n.12, p 70-78, 2015.

⁷³⁵ Sobre o surgimento desta dicotomia na literatura antropológica, ver POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial. Bauru-SP, Edusc, 2003.

⁷³⁶ Para uma análise que envolve vários destes estudos, ver RIBEIRO, Berta. Capítulo I - A natureza humanizada. O Saber Etnobotânico. In: O índio na cultura brasileira. Brasília: Editora UNB, 2013, p. 9-62.

⁷³⁷ RAPM XII, 1907, p. 610.

realizada em roças nos períodos em que os grupos se reuniam em aldeias mais duráveis.⁷³⁸ Relatos de viajantes descreviam famílias que passavam longos períodos caminhando pelas florestas, retornando com batatas-doces,⁷³⁹ tabaco, bananas, cará, feijão, abóboras e raízes selvagens,⁷⁴⁰ bananas, laranjas, sapucaias, bambus, algodões,⁷⁴¹ jabuticabas,⁷⁴² mamão, e frutos de palmeiras como Indaiá e Pindoba.⁷⁴³ À luz dos mais recentes estudos sobre manejos agroecológicos indígenas, acreditamos que estes gêneros não eram meros achados em meio às matas, mas sim cultivados no meio das árvores, formando verdadeiros jardins cultivados no meio da mata atlântica. Alguns viajantes ficavam surpresos pela grande quantidade de árvores de Sapucaia nos territórios indígenas, reforçando que estas deviam estar sendo deliberadamente plantadas e manejadas por eles para serem colhidas todos os anos.⁷⁴⁴ Outros ressaltaram a riqueza de plantas medicinais, também alvos de cultivo e manejo, como andá-açú, bicuíba, pirigaia, bútua, salsa, raiz preta ou a própria poaia.⁷⁴⁵ Muitos povos também manejam espécies que atraem animais de caça para seus bosques, de forma a facilitar a caça.⁷⁴⁶ Técnicas similares podem explicar a observação de Saint-Hilaire, que achou as florestas habitadas pelos Coroados excepcionalmente repletas de pássaros e besouros.⁷⁴⁷

Eschwege conta que os Coroados “frequentemente ficam muitas semanas nas florestas”, e que “não voltam cedo, até que tenham provisão o suficiente de víveres e artigos de comércio, quando então se estabelecem e voltam a ficar um tempo na aldeia”. Segundo ele, nestes períodos coleta-se mercadorias como peles de diversos animais, ipecacuanha e cera, além de alimentos como mel, larvas gordurosas, cará e outros tubérculos comestíveis.⁷⁴⁸ As tais “larvas gordurosas” são também chamadas de bicho da taquara, sendo larvas de insetos que se reproduzem depositando ovos no interior de taquaras e outras espécies de bambus.⁷⁴⁹ As larvas são excelentes fontes de gordura, especialmente

⁷³⁸ Ver Subcapítulo 3.1.1 - Acender o fogo e fermentar o Verú.

⁷³⁹ SPIX, Johann Baptiste von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil: 1817 - 1820* (Primeiro volume). Tradução: Lúcia Furquim Lahmeyer. Edições do Senado Federal, 2017, p. 287.

⁷⁴⁰ ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. *Journal von Brasilien, oder Vermischte Nachrichten aus Brasilien, auf wissenschaftlichen Reisen gesammelt* (1er. Heft). Weimar: Verlage des Sr. H. S. pr. Landes-Industrie-Comptoirs, 1818, p. 122 e 135.

⁷⁴¹ WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 115.

⁷⁴² PRÚSSIA, 2002, p. 145.

⁷⁴³ SCHOTT, 1822, p. 38.

⁷⁴⁴ WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 100; BURMEISTER, 1853, p. 248; PRÚSSIA, 2002, p. 141-142.

⁷⁴⁵ “Além da poaia, as matas de São João Batista contêm ainda várias outras plantas medicinais muito preciosas como andá-açú, bicuíba (*Myristica officinalis*), pirigaia, butua, salsa, raiz-preta (*Chicococca anguifuga*), cujo emprego não é menor entre os portugueses do que entre os índios. Um dos mais belos adornos é a sapucaia”. SPIX e MARTIUS, 2017, p. 291.

⁷⁴⁶ RIBEIRO, 2013, p. 23-25.

⁷⁴⁷ SAINT-HILAIRE, 1938, p. 44.

⁷⁴⁸ ESCHWEGE, 1818, p. 144.

⁷⁴⁹ Etnografias dos Tikmu'un/Maxakali relatam uma importância culinária e espiritual destes animais, que, além de fornecerem gordura, são portadores de espíritos responsáveis pela iniciação xamânica

quando expostas ao calor, e segundo Eschwege esta gordura era usada para untar panelas e cozinhar alimentos que ele descreve como “panquecas de milho”.⁷⁵⁰

O viajante explicita que estas larvas eram coletadas na estação de seca, sugerindo que este seria um dos períodos especialmente dedicados às andanças e à coleta de gêneros das florestas. Spix e Martius registram que “muito comum é [...] abandonarem várias famílias as suas atuais moradas e estabelecerem-se onde amadurecem frutas novas, onde mais abundante é a caça”,⁷⁵¹ também sugerindo uma sazonalidade do nomadismo de acordo com o amadurecimento de frutos, podendo estes ser selvagens ou manejados pela ação humana nas florestas. O historiador Hal Langfur, em alguns de seus mais recentes trabalhos, encontrou fontes históricas sobre grupos indígenas da região de Cantagalo, em meados do século XVIII.⁷⁵² Estas fontes descrevem que eles “tinham a tendência de plantar alimentos em várias áreas ao mesmo tempo, vagando de um lugar para o outro à medida que as colheitas amadureciam”, regulando-se de acordo com as fases da lua e também dedicando-se a colher larvas na época da seca, quando os frutos estavam prestes a poder ser colhidos.⁷⁵³

Não se tratava, portanto, de um nomadismo desregrado, ou uma incapacidade dos indígenas de fixarem residência. Pelo contrário, se tratava de um complexo cálculo ecológico, visando obter uma diversidade de alimentos e produtos. Períodos de sedentarismo seriam dedicados ao plantio e cultivo de gêneros como milho e mandioca, que requerem maior trabalho nas roças. Com o amadurecimento do milho (que seria por volta de março),⁷⁵⁴ eram realizadas grandes festas, como as *Heta Pai-Pa*, envolvendo o compartilhamento de bebidas fermentadas e a negociação de alianças e caçadas.⁷⁵⁵ Com as últimas chuvas de março e o início da estação seca, as aldeias levantavam viagem, passando a migrar pelas florestas colhendo frutos selvagens, árvores manejadas nas

nestes povos. Ver ÁLVARES, Myriam Martins. *Alteridade e História entre os Maxakali*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC, 2018, p. 107-114.

⁷⁵⁰ ESCHWEGE, 1818, p. 135.

⁷⁵¹ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 308.

⁷⁵² Esta região está inserida dentro da área de circulação de povos Puri-Coroado, como representado no Mapa 4.

⁷⁵³ “Eles eram conhecidos por ‘se regulagem’ de acordo com as fases da lua. Tinham a tendência de plantar alimentos em várias áreas ao mesmo tempo, vagando de um lugar para outro à medida que as colheitas amadurecem. Esta era a época do ano em que eles deixavam suas cabanas para caçar insetos que apreciavam.

⁷⁵⁴ Na memória Puri do presente ainda se conserva a data da Enchente das Goiabas, nome dado ao período de chuvas que marca o início da colheita de milho. Também há, em grupos Puri em retomada recente, uma diferenciação entre *Goára*, palavra referente às casas das aldeias, e *Koára*, palavra que designa os abrigos mais simples construídos durante os períodos de andança. Ver PURY, Tindaíuô Kongré (DUTRA, Antônio): *Koára não é Goára*. Centro de Memória do Povo Puri, 2024. Disponível em:

<<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/post/ko%C3%A1ra-n%C3%A3o-%C3%A9-go%C3%A1ra>> . Acesso em 21 jan. 2025.

⁷⁵⁵ Ver Subcapítulo 3.1.2 - Dançar como gente, dançar como onça.

andanças anteriores e coletando ou caçando outros produtos, como mel, cera, peles e carne animal. Durante estas andanças também se passou a colher a poaia em grandes quantidades, devido ao elevado valor da raiz no comércio com os portugueses.⁷⁵⁶ Após uma estação de seca repleta de caça, coleta e cultivo nômade, as aldeias provavelmente voltavam a se assentar em locais definidos por volta de setembro, com a volta da estação chuvosa, onde se dedicariam na abertura de roças de milho reiniciando o ciclo. Não encontramos fontes suficientes para afirmar com certeza se a agricultura itinerante Puri-Coroado data de tempos pré-coloniais ou se consistiria de adaptações aprendidas com outros povos nos últimos 500 anos. Certo é, entretanto, que desde os anos 1700 a relação entre nomadismo e sedentarismo desses grupos era baseada (entre outras coisas) em ciclos naturais e agroecológicos, envolvendo formas complexas de agricultura, domesticação de espécies vegetais e coleta.

Além dos aspectos ambientais e econômicos, nos parece que as andanças pelas florestas tinham uma fundamental importância política na organização social. No Capítulo 3 - Xamanismo e Alteridade, discutimos sobre os muitos níveis de alteridade que compõem as cosmologias indígenas sul-americanas. Através da produção de parentesco, os afins inimigos se tornam parentes ou aliados, sendo uma forma de diplomacia válida para alianças entre aldeias, com colonos, com quilombos, com os animais das florestas, e até mesmo para com os espíritos que habitam os outros planos do cosmo. Também discutimos que a distância é um importante marcador de alteridade ou afinidade nos cosmos indígenas, algo que parece especialmente refletido nos prefixos e sufixos usados pelos Puri-Coroados para nomearem os outros povos com os quais coabitam os territórios. As alianças e as inimizades, portanto, são simbolizadas pelas posições das comunidades na geografia, e iniciadas e sustentadas pelas trocas - que são notavelmente mais simples de se realizar com aqueles que moram perto.

Tendo em vista estes pressupostos, migrar periodicamente é uma ação que permite aos grupos Puri-Coroado mudar suas distâncias entre os grupos vizinhos, constantemente modificando suas posições no território e em relação a seus amigos e inimigos. Este fator pode estar atrelado também às festividades, durante as quais se realizava negociações de alianças logo antes de realizar a colheita e partir para as andanças nas florestas. Caso as articulações de alianças fossem bem sucedidas, seria possível estabelecer uma nova aldeia próxima dos novos aliados. Se as negociações não se concluíssem por alguma discordância ou falta de acordo, os dois grupos poderiam se mudar para longe, refletindo na geografia sua distância diplomática. Algumas fontes históricas dão conta de processos

⁷⁵⁶ Spix e Martius explicitam que a poaia da região amadurecia por volta de abril, e que era colhida o ano todo, mas especialmente logo após as chuvas, coincidindo com o período das últimas chuvas entre março e abril. Ver SPIX e MARTIUS, 2017, p. 290.

nesse sentido, como os relatos de que, com a saída dos jesuítas da região norte-fluminense, os Coroados decidem migrar para a região de Minas Gerais, afastando-se dos fazendeiros hostis após o exílio de seus antigos aliados.⁷⁵⁷ Eschwege conta que, após saberem da traição de Vila Rica em 1812, os Puris da Serra de Arrepiados se mudam para longe, indo fundar uma nova aldeia no Rio Pardo.⁷⁵⁸ Nem por isso, eles deixam de organizar uma expedição de vingança, assassinando seu antigo Diretor em 1815.⁷⁵⁹

Abandonar a aldeia e fundar outra em uma nova localidade também era uma prática importante na ocasião da morte de membros da comunidade, sobretudo grandes líderes e xamãs. Esta prática inclui várias implicações cosmológicas compartilhadas por vários povos indígenas, incluindo a noção de que os mortos são perigosos, especialmente para os familiares no período de luto, quando o morto pode retornar para tentar levar seus parentes consigo.⁷⁶⁰ A prática seminômade de abandonar as aldeias e refutá-las é, também, uma forma de manter a separação entre os espaços dos vivos e os espaços dos mortos, permitindo que a comunidade se reorganize politicamente e socialmente após a morte de seus líderes. Em exemplos concretos, Saint-Hilaire conta o caso de um grupo de Coroados que era liderado por “um chefe que se soubera fazer respeitar por todos”, mas que acabou morrendo devido às doenças transmitidas pelos portugueses. A solução encontrada pelo grupo foi migrar para a margem norte do Rio Paraíba, forjando alianças com outros povos para reconstituir seus sistemas de alianças.⁷⁶¹

A possibilidade de migrar e fundar novas aldeias, portanto, está relacionada à autonomia política desses grupos, podendo organizarem-se em seus territórios conforme constroem novas alianças e inimizades. Sedentarizar-se aos moldes esperados pelos administradores coloniais poderia significar uma significativa perda dessa autonomia, assim como um empobrecimento material ao abandonar as plantas manejadas nas andanças em meio às florestas. Este parece ter sido um fator crucial para a insistência de Puris e Coroados em manterem algum nível de mobilidade quando aceitavam o aldeamento cristão. Esta insistência provou-se muito bem sucedida nas negociações entre indígenas e colonos, com décadas (se não séculos) de indígenas aldeados mantendo suas práticas seminômades sem domicílio fixo. Em 1824, Guido Marlière escrevia:

Querer obrigá-los a domicílio fixo seria uma Quimera, que não se verá realizar; nem eu vejo exemplo disto nos Coroados e Coropós, que se estão civilizando desde 1767. Cada família vive separada das outras, e a Nação

⁷⁵⁷ Ver Capítulo 1.3 - As duas margens da Terra Puri-Coroado.

⁷⁵⁸ ESCHWEGE, 1818, p. 103.

⁷⁵⁹ Ver Subcapítulo 1.5.2 - A Traição de Vila Rica.

⁷⁶⁰ Ver Capítulo 2.3 - Os mortos, os vivos e os intermediários; e Subcapítulo 3.3.4 - Os mortos e outros estrangeiros.

⁷⁶¹ SAINT-HILAIRE, 1938, p. 43.

se reúne em dias festivos na Povoação ou Capela onde recebem alguma instrução dos Ministérios do Culto. (RAPM XII, 1907, p. 506)

Nestas décadas de negociações para manter o modo de vida seminômade, diversos grupos aldeados optaram por tornar-se poaieiros, nome dado aos coletores da erva medicinal conhecida como Ipecacuanha ou Poaia nas florestas do sudeste mineiro. Os indígenas poaieiros vendiam a erva a comerciantes (muitas vezes em troca de ferramentas e outros artigos), e estes remetiam toneladas da planta para a Europa, onde era crescentemente valorizada para a produção de farmacêuticos.⁷⁶² José Otávio Aguiar e Romilda Alves de Oliveira analisam que a opção pelo trabalho poaieiro (que muitas vezes substituíra os regimes de trabalho nas lavouras dos aldeamentos) era uma destas formas dos grupos Puri-Coroado manterem sua mobilidade geográfica, tendo uma justificativa econômica e laboral para transitarem por longos períodos nas florestas.⁷⁶³

Muitas vezes, a adoção do cristianismo foi considerada o marcador decisivo de “aculturação” ou do abandono definitivo de práticas tradicionais pelos povos indígenas brasileiro. Claro, não se pode apagar o fato de que o projeto de evangelização da colonização pretendia, de fato, usar a conversão como instrumento de assimilação, esperando que os indígenas convertidos logo abandonariam suas práticas religiosas, sociais e econômicas pré-coloniais. No caso dos Puris e Coroados entre os séculos XVIII e XIX, entretanto, nos parece que a adoção do cristianismo não era o principal fator percebido por eles como o verdadeiro abandono de seus modos de vida, mas sim a sedentarização. Do ponto de vista dos Coroados, aldeados em Minas Gerais desde 1764, era perfeitamente possível ser cristão e súdito do império português ao mesmo tempo em que preservava a guerra contra os Puris, o seminomadismo, o manejo agrícola da floresta e o xamanismo. Mantendo a possibilidade de mudarem suas posições no território, conseguiam também a autonomia na produção de alimentos, na formação de novas alianças, e a possibilidade de transitar entre práticas culturais cristãs e xamânicas.

4.2 - O Cristianismo Puri-Coroado

Em seu influente trabalho intitulado *Religião como Tradução*, Maria Cristina Pompa mostra, com grande análise documental, as complexidades do contato entre missionários cristãos e indígenas Tupi e “Tapuia”, sobretudo nas regiões costeiras e no nordeste

⁷⁶² CORRÊA, Márcio Xavier. Memória sobre a economia extrativa da poaia - leste de Minas Gerais (primeira metade do século XIX). Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2012.

⁷⁶³ AGUIAR, José Otávio. Quem eram os índios Puri-Coroado da mata central de Minas Gerais nos inícios dos oitocentos? Contribuições dos relatos de Eschwege e Freyreiss para uma polêmica (1813-1836). Revista Mosaico: v. 4, n. 2, jul./dez. 2010, p. 197-211 e ALVES, Romilda Oliveira. Senhores e guardiões das terras gerais: o governo dos povos indígenas nos sertões mineiros (1798-1845). Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2023.

brasileiro entre os séculos XVII e XVIII. Um dos pontos centrais da obra é evidenciar que o catecismo de missionários (como os jesuítas e capuchinhos) jamais conseguiu ser uma substituição das crenças xamânicas dos povos originários ou uma transmissão do catolicismo tridentino da época. Pelo contrário, os indígenas das mais diversas nações aderiram ao cristianismo conforme seus próprios termos, aceitando crenças e práticas cristãs que eram mais adaptáveis a suas religiões e cosmologias. Os missionários, por sua vez, faziam de tudo para conseguir formar aldeamentos coesos, constantemente disputando poder com os xamãs que exortavam os nativos a abandonarem as aldeias e voltarem para os sertões. Assim, o próprio catecismo era adaptado, com os padres dando mais ou menos foco a certas partes do evangelho e da liturgia para ter mais adesão dos catequizados.⁷⁶⁴

Através destas negociações, foi se formando nos aldeamentos uma modalidade peculiar de catolicismo popular, formado pelo catecismo missionário lido através das lentes culturais dos povos indígenas.⁷⁶⁵ Não era o catolicismo europeu monoliticamente imposto aos sertões, aculturando e apagando todas as práticas nativas, mas sim algo como um “cristianismo xamanizado”, que muitas vezes fugia ao controle dos padres e das hierarquias da igreja católica.⁷⁶⁶ Sua formação não é dissociada da violência e das mazelas trazidas pela colonização: muitos grupos indígenas aderiram aos aldeamentos e aos símbolos cristãos como forma de reorganizar suas sociedades e seus universos simbólicos diante de um cenário apocalíptico, no qual epidemias, guerras e fome que se alastravam como fogo desde a chegada dos colonos.⁷⁶⁷

No Capítulo 1, argumentamos que há várias evidências históricas e historiográficas apontando para a hipótese de que os Coroados aldeados em Minas Gerais nos anos 1760 já haviam participado de aldeamentos jesuítas e capuchinhos, sobretudo no norte do Rio de Janeiro.⁷⁶⁸ Como comentamos no presente capítulo, tornar-se cristão não parece ter sido percebido pelos indígenas como algo que os faria perder suas identidades, ao passo que adotar o sedentarismo sim significava abandonar uma miríade de práticas cosmologicamente significativas. Portanto, entre o Rio de Janeiro e as Minas Gerais foi se desenvolvendo uma cultura híbrida, na qual eram articulados e negociados símbolos

⁷⁶⁴ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial*. Bauru-SP, Edusc, 2003.

⁷⁶⁵ Para descrever este fenômeno, optamos por não usar o conceito de sincretismo. Como elaborado por Alexandre Marcussi, ao analisar a interação entre elementos simbólicos católicos e centro-africanos nos calundus do Brasil colônia, o sincretismo religioso geralmente pressupõe a conciliação de elementos heterogêneos e díspares entre duas religiões contraditórias. Ao nosso ver, assim como no caso dos calundus, o catolicismo Puri-Coroadado parece ter ocorrido como uma forma de paralelismo, na qual um mesmo elemento pode ser traduzido ou lido conforme os sistemas simbólicos católicos e indígenas segundo suas próprias lógicas internas, em um fenômeno de tradução polissêmica. Ver MARCUSSI, 2010, p. 216.

⁷⁶⁶ Idem, p. 423.

⁷⁶⁷ Idem, p. 419-420.

⁷⁶⁸ Ver Capítulo 1.3 - As duas margens da terra Puri-Coroadado.

cristãos e xamânicos, efetivamente colocando o cristianismo a serviço de estruturas de pensamento indígenas.⁷⁶⁹ Analisando os aspectos do cristianismo praticado pelos Puris e Coroados nos aldeamentos séculos XVIII e XIX, podemos ter mais pistas sobre a constituição desse “cristianismo xamanizado”, formado ao longo de séculos de contato com os aldeamentos fluminenses e mineiros.

4.2.1 - As palavras dos missionários

A *Primazia Seráfica na Região da América* foi uma obra escrita pelo capuchinho Apolinário da Conceição, publicada em 1733 como um relato do trabalho desta ordem na catequese dos gentios ao redor de todo o globo durante a idade moderna. Guido Marlière cita a obra como fonte para afirmar que os Coroados já haviam participado dos aldeamentos fluminenses, atraídos pelos missionários que repetidamente entraram nos sertões mineiros em 1702, 1716 e 1727.⁷⁷⁰ De fato, a obra é valiosa para termos uma ideia sobre os primórdios do contato entre estes povos e os elementos da religião cristã, e nos dedicaremos a analisá-la com maior profundidade a seguir. Na entrada de 1702, um grupo de indígenas não nomeado é convencido pelos missionários a se aldearem, ficando cinco meses na Aldeia de Santo Antônio de Guarulhos. Após este tempo, os indígenas catequizados foram mandados de volta ao sertão, com a missão de convencerem os grupos que recusaram o aldeamento. Estes intermediários têm sucesso na empreitada, e os recém-chegados também são submetidos ao catecismo e ao batismo católico. Alguns meses depois, entretanto, uma epidemia atinge a aldeia, fazendo com que muitos indígenas decidam voltar ao sertão, acreditando que a moléstia havia sido causada pelo batismo. Os indígenas decidem voltar para os sertões, rejeitando o cristianismo recém-aceito. A *Primazia Seráfica* conta que, com muito custo, o padre consegue convencer alguns a retornarem apesar das doenças.⁷⁷¹

⁷⁶⁹ Como ressaltado anteriormente (Ver Nota 234), entendemos o conceito de “hibridismo” não com conotações negativas, mas sim na chave de leitura de autores dos Estudos Subalternos como Homi Bhabha, que entendem manifestações culturais “híbridas” como localizadas em um lugar intermediário entre culturas colonizadas e colonizadoras, subvertendo os dois pólos da ordem colonial. Ver BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

⁷⁷⁰ RAPM XII, 1907, p. 520.

⁷⁷¹ “Desta [aldeia] saiu, no ano de mil e sete centos e dois, e entrando pelo Sertão, depois de muitas jornadas, e grandes fadigas, lhe deparou Deus grande número de Índios, os quais permitiu o mesmo Senhor, que não o molestaram, mas que benevolmente ouvissem o bem de suas almas, que lhes ensinava; e reduzida por seus conselhos parte deles, o acompanharam logo para a mesma Aldeia, de que o Padre havia saído. Dali a cinco meses tornou a fazer segunda jornada até certa paragem do mesmo Sertão, destinada pelos que haviam ficado, já com licença sua, para haverem de colher os mantimentos, que tinham plantado, o que executado, vieram a fazer companhia aos mais, onde instruídos nos dogmas Católicos, receberam a seu tempo o Santo Batismo. Poucos tempos se haviam passado depois da colheita destas almas, quando permitindo-o Deus, deu uma doença na Aldeia, de que morreram bastante Índios, afim dos que nela havia, e como novamente convertidos,

Em 1716, o novo padre responsável pelo aldeamento decide fazer uma segunda entrada aos sertões. O relato deixa claro que o padre, chamado Miguel de Santo Antônio, era apelidado de Guarulho, tamanho seu conhecimento da língua destes indígenas. Novamente grupos indígenas (agora nomeados como Guarulhos) são convencidos a se juntarem ao aldeamento capuchinho, sendo também catequizados e batizados.⁷⁷² Dez anos depois ocorre uma terceira entrada, que não encontra nenhum indígena. Em 1727 há uma quarta entrada, que desta vez encontra “uma nação que chamam Coroados”, em “grandíssimo número”. O texto fala em 72 aldeias, e em práticas realizadas pelos missionários no próprio território Coroado, envolvendo a construção de cruzes, a celebração de missas, a abertura de roças e o ministério do catecismo.⁷⁷³

Os Coroados foram convencidos a se mudarem para mais perto dos Campos dos Goytacazes, com a condição de não residirem no próprio aldeamento de Santo Antônio dos Guarulhos, aparentemente como medida para evitar grandes epidemias e mortandades como as de 1716. Eles ganharam uma sesmaria no Rio Pomba, possivelmente em território

dos quais se ficaram sugeridos, como se deve entender, compreenderam vir-lhes aquele dano por se haverem feito Cristãos, e assim desertando, seguiram sua derrota, entranhando-se pelo Sertão. Foi em seu seguimento o dito Padre, e alcançando-os depois de largas jornadas, os advertiu o engano, e novamente os conduziu para o pasto da Igreja [...].” CONCEIÇÃO, Frei Antônio da. Primazia Seráfica na Região da América, novo descobrimento de Santos e Veneráveis religiosos da Ordem Seráfica, que enobrecem o Novo Mundo com suas virtudes e ações Lisboa: Oficina de Antonio de Sousa da Sylva, 1733, p. 31-33.

⁷⁷² “No ano de mil e setecentos e dezesseis, sendo Superior da mesma Aldeia o Padre Confessor Frei Miguel de Santo Antônio, tão perito na língua dos Guarulhos, que com o mesmo nome o apelidavam; era natural dos mesmos campos Goytacazes, dos quais partiu no sobredito ano para o Sertão a diligenciar para o grêmio da Igreja alguns de seus naturais. Não me detenho em referir os trabalhos, e perigos, que em semelhantes empresas se padecem, porque todas serão por bem empregadas, quando se chega a alcançar o que se pertende, assim como se reconheceu neste Padre, que restituindo à Aldeia, não os deferia, e só se gloriava dos Índios, que trouxera, para que instruindo-os na Fé, recebessem, como com efeito receberam, o Santo Batismo. Este exercício de ensinar, doutrinar, e confessar aos desta nação, foi quase sempre o emprego dos anos, que viveu na Religião, e para este ministério sempre era companheiro dos Superiores desta Aldeia”. Idem, p. 33-34.

⁷⁷³ “Com igual valor, e não menor zelo, fez mesma entrada ao Sertão o Padre Confessor Frei Antônio da Apresentação, natural desta terra da Feira, ao qual a Província tem ocupado algumas Prelazias, e na de Superior desta Missão onze anos. No de mil e setecentos e vinte e seis executou a primeira viagem, de que não colheu mais fruto, do que foi de seu desejo, e trabalhos, que tolerou por esta causa, porque depois de alguns meses no Sertão, vendo não encontrava Gentio se retirou com novos intentos de voltar em ocasião, que entendesse seria mais frutuosa. Animou-o grandemente para a segunda entrada, que fez no ano de mil setecentos e vinte e sete, o ordenar-lhe o Padre Provincial, que então era (e hoje Definidor Geral de toda a Ordem, e o primeiro, que o foi das Províncias da América) Frei Fernando de Santo Antônio, que com brevidade continuasse tão santa empresa, e que logo executou, e percorrendo pelo Sertão encontrou de Gentios (que se diz serem de uma nação que chamam Coroados) grandíssimo número, conforme mo certifica o dito Padre por uma carta sua, que me escreveu da Capitania do Espírito Santo, e diz assim: “Duas vezes entrei no Sertão, e nele conquistei um Reino de setenta e duas Aldeias de Bárbaros Gentios, com o pretexto de poder nele entrar neste hábito toties, quoties, e a muitos batizei, que feneceram na nossa Aldeia.” Entre estes Gentios levantou Cruzes, e celebrou o Santo Sacrifício da Missa, e havendo-os catequizado, prometeram receber a Fé, e virem para serem admitidos, e instruídos nela, depois que recolhessem suas plantas, com condição de não habitarem na Aldeia de Santo Antônio, mas sim em outra paragem, que se lhe destinaria, na qual para que achassem algum mantimento, acompanharam o Padre vinte e cinco Índios, para beneficiarem, e plantarem.” Idem, p. 34-35.

fluminense, próximo do seu deságue com o Rio Paraíba do Sul (atual região de Santo Antônio de Pádua).⁷⁷⁴ Com esse estabelecimento começaram novamente os problemas: os capuchinhos contam que “bárbaros a apóstatas da Fé” convenceram os indígenas a desistir do aldeamento e de frequentarem os estabelecimentos cristãos, desviando-os do caminho esperado pelos padres. Se tratava, portanto, de indígenas que já haviam sido batizados nas entradas anteriores, possivelmente sendo justo aqueles que haviam entendido que as epidemias haviam sido causadas pela conversão ao cristianismo. Apenas “dezesseis almas” dos Coroados acabam efetivamente se mudando para o aldeamento esperado e aceitando o sacramento do batismo, para a frustração dos frades.⁷⁷⁵ Um trecho dá a entender que estes dezesseis acabaram sendo de fato atingidos por doenças e outras mazelas no aldeamento, pois o padre responsável por sua conversão conta que “a muitos batizei, que feneceram na nossa Aldeia”.⁷⁷⁶

Desde o alvorecer do século XVIII, portanto, sabemos que as doenças e a manutenção do nomadismo eram questões centrais na relação entre Puri-Coroados e o cristianismo. O trauma profundo das doenças transmitidas pelos europeus nos aldeamentos parece ter deixado sinais na própria linguagem destes povos, visíveis nos vocabulários coletados no século XIX. A confissão cristã era chamada de *Perembó*, e os padres responsáveis pela confissão eram *Oaré Teregambó*. Estas parecem ser uma combinação entre as palavras *Pere* (traduzida tanto como “ferir” quanto como “abençoar”) e *Ambó* (“madeira / objeto de madeira”), em referência às palmatórias e outros objetos de castigo físico frequentemente utilizados nos catecismos missionários.⁷⁷⁷ A palavra *Txina* no *Kwaytikindo* moderno significa “coisa”, mas nos parece que entre grupos do século XIX ela também podia significar “doença” devido a sua presença dos nomes de diversos artefatos tipicamente obtidos por trocas com os europeus, como colheres (*Tache Tshina*), chapéus

⁷⁷⁴ “Com tão feliz sucesso se recolheu o Superior da Aldeia, da qual fazendo aviso ao Padre Provincial do que fica dito, tratou logo o Prelado de pedir ao Governador desta Capitania Luiz Bahia, para assistência dos ditos Índios, e dos mais, de que se esperavam em a margem do rio da Pomba, uma légua de terra por sesmaria: concedeu-lha, e nela fizeram duas Roças, os que haviam acompanhado ao Missionário, os quais instruídos em a Doutrina Christã foram admitidos ao grêmio da Igreja. Chegando o tempo de virem os mais, enviou o Padre alguns destes novos convertidos com um preto, chamado Miguel Cotidiano, intérprete dos Padre, e escravo da Aldeia, para que guiassem aos que se esperavam, e os conduzissem ao lugar destinado.” Idem, p. 35-36.

⁷⁷⁵ “Não sucedeu porém como se entendia, pois quanto aos Bárbaros, induzidos de outros Índios apóstatas da Fé, os fizeram faltar ao prometido, e o ficarem na sua idolatria, até que Nosso Senhor seja servido dar-lhe eficazes auxílios, com que abracem a sua Santa Lei, como prometeram. Retiraram-se os mensageiros, não sem lucro, posto que pouco, porque ainda trouxeram a dezesseis almas, que depois se levaram na fonte Batismal, e estão até o presente na dita Missão exercendo os actos de verdadeiros Christãos, onde os deixamos [...]” Idem, p. 35.

⁷⁷⁶ “[...] o dito Padre por uma carta sua, que me escreveu da Capitania do Espírito Santo, e diz assim: “Duas vezes entrei no Sertão, e nele conquistei um Reino de setenta e duas Aldeias de Bárbaros Gentios, com o pretexto de poder nele entrar neste hábito toties, quoeties, e a muitos batizei, que feneceram na nossa Aldeia.” Idem, p. 35.

⁷⁷⁷ Sobre os castigos físicos e palmatórias nos aldeamentos missionários do Brasil colonial, ver POMPA, 2003, p. 391-393.

(*Gué Pan China*), espelhos (*Greka Ru Tshina*), fusos (*Tekaté Tshina*), serrotes (*Chambé Kandi Tshina*) e camas (*Canam Tshina*).⁷⁷⁸

Além destes exemplos, chama a atenção a existência de palavras derivadas de *Tshina* relacionadas ao cristianismo na língua dos Coroados. O próprio catecismo era chamado de *Tarisár Tshina*, o que parece aludir às experiências descritas pela *Primazia Seráfica*, sobre as frequentes e aterrorizantes epidemias provocadas pelo convívio com os padres na região de Campos dos Goytacazes. A palavra para “trabalho” é *Pétshina*, que também parece estar associada ao modelo ocidental de trabalho assalariado ou forçado que os aldeamentos visavam incutir em seus aldeados. A *Primazia Seráfica* conta diversas ocasiões nas quais os Governadores do Rio de Janeiro obrigaram os padres a entregar seus aldeados para servirem em regimes de trabalho forçado, deixando-os em situações de fome, penúria e doença. Situações como esta parecem ter contribuído para a necessidade linguística de criar uma palavra para as formas ocidentais de trabalho, diretamente associadas às doenças e demais mazelas da colonização.⁷⁷⁹

Os sinos, tão comuns nas igrejas e demais edificações religiosas cristãs, são chamados na língua dos Coroados de *Clomanotshina*. Há ainda a palavra *Curuwin Dotshina*, traduzida pelos viajantes como “modos”, “educação” ou outras palavras significando regras morais de etiqueta e civilidade. Nos parece que esta associação entre *Curuwin Dotshina* e a educação moral se dê justamente devido ao catecismo missionário, que muitas vezes tinha o objetivo de incutir nos indígenas a disciplina dos comportamentos morais cristãos, como a monogamia, o uso de roupas, a reverência aos símbolos católicos, entre outros.

⁷⁷⁸ Nos chama especialmente a atenção o fato de que, para se referir a objetos de fabricação indígena, como arcos, colares, pilões, cestos, entre outros, não parecia ser comum o uso da palavra *Tshina*. No entanto, a palavra aparece na constituição de palavras como “câncer” (*Daschuetshina*) e “remédio” (*Bay-Tshina*, algo como “aquilo que faz a *Tshina* desaparecer”). Ver Nota 369, no Subcapítulo 2.4.1; e Quadro 9, no Subcapítulo 3.2.4. Para diferenciar os dois significados, optamos pela grafia *Tshina* como significando “doença”, diferente de *Txina*, que significa “coisa” até mesmo no *Kwaytikindo* moderno.

⁷⁷⁹ CONCEIÇÃO, 1733, p. 57.

Quadro 13 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas ao cristianismo e às palavras *Perembó* e *Tshina*.

Fontes	Varição	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroado	Oharé terégambó	Oaré Teregambó	Confessor
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroado	Perembó	Perembó	Confessar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroado	Peré-té-ma	Peré-té-ma	Ferir / Abençoar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroado	Tarisártshina	Tarisár Tshina	Catecismo
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroado	Pétshina	Pétshina	Trabalho
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroado	Clomantôtschina	Clomantotshina	Sino
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroado	Curuwin Dotshina	Curuwin Dotshina	Educação, modos, medida

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884 TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

Se é verdade que a palavra *Curuwin Dotshina* é advinda da experiência dos Coroados com o catecismo missionário, há ainda outro fator a ser analisado em sua composição. Ela é notavelmente similar a *Curumin*, palavra das línguas Tupi-Guarani que significa “criança”. As crianças indígenas eram peça fundamental nas estratégias de catecismo dos missionários cristãos, que quase sempre privilegiavam o ensino dos pequenos como forma de iniciar a conversão de aldeias ou povos inteiros.⁷⁸⁰ Também é notório que muitos aldeamentos, sobretudo os jesuíticos, ensinavam o catecismo na chamada Língua Geral Tupi, formulada ainda nos primeiros séculos da colonização brasileira. Os jesuítas o faziam mesmo quando estavam lecionando a povos cujas línguas eram totalmente diferentes, e, mesmo que alguns missionários de outras ordens se esforçassem para traduzir seus catecismos às dezenas de línguas faladas pelos povos que circulavam pelos aldeamentos, a Língua Geral ainda foi proeminente como “língua franca” no catecismo dos povos chamados de “Tapuias” (ou não-Tupis).⁷⁸¹ Assim, os catecismos planejados e ministrados na Língua Geral Tupi pelos missionários da costa brasileira podem ter sido justamente os responsáveis pela entrada da palavra *Curumim* no vocabulário

⁷⁸⁰ MENEZES, Maria Cristina. Prática docente jesuítica e política colonial no Brasil quinhentista. Pro-posições - Vol. 11, n. 3 (33), nov. 2000.

⁷⁸¹ “Nas palavras de Vieira estão resumidos uma série de elementos que encontramos ao longo do percurso da catequese entre Tupi e “Tapuia”, entre o século XVI e o XVII: por exemplo, o hábito de misturar aldeias de diferentes etnias, até criar, além de uma língua geral, uma “cultura geral”, a partir da qual se rearticular uma identidade indígena.” POMPA, 2003, p. 401.

Coroado, embora apenas replicada para se referir a *Curuwin Dotshina*, os modos ensinados pelos padres às crianças catequizadas.⁷⁸²

Várias outras palavras das línguas Puri-Coroado sustentam esta hipótese, tendo evidentes origens no Tupi e no vocabulário religioso mobilizado pelos padres. Uma das principais é o nome de Tupã, importante entidade da cosmologia Tupi, responsável pelos trovões. Desde o século XVI, o nome de Tupã foi usado como tradução para “Deus” no catecismo missionário, realizando um duplo esforço de tradução para adaptar as concepções indígenas de divindade e a teologia cristã. A imensa maioria dos vocabulários Puri, Coroado e Coropó trazem Tupã como tradução do nome do deus cristão, indicando que este se popularizou também no catecismo destes povos. Apenas o vocabulário da língua Puri coletado por Eschwege (publicado em 1818)⁷⁸³ tem um nome diferente: *Dokora*.⁷⁸⁴ A partir da popularização do nome Tupã entre os Puri-Coroados, derivam-se várias outras palavras, como *Tupana Guara* (literalmente “casa de deus”, significando Igreja),⁷⁸⁵ *Tupea Mataleka* (Jesus), *Tupan Maria Onatshona* (Maria), *Tupax Paya* (“domingo”), *Tupã Ruhuhó* (“trovejar”),⁷⁸⁶ e *Tupã Boe* (“rezar”). A palavra Tupã se tornou polissêmica sobretudo entre os Puris, podendo ser usada para se referir a vários elementos das missas católicas, como cruzes, santos, e até mesmo aos padres. A cana-de-açúcar, elemento central das fazendas e aldeamentos desde o século XVI, foi nomeada pelos Puri-Coroados como *Tupana*, *Tupanriké* ou *Tupana Krim*, sempre associada a Tupã.

A relação entre o nome de Tupã na língua dos Puri-Coroados e o esforço missionário na costa brasileira já era observada pelos viajantes oitocentistas:

A palavra Tupã ou Tupana, que se encontra como designação de Deus entre algumas das tribos já um pouco civilizadas e com a qual os Coroados denotam a cana, e outras nações os frutos da bananeira, segundo muitos, com razão, não se deve considerar como de origem indígena, mas como trazida aos índios pelos missionários, assim como a própria ideia de Deus [...]. (SPIX e MARTIUS, 2017, p. 311).

⁷⁸² Uma possível contraposição a essa hipótese seria argumentar que Puris e Coroados poderiam ter recebido catecismos Tupi nos aldeamentos mineiros do século XVIII. Esta explicação seria muito improvável, contudo, pois os aldeamentos pombalinos (pós-1750) eram expressamente proibidos de usarem as Línguas Gerais Tupi, devendo realizar catecismos em português.

⁷⁸³ Trata-se de um vocabulário coletado por Eschwege e incluído em seu relato de viagem *Journal von Brasilien*, de 1818. Ver Anexo III.4. Não confundir com o vocabulário coletado por Marlière e publicado por Eschwege na obra posterior *Brasilien Neue Welt*, de 1830.

⁷⁸⁴ Este nome geralmente é tido como o nome original da divindade celeste da cosmologia Puri, tendo grande importância na espiritualidade da retomada Puri contemporânea.

⁷⁸⁵ Neste caso, é interessante notar que usa-se a palavra *Guara*, que é “casa” em *Kwaytikindo*, formando um vocábulo misto entre as duas línguas indígenas. As igrejas nas línguas tupi-guarani geralmente são chamadas de *Tupanoka*, usando a palavra *Oka* para “casa”.

⁷⁸⁶ Em outros vocabulários *Kwaytikindo*, o trovão é chamado de *Paté Tacuen*, literalmente “fogo no céu”, sem influência aparente de palavras Tupi.

Quadro 14 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas a Tupã.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
ESCHWEGE, 1818, PURI et al., 2020	Puri	Dokora	Dokora	Deus
MARTIUS, 1863, REY, 1884	Puri	Tupang, Tupan	Tupã	Deus
MARTIUS, 1863	Coroado	Tupang	Tupã	Deus
SCHOTT, 1822	Coroado, Coropó	Top-hún	Tupã	Deus
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tupan Guára	Tupan Guara	Templo, igreja (Casa de Deus)
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tupea Mataloka	Tupea Mataloka	Jesus
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tupan Maria Onatshona	Tupã Maria Onatshona	Maria, mãe de deus
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tupax Paya	Tupax Paya	Domingo (Dia do Senhor)
TORREZÃO, 1889	Puri	Tupan Ruhuhó	Tupã Ruhuhó	Trovejar
REY, 1884	Puri	Tupan Boe	Tupã Boe	Orar, rezar
TORREZÃO, 1889	Puri	Tupan	Tupã	Santo
REY, 1884	Puri	Tupan	Tupã	Cruz
REY, 1884	Puri	Tupan	Tupã	Padre
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tupana Crim	Tupãna Krim	Cana-de-açúcar (sangue de Tupã)
TORREZÃO, 1889	Puri	Tupânâriké	Tupananriké	Cana-de-açúcar (carne de Tupã)
MARTIUS, 1863.	Coroado	Taupana	Tupana	Cana-de-açúcar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tupâna / Tapâna	Tupâna	Formiga vermelha

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884 TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

Outra palavra de origem Tupi visivelmente advindas dos catecismos jesuíticos e capuchinhos é *Anhanguera*, traduzida como “demônio” por alguns grupos Coroado. Assim como Tupã, *Anhangá* ou *Anhanguera* eram entidades das cosmologias Tupi associadas à feitiçaria, posteriormente mobilizadas pelos missionários para traduzir o conceito cristão de demônio.⁷⁸⁷ Outras palavras emprestadas do Tupi para as línguas *Kwaytikindo* nem sequer possuem ligação direta com aspectos religiosos, mas nomeiam coisas que, antes da experiência dos aldeamentos, não faziam parte do cotidiano Puri-Coroado. É o caso da palavra *Tapira*, que em Tupi nomeia as antas, e posteriormente foi usada também para se referir aos grandes bovinos.⁷⁸⁸ *D’joare*, palavra que designa os cães, é derivada do Tupi

⁷⁸⁷ NAVARRO, Eduardo de Almeida. Dicionário Tupi Antigo: A língua indígena clássica do Brasil. São Paulo: Global, 2013, p. 39-40. Ver também POMPA, 2003, p. 88-89. Outros grupos Puri-Coroado chamavam o demônio cristão de *Niuraung* e *Tlong-ah*, que podem ser nomes de entidades próprias da cosmologia destes povos, mas não descartamos que possam também ser derivados de pronúncias drasticamente alteradas de *Anhangá*.

⁷⁸⁸ Nas línguas *Kwaytikindo*, as antas são chamadas de *Paina* ou *Pean* (ver Anexo III.5), mas popularizou-se chamar os bois de *Tapira* seguindo a tendência da Língua Geral.

Jaguar.⁷⁸⁹ Os Coroados chamam a mandioca de *Bijú*, e nos vocabulários Puri e Coroados não há outra palavra para se referir à espécie, sugerindo que seu consumo tenha sido muito influenciado pelo contato com povos de língua Tupi.⁷⁹⁰ Uma das palavras usadas por Puri-Coroados para se referirem a pessoas negras é *Tabañyon*, emprestada do Tupi *Tapanhúna*, que é usada com este mesmo significado.⁷⁹¹

Quadro 15 - Fontes de palavras das línguas *Kwaytikindo* associadas a empréstimos das línguas Tupi.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
MARTIUS, 1863	Puri	Tlong-ah	Tlong-ah	Diabo
MARTIUS, 1863	Coroados	Niuraung	Niuraung	Diabo
ESCHWEGE, 1830	Coroados	Nhawuera	Anhanguera	Demônio
SCHOTT, 1822	Coroados	Bijú	Bijú	Mandioca, farinha de mandioca
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroados	Bichú	Bijú	Mandioca
REY, 1884	Puri	Tapira	Tapira	Carne bovina
SCHOTT, 1822	Coroados	Tapira	Tapira	Boi, touro
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroados	Tapira Cuéne	Tapira Cuen	Boi, touro
MARTIUS, 1863	Puri	Tapira-Peh	Tapira-Pé	Chicote (literalmente “pele de boi”, couro)
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, SCHOTT, 1822	Coroados	D’zoaré / D’joara / Schuára	D’zoaré, Jaguará	Cachorro
MARTIUS, 1863, MÉNÉTRIÈS, 1824, SCHOTT, 1822	Coroados	Tabagnih, Tapanjún.	Tabañyon	Não-indígena (negro)

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884 TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

Estas palavras evidenciam como Puris e Coroados acomodaram em suas cosmologias vários elementos cristãos, mediados pelo Tupi da Língua Geral usada pelos missionários católicos através dos séculos. Esse desenvolvimento linguístico nos parece análogo ao desenvolvimento de um cristianismo xamanizado, ou um xamanismo com elementos cristãos, entre os grupos Puri-Coroados. Da mesma forma como estes povos incorporaram alguns elementos das línguas Tupi à estrutura linguística *Kwaytikindo* pré-existente, entendemos que sua adesão ao cristianismo foi incorporando símbolos e

⁷⁸⁹ A palavra Jaguar geralmente significa “onça” nas línguas Tupi, mas também foi usada após a colonização para designar outros mamíferos caçadores, como os cães. Ver NAVARRO, 2013, p. 153-154.

⁷⁹⁰ Apenas um vocabulário Coropó designa a Mandioca como “Kohn”.

⁷⁹¹ BUENO, Silveira. Vocabulário Tupi-Guarani Português. 9ª ed. São Paulo: Vidalivros, 2014, p. 527. Nossa hipótese é que se trata de uma palavra mista, combinando a palavra *Tapanhúna* ao sufixo *-ayon* da gramática *Kwaytikindo*. Ver Subcapítulo 3.2.4 - Os vizinhos que vieram de longe (*-ayon*).

práticas cristãs à sua cosmologia xamânica pré-existente. Não se tratou de um apagamento ou uma aculturação de suas visões de mundo, nem de um abandono das línguas *Kwaytikindo* em favor do português ou da Língua Geral Tupi.

4.2.2 - O corpo e o sangue de Tupã

O catecismo cristão não foi necessariamente compreendido pelos indígenas como uma série de valores exógenos a serem incorporados, mas muitas vezes como valores que ressoavam com as práticas e arcabouços culturais prévios. As festas de *Verú*, como discutimos anteriormente, foram uma importante prática de Puris e Coroados, servindo para celebrar as alianças com outras aldeias indígenas, com os espíritos, e com não-indígenas que construíam relações de amizade e parentesco com os grupos. Pontos centrais destas festas eram a reunião de diversas aldeias, a realização de negociações políticas (envolvendo caçadas, expedições guerreiras e a definição de rumos de migrações), o canto e a dança (onde se recontava e atualizava os mitos cosmológicos indígenas, além de realizar danças relacionadas aos espíritos animais) e a partilha de comida e bebida fermentada.⁷⁹² Podemos pensar que, aos olhos destes povos, as missas católicas eram muito parecidas com festas de *Verú*.

As missas eram momentos onde todos os cristãos se reuniam, chamando também aos indígenas, aos escravizados e a outras pessoas que viviam nos aldeamentos. Frequentemente, os padres missionários se esforçavam em chamar aldeias indígenas longínquas para se juntarem aos aldeamentos, talvez de forma similar ao toque dos berrantes Puri-Coroado que convocavam os mais distantes aliados. Os cânticos católicos seriam similares às canções indígenas, lembrando os momentos importantes das respectivas cosmologias - no caso indígena, os mitos cosmogônicos; no caso católico, as passagens bíblicas. Os longos sermões dos padres poderiam ser compreendidos como as exortações indígenas feitas por xamãs em momentos solenes.⁷⁹³ Os jejuns recomendados nos sermões da quaresma podiam ser entendidos como análogos aos diversos jejuns de purificação do sangue prescritos pelo xamanismo em situações como o nascimento de crianças ou após o assassinato de inimigos.⁷⁹⁴ Possivelmente, até mesmo os incensos e defumações do rito católico seriam familiares aos indígenas, análogos à fumaça produzida pelo farto uso de tabaco durante as festas. A eucaristia pareceria, aos olhos indígenas,

⁷⁹² Ver Capítulo 3 - Xamanismo e alteridade.

⁷⁹³ Os relatos de viajantes ressaltam especialmente os discursos funerários, feitos em memória dos falecidos. Saint-Hilaire, contudo, descreve o discurso de um chefe Coroado após a realização de danças típicas de festas de *Verú*, aproveitando a solenidade para exortar aos fazendeiros que parem de expulsar os indígenas de suas terras. Ver Subcapítulo 3.2.4 - Os vizinhos que vieram de longe (-*ayon*).

⁷⁹⁴ Ver Subcapítulo 2.4.2 - Um corpo de sangue e pele. Ver também POMPA, 2003, p. 406.

curiosamente similar à partilha de comida e bebida nas festas, sobretudo pela centralidade da bebida fermentada: nas festas Puri-Coroado, os xamãs realizavam longos ritos de purificação da panela onde a bebida havia sido fermentada, balançando sua *Gringerina* (Maracá) e entoando cânticos antes de reparti-la entre todos os presentes que se organizavam em filas.⁷⁹⁵ Da mesma forma, os padres solenemente consagravam a hóstia e o vinho como o corpo e o sangue de Jesus Cristo antes de os dividirem entre todos os espectadores que formavam filas para receberem o sacramento.

Este nos parece o motivo pelo qual Puris e Coroados chamavam a cana-de-açúcar de *Tupanakrim* e *Tupananriké*: literalmente “o sangue de Tupã” (*Krim* = sangue) e “a carne de Tupã” (*Ariké* = carne). Se o deus cristão era Tupã, os padres (que eram os “xamãs dos brancos”) rotineiramente evocavam seu sangue e sua carne nas missas, em seguida dividindo uma bebida fermentada entre os presentes. Não encontramos fontes que permitam compreender se os indígenas bebiam vinho de uva nas missas e interpretavam que se tratava de uma bebida de cana-de-açúcar (já que a absoluta maioria das bebidas feitas pelos colonos consistia em cachaça) ou se de fato em algum aldeamento se chegou a usar bebidas de cana-de-açúcar na falta do vinho tradicional.⁷⁹⁶ No entanto, chama muito a atenção que, entre traduções do português para o Tupi e de ambos para o *Kwaytikindo*, a cana-de-açúcar acabou cristalizando-se com o nome do sangue e da carne de Tupã, em consonância com um dos principais momentos da ritualística católica.⁷⁹⁷

De fato, os viajantes do século XIX pareciam ficar irritados com a forma como Coroados se portavam nas missas, não seguindo a etiqueta esperada pelo cristianismo europeu e colonial. Segundo Eschwege, “ninguém cuidava para que os índios fossem à igreja, pois de lá fugiam, e só com uma grande negociação acontecia de alguns poucos virem rezar depois de receberem algo para comer, e muitos demandavam que deviam ser pagos por rezar”.⁷⁹⁸ Em um trecho mais aprofundado, ele detalha:

⁷⁹⁵ Ver Subcapítulo 3.1.1 - Acender o fogo e fermentar o Verú.

⁷⁹⁶ Frei Vicente de Salvador, um franciscano nascido no Brasil que viveu entre os séculos XVI e XVII, argumentava a favor da utilização de “misturas de água e açúcar” fermentadas diante da dificuldade de se importar vinho para os sacramentos católicos. Ver SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 46-47.

⁷⁹⁷ Esta associação inevitavelmente nos lembra alguns analisados por Laura de Melo e Souza, nos quais mestres-de-açúcar de engenhos do Brasil colonial associavam o açúcar a imagens divinas como a purificação das almas no purgatório (similar à purga do açúcar mascavo, que devia se tornar o açúcar refinado branco) ou ao próprio formato das imagens de Nossa Senhora (similar às fôrmas usadas para fabricação do pão-de-açúcar na época). Ver SOUZA, 2009, p. 195-202.

⁷⁹⁸ ESCHWEGE, 1818, p. 123. No trecho original: “*Niemand sah darauf, dass sie in die Kirche gingen, da sie dieselbe fliehen, und nur durch eine äusserst gute Behandlung geschieht es, dass nur wenige kommen und beten, nachdem man ihnen vorher erst zu essen gegeben, und Viele von ihnen verklagen, dass man sie für's Beten bezahlen soll.*”

Nos domingos e dias de festa os subdiretores procuram a todos indígenas que conseguem juntar, e os levam à Igreja, onde os ensinam a rezar na Sacristia antes da Missa do Vigário. Depois da missa costumemente procuram a Marlière, e pedem por comida sem maiores rodeios, dizendo 'Capitão, tenho fome, eu estava na Igreja'. Já que Marlière sempre pode atender a estes hóspedes, nestes dias sempre há uma panela excepcionalmente grande para eles no fogo. Também nestes dias eles aparecem com suas reclamações contra os portugueses, ou por causa de brigas, um índio contra o outro, que também logo são resolvidas.⁷⁹⁹ (ESCHWEGE, 1818, p. 148, tradução nossa)

Aqui, temos mais dois fatores que apontam que, de fato, ao longo da história Puri-Coroados, estes povos desenvolveram uma noção de que as missas eram ritos análogos às festas de *Veru*. O primeiro é a centralidade da alimentação: os indígenas entendiam que, se haviam estado na missa, era obrigação do “cacique dos brancos” (no caso do relato, Marlière) lhes fornecer alimento, aparentemente de forma análoga à obrigação dos chefes das aldeias em fornecer bebida aos visitantes de suas festas. Como Eschwege nota, Marlière se aproveita dessa demanda, sempre deixando uma “grande panela ao fogo” à espera de seus administrados em dias de missa.⁸⁰⁰

O segundo fator reside nas brigas e conflitos. O relato explicita que, após a missa e o desjejum oferecido pelo diretor, os aldeados “aparecem com suas reclamações”, sobretudo sobre os portugueses, provavelmente aproveitando o momento para relatar invasões de terra, agressões, insultos e outros atos com os quais os colonos frequentemente ofendiam aos nativos. Além disso, Eschwege também fala em “brigas, um índio contra o outro”. A palavra em alemão usada por ele é “*prügeleien*”, palavra que denota especialmente agressões físicas. Como vários viajantes deixaram claro, as festas *Heta Pai-pa* dos Puris e Coroados também eram marcadas por momentos de briga, especialmente ao final, quando todos já estavam embriagados com *Verú*.⁸⁰¹

A nosso ver, as brigas e agressões faziam parte da dinâmica de rito das festas, que permitiam a negociação de identidades e alteridades, ou alianças e inimizades entre seus participantes. As brigas, geralmente mal vistas pelas éticas indígenas de controle da raiva e da agressividade, podiam acontecer no contexto ritual das festas, faziam parte da dinâmica

⁷⁹⁹ No original: “Am Sonn- und Festtagen suchen die Unterdirectoren alle Indier, die sie habhaft werden können, nach der Kirche zu führen, wo vor der Messe der Vicarius sie in der Sacristei beten lehrt. Nach der Messe pflegen sie gewöhnlich Marliern zu besuchen, und bitten ohne weitere Umsände mit wenigen Worten, um Essen, indem sie sagen ‘Capitão mich hungert, ich war in der Kirche’. Da Marlier auf diese Gäste immer sichere Rechnung machen kann, so steht an diesen Tagen auch immer ein besonderer grosser Topf für sie am Feuer. Auch am diesen Tagen erschienen sie mit ihren klagen gegen die Portugiesen, oder wegen Prügeleien, ein Inder gegen den andern, die dan auch bald geschlichtet werden.”

⁸⁰⁰ Curiosamente, a grande panela ao fogo também é um elemento central das festas *Heta Pai-pa*.

⁸⁰¹ “não é prudente estar presente nestas festas que, quase sempre, acabam com zangas e brigas. Numa delas, há bem pouco, foi morto um português, apesar de estar casado com uma índia e ter vivido 10 anos entre eles, sendo as mais das vezes o ciúme a causa das desavenças” (FREYREISS, 1902, p. 249).

de resolver tensões e rixas internas. Através destas rusgas, os adversários podiam acabar deixando as diferenças para trás, ou decidir tomar rumos diferentes, com um deles abandonando a aldeia ou decidindo por uma divisão do grupo.⁸⁰² Nas brigas após a missa, vemos as mesmas dinâmicas da festa indígena aplicadas ao ritual católico: as orações, os sermões, a comunhão e a refeição na casa de Marlière eram vistos como atos de produção de parentesco e reforço de alianças políticas (assim como as danças em torno do fogo, os discursos rituais e a partilha de *Verú*). Ao final destes, se abria espaço para a negociação das inimizades e alteridades, através das brigas e reclamações sobre os abusos cometidos pelos colonos portugueses.

Assim como o da comunhão, o sacramento do batismo foi apropriado por Puris e Coroados a partir de instituições sociais e noções cosmológicas precedentes ao cristianismo. Spix e Martius contam que, após algum tempo depois do nascimento de uma criança Puri, tanto ela quanto sua mãe eram defumadas com fumo soprado pelo pajé com a ajuda de um cachimbo, ocasião na qual os vizinhos se ajuntavam para dançar e beber *Verú*.⁸⁰³ Batismos eram chamados, na língua dos Coroados, de *Kó Puma Payoya*. Chama a atenção a presença da palavra *Puma*, similar a *PamalPonan* (onça).⁸⁰⁴ Muitos povos indígenas concebem que as crianças são especialmente vulneráveis à vingança e aos ataques dos espíritos dos animais, sobretudo das temidas onças.⁸⁰⁵

Wied-Neuwied, descrevendo os grafismos e pinturas corporais dos indígenas, conta que era comum ver os pequenos Puris pintados com jenipapo, com pintas similares às das onças: “muitos dos pequeninos, estavam completamente mosqueados, como leopardos, com pequenas pintas negras”.⁸⁰⁶ Esta pode ter sido uma prática para proteger as crianças da vingança dos animais, visando “disfarçá-lo como onça” para enganar os espíritos que poderiam lhe fazer mal.⁸⁰⁷ Isso reforça que os ritos de proteção dos recém-nascidos, como as defumações feitas pelo xamã, tinham a intenção de protegê-los contra ataques espirituais, e que o sentido de “proteção contra as onças” foi transferido destes ritos para o batismo cristão - *Kó Puma Payoya*. As missas de batismo, portanto, poderiam ser facilmente compreendidas como versões cristãs das festas de defumação dos recém-nascidos, com os padres fazendo as vezes de xamã conduzindo os ritos que protegeriam espiritualmente ao novo membro da aldeia.

⁸⁰² Ver Subcapítulo 3.3.1 - A raiva vizinha.

⁸⁰³ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 307.

⁸⁰⁴ Ver Subcapítulo 2.5.2 - Meri Ponan, os olhos da onça. Ver também Quadro 3.

⁸⁰⁵ Ver Subcapítulo 2.4.2 - Um corpo de sangue e pele. Ver também BELAUNDE, 2008.

⁸⁰⁶ WIED-NEUWIED, 1940, p. 107.

⁸⁰⁷ Uma lógica similar de pinturas corporais tentando “camuflar” os vivos contra os espíritos é descrita em DEMARCHI, Andre. Artes da cura: pinturas corporais em alguns grupos Jê. Revista @ntropologia da UFSCAR, 11 (2), jul./dez. 2019, p. 142-166.

Nas festas *Heta Pai-pa*, as crianças eram mediadoras importantes entre o mundo dos humanos e o mundo dos espíritos, revelando o potencial dos pequenos como mediadores entre comunidades.⁸⁰⁸ De fato, as crianças batizadas podiam ser vistas também como importantes mediadoras entre sua família e a família de seus padrinhos. Segundo Eschwege, “muitos [indígenas] vinham batizar suas crianças, mas não por convencimento, e sim por interesse; já que quando pedem aos portugueses para serem padrinhos conseguem entrada fácil em suas casas, mas nunca deixem que os portugueses os eduquem”.⁸⁰⁹ São várias as fontes e estudos que mostram que os laços de compadrio foram utilizados por Puris, Coroados e Coropós como eficientes estratégias de ascensão social dentro dos aldeamentos, criando redes de solidariedade e conseguindo certos privilégios nas hierarquias e instituições coloniais.⁸¹⁰ A importância do batismo para os Puri-Coroados, portanto, não nos parece ter sido uma aceitação do sacramento nos moldes cristãos, mas sim uma reestruturação envolvendo o rito católico e conceitos nativos de proteção das crianças e criação de elos entre pais e padrinhos. A rigor, desenvolveu-se no diálogo entre colonos e indígenas uma espécie de batismo xamanizado, particular de um cristianismo indígena.

Os mais básicos conceitos e símbolos do catolicismo foram incorporados aos sistemas de mundo indígenas conforme criativas formas de conjugação com tradições xamânicas. As imagens dos santos, tão centrais no rito católico e no catolicismo popular, pareciam não comover a alguns grupos indígenas. Segundo Freyre, na véspera da inauguração de uma nova capela na Paróquia do Mártir São Manoel do Rio Pomba aconteceu um episódio peculiar:

Uma boa prova da sua reflexão, deram-me estes índios numa ocasião. Tinha-se contado para os índios batizados há pouco, a história de São Manoel, não poupando as narrações dos milagres. Ao mesmo tempo estava-se construindo uma igreja no presídio e no dia da inauguração da capela provisória, a imagem de São Manoel devia ser ali depositada. Curiosos para conhecer o milagroso Santo, muitos índios tinham chegado mas, quando viram que a imagem era de madeira, voltaram todos para suas matas. Acreditavam que se fazia caçada deles e diziam que o santo

⁸⁰⁸ “Nessa economia nativa de produção e predação, as crianças ocupam um lugar central, sendo as mediadoras entre as várias categorias cosmológicas. Entre mortos e vivos, entre deuses, animais e humanos, há uma relação agonística constante marcada pela possibilidade da captura das crianças do outro.” TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007. Ver também, no presente trabalho, Subcapítulo 3.1.2 - Dançar como gente, dançar como onça.

⁸⁰⁹ ESCHWEGE, 1818, p. 123, tradução nossa. No original: “*Mehrere kamen, ihre Kinder taufen zu lassen, aber nicht aus Ueberzeugung, sondern aus Interesse; denn da sie Portugiesen zu Gevatter bitten, so erhalten sie dadurch leichteren Zutritt in den Häusern, aber nie verstehen sie sich dazu, den Portugiesen ihre Kinder zur Erziehung zu überlassen.*”

⁸¹⁰ Ver PAIVA, Adriano. Capítulo III.3 - “De Caciques a Capitães”: A configuração das chefaturas e poder no aldeamento. In: PAIVA, Op. Cit., p. 157-204.

era de pau e que pau só era pau e não tinha ação alguma. (FREYREISS, 1902, p. 216-217)

Para este grupo, as expectativas pareciam ser de testemunhar um “Xamã São Manoel” demonstrando seus poderes através de milagres, e acabou sendo decepcionante descobrir que se tratava de uma imagem de madeira. Não são incomuns relatos de povos indígenas compreendendo santos e padres como “xamãs cristãos”, responsáveis por operar curas, purificações e outros ritos xamânicos através das bênçãos, do batismo e das missas.⁸¹¹

A própria imagem de Tupã em sua morada celeste, para os Puris e Coroados, parecia ser bem diferente da imagem do deus cristão difundida entre os colonos. Entre alguns grupos Puris do século XIX, ao invés de associarem o deus cristão a Tupã, existia a concepção de *Dokora*, um grande espírito residente nos céus, cujo nome poderia ser traduzido como “deus”.⁸¹² Embora vários vocabulários Coroados traduzissem o nome de deus como Tupã, Freyreiss conta que eles não acreditavam propriamente em Deus, mas sim que “temem um gênio mau que eles se figuram na trovada”.⁸¹³ Guido Marlière registra que alguns Coroados tinham o poder de chamar a chuva quando queriam, mas que diante de tempestades “enxotam a trovada com certos ramos, e a afastam para longe de si”.⁸¹⁴ Para grupos Puris do final do século XIX, os trovões se chamavam *Tupã Ruhuhó*, reforçando a ligação entre a imagem do deus cristão e as trovoadas que requeriam certos rituais para acalmar a ira dos céus.

Quando os padres e os colonos cristãos falavam de Deus, possivelmente imaginavam um homem branco barbudo, sentado em seu trono celeste, onipotente e onisciente, responsável por abençoar os bons cristãos e punir os pecadores e pagãos. Puris e Coroados, mesmo no século XIX, após décadas de catecismo e aldeamento (sobretudo no caso dos Coroados) pareciam mentalizar um misto entre imagens de Deus, Tupã e *Dokora*. Para eles, Tupã era um espírito de poderes xamânicos, residindo nas costas do céu, que se enfurecia e expressava toda sua ira em trovões e tempestades.⁸¹⁵ O nome de

⁸¹¹ “Mas é no batismo, que os missionários aprenderam logo a usar como objeto de negociação, que desdobra-se completamente o processo de leitura e tradução da alteridade, pois é nele e através dele, que se dá a identificação entre padres e xamãs. Com efeito, se o batismo passou a ser administrado com maior atenção e menor frequência pelos padres, ele começou a adquirir, proporcionalmente, um valor terapêutico extraordinário.” Ver POMPA, 2003, p. 391-433.

⁸¹² O céu e o paraíso geralmente são chamados de *Tacuen*. Em um grupo Puri, entretanto, registra-se que ambos se chamam *Okora*, aludindo à ligação entre o grande espírito *Dokora*, as almas dos mortos e o reino dos céus. Ver Anexos III.1 e III.4.

⁸¹³ FREYREISS, 1902, p. 245.

⁸¹⁴ MARLIÈRE, Guido. Usos Fúnebres dos Botecudos e outros Índios [...], Carta ao Abelho do Itacolomi, de 17 de fevereiro de 1825. In: Revista do Arquivo Público Mineiro (RAPM), Ano 10, Vol. 3 (1905), p. 566.

⁸¹⁵ Uma concepção muito similar era cultivada pelos Borum do vale do Rio Doce: para eles, Cupán, o Padre Eterno do alto, era quem residia nos céus. Quando Cupán se irava e trazia trovões e

Tupã se misturava com outras concepções cosmológicas, podendo ser usado para designar os trovões, as cruzes, as orações, os santos e os padres (além, claro, da cana-de-açúcar que constituía seu corpo e seu sangue).⁸¹⁶

As cruzes, segundo as fontes, pareciam ser um objeto especialmente valorizado pelos Puris nos séculos XVIII e XIX. Desde 1727 os missionários capuchinhos faziam questão de erguer cruzes nas aldeias que visitavam, demarcando a paisagem com os símbolos do cristianismo.⁸¹⁷ Em 1780, na fundação do Presídio de São Lourenço de Arrepiados, um padre havia construído várias cruzes, na esperança que os indígenas as entenderiam como “árvores peculiares”, e que ficariam maravilhados pelas obras cristãs e se converteriam ao cristianismo. Quando voltou ao local, descobriu que os Puris haviam construído várias cruzes semelhantes, como que respondendo ao padre de forma recíproca.⁸¹⁸ Ao invés de compreendê-las como emblemas cristãos, os indígenas pareciam usar as cruzes como objetos de energia xamânica independentes do cristianismo. Portanto, a construção de cruzes pelos catequistas podia ser plenamente respondida com a construção de cruzes pelos Puris. Eles as chamavam de *Tupã*, enquanto os Coroados as nomeavam *Arépanhan*, que pode significar “pai nosso”.⁸¹⁹

Em suma, a compreensão indígena da teologia e da cosmologia cristã deu origem a uma amálgama de símbolos e concepções xamânicas e cristãs. Em torno do nome de Tupã, nos vocabulários oitocentistas, orbitam diversos significados como o deus cristão, o grande espírito *Dokora*, o Tupã tupi-guarani, as orações cristãs, as cruzes, os santos, os padres, os santos, e até mesmo os trovões. Não acreditamos que isso signifique uma dificuldade cognitiva de os indígenas compreenderem o evangelho ou a teologia cristã, mas sim que cada grupo Puri e Coroados, diante de trajetórias diversas com o catecismo (desde as conturbadas missões fluminenses de 1702 até os tensos aldeamentos mineiros nos anos 1800) tiveram formas diversas e criativas de se apropriarem dos signos cristãos. Nos parece constante, contudo, que estas apropriações se deram através do encaixe destes signos em uma estrutura de mundo xamânica, criando práticas de cristianismo indígena difusas e intimamente ligado a práticas muito antigas de cura, xamanismo e espiritualidade.

Antes de encerrarmos nossa discussão sobre o cristianismo Puri-Coroados, gostaríamos de abordar um último tópico: o inferno. Nos Capítulo 2 e 3, discutimos que

relâmpagos, os indígenas também se enfureciam e atiravam flechas para o alto. Ver MATTOS, 2002, p. 172.

⁸¹⁶ Ver Quadro 14.

⁸¹⁷ CONCEIÇÃO, Frei Antônio da. Primazia Seráfica na Região da América, novo descobrimento de Santos e Veneráveis religiosos da Ordem Seráfica, que enobrecem o Novo Mundo com suas virtudes e ações Lisboa: Oficina de Antonio de Sousa da Sylva, 1733, p. 35.

⁸¹⁸ APM CC, Cx. 79 - 20110, Rolo 525, Doc. 4, f. 2-3.

⁸¹⁹ *Are* significa “pai”, enquanto *Panhan* pode ser uma flexão de *panhike*, que é um pronome da primeira pessoa plural. Ver Anexo III.4.

estes povos pareciam ter, desde antes da colonização, a concepção de um paraíso nas costas da abóbada celeste, para onde vão seus mortos. Este plano do cosmo é chamado de *Tacuen*, e é composto de matas exuberantes de sapucaia, ricas em caça, onde todos os parentes e ancestrais convivem sem o perigo da afinidade e da predação.⁸²⁰ Para os Puris de Queluz, na virada do século XVIII para o XIX, todas as almas eram destinadas a este paraíso, independente de seus atos em vida.⁸²¹ Na década de 1820, Guido Marlière relata que os Puris e Coroados de Minas Gerais concebiam uma separação pós-vida de céu e inferno, aos moldes do cristianismo moderno, mas também com significativas diferenças. Segundo ele:

Estes Índios, como os mais que conheço, creem geralmente em outra vida em penas, e recompensas: a recompensa que dá Tupan aos que foram bons guerreiros, caçadores, amantes das suas mulheres e filhos, é matas virgens abundantes de frutas, caça e belos rios fartos de peixe: a pena para os covardes, e preguiçosos, é terras áridas, sem sombra, sem frutas, e sem caça: rios sujos e estéreis de peixe com um sol abrasador. Esta doutrina eu a tenho dos Coroados e Puris, e pela similitude das suas cerimônias, é fácil julgar da sua crença unânime. (MARLIÈRE, 1825, p. 566)

Após séculos de tensões e negociações com o catecismo cristão, tanto os Coroados quanto os Puris desenvolveram concepções próprias de céu e inferno. Novamente, não acreditamos se tratar de uma mera aceitação da cosmologia cristã, mas sim sua reestruturação junto a elementos xamânicos de suas cosmologias pré-estabelecidas. Como mencionamos, a vida após a morte em uma floresta celeste abundante não é exatamente uma novidade. O julgamento divino de Tupã, por sua vez, parece ter sido adicionado à narrativa do pós-vida após séculos de contato com a doutrina cristã. Ainda assim, é um julgamento adaptado aos valores indígenas: Tupã não premia os virtuosos segundo a moral pregada pelos padres, mas sim bons guerreiros e caçadores, que amam a suas esposas e filhos.⁸²² A rigor, têm direito ao céu os que seguem os preceitos de *Txamanhiã*, a Mãe da Caça, que determina que os seres humanos devem caçar tendo em vista dividir os frutos do trabalho com seus parentes, não acumulando caça para si mesmos.⁸²³ A virtude guerreira

⁸²⁰ “A alma do morto, segundo eles imaginam, vai para uma agradável mata, cheia de pés de sapucaia e de caça, onde ela fica contente, em companhia de todos os mortos.” SPIX e MARTIUS, 2017, p. 310. Ver Capítulo 2.2 - Os vivos, os mortos e os intermediários, e Subcapítulo 3.3.4 - Os mortos e outros estrangeiros.

⁸²¹ “A respeito de religião criam que ha um Deus, auctor de todas as cousas, mas não lhe cavam culto, sabiam que a alma do homem é immortal, porém se allucinavam persuadidos que todas, apartando-se dos corpos na morte, sem diferença de merito ou demerito iam para o Céu, e por isso a unica cerimonia entre elles praticada era porem nos sepulchros dos mortos uma escada, querendo significar com isso a subida das almas pro Céu.” LIMA, 1885 [1802], p. 73.

⁸²² Evidentemente, o interlocutor indígena que contou essa narrativa para Marlière era masculino, relatando as virtudes geralmente associadas aos homens Puri-Coroado. Infelizmente, não encontramos fontes tão detalhadas sobre perspectivas femininas do pós-vida.

⁸²³ Ver Subcapítulo 2.5.1 - Filhos de *Txamanhiã*.

envolvia várias práticas condenadas pela moral cristã, como a vingança. Ainda assim, o Tupã do cristianismo indígena reserva a floresta dos céus aos bons guerreiros, que vingam os mortos de suas aldeias, que assassinam os xamãs que enfeitiçam seus parentes, e possivelmente até aos que fabricam troféus com os corpos de guerreiros derrotados em batalha.⁸²⁴

O inferno Puri-Coroado, por sua vez, é reservado aos covardes e preguiçosos. Não nos parece coincidência que ambos sejam definidos pela mesma palavra nas línguas Puri-Coroado: tanto preguiçosos quanto covardes são *Meritoncon*. Curiosamente, esta palavra não é construída morfológicamente pela presença da preguiça ou da covardia, mas sim por uma ausência. O sufixo *-con* é uma negação, de forma que os preguiçosos e covardes são aqueles que não são ou não têm *Meriton*. Esta seria a qualidade guerreira e caçadora daqueles corajosos e empenhados em caçar e guerrear por seus parentes.⁸²⁵ Também chama a atenção que uma das palavras dos Puris para luto, lamento ou tristeza é *Thamari Tong*, que pode ser uma composição entre o prefixo *Tan-* (que designa os mortos e estrangeiros) e *Meriton*, que soaria algo como *Tamariton*.⁸²⁶ O luto, portanto, seria associado à morte dos *Meriton*, aqueles que são bons guerreiros e familiares - ao passo que os *Meritoncon* (covardes) talvez não fossem tão dignos de serem chorados.

Ao descreverem o inferno ao qual Tupã condenava os *Meritoncon*, os Puris e os Coroados recorrem à imagem oposta à das matas celestes. Suas terras são áridas, sem sombra e sem descanso para o calor do sol, seus rios são sujos e sem vida, e não há frutos ou caça para alimentar aos que lá passarão a vida eterna. No cristianismo Puri-Coroado, portanto, as imagens do inferno não foram meramente transplantadas das concepções católicas de fogo, pecado e demônios. O inferno foi concebido conforme compreensões nativas de sofrimento: a ausência de vida, de árvores, de animais e de outros seres que rondam a existência humana; a fome e a impossibilidade de se alimentar e de alimentar seus parentes através da caça, da pesca e do manejo das florestas.

Esta concepção é especialmente significativa se pensarmos que, através da colonização da América, vários europeus descreveram a natureza local como se fosse análoga ao inferno cristão. Viajantes e missionários se queixavam do calor úmido dos

⁸²⁴ Ver Subcapítulo 3.3.3 - Guerra, força e sociedade.

⁸²⁵ Um único vocabulário Puri traduz *M'ilton* (uma possível transliteração alternativa de *Meriton*) como “levantar” ou “eivar” (TORREZÃO, 1889, *apud* LEMOS, 2014, p. 58). Ambas palavras parecem ser derivadas de *Meri*, que pode significar tanto “olho” quanto “perspectiva”. As palavras que significam “arco” são *Merinde* e *Mrinhi*, ambas também associadas a *Meri*. Assim, entendemos que a virtude *Meriton* pode estar associada justo à habilidade no manuseio de arcos. Esta associação entre a virtude e a capacidade de manusear os arcos também nos leva a pensar que os ritos de fabricação de troféus descritos no Subcapítulo 3.3.3 - Guerra, força e sociedade podem estar associados à obtenção de mais energia guerreira. Muitos destes ritos tentavam obter justo os braços dos inimigos, que são as partes do corpo responsáveis por segurar os arcos, possivelmente impregnados do *Meriton* dos inimigos.

⁸²⁶ Ver Subcapítulo 3.3.4 - Os mortos e outros estrangeiros, e Anexo III.1.

trópicos, dos animais peçonhentos que rastejam pelos arbustos, dos predadores à espreita, das doenças tropicais, da fome causada pela suposta ausência de plantas comestíveis nas florestas, e até mesmo dos indígenas, descritos como “selvagens canibais” que acrescentavam ao imaginário de um “Brasil infernal” para os olhos dos colonos. Muitos religiosos consideraram que a região era propícia para o pecado, tanto por seus nativos “pecaminosos” quanto pelos abusos cometidos pelos colonos que viviam distantes das instituições de vigilância moral.⁸²⁷ Para os Puris e Coroados que aderiram a concepções cristãs, pelo contrário, as matas atlânticas repletas de animais e plantas tropicais são o paraíso. Conhecendo o cultivo das espécies nativas (tanto alimentares quanto medicinais) e atendendo aos preceitos xamânicos da caça, a floresta significa alimento e abundância, além de convivência com os seres outros-que-humanos (animais, vegetais e espíritos).

Hoje em dia, nos parece claro que a colonização, que tantas vezes ignorou ou reprimiu ativamente as noções cosmológicas indígenas, inaugurou um mundo que cada vez mais se torna parecido com o inferno dos covardes concebido pelos Puri-Coroado. Desde meados do século XIX o desmatamento, a mineração, a monocultura, os latifúndios têm transformado radicalmente o território brasileiro, sobretudo nos territórios de Mata Atlântica. No século XXI já é uma realidade ver nos antigos territórios destes povos vários campos áridos de pasto ou monocultura, sem sombra, frutas ou animais,⁸²⁸ além de rios poluídos sem peixes,⁸²⁹ tudo sob os inclementes raios de um sol abrasador.

4.3 - Nomear a si e aos outros

Uma das grandes questões sobre a história dos povos Puri-Coroado diz respeito aos etnônimos usados através dos séculos para se referir aos diversos grupos que constituíram estas nações. Na documentação e na historiografia aparecem dezenas de nomes, muitos dos quais já abordamos no presente trabalho: Puris, Coroados, Coropós, Bocayús, Xamixunas, Xopotós, Xumetós, Guaianás, Guarulhos e Goytacazes (também grafados Eutacazes ou Atacazes). Eschwege conta que “os velhos índios” diziam que os Coroados se subdividiam ainda em dois ou três grupos, com os nomes de Meritong e Cobanipaque,⁸³⁰ enquanto os Puris se dividiram em três: Sabonam, Uambori e Xamixuna.⁸³¹ Segundo ele, haveria também “poucas famílias” de um povo chamado Paraibas, habitantes do vale do

⁸²⁷ Ver SOUZA, Laura de Mello e. Capítulo 1 - O Novo Mundo entre Deus e o Diabo. In: SOUZA, 2009, p. 33-117.

⁸²⁸ DEAN, Warren. A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. 1.ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

⁸²⁹ Sobre os impactos causados pelos rompimentos de barragens de mineração na biodiversidade e nas populações indígenas da Bacia do Rio Doce, ver KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 7-34.

⁸³⁰ ESCHWEGE, 1818, p. 126.

⁸³¹ Idem, p. 77.

Paraíba do Sul.⁸³² Saint-Hilaire identifica os nomes Tampruns e Sararicons, que seriam duas “hordas” diferentes de Coroados.⁸³³ Em suas pesquisas sobre as dinâmicas sociais dos povos indígenas no Vale do Paraíba e no norte fluminense, Márcia Malheiros identifica também menções aos etnônimos de Saruçus, Payayas, Manipaques, Gunhões, Bacunins, e diversos outros mencionados menos frequentemente, sobretudo em documentação dos séculos XVII e XVIII.⁸³⁴

Nosso objetivo aqui não é o de fazer um inventário exaustivo de todos os nomes usados ao longo da história para nomear os grupos indígenas entre as Minas Gerais e o norte do Rio de Janeiro, mas sim compreender melhor a dinâmica usada por estes povos para nomearem a si mesmos e a seus vizinhos. Com isso, esperamos compreender melhor também as formas como estas dinâmicas foram usadas no contato com a colonização, dando origem a novas identidades na organização social e política dos povos Puri-Coroado. Como bem mobilizado por Márcia Malheiros, estas identidades são muito melhor compreendidas quando tentamos entender as conexões entre nações, sociedades e culturas, vendo-as mais como pontes e menos como objetos independentes e fechados em si mesmos.⁸³⁵

Nessa discussão entra também o conceito de etnogênese, que vem sendo cada vez mais usado pela antropologia e pela história no estudo dos povos indígenas sul-americanos. Por muito tempo, as ciências humanas tenderam a compreender as etnicidades indígenas como análogas ao discurso nacionalista europeu, como se fossem identidades que se pretendem atemporais e atreladas à essência de suas respectivas sociedades. Historiadores como Diogo de Vasconcelos escreveram a história indígena mineira descrevendo “reinos indígenas”, entendendo que, quando certo etnônimo desaparecia das fontes, significava que aquele povo havia sido completamente extinto.⁸³⁶ Com a crescente crítica ao pensamento nacionalista e o avanço dos estudos junto aos povos nativos, hoje compreende-se que etnias e outras identidades das sociedades humanas são muito mais fluidas. Há diversos casos de povos indígenas que se decidem se integrar em um só coletivo, seja sob a identidade de um povo “dominante”, ou até mesmo criando uma nova identidade para o grupo. Outros povos se dividem diante de diferenças internas ou escolhas políticas, podendo ou não dar origem a dois etnônimos distintos.⁸³⁷ São clássicos os

⁸³² Idem, *Ibidem*.

⁸³³ SAINT-HILAIRE, 1938, p. 51.

⁸³⁴ MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira”: Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes. Séculos XVIII e XIX. Tese de Doutorado. UFF: Niterói, 2008, p. 102-104.

⁸³⁵ Idem, p. 145-148.

⁸³⁶ VASCONCELOS, Diogo Pereira de. *História Antiga de Minas Gerais*. Belo Horizonte: 1904.

⁸³⁷ Um caso clássico é o dos Parakanã Ocidentais e Parakanã Orientais. Segundo os estudos de Carlos Fausto, ambos povos começaram a divergir diante da colonização, com um povo passando a modificar suas identidades e práticas culturais para aumentar o contato com os colonos, e o outro

estudos sobre os povos que se dividem em “metades simétricas”, com dois subgrupos que convivem na mesma aldeia, embora muitas vezes adotem nomes diferentes e conservem interações mais ou menos hostis uns com os outros.⁸³⁸

A este fenômeno de criação ou recriação de identidades étnicas se dá o nome de etnogênese, ou “emergência étnica” (no sentido de ‘aquilo que emerge’). O conceito deve muito à influência de estudos com os de Fredrik Barth, que analisam as fronteiras das identidades humanas não como consequências imanentes dos processos internos de cada grupo, mas como elementos nascidos justo do contato entre diferentes coletivos.⁸³⁹ O termo surgiu também como consequência aos estudos sobre o etnocídio, ou o apagamento intencional e repressivo das identidades de grupos humanos. O estudo das etnogêneses, por sua vez, pretende compreender a criação de novas identidades como uma resposta às adversidades e violências de processos como a colonização.⁸⁴⁰ Ao invés de se privilegiar a fixidez ou a “permanência” de etnônimos indígenas, portanto, tem se provado proveitoso (sobretudo no estudo dos povos indígenas do nordeste e do sudeste brasileiro) compreender a pluralidade de identidades que podem ser assumidas por aldeias, povos e outros coletivos étnicos, vendo o abandono e criação de identidades como estratégias sociais e políticas pertinentes na agência histórica destes povos.

Historiadores como Adriano Toledo de Paiva já se utilizaram deste arcabouço teórico no estudo dos povos Puri, Coroados, e Coropó, mostrando como indígenas aldeados usaram habilmente as identidades de “índios coloniais” e outras categorias de identidade do pensamento colonial para tentarem efetivar seus direitos à terra e conseguir cargos e privilégios.⁸⁴¹ No estudo dos povos “Botocudos” dos rios Doce e Jequitinhonha, também se destacam os estudos de Izabel Missagia de Mattos sobre os processos de emergência de novas identidades indígenas diante do avanço da fronteira colonial e da fundação de aldeamentos.⁸⁴²

Para compreendermos o significado das etnicidades e etnogêneses dentro da cosmologia Puri-Coroados, também nos parece útil a noção de “pronomes cosmológicos”,

grupo passando a exacerbar suas práticas guerreiros como forma de rejeitar a convivência com as entidades da colonização. Ver FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Brasil: Edusp, 2001.

⁸³⁸ Ver CASTRO, Eduardo Viveiros de. O Problema da Afinidade na Amazônia. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac e Naify, 2002a. p. 87-180.

⁸³⁹ BARTH, Fredrik; POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENARD, Jocelyne. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

⁸⁴⁰ OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998.

⁸⁴¹ Sobre um fortuito uso do conceito de etnogênese para a compreensão da história de Puris, Coroados e Coropós, ver PAIVA, Adriano Toledo de. *Os indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767-1813)*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010, p. 212-229.

⁸⁴² MATTOS, Izabel Missagia de. “Civilização” e “revolta”: Povos Botocudos e Indigenismo Missionário na Província de Minas. Tese de Doutorado: Unicamp, 2002.

mobilizada por Eduardo Viveiros de Castro em seus trabalhos. No texto, ele argumenta que povos indígenas se dão nomes que significam apenas “ser humano” em suas respectivas línguas. Quando um viajante ou antropólogo pergunta o nome de um povo, portanto, uma resposta extremamente comum é “nós somos humanos”, “nós somos gente”, entre outras.⁸⁴³ Da mesma forma, quando o interlocutor pergunta “qual é o nome daquele povo?” se referindo a um segundo coletivo, a resposta é “aqueles são ruins”, “aqueles são inimigos”, “aqueles não são gente”, popularizando a certos povos etnônimos dados por seus inimigos.⁸⁴⁴ A partir daí, se popularizam etnônimos como se fossem substantivos, nomes que dizem “somos o povo X, aquele outro povo é Y”. Para alguns povos, entretanto, dizer o próprio nome significaria algo mais parecido com “sou humano, ao contrário daquele meu inimigo, que não é”. Viveiros de Castro propõe, portanto, o experimento de tentar compreender alguns etnônimos indígenas não como substantivos, mas como pronomes, relativos à pessoa que os enuncia. O nome com o qual um povo refere-se a si mesmo, portanto, poderia ser visto como uma forma cosmologicamente elaborada de dizer o pronome de primeira pessoa, como “eu, humano” ou “nós, humanos”. As formas de se referir aos outros entes do cosmo (inimigos, animais, mortos, etc.), por sua vez, seriam gradações e múltiplas formas de se dizer o pronome da segunda pessoa “tu”, muitas vezes enunciado como “tu, o não-humano” - de forma a reforçar por oposição o “eu, humano”. Daí viriam, portanto, tantos etnônimos animalizantes atribuídos por certos grupos a seus inimigos.⁸⁴⁵

A noção de pronomes cosmológicos na cosmologia Puri-Coroado já orientou nossas análises de alguns termos usados por estes povos para se referirem a si e aos “outros” do cosmo. No Capítulo 2 discutimos o termo *Txemim*, que parece ter sido usado tanto por Puris quanto por Coroados do século XIX para se referirem a si mesmos e a aqueles seres com quem constroem parentesco e familiaridade.⁸⁴⁶ No Capítulo 3, destrinchamos a gradação de sufixos e outras partículas gramaticais usadas para se referir aos seres *outros*, como os brancos, os afro-brasileiros, os indígenas inimigos e os mortos.⁸⁴⁷ Em termos de pronomes, entendemos que *Txemim* teria um valor de “eu” ou “nós”, enquanto os outros termos analisados designam as múltiplas formas de dizer “tu” ou “eles”, alocando todas estas

⁸⁴³ Um exemplo é o etnônimo dos Yanomami, que significa “humano” na língua desse povo.

⁸⁴⁴ Um exemplo é o etnônimo dos povos Kayapó. O nome foi dado por povos tupi inimigos, que ao serem perguntados sobre o nome de seus vizinhos, responderam “aqueles são *Kayapó* (semelhante a macacos)”, de forma depreciativa. Os próprios “Kayapós” se referem a si mesmos por nomes diferentes, como *Mebengokré*. Sobre casos similares, ver RICARDO, Carlos Alberto. “Os índios” e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: LOPES, Aracy da Silva; e GRUPIONI, Luís (Orgs.). A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. São Paulo: Global, Brasília: MEC: MARI (UNESCO), 1998, p. 35-36.

⁸⁴⁵ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996.

⁸⁴⁶ Ver Subcapítulo 2.5.3 - *Txemim*.

⁸⁴⁷ Para um resumo, ver o Subcapítulo 3.4 - A gradação entre os parentes, os vizinhos e os inimigos.

“terceiras pessoas” em seus lugares cosmológicos - segundo a perspectiva daquele que enuncia. Com estas questões em mente, podemos analisar e historicizar melhor os significados dos principais etnônimos que vimos em nossas fontes ao longo do presente trabalho.

4.3.1 - Guarulhos e Goitacás

Como analisado por Márcia Malheiros, várias fontes indicam que os nomes Guarulho e Goitacá foram usados nos séculos XVII e XVIII como formas genéricas para se referir a todos povos indígenas do norte fluminense.⁸⁴⁸ Possivelmente se trata de nomes de origem Tupi usados para se referir a grupos não-Tupi, posteriormente adotados também pelos portugueses para se referirem a uma multiplicidade de povos e grupos da região. O nome Guarulho foi usado em documentos de Minas Gerais para se referir aos grupos que pediram o batismo e o aldeamento em 1764, uma possível influência do contato com agentes do norte fluminense, como o Padre Ângelo Peçanha (responsável por mediar os conflitos com os indígenas na Freguesia de Guarapiranga em 1758).⁸⁴⁹

Na Primazia Seráfica, obra histórica do século XVIII sobre a atuação dos missionários capuchinhos, grupos indígenas são chamados de Guarulhos em 1716, e relata-se que até um padre era chamado de Guarulho por dominar bem a língua e os costumes deste povo. O documento também conta que, dez anos depois, surge um novo povo na região, “a quem chamam Coroados”.⁸⁵⁰ As fontes lidas no presente trabalho indicam que o nome Coroados surge cada vez mais nas fontes à medida que os nomes Guarulho e Goitacá caem em desuso. Seria necessário realizar estudos aprofundados acerca das identidades étnicas da região nos séculos XVII e XVIII para compreender qual foi o processo de transição entre os Guarulhos e Coroados. Com base em nossas fontes setecentistas e oitocentistas, a hipótese mais provável é de que, diante de um mais intenso contato direto entre portugueses e estes povos (com menor mediação dos povos Tupi) tenha levado a um desuso dos nomes Guarulho e Goitacá, outrora utilizados para designar os “não-Tupi” da região.

⁸⁴⁸ MALHEIROS, 2008, p. 104-112 e 143.

⁸⁴⁹ Ver Capítulo 1.3 - As duas margens da terra Puri-Coroados.

⁸⁵⁰ CONCEIÇÃO, Frei Antônio da. Primazia Seráfica na Região da América, novo descobrimento de Santos e Veneráveis religiosos da Ordem Seráfica, que enobrecem o Novo Mundo com suas virtudes e ações Lisboa: Oficina de Antonio de Sousa da Sylva, 1733. Ver também Subcapítulo 4.2.1 - As palavras dos missionários.

4.3.2 - Coroados

O nome “coroados” foi usado na língua portuguesa para descrever vários povos indígenas, nomeando-os devido a seus cortes de cabelo masculinos, que incluíam a raspagem do topo da cabeça, deixando uma “coroa”.⁸⁵¹ A princípio, pode ser tentador rejeitar esta denominação como um mero exônimo dado pelos colonizadores. No entanto, nos parece significativo o fato de que os Coroados constituíram-se historicamente através de alianças com os portugueses, aceitando (e, em certos momentos, até buscando) os aldeamentos e o batismo católico. Como discutimos no presente capítulo, a etnogênese, ou a mobilização de novas identidades étnicas e coletivas, é um fenômeno importante no contato entre povos indígenas e a colonização no contexto brasileiro. Em contextos pré-coloniais, muitos povos indígenas não enxergavam a necessidade de encontrar nomes substantivos para seus povos, embora ainda assim realizassem movimentos de cisão e união de grupos segundo lógicas políticas de equilíbrio entre afinidades e consanguinidades.⁸⁵² O contato com os colonos, contudo, cria uma necessidade de nomear a si como forma de qualificar seu lugar no novo mundo de aldeias e vilas - sobretudo em um mundo como o ibero-americano, que criou uma infinidade de vocabulários para designar a “qualidade” das pessoas, como brancas, negras, caboclas, cabras, mestiças, mamelucas, cafusas, entre outras.⁸⁵³

Mesmo que o nome “coroados” tenha sido um nome dado pelos portugueses, acreditamos que os indígenas Coroados tenham, em certo momento, se apropriado da designação como forma de adentrar o complexo jogo de identidades e qualidades da colonização portuguesa. Os primeiros documentos sobre este povo nas Minas Gerais os chamam de “Croás”, o que pode ser indicativo de que os próprios indígenas se apresentaram aos mineiros como “Coroados”, assumindo a designação dada pelos colonos fluminenses e adaptando a pronúncia para “Croá” segundo a fonética de suas próprias línguas.⁸⁵⁴ Aceitar a designação portuguesa também reflete a opção de aliança com os colonos, que parece ter orientado as decisões deste grupo tanto nas missões fluminenses no começo do século XVIII quanto nos aldeamentos mineiros até meados do século XIX.

Se este nome havia sido outrora tão genérico quanto os nomes de Guarulho ou Goitacá, nos parece que se torna um etnônimo significativo e válido a partir do momento em que serve para organizar a etnogênese de um grupo que se diferencia de outros povos,

⁸⁵¹ DORNELLES, Soraia Sales. De Coroados a Kaingang: as experiências vividas pelos indígenas no contexto da imigração alemã e italiana no Rio Grande do Sul do século XIX e início do século XX. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2011.

⁸⁵² Ver Capítulo 3.2 - Dividindo Verú com os forasteiros.

⁸⁵³ PAIVA, Eduardo França. Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

⁸⁵⁴ AHU, Minas Gerais, Cx. 83, Doc. 16.

justo por mesclar elementos cosmológicos indígenas e cristãos. Como temos discutido, a aceitação da aliança com os portugueses e o cultivo destas formas híbridas do cristianismo Coroadado não significou uma aculturação ou uma perda da identidade indígenas, mas sim uma estratégia criativa de sobrevivência coletiva nas fronteiras entre o sertão e a colonização.

4.3.3 - Puri

A diferenciação entre Puris e Coroados talvez seja um dos pontos mais controversos da historiografia destes dois povos. Como temos discutido ao longo deste trabalho, em termos linguísticos e de práticas culturais, os dois mantiveram similaridades muito marcantes ao longo dos séculos XVIII e XIX, sendo por vezes considerados como “dois grupos de um mesmo povo”. Viajantes como Hermann Burmeister, no meio do século XIX, tentaram encontrar diferenças físicas ou frenológicas entre os dois grupos.⁸⁵⁵ A nosso ver, este discurso está vinculado ao racismo científico que se popularizava entre viajantes daquele tempo. É difícil que houvesse diferenças físicas mensuráveis entre estes grupos, e, caso existissem, não nos pareceria interessante analisá-las como a principal marca de diferenciação entre ambos.⁸⁵⁶

Segundo Eschwege, o nome Puri vinha das línguas *Kwaytikindo*, e significava “ousados” ou “ladrões”, em referência às emboscadas e incursões feitas pelos Puri contra os Coroados. Ele advertia, entretanto, que os Puris também chamavam os Coroados de Puri.⁸⁵⁷ O Padre Francisco das Chagas Lima, responsável pela Aldeia de São João de Queluz, registrou uma versão diferente em 1802. Segundo ele, os indígenas que viviam na aldeia eram chamados por outros povos de “Puris ou Packis, palavra que, segundo eles mesmos interpretam, quer dizer - gente mansa ou tímida”.⁸⁵⁸ Embora o significado pareça

⁸⁵⁵ BURMEISTER, Hermann. *Reise nach Brasilien, durch die Provinzen von Rio de Janeiro und Minas Gerais*. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1853, p. 260.

⁸⁵⁶ Como discutimos ao longo dos Capítulos 2 e 3, havia intenso intercâmbio entre aldeias de diferentes povos, seja através da troca de membros para realização de casamentos com *afins* distantes (assim evitando o incesto e criando alianças), seja através do sequestro de mulheres e crianças de aldeias inimigas na guerra. Certas características físicas podem se tornar predominantes em populações humanas isoladas, o que não era o caso de nenhum dos povos indígenas daquele tempo, de forma que qualquer diferença física observável entre grupos provavelmente seria apenas circunstancial.

⁸⁵⁷ “O nome Puri, que é geralmente usado para essa nação, tem sua origem na Língua Coroadado. Os Puris, como inimigos dos Coroados, frequentemente iam aos seus assentamentos, especialmente quando estavam ausentes, ateando fogo nas suas Aldeias e roubando tudo. Os Coroados assim chamaram os Puris, que significa gente ousada ou ladrão. Os Puris também chamam os Coroados de Puri.” ESCHWEGE, 1818, p. 108, tradução nossa. No original: “*Der Name Puri, der allgemein für diese Nation eingeführt ist, hat seine Entstehung aus der Coroatischen Sprache. Die Puris als Feinde der Coroados, brangen oft in deren Besitzungen, besonders wenn diese abwesend waren, steckten ihre Aldeas in Brand un raubten Alles. Die Coroatos nannten sie desswegen Puris, welches so viel als verwegene Menschen oder Räuber bedeutet. Auch die Puris schimpfen die Coroatos Puri.*”

⁸⁵⁸ LIMA, Francisco das Chagas. Notícia da fundação e princípios desta Aldeia de São João de Queluz (Cópia extrahida do Livro 1º do Tombo da Freguezia de S. João Baptista de Queluz, Província

diferente do registrado por Eschwege, ainda permanece o fato de que o nome é enunciado pelos outros, não pelo próprio Puri. De fato, a primeira aparição do etnônimo nas fontes históricas data ainda do século XVI, sendo também dito por um povo indígena para se referir a um *outro* povo hostil.⁸⁵⁹ Alguns estudiosos sugeriram que o nome seria originado das línguas Guaraní, hipótese que nos parece pouco provável.⁸⁶⁰

Em Minas Gerais, como discutimos no Capítulo 1.4, o nome se popularizou nas fontes históricas como forma de designar aos “índios bravos” que, ao contrário dos Coroados e Coropós, recusavam aderir aos aldeamentos na segunda metade do século XVIII. A dualidade entre Puris e Coroados era importante para ambos povos, com a guerra recíproca sendo uma constante entre os séculos XVIII e XIX. Para os Coroados, entendemos que continuar guerreando contra os Puris era tanto uma forma de ressaltar sua própria identidade indígena⁸⁶¹ quanto de mostrar serviço para seus diretores e conseguir mercês e outras benesses da política colonial, integrando o esforço de conquista dos sertões.⁸⁶²

Se a identidade dos Coroados constituiu-se a partir de sua opção pelos aldeamentos e a identidade dos Puris se dava em oposição à dos Coroados, podemos ser tentados a pensar que Puris seriam grupos definidos pela rejeição completa e absoluta à colonização. Algumas fontes, entretanto, contradizem esta possibilidade. De fato, Puris realizaram ataques a assentamentos coloniais, mas que parecem motivados sobretudo por ações pontuais de vingança, como o assassinato do Diretor José Marques, responsável pela traição de Vila Rica nos anos 1810.⁸⁶³ Em outros momentos, contudo, eles se mostram amigáveis com os colonos, mesmo que estes mesmos colonos fossem íntimos dos Coroados inimigos.⁸⁶⁴ Ainda no século XVIII, fontes relatam Puris falando português, e os vocabulários mostram algumas palavras de origem Tupi em suas línguas, indicando que

de São Paulo). Revista Trimensal de Historia e Geographia, ou Jornal do Instituto Historico Geographico Brasileiro, tomo V, n. 17, p. 72-76. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert & Cia. 3ª Edição, 1885 [1802]. p. 73.

⁸⁵⁹ A primeira menção aos “Pories” na obra do pirata inglês Anthony Knivet é enunciada pelos “Wayanases” (Guaianases), que falam sobre “os Canibais chamados Pories” vivendo no sertão. Posteriormente na narrativa, Knivet acaba encontrando-os, mas segue usando o nome que já lhe foi dito. KNIVET, Anthony, HUE, Sheila Moura (Org.). As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet. Rio de Janeiro: Zahar, 2007 [1591].

⁸⁶⁰ “Paulo Pereira Reis associa a palavra Puri à palavra Guaraní Porú, que, segundo Montoya, significa ‘comedor de carne humana’.” MALHEIROS, 2008, p. 108.

⁸⁶¹ A importância da guerra na constituição de subjetividades indígenas foi abordada no Capítulo 3.3.3 - Guerra, força e sociedade, sobretudo a partir dos conceitos de FAUSTO, 2001.

⁸⁶² Na década de 1780, durante a chamada Conquista da Serra de Arrepiados, vários grupos de Coroados aldeados serviram como guias dos agentes coloniais dentro dos territórios Puris, aproveitando as ocasiões para realizar ataques e assassinatos contra estes inimigos. Ver Capítulo 1.4 - A expansão da fronteira colonial.

⁸⁶³ Ver Subcapítulo 1.5.2 - A Traição de Vila Rica.

⁸⁶⁴ Este fator fica especialmente evidente nos relatos de viagem de Eschwege e Spix e Martius, nos anos 1810, após o aldeamento de muitos dos grupos Puri. Ver ESCHWEGE, 1818 e SPIX e MARTIUS, 2017.

pelo menos alguns grupos tenham passado algum tempo aldeados nas missões fluminenses. A maioria dos grupos Puri do Vale do Rio Pomba aceitou se aldear em 1814 após um conturbado período de guerras, mas decidiram estabelecer-se no Rio Pardo, bem longe das aldeias Coroado do Rio Xopotó.

Assim, não acreditamos que se trate de um esquema simples de afirmar que os Coroados seriam sempre os indígenas “mansos” aldeados e Puris seriam sempre os “bravos” recusantes do aldeamento. A nosso ver, a identidade Puri se constituiu também em um processo de etnogênese simultâneo ao dos Coroados, diferenciando-se da escolha daqueles de se aldearem em Minas Gerais na década de 1760. Embora o termo Puri tenha sempre sido um nome externo enunciado pelos inimigos, acreditamos que em algum momento do século XIX tenha passado a ser admitido pelos próprios indígenas, da mesma forma que os Coroados parecem ter, no século XVIII, admitido para si o nome que lhes foi dado em português. Muitos grupos Puris aceitaram o aldeamento em Minas Gerais após 1814,⁸⁶⁵ mas nem por isso deixaram de ser conhecidos como Puri: o processo de etnogênese Puri-Coroado já estava em curso, e já fazia sentido para eles se diferenciarem daqueles seus “primos” que aldearam décadas antes.

Ao invés de pensarmos as identidades Puri e Coroado como substantivos permanentes ou ahistóricos, ou fruto de “rixas tribais” entre os dois povos, preferimos aqui uma abordagem histórica. Assim, buscamos enfatizar a multiplicidade de estratégias utilizadas pelos dois povos para garantir a continuidade de suas existências como coletivos. Se é verdade que a colonização criou a necessidade de povos indígenas se auto-denominarem através de substantivos e nomes étnicos, nos parece justo pensar que as diferentes estratégias diante da política colonial foram fatores decisivos para cisões e para a adoção de novas identidades. Tanto o nome Puri quanto o nome Coroado nasceram como exônimos, não sendo autodenominações de seus respectivos povos. Entretanto, em algum momento das tensões e conflitos dos séculos XVIII, passou a fazer sentido para ambos coletivos adotarem estes nomes para si, expressando os diferentes caminhos trilhados por cada povo e ressaltando a “fiel inimizade” entre ambos.

Se os Coroados se constituem como não-puris, também os Puris se constituem como não-coroados, em um jogo de espelhos no qual os portugueses entraram como um terceiro elemento. Nesta etnogênese, tanto Puris quanto Coroados se apropriaram do pronome cosmológico da segunda pessoa (“tu”) enunciado a partir da perspectiva de seus inimigos. Essa escolha nos parece aproximar a cosmologia Puri-Coroado à de outros povos indígenas, nas quais a perspectiva do inimigo de guerra é justamente aquela que valida a

⁸⁶⁵ O aldeamento dos Puris ocorreu no Rio Pardo, bem longe das aldeias Coroado do Rio Xopotó, e apenas após um conturbado período de guerras e mediações que se seguiram à Traição de Vila Rica em 1812. Ver Subcapítulo 1.5.3 - A Pacificação de Marlière.

existência do “eu” guerreiro.⁸⁶⁶ A diferença está justamente na escolha de qual inimigo forneceu o nome para as novas identidades no século XVIII: no caso dos Coroados, adotou-se o nome enunciado pelos portugueses, enquanto os Puris adotaram o nome enunciado pelos seus fiéis inimigos Coroados.

4.3.4 - Txemim

Se a dualidade Puri-Coroado constituiu-se historicamente através das tensões e diferenças políticas entre estes dois grupos falantes das línguas *Kwaytikindo*, pode ser tentadora a opção de “unificá-los” sob um único nome, sobretudo devido ao fato de ambos nomes terem sido originalmente exônimos enunciados por outros povos. Possivelmente, chamar a ambos de *Txemim* seria uma alternativa, uma vez que esta palavra foi historicamente usada por ambos para se referirem a si mesmos e a suas condições como humanos no cosmo.⁸⁶⁷

Entraríamos, contudo, no problema da transformação de pronomes cosmológicos em substantivos. Alguns povos indígenas se opõem a transformar em objeto os coletivos aos quais pertencem, preferindo efetivamente referirem-se a si mesmos por seus pronomes coletivos, enquanto os *outros* se referem a eles por exônimos.⁸⁶⁸ Em respeito à cosmologia de Puris e Coroados que temos estudado no presente trabalho, portanto, achamos mais adequado efetivamente nos referirmos a ambos conforme os nomes que adotaram ao longo de suas histórias. Como debatemos anteriormente, nos parece significativo que os Coroados adotaram, segundo suas escolhas políticas, o nome que lhes foi enunciado pelos portugueses, enquanto os Puris aceitaram para si o nome pelo qual eram chamados pelos seus inimigos Coroados. Seus processos de etnogênese refletiram, portanto, os jogos de olhares e perspectivas particulares de suas cosmologias. Se *Txemim* de fato foi um pronome cosmológico da primeira pessoa, com o qual Puris e Coroados dos séculos XVIII e XIX se referiam a si mesmos e a seus lugares em suas cosmologias, parecem ter evitado transformá-lo em um substantivo como nome étnico.

⁸⁶⁶ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Imanência do Inimigo. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu editora, 2017, p. 265-294.

⁸⁶⁷ Ver Subcapítulo 2.5.3 - *Txemim*.

⁸⁶⁸ Segundo Eduardo Viveiros de Castro sobre a auto-denominação dos Araweté: “A palavra *bīde*, que traduzi por “humanidade”, significa também “nós”, “a gente”, e “os Araweté”. Não se trata, note-se, de um etnônimo, equivalente a ‘Araweté’ (palavra inventada pelos brancos) ou de uma ‘autodesignação’ substantiva e distintiva. *Bīde* é sintática e semanticamente equivalente a *nane*, o pronome da primeira pessoa do plural inclusivo (por oposição a *ure*, primeira do plural exclusivo). *Bīde* é uma marca de posição enunciativa, ou seja, trata-se efetivamente de um pronome que marca a posição de sujeito, não de um nome próprio. Como várias outras sociedades amazônicas, os Araweté não objetificam o coletivo a que pertencem por meio de substantivos de tipo etnônimo, reservando-os para os outros, isto é, precisamente, para os inimigos (*awin*)”. CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Imanência do Inimigo*. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu editora, 2017, p. 271.

4.3.5 - Bokayú

Alguns trabalhos listaram os Bokayú (também grafados Bocaiú) como um povo indígena a conviver nos territórios Puri-Coroado. De fato, o nome aparece em algumas fontes, mas como discutimos anteriormente, não nos parece ter sido um etnônimo assumido pelos povos indígenas da região.⁸⁶⁹ Nossa interpretação é que o nome seria uma contração de *Ambo Gayuma*, ou “aquele com quem se troca flechas”. Na perspectiva dos pronomes cosmológicos, chamar a um povo de *Bokayú* seria apenas designá-lo como inimigo. Nos vocabulários oitocentistas, os Coropós chamavam aos Botocudos com este nome, e também os Coroados se referiam aos Puris como *Bokayú*.

Em fontes do século XVIII, o Padre Manuel de Jesus Maria alega ter sido capturado uma vez pelos “Bocaiús”, que desejavam matá-lo em uma festa de *Verú*. Algumas fontes da sua paróquia também registram algumas poucas pessoas de “nação Bocaiú” nos aldeamentos do Xopotó.⁸⁷⁰ Podemos pensar, contudo, que estas fontes seriam feitas a partir de um ponto de vista Coroado e Coropó, a partir do qual pessoas egressas de aldeias inimigas (seja de forma voluntária ou capturadas em guerra) seriam “de nação Bocaiú”.

Como discutimos anteriormente, o nome “Puri” parece ter seguido a mesma dinâmica. Ainda assim, parece haver diferenças significativas entre o uso dos dois nomes. A diferença mais significativa é que os grupos Puri viram sentido em adotarem a palavra como nome em seu processo de etnogênese. A segunda diferença é que, pelo que as fontes permitem ver, “Puri” era um nome aplicado apenas a inimigos falantes de línguas *Kwaytikindo*, enquanto *Bokayú* poderia ser aplicada a povos falantes de outras línguas, como os chamados Botocudos. Não encontramos fontes que demonstrem um processo similar de etnogênese Bocaiú, de forma que a palavra parece ter permanecido (pelo menos nas Minas Gerais do século XIX) apenas como um pronome através do qual Puri-Coroados se referiam a seus inimigos.

4.3.6 - Coropó

Os Coropós se colocam na historiografia como um caso excepcional dentro dos povos Puri-Coroado. A língua Coropó apresenta semelhanças lexicais com as línguas Puri e Coroado, mas ao mesmo tempo tem diferenças marcantes, inclusive em vocabulários importantes como a designação dos parentescos.⁸⁷¹ Análises linguísticas levaram à formulação da hipótese de que os Coropós integraram as nações Puri-Coroado de forma singular. Enquanto Puris e Coroados divergiram devido às contingências históricas vividas

⁸⁶⁹ Ver Subcapítulo 3.3.2 - A flecha invisível vinda de longe.

⁸⁷⁰ PAIVA, Adriano Toledo. Os indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767-1813). Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

⁸⁷¹ Ver Anexo III.4 - Vocabulário Coroado-Coropó-Puri de Eschwege.

por seus povos, os Coropós seriam um grupo de outro povo indígena, possivelmente de línguas da família Maxakali/Tikmu'un, que entrou em contato com a língua e a cultura Puri-Coroado já entre o final do século XVI ou começo do XVIII.⁸⁷²

Fontes históricas do final do século XVIII de fato relatavam uma guerra entre os Puri-Coroados (então chamados de Goytacazes) e os Coropós, terminando com a integração das duas nações. Segundo José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, “os índios [Goytacazes], depois de terem conquistado a Nação dos Coropóques, ou Coropós, os adotaram para a sua Nação, de sorte que hoje compõem uma só debaixo do nome vulgar de Coroados”.⁸⁷³ Ainda segundo ele, a guerra entre os Coroados e os Coropós teria ocorrido por volta de 1750, e sido finalizada em 1757, resultando no processo de paz que abriu os caminhos para o aldeamento dos Coroados e Coropós em 1767.

Márcia Malheiros levanta entre suas fontes o relato de viagem de Raimundo Henrique Genettes, datada de 1830, onde o viajante reproduz a fala de um “velho Coropó, sábio e feiticeiro”:

Em tempos muito remotos, [...] os Coropós habitavam o litoral do mar. Eram lavradores. Um dia, uma grande porção de guerreiros veio do norte e atacaram os Coropós com poucos guerreiros. Mataram um grande número, o que obrigou o resto da nação a se refugiar em terras altas, onde o curso do rio era menos picoso, mas tinha grandes recursos de caça. Em sua vinda por um grande rio (talvez o Paraíba) encontraram a aldeia Puris, outra nação inimiga dos Coropós e que os atacaram, matando-lhes mais gentes. Perseguidos ainda desta vez, eles subiram se internado mais na floresta até encontrarem os Chopotós, com os quais o miserável resto da nação Coropós fez aliança. Confinados a um país sem grandes cursos de água, os Coropós se entregaram ao cultivo da terra e quando os primeiros brasileiros entraram em busca de boas terras, os Coropós facilmente se sujeitaram ao seu domínio. (GENETTES, s/d, p. 41 *apud* MALHEIROS, 2008, p. 143-144)

A identidade étnica dos Coropós, portanto, se constituiu através de sucessivas guerras e negociações. Até meados do século XIX os indígenas deste povo preservavam a memória de terem migrado sucessivamente até chegarem ao Rio Xopotó, onde conseguiram paz com os Puri-Coroados e com os portugueses. Com as fontes analisadas neste trabalho não acreditamos ser possível determinar com precisão se eles seriam um grupo Maxakali/Tikmu'un, ou qual seria o povo “vindo do norte” a começar a atacá-los segundo a memória do “velho Coropó”. Entretanto, estes acontecimentos evidenciam que a etnogênese foi uma estratégia importante para este povo que, após difíceis tempos de

⁸⁷² RAMIREZ, Henri; VEGINI, Valdir; e FRANÇA, Maria Cristina Victorino de. Koropó, puri, kamakã e outras línguas do Leste brasileiro: Revisão e proposta de nova classificação. Liames 15(2), Campinas, Jul./Dez. 2015, p.223-277.

⁸⁷³ COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo. Ensaio econômico sobre o comércio de Portugal e suas colônias. Oficina da Academia de Lisboa: Lisboa, 1794, p. 64.

guerra, conseguiu construir alianças com os Coroados e com os portugueses para se protegerem em meio às difíceis conjunturas da colonização e das guerras indígenas coloniais.

Estas negociações e aparentes “submissões” dos Coropós diante de seus inimigos absolutamente não significaram o abandono de suas raízes ou memórias históricas. Pelo contrário, os Coropós aldeados e batizados mostraram grande habilidade na mobilização de suas histórias na luta por direitos e mercês na política colonial portuguesa. Um grande exemplo é a carta escrita em 1805 pelos Capitães (ou caciques) Coropós, denunciando os abusos cometidos pelos portugueses em sua terra e argumentando que habitam os sertões do Rio Pomba “a mais de três mil anos”, e que são os verdadeiros descobridores daquela terra.⁸⁷⁴ A etnogênese Coropó, portanto, pode ser lida como mais um exemplo da agência dos povos indígenas no território mineiro, mobilizando suas noções de história e identidades sociais para tentarem garantir a sobrevivência coletiva de seus povos.

4.3.7 - Xopotó

O relato do “velho Coropó” traz mais um elemento interessante: segundo ele, os Coropós teriam se aliado aos “Chopotós” ao fim do grande período de guerras e andanças.⁸⁷⁵ Escritos de missionários capuchinhos, datados de 1788, falam que os Puris teriam naquela época se “espalhado pelo mato” após um grande ataque realizado pelos “Chipotós”.⁸⁷⁶ As fontes que analisamos no presente trabalho indicam que tanto os aliados dos Coropós quanto os indígenas que guerreavam contra os Puris em 1788 eram grupos chamados de Coroados pela documentação colonial. A existência de fontes chamando estes grupos de Chopotós, Chipotós ou Xopotós indica que havia uma multiplicidade de etnônimos usados por um mesmo grupo, reforçando que as identidades étnicas não eram substantivos imutáveis, mas formas de referência que podiam mudar conforme a situação ou o interlocutor.⁸⁷⁷

Uma possibilidade é a de que os Coroados, mesmo sendo parte de um mesmo povo, se diferenciavam em subdivisões. Os Coroados do norte fluminense, portanto,

⁸⁷⁴ “Humilde vem aos pés de V. Exa. os Índios Coropós Pedro Frz., Mel. Ignacio, Anto. Vicente e Franco. Vicente Lusiano, e outros mais que a mais de três mil anos que eles e seus descendentes são povoadores daqueles sertões da Pomba, e que por Sua Majestade foram postos debaixo de Seu Patrono Manoel de Pires donde vivem cristãos batizados todos unidos sem mais quererem fazer mal aos Portugueses.” APM CC, Cx. 102 - 20506, Rolo 531, Doc. 3. Este documento foi analisado por nós no Subcapítulo 1.4.2 - As complexidades de uma fronteira.

⁸⁷⁵ Perseguidos ainda desta vez, eles subiram se internado mais na floresta até encontrarem os Chopotós, com os quais o miserável resto da nação Coropós fez aliança. GENETTES, s/d, p. 41 apud MALHEIROS, 2008, p. 143-144

⁸⁷⁶ LUCCA e CAMBIASCA, p. 29, apud MALHEIROS, 2008, p. 156.

⁸⁷⁷ Wied-Neuwied também alega ouvir de forma vaga sobre “outra tribo, denominada Xipotós”, que viveria entre “o Rio Doce e o Saldanha”, próximo dos Puris e Coroados. Ele mesmo não consegue, contudo, mais detalhes sobre estas denominações. WIED-NEUWIED, 1940 [1817], p. 148.

poderiam se referir aos Coroados do território de Minas Gerais como Xopotós, identificando-os pelo vale do rio em torno do qual se assentavam seus principais aldeamentos. Outra possibilidade é que os próprios Coroados de Minas Gerais se identificassem perante outros povos com esse nome, a depender dos interlocutores e das circunstâncias. A provável duplicidade dos nomes Coroados/Xopotó reforça que, nas formas sociais dos povos indígenas dos séculos XVIII e XIX, etnônimos tinham significados muito mais complexos do que meros substantivos imutáveis.

4.3.8 - Sabonam, Uambori, Xamixuna e outros nomes

Concluindo nossa discussão sobre os etnônimos associados aos grupos Puri-Coroados, passaremos rapidamente por alguns nomes que aparecem nas fontes e que, com a ajuda dos vocabulários das línguas *Kwaytikindo*, podem ter algumas hipóteses elaboradas sobre seus significados. Eschwege, como citamos, falou sobre a subdivisão dos Puris entre os nomes Sabonam, Uambori e Xamixuna. O segundo nome parece ser uma transcrição alternativa da palavra *Ambori*, que é traduzida no vocabulário de Philippe Rey como “Jaó”.⁸⁷⁸ O Jaó, contudo, não é uma ave nativa da região do sudeste mineiro, o que nos leva a acreditar que o autor tenha se confundido ao nomear outra ave também da família dos Tinamidae: o Macuco. Segundo o relato de Eschwege, os Macucos são aves importantes para os rituais de invocação dos mortos dos Puri-Coroados, com seus pios sendo fundamentais para as conversas com os mortos.⁸⁷⁹ Nos parece possível, portanto, que os viajantes tenham entendido que os indígenas lhes indicavam a moradia de um outro povo, quando na verdade apontavam para o canto de aves como o Macuco, que carregam as mensagens dos mortos que rondam as florestas. O nome *Sabonam* também nos parece curiosamente similar à palavra *Schambona* (ou *Txambona*), que nós entendemos como significando “matar”, em um sentido associado à morte por flechadas ocorrida em caçadas.⁸⁸⁰ Assim, os *Sabonam* podem ser também uma forma designar os mortos (como os *Ambori*), ou uma forma de dizer que determinado grupo de indígenas seriam bons caçadores ou guerreiros.

O nome Xamixuna, pelo contrário, aparece nas fontes se referindo concretamente a um grupo determinado. Os Xamixunas foram atacados ainda nas primeiras investidas da Guerra Ofensiva de 1808, e sob a pressão militar quase 400 pessoas deste grupo acabaram aceitando o aldeamento em 1809. Muitos deles parecem ter sido vítimas do episódio da traição de Vila Rica entre 1811 e 1812.⁸⁸¹ O nome pode significar algo como

⁸⁷⁸ Ver REY, 1884.

⁸⁷⁹ Ver Capítulo 2.3 - Os vivos, os mortos e os intermediários.

⁸⁸⁰ Ver Subcapítulo 2.5.1 - Filhos de *Txamanhiã*.

⁸⁸¹ Ver Subcapítulos 1.5.1 - Puris, Coroados e Xamixunas diante das Divisões Militares do Rio Doce e 1.5.2 - A Traição de Vila Rica.

“Caminho de animal” (*Txama* + *Cheuna*) ou “bolsa de animal” (*Txama* + *Shúna*).⁸⁸² Infelizmente, não encontramos outras fontes que permitam direcionar a compreensão dos seus significados.

Ainda segundo Eschwege, os Coroados seriam outrora divididos entre os grupos Meritong e Cobanipaque, mas em seu tempo conta que “o nome Coroato também suprimiu estes nomes de troncos, já que apenas poucos velhos se lembram deles”.⁸⁸³ O nome *Meriton* parece estar associado às qualidades de bravura guerreira e caçadora, sendo uma grande virtude nas sociedades Puri-Coroado do século XIX.⁸⁸⁴ Quanto ao nome Cobanipaque, não encontramos outras fontes ou palavras que dessem pistas sobre seus significados. No entanto, as denominações levantadas por Eschwege mostram que muitas palavras percebidas pelos viajantes como “troncos” étnicos podem estar muito mais próximas de pronomes cosmológicos, ou nomes que dependem do referencial. Faz sentido que se chame determinado grupo aliado de *Meriton*, elogiando sua bravura e suas qualidades. Um inimigo deste mesmo grupo, entretanto, dificilmente o chamaria assim.

O viajante também mostra que, diante de processos de etnogênese como o dos Coroados, antigas divisões se diluem entre novas identidades criadas diante do contexto colonial. Assim, reforça-se a necessidade de historiadores lerem as denominações dos povos indígenas de forma crítica, evitando compreendê-las como substantivos estanques ou nomes de nações que preservam longas linhagens aos moldes europeus. Levando em conta as cosmologias indígenas sul-americanas, nos parece mais produtivo entender os etnônimos primeiro como pronomes cosmológicos que podem mudar radicalmente a depender de quem é o informante, levando em conta também que estes nomes podem mudar nas fontes históricas à medida que ocorrem processos de etnogênese e negociações de identidades ao longo dos séculos. Também se trata, portanto, de compreender como estratégias válidas as mudanças de nomes, fundações de novas etnias e outras opções tomadas por grupos indígenas ao longo de suas histórias, não sendo processos que se configuram como “aculturações” ou perdas de suas identidades e culturas originárias.

4.4 - O xamanismo como resposta à colonização

Ao longo deste capítulo, mostramos diversas formas como Puris, Coroados e Coropós utilizaram-se de categorias cosmológicas e políticas associadas às cosmologias xamânicas para negociar acordos com os colonos entre os séculos XVIII e XIX, muitas

⁸⁸² Segundo o vocabulário de Martius, *Cheuna* significa “caminho”, enquanto *Ticani Shuna* seria “bolsa” ou “estilingue”. Ver Anexo III.3.

⁸⁸³ ESCHWEGE, 1818, p. 126.

⁸⁸⁴ Algumas palavras evidenciam esta associação, como sua negação *Meritoncon* (“covarde”, “preguiçoso”) e a palavra *Tamariton* (“luto”, “tristeza”). Discutimos estas hipóteses no Subcapítulo 4.2.2 - O corpo e o sangue de Tupã; ver Nota 96.

vezes conseguindo manter autonomia e várias práticas culturais dentro dos aldeamentos coloniais e das instituições cristãs. O conceito de xamanismo, como o compreendemos neste trabalho, define as práticas advindas de uma cosmologia baseada na interação entre planos materiais e espirituais.⁸⁸⁵ As práticas do xamanismo indígena são em grande parte orientadas à mediação entre o grupo ou aldeia (definido pela consanguinidade) e as diversas alteridade (ou *afinidades*) do cosmo, como os animais, as plantas, os inimigos, os não-indígenas ou os mortos.⁸⁸⁶ Diante das mazelas da colonização, vimos que os diversos grupos Puri-Coroado que circulavam pelo sudeste brasileiro usaram racionalidades e práticas baseadas na lógica xamânica para elaborar estratégias e respostas: xamanizando as práticas cristãs, negociando a manutenção do nomadismo em seus aldeamentos, e até mesmo criando novas identidades étnicas no constante jogo de afinidades e consanguinidades com os colonos.

Nos séculos XVIII e XIX, o avanço da colonização portuguesa das Minas Gerais significou um movimento crescente de aplicação da racionalidade iluminista europeia às atividades econômicas, visando extrair cada vez melhores resultados das atividades de mineração, agricultura e outras formas de exploração da força de trabalho escravo.⁸⁸⁷ Essa racionalidade desenvolveu-se com a progressiva diferenciação entre o ser humano e a natureza. O trabalho, na cosmologia ocidental que emergia, é justamente a atividade através da qual o ser humano se apropria da natureza, que é um ser externo, “metabolizando-a” para que, transformada, ela satisfaça às suas necessidades.⁸⁸⁸ Como temos discutido, o olhar com que os mineiros enxergaram os sertões da Capitania era precisamente este: o sertão era a natureza, selvagem, externa e pouco produtiva. Árvores que supostamente não serviam às necessidades humanas, animais selvagens que não podiam ser criados e domesticados de forma eficiente, e indígenas e quilombolas que não se submetiam ao trabalho ocidental. Colonizá-los seria, portanto, derrubar as matas para que suas madeiras construíssem engenhos, abrindo grandes campos a serem usados como pasto para o gado ou arados e plantados com milho, trigo e outros gêneros mais interessantes para as técnicas agrícolas europeias.

Os habitantes do sertão deviam ser disciplinados no trabalho, fosse através da escravidão ou do uso de moeda (pelo pagamento por trabalhos “de jornada” ou pela venda da produção). A tentativa de imposição desse modelo de trabalho e natureza é evidente nas várias frentes de colonização nas Minas Gerais e no Rio de Janeiro entre os séculos XVIII e

⁸⁸⁵ Ver Capítulo 2.1 - Sobre o conceito de xamanismo.

⁸⁸⁶ Ver Capítulo 3.2 - Dividindo Verú com os forasteiros.

⁸⁸⁷ MENESES, José Newton Coelho. O continente rústico: abastecimento alimentar nas Minas Gerais setecentistas. Diamantina, MG: Maria Fumaça, 2000; AMANTINO, Marcia: O mundo das feras: Os moradores do sertão oeste de Minas Gerais - Século XVIII. Tese de doutorado, UFRJ, 2001.

⁸⁸⁸ MARX, Karl. O Capital - Crítica da Economia Política. Livro 1: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 335

XIX. De um lado, os diretores dos aldeamentos mineiros eram continuamente orientados e pressionados a disciplinar os indígenas na agricultura sedentária europeia, visando formas de trabalho ligadas a uma produção agrícola para os mercados internos da Capitania mineira.⁸⁸⁹ Do outro lado, os comerciantes do sertão incentivavam os indígenas a abandonar os aldeamentos e manter o nomadismo, cultivando as florestas e colhendo produtos financeiramente interessantes (sobretudo a poaia), visando comprá-los dos nativos e revendê-los para os mercados europeus.⁸⁹⁰

Mesmo que a manutenção do nomadismo através da coleta de poaia fosse uma forma indígena de negociar com os aldeamentos conseguindo maior autonomia econômica e política para seus grupos, a ação dos comerciantes também acoplava essa atividade às cadeias dos mercados globais. A crescente demanda por poaia transformava o nomadismo indígena nos tempos coloniais,⁸⁹¹ e se apresentava como opção à sedentarização justo como contraponto à política civilizatória e disciplinar que muitos diretores de aldeamentos aplicavam, sendo, portanto, devedora desta. Tanto comerciantes quanto administradores de aldeamentos baseavam suas ações na visão de que a natureza e o sertão seriam externos e apartados da humanidade, e que o objetivo do trabalho humano é transformar os elementos naturais em produtos úteis às necessidades da “civilização”. Entre os séculos XVIII e XIX, com o avanço do mercantilismo e a emergência do capitalismo, uma das principais formas de se compreender um produto como útil era através de seu preço nos mercados. Portanto, as duas frentes de exploração do trabalho indígena se complementavam no projeto colonizador de transformação racional da natureza dos sertões em mercadorias que atendessem às demandas de mercados internos e externos.

Nesta dinâmica, a cachaça foi uma terrível ferramenta de exploração do trabalho indígena. Um requerimento sem data do Padre Manoel de Jesus Maria denunciou certa vez que fazendeiros que invadiam terras indígenas haviam estabelecido alambiques ilegais no território, visando produzir cachaça para enganar aos indígenas, pois “lhes oferecendo a cachaça de tudo se esquecem”. Segundo ele, os produtores “enganam aos índios e os costumam levar para todo o sertão para ganharem cachaças, e vão com eles, e com eles passam para o Canta Gallo e desamparam suas aldeias, porque os puaieiros não os deixam sossegar”. A bebida era também usada como instrumento de dívida, com

⁸⁸⁹ Ver as “Instruções que deve observar o diretor da Povoação e aldeamento dos Índios Puris e Xamixunas”, de 1809. APM SC-334, f. 20-24.

⁸⁹⁰ “Tem a maior parte dos Índios largado a Aldeia da Matriz e se tem metido para os Centros dos Matos a procurar arrancar Poaia, que são raízes que produz os matos do dito Sertão que são medicinais, e muito procuradas, e por isso atualmente seguem negociantes aos mesmos Índios para com eles negociarem as ditas Poaias”. APM CC, Cx. 87 - 20251, Rolo 527, f. 6v. Ver também PAIVA, 2010, p. 249.

⁸⁹¹ Representação de Manoel Martins do Couto Reis, narrando as dificuldades que encontrou na procura de Ipecacuanha e Contraerva, pedidas de Lisboa (07/04/1800). Arquivo Nacional (AN) BR RJANRIO EM.CAI.0.507075.

fazendeiros que vendiam “cachaça fiado” aos nativos, posteriormente confiscando bens como pagamento.⁸⁹² Já no século XIX, Freyreiss conta que a bebida havia se tornado moeda de troca corrente entre os comerciantes de poaia, que exploravam o trabalho indígena pagando apenas “um pequeno cálice de aguardente” por cada ¼ de libra da “valiosa raiz”.⁸⁹³ Spix e Martius também registram que “o preço [da poaia] nas matas é muito reduzido, uns duzentos réis a libra; os índios não aceitam dinheiro, porém permutam com cachaça, utensílios de ferro, panos de algodão, etc.”.⁸⁹⁴

O consumo coletivo de bebidas era, como se discute em várias fontes, uma parte importante da sociabilidade e até mesmo da política dos grupos Puri-Coroados. Chamar um aliado ou um vizinho para as festas *Heta Pai-Pa* era um ato importante de diplomacia, levando à negociação de expedições de guerra e caça, podendo dar um fim a conflitos e mudar os rumos de toda a política regional entre as aldeias e outras comunidades que coabitam o território (como quilombos e fazendas).⁸⁹⁵ Da mesma forma como Puris e Coroados parecem ter compreendido as missas católicas como uma espécie de “festa *Heta Pai-Pa* dos *Rayon* (brancos)”, a partir de seus próprios universos simbólicos e práticas sociais, é possível que tenham compreendido as trocas de cachaça como uma forma de aliança similar à partilha do *Verú* de milho fermentado. Quando os colonos começaram a usar a cachaça deliberadamente como instrumento para convencer grupos indígenas a se mudarem, colherem poaia e se endividarem, não nos parece ter sido uma prática danosa apenas pelo maior teor alcoólico da bebida destilada, como também pela manipulação de valores culturais indígenas.

A vontade de alguns grupos em formarem alianças com os *Rayon* era usada por estes comerciantes e fazendeiros, invertendo o significado da partilha de bebidas alcóolicas nas práticas indígenas e empregando-a em favor da desterritorialização das aldeias e da desagregação social de grupos inteiros. Estas perversas práticas de colonização nos parecem estar intimamente associadas a valores econômicos: para os povos indígenas, a produção de *Verú* era uma celebração cosmológica das alianças e do parentesco, sendo uma tarefa que envolvia todo o sistema de aldeias aliadas desde o plantio e colheita do milho, separação de seu excedente, moagem de seus grãos, preparação da fermentação (realizada exclusivamente por mulheres), convocação dos aliados para a festa, e finalmente

⁸⁹² APM CC, Cx. 35 - 30054, Rolo 511, Doc. 4.

⁸⁹³ “Os índios que costumam estar em contacto com os brancos tem a colheita da ipecacuanha que os faz sair para as matas, e são muitos os portugueses que fazem bons negócios com o uso e comércio desta droga. [...] Nestas excursões levam sempre mantimentos e especialmente aguardente que vantajosamente vendem em troca das provisões de ipecacuanha que os índios fizeram, por um pequeno cálice de aguardente recebem, muitas vezes, ¼ de libra da valiosa raiz.” FREYREISS, 1902, p. 245.

⁸⁹⁴ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 290.

⁸⁹⁵ Ver Capítulo 3.2 - Dividindo *Verú* com os forasteiros.

celebração de rituais coletivos de consumo da bebida acompanhado de cantos e danças espirituais. Seu valor vem do valor de troca com outras aldeias, do seu potencial como criadora de elos entre as pessoas e das pessoas com os espíritos que dançam nas festas *Heta Pai-Pa*. A troca (ou o ato de presentear) é associada à aliança e à produção de consanguinidade entre uma aldeia e seus *afins*.

A cachaça, por sua vez, era um produto de fazendas e alambiques que se utilizavam largamente de trabalho escravizado e das grandes propriedades conquistadas através da desapropriação de terra indígena. A cachaça podia ser entendida pelos fazendeiros das margens do território Puri-Coroado como uma mercadoria dentro da racionalidade capitalista que emergia no século XIX, definida por seu valor de troca visando maximizar o lucro.⁸⁹⁶ Este lucro já advinha da exploração do trabalho escravizado e da apropriação de terras no contexto da expansão da fronteira agrícola, mas podia ainda ser maximizado usando-se a mercadoria (cachaça) não apenas para a venda, como também para manipular mais grupos indígenas a se mudarem para o sertão, extraírem mais poaia, e endividarem.⁸⁹⁷ O fator mais perverso do encontro entre fazendeiros e indígenas nos parece ser justamente a manipulação das diferentes concepções culturais de troca (a dos colonos e a dos nativos) em favor de um projeto colonial, que orienta toda troca à maximização da produção através da escravização e da contínua expansão da fronteira agrícola, sempre visando a transformação do sertão (natureza) em mercadorias lucrativas que permitam a acumulação de capital.

Na racionalidade econômica Puri-Coroado, ao contrário da economia ocidental, o valor de troca das mercadorias parece ser associado à troca de presentes, que ocasiona a produção de consanguinidade entre grupos e entre planos.⁸⁹⁸ Vários viajantes comentaram as frequentes trocas de presentes ao encontrarem grupos Puris e Coroados, que por vezes

⁸⁹⁶ Há de se considerar que, na virada entre os séculos XVIII e XIX, a racionalidade da produção ainda não estava plenamente atrelada à razão do capitalismo, ainda pesando a racionalidade de produção de dons e mercês à Coroa Portuguesa na lógica do Antigo Regime. Ainda assim, nesta perspectiva, a racionalidade mercantil-imperial visaria maximizar o valor dos dons a serem concedidos à riqueza do Império Português, a ser revertida em mercês ao vassalo. Ver FRAGOSO, João. A economia do bem comum e a formação da elite senhorial do Rio de Janeiro no Império Português (Séculos XVI e XVII). *Dimensões*, Vol. 13 — Jul / Dez 2001, p. 14-27.

⁸⁹⁷ Sobre os conceitos de mercadoria e a análise dos fatores culturais associados a seus processos produtivos e valores de uso e troca, ver MARX, Karl. O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo. In: *O Capital - Crítica da Economia Política*. Livro 1: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 204-218.

⁸⁹⁸ Como argumentamos em outras partes de nosso trabalho, esta premissa é usada por antropólogos para a análise de vários povos indígenas sul-americanos. Para literatura clássica a este respeito, ver LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. Também nos parece pertinente a noção de que, em muitas sociedades indígenas, prioriza-se o empenho do trabalho coletivo na produção de pessoas, garantindo a existência física e o bem-estar social, material e espiritual de toda a aldeia, não sendo uma sociedade orientada para noções ocidentais de produção de mercadorias ou de valor na forma de lucro. Ver ROSA, Patrícia Carvalho. “Para deixar crescer e existir”: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2011.

davam origem a desengonçados episódios nos quais os indígenas pediam chapéus, colares e adornos dos visitantes como presentes, para total estranhamento dos europeus. O encontro com outro grupo, portanto, não parece ter sido visto como uma oportunidade de realizar trocas comerciais visando a obtenção de lucro, mas sim a troca de presentes visando a produção de alianças e diminuição da *afinidade* dos estrangeiros.⁸⁹⁹ A própria ética de caça destes povos condena explicitamente o acúmulo de *Txama* (palavra que pode ser traduzida como “presa de caça” ou como “mercadoria”), havendo princípios cosmológicos contrários a uma busca incessante pelo lucro ou pelo acúmulo de bens e valores.⁹⁰⁰ Algumas evidências linguísticas também sustentam uma antítese, na cosmologia Puri-Coroado, entre as trocas de presentes e as trocas comerciais monetárias.

No Quadro 7 de nosso trabalho, lançamos a hipótese de que as palavras associadas a trocas são marcadas pela partícula *-aya* nas línguas *Kwaytikindo*. Isso envolve as trocas de presentes, a troca de palavras e até mesmo formas de trocas de parentes, como o casamento, o batismo e o compadrio.⁹⁰¹ As trocas expressamente comerciais, entretanto, aparecem nos vocabulários como construídas de forma totalmente diferente. Este é o caso de *Hepórobetin Gran* (“comprar crédito”), *Tagran Mahy* (“pagar”) e *Tagran Mehan* (“caro”). Todas estas palavras são compostas a partir dos prefixos *Tan-* e *Gran-*, sendo este último usado para designar especialmente os inimigos distantes, e o primeiro associado aos estrangeiros e aos mortos.⁹⁰² A própria palavra que nomeia à morte e aos mortos na língua dos Coroados é *Tagranhon*.

Quadro 16 - Fontes de palavras associadas à economia e aos prefixos *Tan-* e *Gran-*.

Fontes	Variação	Grafia anotada nos vocabulários oitocentistas	Hipótese de grafia adaptada	Tradução para o português
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Hepórobetin Gran	Hepórobetin Gran	Tomar crédito, fazer empréstimo
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Tagran Mahy	Tagran Mahy	Pagar
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863.	Coroado	Angá Tagranmahy	Angá Tagran Mahy	Efetuar o pagamento
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroado	Y para tagranmahy	Y para Tagran Mahy	“Você deve me pagar”
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroado	Tagrán-mehan	Tagran Mehan	Caro, mercadoria de preço alto
ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863	Coroado	Tagranhon	Tagranhon	Morrer, morte, morto

Fontes: MÉNÉTRIÈS, 1824 apud LEMOS, 2014, ESCHWEGE, 1830, MARTIUS, 1863, REY, 1884 TORREZÃO, 1889, PURI et al., 2020.

⁸⁹⁹ Estes episódios foram citados e analisados por nós no Subcapítulo 3.2.4 - Os vizinhos que vieram de longe. Sobre o conceito de afinidade, ver Subcapítulo 3.2.1 - As afinidades na literatura antropológica.

⁹⁰⁰ Ver Subcapítulo 2.5.1 - Filhos de *Txamainhá*.

⁹⁰¹ Ver Quadro 7 no Subcapítulo 3.2.4 - Os vizinhos que vieram de longe.

⁹⁰² Ver Capítulo 3.4 - A gradação entre os parentes, os vizinhos e os inimigos.

A princípio, a associação entre “morte” e “pagamento” na língua dos Coroados, fator percebido apenas no vocabulário coletado por Guido Marlière, pode causar estranhamento ou até mesmo parecer um erro de tradução. No entanto, nos parece haver uma linha de raciocínio, dentro das lógicas que temos analisado na cosmologia Puri-Coroado, para esta associação. Se as cosmopolíticas indígenas são muitas vezes baseadas nas trocas e na formação de alianças e laços de parentesco, as dívidas não são necessariamente algo a ser visto como negativo, ou algo que deve ser pago o quanto antes: pelo contrário, as trocas de presentes se configuram em uma eterna dívida entre aliados, que nunca deve ser saldada, mas sim alimentada em um longo fluxo de presentes e dádivas. A transação monetária, pelo contrário, encerra qualquer ciclo de dívidas, quantificando os valores envolvidos e resolvendo imediatamente qualquer desbalanço entre a dádiva dada e a dádiva recebida. A desigualdade de valores entre presentes trocados é justamente um dos fatores que cria uma eterna troca entre os envolvidos, formando um vínculo social. A troca monetária, por não deixar margem para a inexatidão de valores, acaba também não produzindo vínculo social entre os envolvidos.⁹⁰³

Alguns detalhes dos relatos de viagem oitocentistas parecem corroborar com esta interpretação. Adalberto da Prússia conta que durante sua expedição visitou um ancião Puri, que contava-se ter 140 anos de idade e que vivia próximo da Aldeia das Pedras e frequentemente trocava presentes com o padre missionário da região.⁹⁰⁴ Durante o encontro, Adalberto conta que “algumas moedas de cobre que lhe foram oferecidas pareceram, contudo, causar-lhe alguma impressão: aceitou-as, mas deu-nos as costas, não se dignando olhar mais para nós”.⁹⁰⁵ Spix e Martius, como citamos anteriormente, também citam que nem Puris nem Coroados aceitavam dinheiro, preferindo trocar poaia por outras mercadorias, sobretudo a cachaça.⁹⁰⁶

Claro, estes trechos de relatos não podem ser compreendidos como regras gerais para todos os grupos Puri-Coroado do século XVIII e XIX: é fato que alguns grupos tenham

⁹⁰³ Esta perspectiva é defendida pelo antropólogo David Graeber. Embora sua obra seja menos acadêmica e mais voltada para o público geral, Graeber cita diversos outros antropólogos e etnografias que sustentam esta perspectiva da dívida em sociedades pré-capitalistas. Ver GRAEBER, David. O mito do escambo. In: Dívida - os primeiros 5 mil anos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023, p. 37-62.

⁹⁰⁴ “[O Padre da Aldeia das Pedras] mostrou-me muitos objetos que lhe tinham dado os índios, e teve a gentileza de se privar de alguns para me dar como lembranças. Entre outros: um anjo de madeira, que os índios tinham esculpido com uma pedra, a pele de um animal aquático com que o presenteara um índio de 140 anos, o qual ele próprio matara não se lembrando de ter nunca mais visto outro igual, nem antes nem depois; também não tinha nome entre os índios. Deram-lhe ainda um pouco do mel preto obtido de árvores pelos índios, o qual quando se passa um pavio por ele, pode arder a noite inteira, além de uma vela desse mesmo mel preparada em Campos, finalmente, a grande pena de um pássaro que tem um ‘chifre’ no nariz e a esponja de uma árvore que recebera dos índios como raridades.” (PRÚSSIA, 2002, p. 139).

⁹⁰⁵ Idem, p. 143.

⁹⁰⁶ SPIX e MARTIUS, 2017, p. 290.

adotado, já naquele tempo, a economia monetária. No entanto, nos parece significativo que, para dar nome às transações monetárias introduzidas pela economia colonial, os Coroados do território mineiro tenham escolhido justamente palavras associadas à morte. Nossa hipótese é justamente que, ao invés de ser uma consequência de “desconhecimento” ou “incompreensão” do conceito de economia monetária, esse fator reflete princípios próprios de economia e aliança adotados pelo grupo.

Como comentamos ao longo deste trabalho, há também uma ambiguidade nas línguas *Kwaytikindo* entre a palavra *Txina* (que na língua contemporânea significa “coisa”, “objeto”) e *Tshina* (que é associada a “doença” em vocabulários oitocentistas).⁹⁰⁷ Objetos que podiam ser obtidos no comércio com os brancos eram muitas vezes nomeados com o sufixo *Tshina*,⁹⁰⁸ mas a partícula também aparecia associada a doenças e feitiços enviados pelos xamãs inimigos.⁹⁰⁹ As mercadorias dos brancos, as doenças e os feitiços maléficos, portanto, se confundiam em torno de uma mesma palavra. Esta associação parece aludir a uma concepção similar à desenvolvida por outros povos indígenas sul-americanos, que compreendem as mercadorias trocadas com os brancos como capazes de enfeitiçar a comunidade, causando doenças, discórdia, e desagregando os laços sociais.⁹¹⁰ Nos parece que *Tshina* pode ter sido uma palavra originalmente usada para se referir aos feitiços dos inimigos que causam doenças e mortes, mas que, com os desequilíbrios causados por mercadorias dos brancos (como as epidemias ou o efeito danoso do comércio de cachaça), passou a designar também objetos, coisas e mercadorias, refletindo uma visão de desconfiança diante das formas coloniais de produção e comércio.

Retomando o fio de nossa argumentação, compreendemos que estas associações (primeiro entre as moedas e os mortos, segundo entre as mercadorias e os feitiços) permitem entrever mais dimensões desta “racionalidade xamânica” que orientou as respostas de Puris e Coroados à colonização. A economia colonial produz *Tshina* (“objetos-doença”), trocados por dinheiro, acarretando dívidas e *Tangran* (morte-rompimento de laços). A economia indígena, pelo contrário, produz *Txama* (“mercadoria” ou “animais abatidos”), que são convertidos em alimento a ser distribuído entre os parentes (*Txatacuen*). Esta priorização da socialização de mercadorias (*Txamainhã*) e da troca de presentes (*Regayá*) nos parece ser advinda de uma relação com a natureza diferente da desenvolvida pelos colonos: ao invés da natureza ser compreendida como externa, os povos indígenas se compreendem como apenas uma parte do cosmo em que vivem. A dramática diferença

⁹⁰⁷ Ver Nota 369, no Subcapítulo 2.4.1.

⁹⁰⁸ Ver Quadro 9, no Subcapítulo 3.2.4.

⁹⁰⁹ Um dos principais exemplos é a palavra *Botschorin Pai Tshina*, usada pelos coroados para se referirem a seus inimigos “Botocudos”, a cujos xamãs atribuíam a responsabilidade por mortes repentinas. Ver Quadro 11 e Subcapítulo 3.3.2 - A flecha invisível vinda de longe.

⁹¹⁰ Ver GARNELO e WRIGHT, 2001; e VANZOLINI, Marina. O feitiço e a feitiçaria capitalista. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 324–337, jan. 2018.

entre o significado da cachaça para os colonos e do *Verú* para os Puri-Coroados reflete, a nosso ver, muitas destas diferenças econômicas e cosmológicas.

Os seres *outros*, como as plantas, os animais, os minerais, a água, os inimigos (e todos seus respectivos espíritos) também são alvo de trabalho, mas de formas diferentes do trabalho ocidental moderno que produz mercadorias e valor. O que define sua alteridade destes seres é sua *afinidade*, de forma que o objetivo do trabalho é a produção de consanguinidade: animais são caçados e cozidos para alimentar às crianças da aldeia, mas os filhotes dos animais são alvo do trabalho de cuidado para que haja equilíbrio e se evite a vingança dos espíritos.⁹¹¹ A floresta é trabalhada através do plantio das roças de milho, mas também é cultivada com técnicas de agricultura itinerante e nômade, garantindo a regeneração e o equilíbrio ecológico.⁹¹² Os inimigos podem ser alvo da guerra e do homicídio, que produz energia a ser repartida entre a aldeia,⁹¹³ mas também podem ser transformados em aliados através da aproximação e da troca de presentes. Nas festas *Heta Pai-pa*, ritualiza-se a própria relação de produção de parentesco entre a comunidade humana e as comunidades *afins*, fermentando o milho colhido, cantando as histórias cosmogônicas, dançando como os animais e celebrando a vitória sobre o inimigo.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, os xamãs nas sociedades indígenas amazônicas são muitas vezes “viajantes no tempo e no espaço”, responsáveis por traduzir a alteridade, construindo sentido entre sua sociedade e a infinidade de seres e signos externos a ela. Não à toa, segundo ela, o xamanismo proliferou em diversas sociedades indígenas durante os tempos de expansão colonial: mesmo que houvesse outras instituições sociais e políticas pré-coloniais, ele ganhou preponderância por sua capacidade de traduzir as dores da colonização, codificando e trazendo significado para as novas realidades que delas emergiam.⁹¹⁴ Em consonância com esta interpretação, entendemos que o xamanismo Puri-Coroado talvez não seja necessariamente uma continuidade imutável de tradições milenares.⁹¹⁵ As práticas descritas nos séculos XVIII e XIX são, segundo nossa avaliação, fruto de decisões, inovações e rearticulações cosmológicas destes povos, elaboradas ao longo de pelo menos 200 anos de contato direto ou indireto com os colonos que chegavam pelas praias e pelas montanhas. Não descartamos a

⁹¹¹ Ver Capítulo 2.5 - Animais (Txama), humanos (Txemim) e a intimidade.

⁹¹² Ver Capítulo 4.1 - Andança e aliança.

⁹¹³ Ver Capítulo 3.2 - Dividindo Verú com os forasteiros.

⁹¹⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da. Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica. In: Cultura com Aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2009, p. 101-114.

⁹¹⁵ Eduardo Viveiros de Castro analisa que, na Floresta Amazônica, as formas políticas de povos indígenas organizados em aldeias é relativamente recente, oriunda das desagregações trazidas pela colonização. Segundo ele, há evidências arqueológicas de sociedades muito diferentes nos tempos pré-coloniais, de forma que muitas organizações que supõe-se serem “tradicionais” ou “primitivas” são, na verdade, re-elaborações ou opções tomadas diante do avanço colonial. Ver CASTRO, Eduardo Viveiros de. Imagens de natureza e de sociedade. In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo, Cosac e Naify, 2002, p. 275-298.

possibilidade de que muitas práticas e organizações sociais possam, sim, ter sido mantidas desde os tempos pré-coloniais, mas entendemos que este processo se deveria a uma escolha consciente destes grupos em mantê-las, encaixando-as nas novas realidades que mudaram rapidamente desde o século XVI - não se tratando de meras “permanências” ou “sobrevivências culturais” inertes e passivas.⁹¹⁶

Não entendemos o xamanismo, o perspectivismo e outros princípios cosmológicos Puri-Coroado como formas de pensamento e ação ahistóricas, mas sim como frutos da própria agência histórica destes grupos. Nas etnogêneses, na negociação entre práticas cristãs e xamânicas, na busca por brechas para a manutenção do nomadismo, no apreço pela vingança de parentes mortos e na reinvenção de danças e festas *Heta Pai-pa*, entendemos que Puris e Coroados desenvolviam suas formas de xamanismo como resposta às duras realidades da colonização.⁹¹⁷ Se os xamãs eram aqueles que conseguiam lidar com as doenças-feitiço (*Tshina*) e com os mortos (*Tangranhon*), sua ação parece ter sido especialmente importante em um mundo onde cada vez mais estranhos (*Tañe*) chegavam ao continente trazendo uma infinidade de mercadorias (*Txina*). Nestas respostas xamânicas à colonização se encaixam práticas como a rejeição da economia monetária por alguns grupos Coroado, assim como o apreço de grupos deste povo pela aliança com os portugueses: não como uma capitulação ou aculturação diante do avanço da fronteira dos *Rayon*, mas como um exercício do xamanismo desenvolvido como mecanismo de consanguinização dos *afins*.

Quando enunciamos o xamanismo como resposta à colonização, portanto, nos inserimos no esforço de compreender os povos indígenas como atuantes na constituição da história de Minas Gerais, não apenas como povos atrelados a uma eterna “permanência do passado” ou fadados à “extinção” diante da colonização. Pelo contrário, a ação de Puris, Coroados, Coropós e Xamixunas, assim como a ação de Boruns, Maxakalis / Tikmu’un, Aranãs, Cayapós e inúmeros outros, se deu também na elaboração de complexas respostas cosmológicas à colonização, dando origem a novas formas de organização social e compreensão simbólica dos eventos históricos que transcorreram no território.

⁹¹⁶ Seria necessário um grande estudo com fontes arqueológicas para se avaliar as mudanças nas formas de organização dos povos do território Puri-Coroado entre os tempos pré-coloniais e o século XVIII, o que não foi possível no presente estudo.

⁹¹⁷ Sobre a mudança de tradições e práticas nas festas indígenas diante da colonização, ver Capítulo 3.1 - Histórias em torno da fogueira.

CONCLUSÃO

Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo.

-Walter Benjamin, Sobre o conceito de história (1940)

Antes de concluirmos este texto, agradeço imensamente a você, leitora ou leitor, que acompanhou esta longa jornada através de fontes históricas, conceitos antropológicos e elucubrações linguísticas em busca de reconstituir um pouco do universo simbólico dos grupos indígenas que habitaram o território mineiro através dos séculos. Nossa proposta foi de continuar o esforço de vários(as) historiadores(as) e antropólogos(as), em trazer conceitos e metodologias que permitam entrever a diversidade de pensamentos, sociabilidades e cosmologias que se chocaram e misturaram no processo de colonização do Brasil e das Minas Gerais.

Tentar reconstruir um pouco do universo simbólico compartilhado por povos inteiros não é, de forma alguma, uma tarefa trivial ou simples. Como explicitamos em nossas observações sobre os vocabulários das línguas *Kwaytikindo*, não temos ambições de achar que este trabalho tenha sido capaz de resumir a totalidade de possibilidades conceituais, simbólicas, sociais, políticas e espirituais da cosmologia que Puris e Coroados compartilhavam nos séculos XVIII e XIX.⁹¹⁸ Pelo contrário, temos consciência de que nossas fontes históricas são limitadas, permitindo entrever apenas algumas das possibilidades do pensamento indígena que orientava estes grupos. Para um antropólogo, tentar descrever os elementos cosmológicos de uma sociedade pode ser uma tarefa incrivelmente mais complexa, entrevistando vários informantes que podem fornecer informações contraditórias, lidando com as complexidades da relação entre intelectuais e comunidades tradicionais, entre diversos outros problemas.⁹¹⁹

A relação entre as práticas do xamanismo Puri-Coroadado do século XIX e as práticas tradicionais do povo Puri em retomada nos séculos XX e XXI (em diálogo com os conceitos de memória e história do tempo presente) é outro campo de pesquisa imensamente fértil,

⁹¹⁸ Ver Subcapítulo 2.2.1 - Sobre os vocabulários *Kwaytikindo*.

⁹¹⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó. São Paulo, Hucitec, 1978.

que sem dúvidas vem sendo capaz de revelar muito mais da diversidade de possibilidades exploradas por estes povos dentro de suas cosmologias em diferentes momentos históricos.⁹²⁰ A nosso ver, entender a possibilidade de mudanças cosmológicas e sociais dentro de um mesmo povo indígena é justamente historicizar suas visões de mundo, entendendo-os como agentes históricos que, a partir de variados repertórios, constroem seus lugares no mundo (e no tempo). Admitir esta dinamicidade também significa abandonar as antigas visões da antropologia e da história, segundo as quais os povos indígenas seriam “presos ao passado”, incapazes de conviver com a sociedade moderna. Pelo contrário, entendemos, a partir da leitura das fontes históricas, que a capacidade de Puris e Coroados de mudarem suas práticas e formas de organização diante da colonização foi justamente o que lhes permitiu dar continuidade a seus povos, lançando uma semente em direção ao futuro - uma semente que hoje, com as retomadas e ressurgências étnicas, dá frutos diante das novas conjunturas do século XXI.

Feitas as ressalvas sobre as diferenças entre o nosso trabalho e outras metodologias (como a etnografia de campo e a história do tempo presente), esperamos que tenha sido possível trazer, em nossas palavras, um pouco sobre as concepções de mundo que foram marginalizadas e apagadas no processo de colonização de Minas Gerais. Em nosso Capítulo 1, discutimos como desenvolveu-se, sobretudo nas últimas décadas do século XVIII, um discurso de “civilização contra a barbárie”. Muitas vezes exaltou-se a “ousadia” dos bandeirantes paulistas nas guerras contra os povos originários do território mineiro, como se a expulsão e escravização dos nativos fosse o prelúdio para a revelação das riquezas minerais dos tempos coloniais. De um lado estavam as vilas, alinhadas com os valores civilizatórios europeus, extraindo os lucros da racionalização da mineração e das atividades agropecuárias. Do outro lado estavam os sertões, selvagens, incultos, entregues a povos supostamente inferiores e incapazes de extrair riqueza do território.

Walter Benjamin, importante filósofo na elaboração das definições de história em nossos tempos, nos lembra que “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”.⁹²¹ Lemos esta afirmação de suas *Teses sobre o conceito de história* como sendo um lembrete de que o avanço da “civilização” europeia se deu através de horrores como a escravidão, a desterritorialização e o assassinato de diversos povos. Diante disso, Walter Benjamin propõe que se “escove a história a contrapelo”,⁹²² revelando nos próprios “documentos da cultura” a barbárie que foi oculta pela

⁹²⁰ SOARES, Juliana Fontelmo. Modos de vida e de vivência Puri mata a dentro: mundos em disputa, entre Minas Gerais e Rio de Janeiro. Argumentos, vol. 21, n. 1, jan./jun. 2024, p. 131-169.

⁹²¹ Retirado de LÖWY, Michel. Walter Benjamin: Aviso de Incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Boitempo, São Paulo, 2005.

⁹²² A imagem de “contrapelo” usada por Benjamin é a de comparar a história a um objeto felpudo, como um tapete ou um casaco de peles. Quando se deixa que os pêlos se assentem em seu sentido natural, eles ocultam suas raízes, tendo um aspecto agradável e uniforme. Quando se “escova a

marcha da “civilização” e da História. Compreendemos que nossa tarefa neste trabalho se insere em um grande esforço de “escovar a contrapelo” alguns capítulos da história mineira. Como a historiografia e a antropologia têm mostrado nas últimas décadas, em documentos produzidos em contexto colonial (como documentação administrativa ou relatos de viagem escritos no contexto do nascente imperialismo europeu do século XIX) é possível encontrar vestígios de outras formas de pensamento e existência, recuperando elementos de cosmologias que fizeram parte da constituição histórica de Minas Gerais, mas que foram tidas por “extintas” sob os trilhos do progresso.

No Capítulo 2 - Xamanismo, Floresta e Identidade, exploramos o conceito de xamanismo como uma forma de descrever as concepções de mundo baseadas na interação entre diversos planos, considerando a agência de seres humanos, animais, vegetais, espirituais, entre outros. Através deste conceito, muitos estudos antropológicos têm conseguido se aprofundar nas complexidades das cosmologias sul-americanas. A ação de xamãs (ou *Ndondoma*, em algumas línguas *Kwaytikindo*) se baseia em agir sobre o mundo através da interação com seres de outros planos. As curas dos *Ndondoma* e outras prescrições do xamanismo Puri-Coroado permitem entrever uma concepção complexa de corpo e indivíduo, similar à descrita em etnografias de outros povos indígenas. Estas noções de corpo e indivíduo são atreladas àquilo que Eduardo Viveiros de Castro descreveu como o Perspectivismo Ameríndio, uma concepção na qual o mundo é estruturado a partir das perspectivas dos diferentes seres que compõem o cosmo.⁹²³

Na literatura antropológica, nos deparamos com a questão de que muitos textos tendem a descrever características cosmológicas indígenas (como o próprio perspectivismo) como sendo visões de mundo amazônicas, entre outras razões devido ao fato de grande parte das etnografias clássicas do século XX terem sido feitas junto a povos habitantes deste espaço geográfico. Sob o risco de sermos muito generalizantes, utilizamos diversos conceitos antropológicos “amazônicos” para pensarmos a cosmologia de Puris e Coroados, nos atendo tanto quanto possível aos elementos descritos nos relatos de viagem e visíveis em análises das línguas *Kwaytikindo*. Boa parte deste uso de conceitos, entretanto, se mostrou bem sustentado pelas fontes históricas. Explicamos esta similaridade entre a antropologia “amazônica” e as práticas de povos indígenas do sudeste brasileiro como sendo consequência de princípios cosmológicos, ontológicos e políticos que tiveram

contrapelo”, por sua vez, os pêlos podem parecer desorganizados e não tão uniformes ou agradáveis, mas se revela suas raízes, e as suas partes outrora ocultas.

⁹²³ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Ubu editora, 2017, p. 299-346.

grande alcance entre os povos indígenas sul-americanos, talvez desde tempos pré-coloniais.

Isso não significa, contudo, que todos povos indígenas do continente tenham pensado igual. Várias etnografias e estudos históricos mostram diferenças de práticas rotineiras ou até mesmo de princípios mitológicos, por exemplo, entre os Puri-Coroados e os povos Borun, vizinhos que viviam no território do Vale do Rio Doce, ou os Tupinambás, vizinhos do litoral carioca. Pelo contrário, pensamos que a dispersão de práticas e concepções cosmológicas entre povos indígenas tenha acontecido, em tempos pré-coloniais, com intensas migrações, interações entre povos, trocas simbólicas e outros desenvolvimentos que permitiram a formação de um grande universo de práticas e estratégias possíveis, às quais os grupos poderiam recorrer em seus processos históricos.⁹²⁴ Se a antropofagia era uma prática neste grande universo de ações possíveis dentro do *continuum* dos povos sul-americanos, ela parece ter sido adotada por grupos Tupinambá da costa, mas não pelos Puris e Coroados do século XVIII. Mesmo que diversos povos adotassem cosmologias perspectivistas, as práticas consequentes deste princípio cosmológico não são nada uniformes ou automáticas.

No Capítulo 3, tentamos nos basear em mais fontes que tratam de concepções propriamente adotadas pelos grupos Puri-Coroado, compreendendo mais suas formas específicas de lidar com a alteridade no contexto de contato com a colonização. Aqui foram úteis os conceitos antropológicos de afinidade e consanguinidade, usados para compreender as formas complexas de produção de parentesco existentes nos repertórios culturais indígenas. Pensando no xamanismo e nas formas nativas de parentesco e aliança, tentamos compreender as alianças entre indígenas e colonos não como uma capitulação diante da colonização, mas sim como uma decisão tomada dentro das estruturas de pensamento indígenas, concebidas como uma aliança no processo de consanguinização dos afins (e consequente redução do perigo da afinidade no cosmo).

Por fim, no Capítulo 4, retornamos a fontes administrativas dos séculos XVIII e XIX para historicizar o contexto que levou à produção dos relatos de viagem oitocentistas. Compreendendo melhor as formas indígenas de se lidar com elementos como guerra, aliança e aldeamentos, tentamos narrar as decisões de grupos Puri e Coroado a partir de seus próprios termos cosmológicos. Aqui, nos aprofundamos em temas recorrentes da história indígena, como as negociações no contexto dos aldeamentos coloniais, os processos de etnogênese e a formação de “culturas híbridas” nas zonas de contato entre colonos e colonizados.

⁹²⁴ Uma concepção similar, para se pensar etnicidades e práticas no continente africano, pode ser lida em AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Coord.). No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 29-73.

Neste último capítulo, tentamos não narrar apenas a desagregação social causada pela colonização nas aldeias Puri-Coroado entre Minas Gerais e o Rio de Janeiro entre os séculos XVIII e XIX. Enfatizando as formas de negociação e manutenção da coesão social das sociedades indígenas, tentamos contrapor as narrativas de “extinção” dos povos indígenas mineiros, demonstrando que formas sociais e políticas indígenas fizeram parte dos eventos históricos deste período. Para nós, narrar a história de Puris e Coroados não foi narrar seu desaparecimento, mas sim os seus esforços através da história, que abriram o caminho para as retomadas e ressurgências que vemos na atualidade. Ainda assim, estudando a importância da coletividade, das alianças e da produção de parentesco para as sociedades indígenas, é inevitável contemplarmos o alcance da perversidade das estratégias de colonização dos sertões mineiros. Eventos como a traição de Vila Rica entre 1811 e 1812 configuram esforços deliberados daquilo que, em nosso vocabulário contemporâneo, chamamos etnocídio. As ações da Junta Militar de Conquista e Civilização dos Índios e Navegação do Rio Doce podem ser pensadas também dentro de um contexto no qual a escravidão e o tráfico transatlântico de pessoas normalizavam diariamente as estratégias de desterritorialização e destruição de comunidades às margens da colonização.

Para finalizarmos com um tom um pouco mais otimista, esperamos que as reflexões feitas ao longo deste trabalho possam servir não apenas para pensarmos a história regional ou a história específica dos grupos Puri-Coroado, mas sim para se repensar toda a história de Minas Gerais e dos demais territórios que foram moldados por estes povos. As cosmologias indígenas nos fornecem vocabulário para repensarmos questões profundas, como a relação entre os seres humanos e a natureza, as múltiplas formas possíveis de trabalho e transformação cultural dos recursos naturais, e até mesmo a importância dos laços que se constroem socialmente produzindo parentesco e aliança entre diferentes grupos.

Nossa escolha de título reflete algumas destas categorias: segundo Hermann Burmeister, cada caçador Puri carregava consigo três flechas. Coincidentemente, Wilhelm Schott também registra três palavras para diferentes modelos de flechas, que parecem corresponder às descrições de Burmeister.⁹²⁵ A primeira flecha (*Sópa*) era feita com uma ponta afiada de taquara de mais de 10 centímetros, destinada a caçar predadores como onças. A segunda (*Paorí*) tinha uma ponta pequena, de apenas 3 centímetros, amortecida com um pequeno saco, usada para matar animais pequenos como pássaros. A última flecha (*Scholitschá*) era feita de madeira mais dura, munida de uma ponta de 15 centímetros, serrilhada e muito mais afiada. Esta seria reservada para a guerra, destinada a

⁹²⁵ Ver SCHOTT, 1822, e Anexo III.5.

ser disparada contra outros homens durante as batalhas.⁹²⁶ As três flechas parecem refletir as três formas de se enxergar os seres *outros* nas cosmologias perspectivistas: de acordo com cada perspectiva do cosmo, os seres menores e mais fracos são presas (como javalis, pacas, etc.), os seres maiores e mais fortes são predadores (onças), e os seres iguais são humanos. Sob esta forma de se pensar o cosmo, até mesmo os animais são dotados de perspectivas diferentes, vendo a si mesmos como humanos, a seus predadores como onças e a suas presas como javalis.⁹²⁷ As três flechas carregadas por Puris e Coroados (*Sópa*, *Paorí* e *Scholitschá*) nos parecem um signo de uma forma extremamente complexa e profunda de se compreender o cosmo. Ao mesmo tempo, resumem a importância da predação e da caça nas cosmologias indígenas, e revelam uma forma não antropocêntrica de se pensar a relação entre humanos e seres *outros-que-humanos*.

A sapucaia, por sua vez, nos lembra que nem tudo no cosmo Puri-Coroado é predação, pois há também a produção de parentesco entre os seres. Linguisticamente, nos parece haver alguma associação entre o nome da sapucaia (*Tlonke*) e a partícula *-nke*, que aparece em palavras associadas ao parentesco efetivo, designando-a como uma “árvore familiarizada” por excelência.⁹²⁸ Não acreditamos que estes povos tenham desenvolvido uma relação tão íntima com esta espécie apenas coletando seus frutos ao acaso durante os períodos de nomadismo nas florestas da mata atlântica. Como argumentamos no Capítulo 4.1 - Andança e Aliança, os relatos parecem indicar uma grande ocorrência de árvores de sapucaia nos territórios indígenas, sugerindo que elas eram deliberadamente semeadas, cultivadas e manejadas com técnicas de agricultura itinerante ou agricultura nômade. Produzir parentesco com todos seres *afins* do cosmo parece ter sido uma tarefa semelhante ao manejo de árvores e outras plantas na floresta: através do cuidado, do tempo gasto fazendo trocas e trabalho em prol dos outros, é possível construir alianças com os vegetais cultivados, com os animais adotados para serem domesticados, com os espíritos chamados a dançar nas festas de *Verú*, e com os seres humanos escolhidos para serem aliados e parentes. Não à toa, a vida após a morte da cosmologia Puri-Coroado é concebida como uma floresta nas costas do céu (*Tacuen*), onde convivem os parentes (*Txatacuen*) e as sapucaias, significando um espaço onde a natureza e os seres humanos são parentes.

A relação que as fontes mostram entre os Puri-Coroados e a natureza endossa as palavras de Ailton Krenak, que afirma que “Essa Mata Atlântica era o produto, o resultado de alguns milhares de anos de interação com os seres humanos que fizeram esse jardim. A Mata Atlântica é um jardim criado por culturas humanas, gente que os europeus achavam

⁹²⁶ BURMEISTER, Hermann. *Reise nach Brasilien, durch die Provinzen von Rio de Janeiro und Minas Gerais*. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1853.

⁹²⁷ TAYLOR, Anne Christine; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia*, 62 (3), 2019, p. 769-818.

⁹²⁸ Ver Subcapítulo 3.2.3 - Os Afins Efetivos (*Maconkena*).

que não tinha cultura”.⁹²⁹ Trazendo as concepções e categorias para a narrativa histórica mineira, esperamos ser possível pensar a história dos sertões e das Minas Gerais para além de dicotomias como civilização e barbárie, ou mesmo de ser humano e natureza. E, se possível, lançar olhares para o passado evidenciando que a colonização não foi uma teleologia que se impôs no vácuo, como a única forma possível para os seres humanos se relacionarem com um território tão cheio de ouro e outros metais valorizados pelas demandas do capitalismo.

Hoje, a relação do capitalismo com a natureza parece transformar o mundo exatamente naquilo que Puris e Coroados concebiam como o inferno: “terras áridas, sem sombra, sem frutas, e sem caça, rios sujos e estéreis de peixe com um sol abrasador”. Para nós, tentar recuperar nas fontes históricas um pouco dos universos simbólicos indígenas e incorporar na escrita histórica algumas reflexões que têm sido pautadas pelos movimentos de retomada significa compreender melhor os meios encontrados por estes povos para se sonhar com mundos diferentes.⁹³⁰ Estes mundos, por sua vez, se afastam do inferno árido e desértico, e se aproximam de florestas de sapucaia repletas de sombra, regadas por rios limpos e cheios de peixes, abundantes em frutas, animais, e alianças entre seres humanos e os seres *outros-que-humanos*.

⁹²⁹ KRENAK, Ailton. Os vencidos não se entregaram: Entrevista com Ailton Krenak. In: MILANEZ, Felipe, e SANTOS, Fabrício. Guerras da Conquista. Harper Collins, Rio de Janeiro, 2021, p. 246.

⁹³⁰ Ver KRENAK, Ailton. Futuro Ancestral. São Paulo, Companhia das Letras, 2022.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a. Fontes Primárias Manuscritas

Arquivo da Casa Setecentista de Mariana

Inventário do Sargento José Marques Ferreira (1817). 2º Ofício, Códice 37, Auto 850.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

AHU, Minas Gerais, Cx. 83, Doc. 16.

AHU, Minas Gerais, Cx. 160, doc. 82.

Arquivo Público Mineiro (APM) - Coleção Casa dos Contos (CC)

APM CC, Cx. 15 - 10302.

APM CC, Cx. 16 - 10331, Rolo 506.

APM CC, Cx. 35 - 30054, Rolo 511, Doc. 4.

APM CC, Cx. 51 - 30372, Rolo 516.

APM CC, Cx. 76 - 20058, Rolo 524, Doc. 2.

APM CC, Cx. 79 - 20110, Rolo 525, Doc. 4.

APM CC, Cx. 79 - 20110, Rolo 525, Doc. 5.

APM CC, Cx. 87 - 20251, Rolo 527.

APM CC, Cx. 102 - 20506, Rolo 531, Doc. 3.

APM CC, Cx. 146 - 21372, Rolo 544A.

APM CC, Cx. 148 - 21412, Rolo 545.

APM CC, Cx. 150 - 21448, Rolo 545.

APM CC, Cx. 150 - 21454, Rolo 545.

APM CC, Cx. 151 - 21464, Rolo 545.

APM CC, Cx. 151 - 21465, Rolo 545.

APM CC, Cx. 151 - 21480, Rolo 546.

APM CC, Cx. 153 - 21509, Rolo 546.

APM CC, Cx. 156 - 21561, Rolo 547.

APM CC, Cx. 157 - 21586, Rolo 547, Doc. 4.

Arquivo Público Mineiro (APM) - Fundo Secretaria de Governo da Capitania - Seção Colonial (SC)

APM SC-334.

APM SC-126.

Arquivo Público Mineiro (APM) - Fundo Secretaria de Governo da Província (SG)

APM SG Cx. 11, Doc. 05.
 APM SG Cx. 11, Doc. 55.
 APM SG Cx. 12, Doc. 37.
 APM SG Cx. 13, Doc. 33.
 APM SG Cx. 13, Doc. 39.
 APM SG Cx. 20, Doc.04.
 APM SG Cx. 34, Doc. 23.
 APM SG Cx. 60 Doc. 19.
 APM SG Cx. 68, Doc. 12.
 APM SG Cx. 71, Doc. 09.
 APM SG Cx. 74 Doc. 20.
 APM SG Cx. 78 Doc. 49.
 APM SG Cx. 82 Doc. 04.
 APM SG Cx. 84 Doc. 42.
 APM SG Cx. 84 Doc. 50.
 APM SG Cx. 84 Doc. 62.
 APM SG Cx. 84 Doc. 64.

Arquivo Nacional (AN)

AN BR RJANRIO EM.CAI.0.507075.

Biblioteca Nacional (BN) - Seção de Manuscritos, Coleção Casa dos Contos

Documento I-26,20,018 nº003.
 Documento I-26,20,018 nº004.
 Documento I-26,23,013 nº002.
 Documento I-25,08,018.
 Documento I-26,22,033.
 Documento I-26,23,026.

b. Fontes Primárias Impressas

ACERVO DOCUMENTAL MESOPOTÂMIA MINEIRA. Fragmentos da História de Pará de Minas. Pará de Minas: Edição Virtual, 2021.

BURMEISTER, Hermann. Reise nach Brasilien, durch die Provinzen von Rio de Janeiro und Minas Gerais. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1853.

CASAL, Manuel Aires de. Corografia Brazilica, ou Relação Historico-Geografica do Reino do Brazil. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1817, p. 56.

CARTA de Guido Thomaz Marlière ao Presidente da Província de Minas Gerais, 1825. Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano 10, Vol. 3 (1905), p. 653.

CARTA de Guido Thomaz Marlière ao Presidente da Província de Minas Gerais, 27 de março de 1826. Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano 12 (1907), p. 526-7.

CARTA de Guido Thomaz Marlière a Auguste de Saint-Hilaire. Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano 12 (1907), p. 520.

CARTA de Guido Thomaz Marlière, 1823. Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano 12 (1907), p. 441.

CARTA RÉGIA de 13 de maio de 1808. Coleção de Leis do Império do Brasil - 1808, Vol. 1, p. 37.

CONCEIÇÃO, Frei Antônio da. Primazia Seráfica na Região da América, novo descobrimento de Santos e Veneráveis religiosos da Ordem Seráfica, que enobrecem o Novo Mundo com suas virtudes e ações Lisboa: Oficina de Antonio de Sousa da Sylva, 1733.

COSTA, Cláudio Manoel da. Poemas. São Paulo : Editora Cultrix, 1966.

COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo. Ensaio econômico sobre o comércio de Portugal e suas colônias. Oficina da Academia de Lisboa: Lisboa, 1794.

ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. Brasilien, die Neue Welt... Pt. 1. Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1830.

_____. Jornal do Brasil, 1811 — 1817: ou relatos diversos do Brasil colectados durante expedições científicas. Tradução: Friedrich E. Renger, Tarcísia Lobo Ribeiro e Günter Augustin. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002.

_____. Journal von Brasilien, oder Vermischte Nachrichten aus Brasilien, auf wissenschaftlichen Reisen gesammelt (1er. Heft). Weimar: Verlage des Sr. H. S. pr. Landes-Industrie-Comptoirs, 1818.

FREYREISS, Georg Wilhelm, LÖFGREN, Alberto (Tradução). Viagens a várias tribos de selvagens na capitania de Minas Gerais. Revista do IHGSP, Vol. 6. São Paulo: Typographia do Diario Official, 1902.

GLIMMER, Wilhelm e ALMEIDA, João Vieira de. Breve descrição do rio S. Francisco e Itinerário de Guilherme Glimmerio pelos sertões do Brazil - Extrahida da Historiae Rerum Naturalium Brazilia de Georgi Marcravi. Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo, São Paulo, Volume VI, 1902, p. 232-235.

KNIVET, Anthony, HUE, Sheila Moura (Org.). As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet. Rio de Janeiro: Zahar, 2007 [1591].

LIMA, Francisco das Chagas. Notícia da fundação e princípios desta Aldeia de São João de Queluz (Cópia extrahida do Livro 1º do Tombo da Freguezia de S. João Baptista de Queluz, Província de São Paulo). Revista Trimensal de Historia e Geographia, ou Jornal do Instituto Historico Geographico Brasileiro, Tomo quinto, 3ª. edição, Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert & Cia, 1863.

MARLIÈRE, Guido. Carta ao Universal, de 14 de novembro de 1821. In: Revista do Arquivo Público Mineiro (RAPM), Ano 10, Vol. 3 (1905), p. 651.

_____. Usos Fúnebres dos Botecudos e outros Índios [...], Carta ao Abelha do Itacolomi, de 17 de fevereiro de 1825. In: Revista do Arquivo Público Mineiro (RAPM), Ano 10, Vol. 3 (1905), p. 566.

MARTIUS, Karl Friederich Philipp von. Como se deve escrever a história do Brasil. In: GUIMARÃES, Manoel Salgado (Orgs.). Livro de fontes de historiografia brasileira. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

_____. Glossaria Linguarum Brasilianensium: Glossários e diversas línguas e dialectos, que fallão os índios no Império do Brazil. Erlangen: Druck von Junge & Sohn, 1863.

NOTÍCIAS do que ouvi sobre o princípio destas Minas. In: FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida; CAMPOS, Maria Verônica (Orgs.) Códice Costa Matoso, v. 1, p. 218.

OTTONI, José Elói. Memória sobre o atual estado da Capitania de Minas Gerais, de 1798. In: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, XXX, 1908 [1798].

PFEIFFER, Ida. Eine Frauenfahrt um die Welt: Reise von Wien nach Brasilien, Chili, Otahaiti, China, Ost-Indien, Persien und Kleinasien. Viena: C. Gerold, 1850.

PRÚSSIA, Adalberto da. Brasil: Amazônia-Xingu. Brasília: Senado Federal, 2002.

REY, Philippe Marius. Notes sur les botocudos et sur le purys. Bulletin de la Societé d'Anthropologie t.3 vol. VII. Paris, 1884.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Geraes, tomo 1º. São Paulo, Brasiliana, 1938.

SCHOTT, Wilhelm. Tagebücher des K.K. Gärtners in Brasilien. vol. 2. Brünn, 1822.

SILVA, Mathias Barbosa. Expedição na zona do Rio Doce pelo Mestre de Campo Mathias Barboza da Silva (1734). RAPM III, 1898, p. 769-772.

SILVEIRA, Alvaro Astolpho. Memórias Chorographicas, Vol. I. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Geraes, 1922.

SOUZA, Gabriel Soares de. Tratado Descritivo do Brasil em 1587. Rio de Janeiro : Typographia Universal de Laemmert, 1851.

SPIX, Friedrich Johann Baptist von, e MARTIUS, Carl Friedrich Phillip von. Viagem pelo Brasil (1817-1820); tradução de LAHMEYER, Lúcia Furquim. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.

TORREZÃO, Alberto Noronha. Vocabulário Puri. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo LII. Rio de Janeiro: Laemmert e Cia., 1889.

TRADUÇÃO de hua carta do Tente. Corel. Director Geral ao Cavalleiro Augusto de Saint Hilaire da Real Academia das Ciências em Paris, 1823. Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano 10, Vol. 3, 1905, p. 519.

VASCONCELOS, Simão de. Vida do padre João de Almeida da Companhia de Jesus na Província do Brasil [...]. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1658.

WIED-NEUWIED, Maximilian, MENDONÇA, Edgar Sussekind (Tradução), FIGUEIREDO, Flávio Poppe (Tradução), PINTO, Oliverio (Org.). Viagem ao Brasil. São Paulo: Brasiliana, 1940 [1817]

c. Fontes Secundárias

AGNOLIN, Adone. Antropofagia Ritual e Identidade Cultural entre os Tupinambá. Revista De Antropologia, 45(1), 2002, p. 131-185.

_____. Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007.

AGUIAR, José Otávio. Memória e história da trajetória de vida de Guido Thomaz Marlière no Brasil (1808-1836). 3ª ed. Campina Grande: EDUFCG, 2022.

_____. Quem eram os índios Puri-Coroado da mata central de Minas Gerais nos inícios dos oitocentos? Contribuições dos relatos de Eschwege e Freyreiss para uma polêmica (1813-1836). Revista Mosaico: v. 4, n. 2, jul./dez. 2010, p. 197-211

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Série Antropologia. Brasília: DAN/UnB, v.174, 1995, p. 1-33.

_____. Temps du sang, tempos de cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese de Doutorado, Université de Paris X-Nanterre, 1985.

ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (Orgs.). Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ÁLVARES, Myriam Martins. Alteridade e História entre os Maxakali. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC, 2018.

_____. Yâmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 1986.

ALVES, Romilda Oliveira. Senhores e guardiões das terras gerais: o governo dos povos indígenas nos sertões mineiros (1798-1845). Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2023.

AMANTINO, Márcia. A construção de um discurso antijesuítico nas devassas religiosas da capitania do Rio de Janeiro: estatutos de verdade? *Clio: Revista de pesquisa histórica*. Dossiê: Fake News na época moderna. Recife, v. 41, n. 2 (Jul-Dez), 2023, pp. 320-349.

_____. As origens da terra jesuítica na capitania do Rio de Janeiro e a implantação do engenho Velho no século XVII. *Am. Lat. Hist. Econ.* vol. 23, no. 3, México, set./dez. 2016.

_____. O mundo das feras: Os moradores do sertão oeste de Minas Gerais - Século XVIII. Tese de doutorado, UFRJ, 2001.

_____. Sertões, índios e quilombolas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, n. 50, v. 1, 2014, p. 92-109.

AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Coord.). *No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África*. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 29-73.

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Francisco Eduardo, e REZENDE, Dejanira Ferreira. Estilos de minerar ouro nas minas gerais escravistas, Século XVIII. *Revista de História*, São Paulo, Nº 168, p. 382-413. Janeiro/junho 2013.

ANTUNES, Jadir. História e filosofia da história em Hegel. *Temas & Matizes* - Nº 06 - 2º sem. 2004.

AQUINO, Israel. O infante protetor: Redes sociais e estratégias familiares na construção da imagem de um jovem senhor (Viamão, 1747-1759). XIV Encontro Estadual de História - ANPUH RS, 2018.

ARCAND, Bernard. *Le Jaguar et le tamanoir*. Toronto, Les éditions du Boréal, 1991.

AZEVEDO, Paula de Aguiar Silva. Do barro às panelas de cozer: variabilidade das cerâmicas artesanais na senzala da Fazenda do Colégio dos Jesuítas, Campos dos Goytacazes-RJ. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

BALANDIER, Georges. A Noção de Situação Colonial. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 3, n. 3, p. 107-131, 1993. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v3i3p107-131. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50605>. Acesso em: 29 fev. 2024.

BANNER, Horace. Mitos dos Índios Kayapó. *Revista de Antropologia*, Vol. 5, No. 1 (Junho 1957), pp. 37-66.

BARROS, José Costa D'assunção. O tratamento historiográfico de fontes dialógicas. *Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia*, Ano 3, N.4, Julho de 2012.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1985.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENARD, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de luna: Género, Sangre y Memoria entre los Pueblos Amazónicos*. Lima: Caap, 2ª Ed., 2008.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIEBER, Judy. Mediation Through Militarization: Indigenous Soldiers and Transcultural Middlemen of the Rio Doce Divisions, Minas Gerais, Brazil, 1808-1850. *The Americas*, 71(2), 2014, p. 227-254.

_____. Of Cannibals and frenchmen: The Production of Ethnographic Knowledge in Early Nineteenth-Century Brazil. www.interletras.com.br – v.1, n.5 – jul./dez. 2006

BRUNELLI, Giglio. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. IN: LANGDON, E.J.M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*. Florianópolis. UFSC. 1996.

BUENO, Silveira. *Vocabulário Tupi-Guarani Português*. 9ª ed. São Paulo: Vidalivros, 2014.

CALAVIA, Oscar. A Máquina Xamânica. *Campos* 16(1), 2015.

CAMEU, Helza. *Instrumentos musicais dos indígenas brasileiros: catálogo da exposição*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional; Funarte, 1979.

CAMPOS, Carlo Sandro. Revitalização e retomada de línguas: Consequências e desafios. *Revista Percursos Linguísticos, Vitória (ES)*, v. 13, n. 33, 2023.

CAMPOS, Marilena Altenfelder de Arruda, e CARDOSO, Thiago Mota. "É pra tirar panema?" Gente, animal e doença no Baixo Rio Negro. in: Haverroth M. (org.). *Etnobiologia e saúde de povos indígenas*. Nupeea, Recife, 1ed., 7:225-242.

CANTARINO, Nelson Mendes. *A razão e a ordem: O bispo José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho e a defesa ilustrada do antigo regime português*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Lealdades negociadas: Povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (Segunda metade do século XVIII). Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2012.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. Apresentação do Dossiê: Matas e Matos, Bichos e Encantos: estudos sobre relações entre seres humanos e outros-que-humanos entre os povos indígenas no Leste do Brasil. Argumentos, vol. 21, n. 1, jan./jun. 2024.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Araweté: Os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. O Problema da Afinidade na Amazônia. In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo, Cosac e Naify, 2002. p. 87-180.

_____. Imagens de natureza e da sociedade. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 317- 344.

_____. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Esboço de uma cosmologia yawalapíti. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem. São Paulo, Cosac e Naify, 2002.

_____. Imanência do Inimigo. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Ubu editora, 2017, p. 265-294.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Ubu editora, 2017, p. 299-346.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, Rio de Janeiro , v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996.

CASTRO, Natália Paganini Pontes de Faria. Entre Coroados e Coropós: a trajetória do Padre Manuel de Jesus Maria nos sertões do Rio Pomba (1731-1811). Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

CATÃO, Leandro Pena. As andanças dos jesuítas pelas Minas Gerais: uma análise da presença e atuação da Companhia de Jesus até a sua expulsão (1759). Horizonte, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, p.127-150, dez. 2007.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. História (São Paulo), v. 30, n. 1, p. 349–371, jan. 2011.

CENTRO DE MEMÓRIA DO POVO PURI. A criação do Lunário Puri - Entrevista com sua criadora Jaqueline Visa Siqueira (Montay Mbêma Puri).s/l, 23 de nov. 2020. Disponível em: <<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/post/a-cria%C3%A7%C3%A3o-do-lun%C3%A1rio>

o-puri-entrevista-com-sua-criadora-jaqueline-visa-siqueira-montay-mb%C3%A0ma-puri>.
Acesso em 29 mai. 2024.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press. 2000.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. "L'Échange d'Énergie: Guerre, Identité et Reproduction Sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI, 1985, p.143-57.

CHICANGANA-BAYONA, Y. *Imagens de Canibais e Selvagens no Novo Mundo*. Campinas: Editora Unicamp, 2017.

COELHO, José Rondinelle Lima. Caça entre os Tenetehara: reflexões sobre a atividade de caça realizadas pelos Tembé do Alto Rio Guamá. *Revista Wamon*, v. 6, n. 1, 2021, p. 125-142.

CORREIA, Márcio Xavier. *Memória sobre a economia extrativa da poaia - leste de Minas Gerais (primeira metade do século XIX)*. Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo, Hucitec, 1978.

_____. Por um história indígena e do indigenismo. In: CUNHA, Manoela Carneiro. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p.125-131.

_____. Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica. In: *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009, p. 101-114.

CUNHA, Manuela Carneiro da, e CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 71, 1985, p. 191-208.

DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. 1.ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

DELVAUX, Marcelo Motta. *As Minas Imaginárias: O maravilhoso geográfico nas representações sobre o sertão da América Portuguesa - Séculos XVI a XIX*. Dissertação de mestrado, UFMG, Belo Horizonte, 2009.

DEMARCHI, Andre. Artes da cura: pinturas corporais em alguns grupos Jê. *Revista @ntropologia da UFSCAR*, 11 (2), jul./dez. 2019, p. 142-166.

DORNELLES, Soraia Sales. *De Coroados a Kaingang: as experiências vividas pelos indígenas no contexto da imigração alemã e italiana no Rio Grande do Sul do século XIX e início do século XX*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2011.

DRUMOND, Carlos. Designativos de Parentesco no Tupi-Guarani. In: *Etnografia e Língua Tupi-Guarani* Nº 5. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1944.

DUARTE, Regina Horta. Olhares estrangeiros: viajantes no vale do rio Mucuri. *Rev. Bras. Hist.*, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 267-288, 2002.

EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcáicas del extasis*. México, Fondo de Cultura Economica, 1960.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões: uma expressão de conflitos. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto Fio Cruz, 1998.

ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. Caminhos para o mar: a expansão dos mineiros para o Leste. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de Resende; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *História de Minas Gerais: a Província de Minas*. Vol. 1. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 51-67.

_____. Território e Geopolítica nas Minas Gerais do Século XIX. *Cad. Esc. Legisl.*, Belo Horizonte, v. 11, n. 16, p. 71-88, jan./jun. 2009.

_____. Sertão, território e fronteira: Expansão territorial de Minas Gerais na direção do litoral. *Fronteiras: Revista de História*, vol. 10, núm. 17, janeiro-junho, 2008.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Brasil: Edusp. 2001.

FERRARI, Clara Teixeira. *Tlamum Ukuá: Marcadores da etnicidade Puri em sistemas agroalimentares*. Tese de Doutorado. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa, 2024.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Atlas Etno-Histórico da Ressurgência Puri: Resistências e transformações indígenas no Rio de Janeiro*. Brasília: O Lampião, 2023.

FONSECA, Cláudia Damasceno. Do sertão dos cataguases às Minas Gerais: As modalidades e o léxico da ocupação. In: *Arraiais e vilas d'el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas* [online]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FRAGOSO, João. A economia do bem comum e a formação da elite senhorial do Rio de Janeiro no Império Português (Séculos XVI e XVII). *Dimensões*, Vol. 13 — Jul / Dez 2001, p. 14-27.

_____. Modelos explicativos da chamada economia colonial e a ideia de Monarquia Pluricontinental: notas de um ensaio. *Dossiê: Imagens dos Novos Mundos na Cultura Ocidental. História* 31 (2), Dez 2012.

FURTADO, Júnia. Um cartógrafo rebelde? José Joaquim da Rocha e a cartografia de Minas Gerais. *Anais do Museu Paulista*, v. 17, n. 2, jul.-dez. 2009.

GARCIA, Uirá. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. *Anuário Antropológico*, v. 37, n. 2, 2012, p. 33-55.

GARNELO, Luiza; WRIGHT, Robin. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 17, n. 2, p. 273–284, mar. 2001.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIBRAM, Paola Andrade. Propostas cosmopolíticas e resistência indígena: um convite às festas kaingang. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 26, v.1, 2017, p. 132-149.

GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do bem: Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XII*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

_____, Carlo. "The Inquisitor as Anthropologist: an Analogy and its implications" in *Class, Myths and the Historical Method*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989.

GOMES et al. (orgs.). *Mundos Indígenas: Catálogo da exposição Espaço do Conhecimento UFMG*. Belo Horizonte: Espaço do Conhecimento UFMG, 2020.

GRAÇA FILHO, A. DE A.; PINTO, F. C. V.; MALAQUIAS, C. DE O.. Famílias escravas em Minas Gerais nos inventários e registros de casamento: o caso de São José do Rio das Mortes, 1743-1850. *Varia Historia*, v. 23, n. 37, p. 184–207, jan. 2007.

GRAEBER, David. *Dívida - os primeiros 5 mil anos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

GRAVATÁ, Hélio. *Viajantes estrangeiros em Minas: 1809 a 1955*. Minas Gerais, Suplemento Literário, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, n. 215, 1970.

GRUPIONI, Christina Maria de Freitas, e BARBOSA, Willer Araújo. Gramado-escola na 'Troca de Saberes/UFV': aldeia de bambu e a ressurgência Puri. *Rev. Ed. Popular, Uberlândia*, v. 17, n. 2, p. 181-192, maio/ago. 2018.

GUHA, Ranajit. The prose of counter-insurgency. In: GUHA, Ranajit; SPIVAK, Gayatri C. (Ed.). *Selected subaltern studies*. Nova York/Londres: Oxford University Press, 1988, p. 45-86.

GURIAN, G. F. Bebidas fermentadas brasileiras: considerações histórico-semânticas sobre aluás. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 18, n. 2, p. e20220087, 2023.

HARNER, Michael. *Shuar: Pueblo de las Cascadas Sagrada*. Quito, Ediciones Mundo Shuar, 1978.

HENRIQUE, Márcio Couto. Uso e costume da terra: a escravidão ilegal de indígenas na Amazônia do Século XIX. *Revista Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 16, 2024, p. 1-22.

HENRIQUES, Gilmar, et. al. O alto São Francisco e o mito dos Cataguá: contribuições para a história indígena em Minas Gerais. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 14: 195-208, 2004.

HENRY Jules. *Jungle People*. Nova York: Vintage Books, 1964.

JOSÉ, Oiliam. *Indígenas de Minas Gerais*. Belo Horizonte, 1965.

JÚNIOR, Gilmar Pinheiro Henriques. *Arqueologia regional da província cárstica do Alto São Francisco: um estudo das tradições ceramistas Una e Sapucaí*. Dissertação de Mestrado. USP. São Paulo, 2006.

JÚNIOR, Roberto Romero Ribeiro. Numa terra estranha: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ'ün (Maxakali). *Rev. Antropol.* (São Paulo, Online). 65 (3). 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/16789857.ra.2022.195930> Acesso em 22 jan. 2024.

KELMER, João. Para além do parentesco: Pais protetores e afins predadores na Amazônia Indígena. *REVISTA HABITUS | IFCS – UFRJ | VOLUME 15 – N. 2 – 2017*.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Encontros: Ailton Krenak*. Compilado por Sérgio Cohn. São Paulo: Azougue Editorial, 2015.

_____. *Futuro Ancestral*. São Paulo, Companhia das Letras, 2022.

_____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

_____. Os vencidos não se entregaram: Entrevista com Ailton Krenak. In: MILANEZ, Felipe, e SANTOS, Fabrício. *Guerras da Conquista*. Harper Collins, Rio de Janeiro, 2021.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu; A agressividade em psicanálise. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 96-126.

LAGROU, Els. *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1998.

LAMAS, Fernando Gaudereto. Catequese e conflito: o aldeamento de São Manoel de Rio Pomba (1767-1800). *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 113-126, jan-jun/2012.

LANGDON, Ester. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

_____. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36, dez. 1999.

LANGFUR, Hal. Mapeando a conquista. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. 47, n.1, p. 32-48, jan./jun., 2011.

_____. *Forbidden Lands: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil's eastern indians*. Stanford University Press: Stanford, 2006.

LARA, Silvia Hunold. *Palmares & Cucaú: o aprendizado da dominação*. São Paulo: EDUSP, 2021.

LEA, Vanessa. Gênero feminino Mebenkogre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu* (3) 1994: p. 85-115.

LEITE, Maurício Soares. *Transformação e persistência: antropologia da alimentação e nutrição em uma sociedade indígena amazônica*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2007.

LE MOS, Marcelo Sant'ana. *Vocabulário da Língua Puri (Português –Puri)*. Rio de Janeiro: edição do autor, 2014.

_____. *As músicas e as danças dos povos Puri, Coropó e Coroadó*. Rio de Janeiro: Edição do autor, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *O cru e o cozido - Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac Naify, 2004a.

_____. *Do mel às vinhas - Mitológicas 2*. São Paulo: Cosac Naify, 2004b.

_____. *Origem dos modos à mesa - Mitológicas 3*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. *O Pensamento selvagem*. São Paulo, Ed. Nacional, 1970.

LIMA, Gabriella Neves de Barros; e BEZERRA, Ricardo José Lima. Política e extermínio de povos indígenas na ditadura militar: uma análise das instituições SPI e FUNAI através do Relatório Figueiredo. *Revista JRG de Estudos Acadêmicos*, Ano 6, Vol. VI, n.13, jul.-dez., 2023.

LOUKOTKA, Čestmir. La Família linguística Coroadó. *Journal de la Société des Americanistes*, 21:2, 1929, p. 373-398.

LÖWY, Michel. Walter Benjamin: Aviso de Incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Boitempo, São Paulo, 2005.

MACHADO, Marina Monteiro; e MOTTA, Márcia Maria Menendes. De aldeias a engenhos: Aforamentos em terras indígenas nos Campos dos Goytacazes (1770-1800). *Revista de História* (São Paulo), n. 181, 2022. Ver também MALHEIROS, 2008.

MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira”: Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes. Séculos XVIII e XIX. Tese de Doutorado. UFF: Niterói, 2008.

MANOEL, Felismar. Os curadores (opê-ndonde) e os tratadores (txarré-ndonde) Pury da Região da Fazenda dos Gregórios, 2020. Centro de Memória do Povo Purí, 2020. Disponível em: <https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/post/os-curadores-op%C3%AA-ndonde-e-os-tratadores-txarr%C3%A9-ndonde-pury-da-regi%C3%A3o-da-fazenda-dos-greg%C3%B3rios> . Acesso em: 31 mar. 2024.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Cativo e cura: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. São Paulo, 2015.

MARÉCHAL, Clémentine Ismérie; e HERMANN, Herbert Walter. O xamanismo kaingang como potência descolonizadora. *Horiz. antropol.* 24(51), Mai-Ago 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000200013>. Acesso em 22 jan. 2024.

MARX, Karl. O Capital - Crítica da Economia Política. Livro 1: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATTOS, Izabel Missagia de. “Civilização” e “revolta”: Povos Botocudos e Indigenismo Missionário na Província de Minas. Tese de Doutorado: Unicamp, 2002.

_____. Considerações sobre política e parentesco entre os Botocudos (Borún) do século XIX: uma interpretação da articulação de uma rede social simbólica. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, jan./jun. 2013, p. 82-96.

_____. Povos Borum em seus múltiplos mundos na história. *Argumentos - Revista Do Departamento De Ciências Sociais Da Unimontes* 21 (1), 2024, p. 108-130.

MAUSS, Marcel. Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année sociologique*, v. 1, 1923. p. 30-186.

MELLO, Maria Ignez Cruz. Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

MELO, Keila Cecília. Elites em perspectiva: uma discussão sobre hierarquias, composição de riqueza e consolidação dos grupos hegemônicos em São João del Rei. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 7, n. 1, jan./jun. 2014, p.4-22.

MENESES, José Newton Coelho. O continente rústico: abastecimento alimentar nas Minas Gerais setecentistas. Diamantina, MG: Maria Fumaça, 2000.

MENEZES, Maria Cristina. Prática docente jesuítica e política colonial no Brasil quinhentista. Pro-posições - Vol. 11, n. 3 (33), nov. 2000.

MENGET, Patrick. "Notas sobre as Cabeças Mundurucu". In: E. B. Viveiros de Castro & M. M. Carneiro da Cunha, *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, 1993, p. 311-322.

MÉTRAUX, Alfred. *Handbook of South American Indians*, Vol. 1: The marginal Tribes. Washington: Government Publishing Office, 1946.

_____. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard, 1967.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. O desafio da História indígena no Brasil. In: GRUPIONI, Luiz Donizete Benzi; SILVA, Aracy Lopes da Silva. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1 e 2 graus*. Brasília: MEC:MARI:UNESCO, 1995.

MOREIRA, Vânia Maria Losada de. 1808: A guerra contra os botocudos e a recomposição do império português nos trópicos. em CARDOSO, J. L. et. al. (orgs.), *Portugal, Brasil e a Europa Napoleônica*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

_____. Kruk, Kuruk, Kurucas: genocídio e tráfico de crianças no Brasil imperial. *História Unisinos*, v. 24, n. 3, p. 390-404, 2020

MOREL, Marco. *A saga dos botocudos: Guerra, imagens e resistência indígena*. Hucitec Editora. São Paulo, 2018.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário Tupi Antigo: A língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013.

NETO, Ambrósio Pereira da Silva. *Revisão da classificação da família linguística Puri*. Dissertação de mestrado. Brasília: UNB, 2007.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Organização social e crenças dos Botocudos do leste do Brasil*. Brasília: FUNAI, 2018.

OESTE, Laura. Lugares sociais das mulheres e das famílias indígenas na região platina (Século XVIII). *Faces da História*, Assis/SP, v. 8, n.1, jan./jun. 2021, p. 285-309.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *MANA - Estudo de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v.4, n. 1, p. 47-77, abr., 1998.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Havana: Jesus Montero Editor, 1940 e PRATT, 1999.

OVERING, Joanna. Estruturas elementares de reciprocidade - Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico. Tradução de SZTUTMAN, Renato. Cadernos de Campo, nº 10, 2002, p. 121-138.

PAIVA, Adriano Toledo. Os indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767-1813). Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

_____. Pegadas indígenas no acervo do APM. Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano 47, vol. 1, p. 110-127.

PAIVA, Eduardo França. Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PANSICA, Rafael Rocha. Duelos do caçador: predação e familiarização na Amazônia indígena. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2016.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Guido Pokrane, o imperador do Rio Doce. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005.

_____. Os kurukas no mercado colonial. Revista do Arquivo Público Mineiro, v. 47, n.1, p. 78-98, jan./jun., 2011.

_____. Repensando a política indigenista para os Botocudos no século XIX. In: Revista de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1992, v.35, p.75-90.

PARELLADA, Cláudia Inês. Estética Indígena Jê no Paraná: Tradição e mudança no acervo do Museu Paranaense. R.cient./FAP, Curitiba, v.3, p. 213-229, jan./dez. 2008.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) In.: CUNHA, Manuela (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1992

PEYÓN, Pedro Favaron. Netebo: aportes del perspectivismo Shipido-Konibo a una reflexión filosófica indígena. Alpha no. 56, Osorno, jul. 2023.

PICELLI, Pedro. O perspectivismo de Viveiros de Castro: Proposta de uma nova antropologia. Revista Alteridade–Montes Claros/MG, v.2, n. 1, p.53-63, maio/2016.

POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial. Bauru-SP, Edusc, 2003.

PRATT, Mary Louise. Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. Bauru/São Paulo: EDUSC, 1999.

PRESTES, Andreia Baia. Territórios Puri na Contemporaneidade por Andreia Baia Prestes - Raial Orutu Puri. Centro de Memória do Povo Puri: 30 nov. 2020. Disponível em:

<<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/post/territ%C3%B3rios-puri-na-contemporaneidade-de-por-andreia-baia-prestes-raial-orutu-puri>> Acesso em 29 mai. 2024.

PREZIA, Benedito Antonio Genofre. Os Guaianá de São Paulo: Uma contribuição ao debate. Revista do museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 8: 155-177, 1998.

PURI, Dauá. Ná thamati Puky bem vivo. Viçosa: Grupo de Estudos Indígenas (GEIPÓ), s/d

PURI, Daniel Tutushamum; e PURI, Mery Txama Xambé. Txemím Puri - Povo Puri. Revista online Conversas e Pesquisas - Intelectuais e Educação no Mundo Ibero-americano ,RJ, 2019. Rev. Conversas e Pesquisas. 2019, v.1, n.2, p. 8-38.

PURI, Txâma Xambé. A repercussão do movimento indígena Aldeia Maraká'ná em ações de emergência identitária indígena em contexto urbano na cidade do Rio de Janeiro (2006-2018) - Txemím Puri - Povo Puri: O “caminho de volta”. Concinnitas v. 21, n. 37. Rio de Janeiro, 2020.

PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutuschamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. Revista Brasileira de Línguas Indígenas, Macapá, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020.

PURY, Nhãmãrrúre Stxutér. O Parto nos Costumes Pury. Centro de Memória do Povo Puri, 27 jun. 2023. Disponível em: <<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/post/o-parto-nos-costumes-pury>>. Acesso em 29 mai. 2024.

PURY, Tindaíuô Kongré. Koára não é Goára. Centro de Memória do Povo Puri, 2024. Disponível em: <<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/post/ko%C3%A1ra-n%C3%A3o-%C3%A9-go%C3%A1ra>>. Acesso em 21 jan. 2025.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). Epistemologias do Sul: São Paulo: Cortez, 2010, p. 73-117.

QUINTANEIRO, Tania. Entre vistas e imaginadas: as mulheres de Minas nos relatos de viajantes estrangeiros. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de Resende; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). História de Minas Gerais: a Província de Minas. Vol. 2. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 297-311.

RAMIREZ, Henri; VEGINI, Valdir; e FRANÇA, Maria Cristina Victorino de. Koropó, puri, kamakã e outras línguas do Leste brasileiro: Revisão e proposta de nova classificação. Liames 15(2), Campinas, Jul./Dez. 2015, p.223-277.

RAMOS, Melissa Ferreira. Re-existência e ressurgência indígena: diáspora e transformações do Povo Puri. Dissertação de Mestrado. Viçosa: UFV, 2017

REYES, José Aravena; e KRENAK, Ailton Krenak. O cuidado como base epistemológica da produção técnica do antropoceno. Epistemologias do sul, Foz do Iguaçu/PR, 2(1), 2018.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2003.

_____. Minas dos cataguases: entradas e bandeiras nos sertões do Eldorado. *Varia Historia*, v. 21, n. 33, p. 185–202, 2005.

REZENDE, Justino. Cosmovisão Indígena: criação, encarnação e saída desse mundo. Publicado no Observatório Unisinos em 27 de novembro de 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584953-cosmovisao-indigena-criacao-encarnacao-e-saida-desse-mundo>. Acesso em: 18 jan. 2024.

RIBEIRO, Berta. *O índio na cultura brasileira*. Brasília: Editora UNB, 2013.

RICARDO, Carlos Alberto. “Os índios” e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: LOPES, Aracy da Silva; e GRUPIONI, Luís (Orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. São Paulo: Global, Brasília: MEC: MARI (UNESCO), 1998, p. 35-36.

RODRIGUES, André Figueiredo. Os sertões proibidos da Mantiqueira: desbravamento, ocupação da terra e as observações do governador dom Rodrigo José de Meneses. *Revista Brasileira de História*, v. 23, n. 46, p. 253–270, 2003.

RODRIGUES, Raphael. Ciúmes, raiva e feitiçaria: a construção do parentesco tukano no baixo Uaupés. *Revista Hawò*, v. 2, 2021.

ROSA, Helen Dayane Rodrigues Santa. *O Governo da Lua: relação natureza e cultura no contexto da Polícia Nacional de Gestão Ambiental e Territorial nos Xakriabá*. Montes Claros: UNIMONTES, 2017.

ROSA, Patrícia Carvalho. “Para deixar crescer e existir”: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2011.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves. O Território Xamânico Kaingang vinculado às Bacias Hidrográficas e à Floresta de Araucária. *Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio*. V. II, nº4. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Ago/Dez 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/lepaarq/article/view/888/868>>.

SCHIEL, Helena Moreira. Parentesco espiritual e afinidade potencial na América do Sul. *Rev. antropol.* (São Paulo, Online) | v. 61 n. 2: 187-207 | USP, 2018, p. 190.

SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas no Brasil. Em: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ Marco Zero, 1979, p. 4-11.

SENNA, Nelson de. *A terra mineira. Corografia do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial. 1926.

SIAN, Matheus Giancomin. “Entre Jovens Guarani, Outras Relações – Apontamentos Sobre ‘levar a sério’ Os Pássaros”. *Argumentos - Revista Do Departamento De Ciências Sociais Da Unimontes* 21 (1), 2024, p. 170-187.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Borges, Belino e Bento : a fala ritual entre os Tapuios de Goiás. São Paulo : Annablume, 2002.

SILVA, Gilmar Matta da. A relação entre canto e mito no rito Aikewára. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 78-98, jul./dez. 2009. Ver também SIAN, Matheus Giancomin. “Entre Jovens Guarani, Outras Relações – Apontamentos Sobre ‘levar a sério’ Os Pássaros”. *Argumentos - Revista Do Departamento De Ciências Sociais Da Unimontes* 21 (1), 2024, p. 170-187.

SILVA, Sérgio Baptista da. Etnoarqueologia dos grafismos ‘Kaingang’: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê Meridionais. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

SISKIND, Janet. *The Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press, 1973.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Relações de parentesco nas mulheres Karipuna: Entre territórios, karuãna, sonhos de pajé e desenhos. *Equatorial*, Natal, v. 9, n. 17, jul./dez.2022.

SOARES, Juliana Fontelmo. Modos de vida e de vivência Puri mata a dentro: mundos em disputa, entre Minas Gerais e Rio de Janeiro. *Argumentos*, vol. 21, n. 1, jan./jun. 2024, p. 131-169.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. O jardim das hespérides: Minas e as visões do mundo natural no século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

STERPIN, Adriana. “La Chasse aux Scalps chez les Nivacle du Gran Chaco”. *Journal de La Société des Américanistes*, LXXIX, 1993, p. 33-66.

SYMANSKI, Luís Cláudio; GOMES, Flávio dos Santos; e SUGUIMATSU, Isabela Cristina. Práticas de descarte de refugio em uma plantation escravista: o caso da Fazenda do Colégio dos Jesuítas de Campos dos Goytacazes. *Revista de Arqueologia*, Vol. 28, no. 1, 2015, p. 93-122.

TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007.

TAYLOR, Anne Christine; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia*, 62 (3), 2019, p. 769-818.

TOSATO, Caio Whitaker, e WHITAKER, Dulce Consuelo Andreatta. A sobrenaturalidade da guerra em Eduardo Viveiros de Castro, entre cosmologia e sociologia. *Poliética*. São Paulo, v. 8, n. 2, 2020, p. 557-580.

TUPINI, M. T.; VARGAS, E. F. M. Da planta para a língua: uma análise das representações sociais sobre a puaia em Bom Jesus do Itabapoana. *Cadernos do CNLF*. Rio de Janeiro, vol.XIX, n.12, p 70-78, 2015.

TURNER, Victor. O processo ritual. Petrópolis: Vozes, 1974. Para algumas análises feitas a partir destes conceitos de mito e rito, ver POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial*. Bauru-SP, Edusc, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VASCONCELOS, Diogo Pereira de. *História Antiga de Minas Gerais*. Belo Horizonte: 1904.

VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome / FAPESP, 2015.

_____. O feitiço e a feitiçaria capitalista. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 324–337, jan. 2018.

VIEIRA, Marina Guimarães. Virando Inmõxã: Uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal. *Revista Amazônica* 1 (2): 308-329, 2009.

VIERTLER, Renate Brigitte. Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras. In: HARTMAN, Thekla e COELHO, Vera Penteadó (Orgs.). *Contribuições à antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista. Coleção Museu Paulista, Série Ensaio, v. 4, 1984, p. 305-317.

VILAÇA, Aparecida. "Making kin out of others in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, 2002, p. 347-365.

ANEXO I - LINHA DO TEMPO

Para facilitar a compreensão das dimensões temporais entre os múltiplos eventos que compõem a narrativa histórica do presente trabalho, resumimos os principais acontecimentos na seguinte linha do tempo, envolvendo tanto eventos históricos analisados quanto as publicações e produções das principais fontes históricas utilizadas.

1591 - Viagem de Anthony Knivet, durante a qual relata o encontro com os Puris.

1659 - Fundação da Aldeia de Santo Antônio dos Guarulhos por missionários franciscanos, com a intenção de aldear os “bravos Guarulhos” na região dos Campos dos Goytacazes.

1677 - Fundação da Vila de Campos dos Goytacazes, no norte do Rio de Janeiro.

1695 - Aldeia de Santo Antônio de Guarulhos passa para administração dos capuchinhos.

1696 - Fundação do Arraial do Ribeirão do Carmo, futura Cidade de Mariana.

1698 - Fundação do arraial de Ouro Preto.

1702 - Frei Antônio da Piedade, responsável pelo Aldeamento de Santo Antônio de Guarulhos, adentra os sertões do Rio Paraíba do Sul e faz contato pacífico com os indígenas. Meses depois retorna, convencendo-os a se batizarem. Algum tempo depois, uma epidemia atinge o grupo.

1704 - Primeira proibição da circulação e assentamento nos sertões das Minas.

1707 - Fundação do Arraial de Guarapiranga.

1711 - Elevação de Ouro Preto à condição de Vila.

1716 - Segunda entrada dos missionários de Santo Antônio de Guarulhos para tentar batizar mais Guarulhos ou Goytacazes nos sertões, desta vez sob o Frei Miguel de Santo Antônio, conseguindo novos batismos.

1720 - Fundação da Capitania de Minas Gerais.

1726 - Terceira entrada dos missionários de Santo Antônio de Guarulhos nos sertões dos Coroados. Desta vez, o Frei Antônio da Apresentação não encontra indígenas.

1727 - Quarta entrada dos missionários de Santo Antônio de Guarulhos nos sertões dos Coroados. Desta vez, o Frei Antônio da Apresentação consegue convencer alguns a se aldearem e batizarem. Poucos meses depois, muitos morrem na mesma aldeia devido a epidemias.

1732 - Ataques indígenas na região de Furquim. Matias Barbosa lidera uma expedição ao sertão em represália.

1734 - Fundação do Presídio de Abre Campo.

1745 - Instalação do Bispado de Mariana e elevação da Cidade de Mariana.

1748 - Revolta de Benta Pereira em Campos dos Goytacazes, que culminaria, 4 anos depois, na expulsão da família Asseca que governava a região.

1750 - Fim das hostilidades entre Coroados e Coropós. Início dos ataques indígenas contra fazendas na região de Guarapiranga.

1756 - Ascensão do Marquês de Pombal como Ministro de Estado de Dom José I, Rei de Portugal.

1757 - Instituição da legislação pombalina do Diretório dos Índios.

-Realização das primeiras incursões dos irmãos Pires Farinho no sertão do Rio Pomba.

-Negociação da paz entre os Coroados e os mineiros, mediada pelo padre norte-fluminense Ângelo Peçanha.

1759 - Expulsão definitiva dos Jesuítas do território brasileiro.

1760 - Primeira fonte administrativa a citar o contato com os indígenas “até então incomunicáveis” do sertão do Xopotó.

1764 - Diogo Lobo da Silva assume como Governador de Minas Gerais. No mesmo ano, recebe visita de 50 indígenas dos povos “Cropós, Croatos e Guarulhos” em Vila Rica. Início do processo de aldeamento dos Coropós e Coroados.

1767 - Fundação da Paróquia do Mártir São Manuel no Rio Pomba, no aldeamento pré-existente habitado pelos Coroados e Coropós. Fundação do Aldeamento de São João Batista do Presídio.

~**1770** - Agravamento da crise na arrecadação de ouro na Capitania de Minas Gerais.

1768 - Início das maiores expedições contra quilombos no Sertão do Xopotó, levando à fundação de diversos arraiais.

1777 - Morte de Dom José I e início do reinado de Dona Maria I como Rainha de Portugal. Fim do período de atuação do Marquês de Pombal como Secretário de Estado.

1780 - Início da bandeira contra a Serra de Arrepiados. Fundação do Presídio de São Lourenço de Arrepiados.

-Data aproximada da fundação das capelas de Conceição do Turvo e Nossa Senhora das Mercês.

-Encerramento das atividades da Aldeia de Santo Antônio de Guarulhos, nos Campos dos Goytacazes. Os mesmos se mudam e fundam a Aldeia de São Fidélis.

1783 - Fundação da capela de Dores do Turvo.

1784 - Início do envio de “vagabundos e vadios” de toda a Capitania para servirem no Presídio de Arrepiados.

1789 - Início e debelação da Conjuração Mineira.

- Início da Revolução Francesa.

- Fundação da Capela de Santa Rita do Turvo.

1798 - Revogação da Legislação do Diretório dos Índios pelo governo de Dona Maria I.

1799 - Afastamento de Dona Maria I do trono português por suposta incapacidade mental de governar. Declaração de Dom João VI como Príncipe Regente.

1802 - Chegada de Guido Marlière a Portugal, emigrado da França revolucionária.

-Fundação da Aldeia de Queluz, em São Paulo, criada com a intenção de cristianizar os Puris da região.

1807 - Início da construção do aldeamento dos Puris.

-Início da invasão da Península Ibérica pelas tropas de Napoleão.

1808 - Chegada de Dom João VI ao Rio de Janeiro e abertura dos portos do Brasil.

-Chegada de Guido Marlière ao Rio de Janeiro.

-Declaração de guerra ofensiva aos “Botocudos antropófagos” do Vale do Rio Doce.

1809 - Inauguração do Aldeamento dos Puris e Xamixunas.

-Publicação do relato de viagem do mineralogista britânico John Mawe, que descreve contato com os Puris no Cantagalo, região serrana do Rio de Janeiro.

1810 - Transferência de Guido Marlière a Minas Gerais, atuando como militar da cavalaria.

-Chegada do mineralogista alemão Wilhelm Ludwig von Eschwege às Minas Gerais.

1811 - Início do planejamento da Traição de Vila Rica contra os Puris e Xamixunas.

-Prisão de Guido Marlière, suspeito de espionagem devido a sua nacionalidade francesa.

-Morte do Padre Manoel de Jesus Maria, um dos fundadores dos aldeamentos dos Coroados e Coropós nos rios Xopotó e Pomba.

1812 - Libertação de Guido Marlière da prisão após se provar inocente. Em seguida, ele pede para ser transferido para as áreas de contato com os indígenas de Minas Gerais.

1814 - Viagem de George Wilhelm Freyreiss, acompanhado de Eschwege, às aldeias dos Coroados no Xopotó.

1815 - Início da viagem do príncipe alemão Maximilian von Wied-Neuwied às aldeias dos Coroados e Coropós no Xopotó.

-Publicação do relato de viagem de Freyreiss.

1816 - Início das viagens do naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire, que se encontrou com Puris no Ribeirão Ubá, atual município de Valença, na região serrana do Rio de Janeiro.

1817 - Início da viagem dos naturalistas Johann Baptiste Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius, que foram até as aldeias dos Puris e Coroados no Xopotó.

-Publicação da Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brasil, de Manuel Aires de Casal, com informações etnográficas sobre os Puri-Coroados.

-Publicação dos relatos de viagem de Maximilian zu Wied-Neuwied.

1818 - Publicação do Journal Von Brasilien, o mais detalhado relato de Wilhem von Eschwege sobre seus contatos com os indígenas em Minas Gerais.

1822 - Publicação das notas de viagem de Wilhelm Schott sobre suas viagens acompanhando a expedição austríaca de Spix e Martius.

1823 - Publicação dos primeiros volumes dos relatos de viagem de Spix e Martius.

1825 - Publicação de artigos de Guido Marlière em jornais mineiros sobre aspectos etnográficos de Puris, Coroados e “Botocudos”.

1830 - Publicação do relato de viagem de Auguste de Saint-Hilaire.

1836 - Morte de Guido Marlière.

1842 - Chegada do Príncipe Adalberto da Prússia aos aldeamentos Puri-Coroados no Rio de Janeiro, incluindo São Fidélis e a Aldeia da Pedra.

1845 - Chegada de Ida Pfeiffer, viajante britânica que relatou o encontro com os Puris próximos à Aldeia da Pedra.

1850 - Início da viagem do naturalista alemão Hermann Burmeister, que se encontrou com Puri-Coroados em Mians Gerais.

ANEXO II - ILUSTRAÇÕES DE DANÇAS E FESTAS PURI-COROADO

Figura II.1: Tanz der Puris (Dança dos Puris), ilustração feita a partir do relato de Spix e Martius.



Fonte: VELDEN, Van de. [182-]. Gravura, 46 x 59 cm. Disponível em:
<<https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/33689>>.

Figura II.2: Trinkfest der Coroados (Festa de Bebida dos Coroados), ilustração feita a partir do relato de Spix e Martius.



Fonte: MEYER, E. [182-]. Gravura, 46 x 59 cm. Disponível em:
<<https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/33688>>.

Figura II.3: *Fête de Coroados = Fest der Coroados* (Festa dos Coroados), gravura franco-alemã de 1846.



Fonte: THIBEAULT, Vernier. *Fête de Coroados = Fest der Coroados*. 1846. Gravura, 21 x 12,8 cm. Disponível em: <<https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/25822>>.

Figura II.4: *Danse des Purys* (Dança dos Purys), gravura franco-alemã de 1835.



Fonte: ADAM, Victor; RUGENDAS, Johann Moritz; DUVAL LE CAMUS, Pierre; ENGELMANN, Godefroy. *Danse des Purys*. Gravura, 38 x 55 cm. Disponível em: <<https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/19953>>.

Figura II.5: Danse des Puris (Dança dos Puris), gravura francesa de 1846.



Fonte: FERDINAND, Denis. Danse des Puris. 1846. Gravura, 21 x 12,8 cm. Disponível em:
<<https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/25870>>.

ANEXO III - VOCABULÁRIOS DAS LÍNGUAS *KWAYTIKINDO* COLETADOS POR MARLIÈRE, MARTIUS, ESCHWEGE E SCHOTT

III.1 - Vocabulário Puri (Martius, 1863)

A seguir, transcrevemos o Vocabulário da língua Puri publicado por von Martius em 1863. O livro não deixa explícita a fonte do vocabulário, dando a entender que, assim como o vocabulário Coroadó, teria sido coletado pelo próprio viajante. As palavras estão em ordem alfabética de acordo com a coluna em latim, conforme aparecem na obra. As colunas em português são tradução nossa a partir do latim. Ver MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Glossaria Linguarum Brasilianensium: Glossários e diversas línguas e dialectos, que fallão os índios no Império do Brazil*. Erlangen: Druck von Junge & Sohn, 1863, p. 194-195.

Português	Latim	Puri
Iluminar	accendere	potheh-galchin
Branco, Um	albus, a, um	beorona
Amar	amare	tammathih
Água	aqua	mniamâ(ng), mniamá
Arco	arcus	mirining
Ascender	ascendere	bogoüäh
Tocar	attingere	galing
Orelha	auris	bipihna
Ouro	aurum	nmaranapèhna
Beber	bibere	gambà
Guerra	bellum	guascheh
Bom, Um	bonus, a, um	thammatih, gamung
Braço	brachium	cocòhra
Cair	cadere	duthäna
Azul, Um	caeruleus, a, um	beroròh
A Cabeça	caput	guèh
Paraíso	coelum	ocòra
Pescoço	Collum	thong
Casar	connubere	geieh
O Corpo Humano	corpus humanum	immih
Perna	crus	tschàra-aüra
Faca	culter	morandèh

Português	Latim	Puri
Dentes	dentes	tchèh
Deus	deus	tupang
Diabo	diabolus	tlong-ah
Dias	dies	vera
Dedo	digitus	schabrera
Casa (Cabana)	domus (tugurium)	guàra vel cuari
Dormir	dormire	thàra
Comer	edere	paschè, machi
Fome	fames	taim bòna
Coxa	femur	cathèra
Atacar	ferire	capòh
Ferro	ferrum	guamaratèh
Filha	filia	mbaima
Chicote	flagellum	tapira-pèh
Amarelo, Um	flavus, a, um	bethlùnuna
Flor	flos	pou-baina
Irmão	frater	schemaung
Testa	frons	porèh
Gramma	herba	spanguèh
Homem	homo	guaèma
Homem Branco	homo albus	arajo beorona, rayon
Ombro	humerus	tabbàh
Fogo	ignis	pothèh, pottaeh
Ser atingido	jaculari	camaring

Português	Latim	Puri
Jovem	juvenis	guaèma
Lagarto	lacertus	tlacâhra
Gordura	lardum	nmnimi
Madeira	lignum	umbòh
Lutar	luctari	tlegapeh
A Lua	luna	phethania
Ruim, Um	malus, a, um	taschitangeli
Seio	mamma	mniatà
Mãe	mater	titschèng
Membro Masculino	membrum virile	seheng
Membro Feminino	membrum muliebre	taccèh
Sul	meridies	guaratirucàh
Morder	mordere	tschimurung
Mulher	mulier	mbaima
Nariz	nasus	ingni
Pessoa negra	niger, a, um	beungàna
Noite	nox	mirribauana
Nuvens	nubes	haèragga
Escuro, Um	obscurus, a, um	arena
Matar	occidere	schambòhna
Olho	oculus	mirih
Odiar	odisse	schtengeli
Boca	os, oris	schorèh
Osso, Ossos	os, ossis	ammi
Pai	pater	attèh
Peito	pectus	puiltha
Pé	pes	schabrera
Pena	pluma	schibubèh
Ânus	podex	utang
Pólvora	pulvis pyrius	alkeh
Galho	ramus	po-tihlica
Respirar	respirare	tathèh
Vermelho, Um	ruber, a, um	bethläro
Flechas	sagitta	Öbouug
Dançar	saltare	guaschantleh
Cortar	secare	lintschih
Velho	senex	schatàma

Português	Latim	Puri
Grande Estrela	Stella magna	thiühli
Pequena Estrela	Stella parva	miricòdha
Estirpe	stirps	pou-rèna
Floresta	silva	montay
Arma De Pólvora	telum pyrium	baüäh
Horário Da Manhã	tempus matutinum	tuschàra
Terra	terra	guaschèh
Testículo	testiculi	schimbacci
Ser Caçado	venari	uiragach
Barriga	venter	tiqing
Noite	vesper	tuschahih
Roupas	vestes	pakeh
Verde	viridis, e	tòngonna
Foco, Centro	umbilicus	cahira
Garras, Unhas	unguis	schabrèra peh
Querer	velle	gabloh
Qual É O Nome Da Sua Mãe?	quo nomine mater tua nominatur?	titscheng nianitschoh?
Dê Para Mim!	da mihi!	ung-pu
Entusiasmado	alacersum	thamathih
Um Homem Animado	vir alacer	guaima thamathih
Lamento, Tristeza	moereo	thamaring thong
Dormir	dormire, dormire	gamung, thara
Eu Quero Beber	bibere volo	harumbaüa
Banana	fructus musae sapientum	bahòh
Feijão	phaseolus	tlambena
Milho	zea mays	maky
Casca De Banana	cortex fructus musae	bahòh-pèh
Frutas Cítricas	fructus citri	cahiramnuna
Fruta Cítrica Ácida	fructus citri acidi	tariniàna
Fruta	fructus	mor-keh
Cana-De-	canna	tubanna

Português	Latim	Puri
Açúcar	saccharifera	
Farinha De Mandioca	farina mandioccae	bihuh
Fruto Da Sapucaia	fructus lecythidis	tornkaèh

Português	Latim	Puri
Tabaco	tabacum	pökè

III.2 - Vocabulário Coroado do Rio Xopotó (Martius, 1863)

A seguir, transcrevemos o Vocabulário da língua Coroado publicado por von Martius em 1863. Uma nota de rodapé explicita que as palavras foram coletadas por ele mesmo durante sua viagem ao Rio Xopotó em 1817. As palavras estão em ordem alfabética de acordo com a coluna em latim, conforme aparecem na obra. As colunas em português são tradução nossa a partir do latim. Ver MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. Glossaria Linguarum Brasilianensium: Glossários e diversas línguas e dialectos, que fallão os índios no Império do Brazil. Erlangen: Druck von Junge & Sohn, 1863, p. 195-198.

Português	Latim	Coroado
Cortar	abscindere	cangró
Iluminar	accendere	cahúanma
Etíope	aethiops	tabagnihuh
Branco, Um	albus, a, um	crayó
Amar	amare	tima
Alma	anima	tanguéta
Ano	annus	potéta
Água	aqua	mniamã, mhaman
Arco	arcus	mirinang, merinde
Argila	argilla	naché greta (greda: port)
Ascender	ascendere	macawan
Tinta	atramentum	teguà schimang
Avó	avia	nahman- tschitay
Pássaro	avis	chippú
Orelha	auris	péuti, pepehna
Barba	barba	siprônta

Português	Latim	Coroado
Eu Vou Beber	bibo, ere	bá
Guerra	bellum	garapé
Bom, Um	bonus, a, um	tanne
Calça	braccae	ricapama
Braço	brachium	cacorre, cacora
Curto	brevis, e	corouàma
Azul, Um	caeruleus a, um	nahna
Quente, Um	calidus, a, um	preton-ma
Cinza, Velho, Grisalho	canus, a, um	pé, come, cama
Cabelo	capillus	gué
Cabeça	caput	gueh
Carvão	carbo	poté, sicrem
Carne	caro	sorinckong, hanike
Oco, Buraco	cavus, a, um	dohré
Cerveja De Milho	cerevisia maydis	virü (evira)
Papel	charta	tapera, taperra (port.)
Chorar	clamare	quare, nakan

Português	Latim	Coroado
Chave	clavis	sevi (port.)
Clérigo	clericus	uahre
Colher	cochlear	tachetschina
Paraíso	coelum	taguéng
Pescoço	collum	tong
Coração	cor	tokera
Coroa Circular De Orações (Ostensório?)	Corona orbiculorum precatoriorum	coroàni
O Chifre De Um Touro	cornu taurinum	tapira penti
Pele, Revestimento	cortex	pe
Parede	costa	guari
Manhã, Amanhã	cras	herinanta
Perna	crus	intschara
Faca	culter	tina
Vamos Correr!	curramus!	bricang
Pele De Touro, Couro	cutis taurina	tapira peh
Um Barco	cymba	gará, pirsge
Dentes	dentes	scheh, tzeh, tsche
Descer	descendere	guagú
Deus	deus	tupáng
Diabo	diabolus	niuirang
Dedo	digitus	chaperre
Dar, Presentear	dare	mayáme gayudo
Casa	domus	guára
Dormir	dormire	capacari, tehre greme
As Costas	dorsum	nera buhme
Comer	edere	puyú gescheu-pa
Eu	ego	mahö, maiake
Ali, Ir	eo, ire	gávumung
Ter Fome, Ir	esurio, ire	areteur bónum
Fome	fames	areteur bonum
Coxa	femur	súbryeh
Atacar	ferire	ti mopó

Português	Latim	Coroado
Ferro	ferrum	gámang, camaran
Fio	filum	calenyawéna
Filha	filia	chambé
Filho	filius	chapoma
Cachimbo	fistula fumaria	boceh, ombóh
Amarelo, Um	flavus, a, um	tshátecana
Flor	flos	poponaim
Aliança, Uma	foedus, a, um	crotchma
Folha	folium	tchopé
Fora	foris	te mam
Frio, Um	frigidus, a, um	nhamantá
Frente, Você	frons, tis	pohré
Raio	fulgur	paté-tacuem
Gramma, Erva	herba	sapacoh
Homem	homo	guaima, cuciman
Homem Branco	homo albus	laiya
Homem Negro	homo niger	tabagniùh
Inimigo	hostis	arem grantshira
Ombro	humerus	carin-tà
Covarde, Preguiçoso, Um	ignavus, a, um	meritoncòn-ha
Fogo	ignis	botèh, potè, putapè
Enfermo, Um	infirmus, a, um	tchotáma
Indígena	indus	tshiméon
Camisa	indusium	guimisái (camiza: port)
Criança	infans	chapóma
Jovem	juvenis	nimuihma, knaynhamona
Lábios	labium	tshoré-pé
Lagos	lacus	poporta
Pedra	lapis	ùcah
Gordura	lardum	sorobem, d'joran-pe
Tijolo	laterculus	bopeh
Madeira	lignum	ambòh, bonday
Vincular	ligo	catasena

Português	Latim	Coroado
Linha	linea	catibêma
Língua	lingua	tobeh
Longo, Um	longus, a, um	suquenuáma, herema
Falar	loqui	cuayã
A Lua	luna	pitarang, petáhra
A Primeira Lua	luna prima	grilepa
Lua Cheia	luna plena	tagleman
Lua Nova	luna nova	oron
Magro, Um	macer, a um	aricubacóma, harinke pakon
Molhado	madeo	mniam-pe
Grande, Um, Hum	magnus, a, um	herenma
Mago	magus	bamonotôma
Seio	mamma	mniametta, nhamanta
Mãos	manus	cocorre
Mãe	mater	nhaman, batschána
Mel Silvestre	mel silvestre	putang
Membro Masculino	membrum virile	seng
Membro Feminino	membrum muliebre	tocóh
Mesa	mensa	boropâma
Queixo	mentum	chaperronta
Sul, Meio-Dia	meridies	hopè pretui granam
Missa	missa	mángwipang
Montanha	mons	pre
Morrer	moriór	tagranhon
Muitos, Muito	multus, a, um	pourica
Mulher	mulier	aye, boyman, baiman
Nariz	nasus	nhieng
Não	non	candgé
Noite	nox	miribuang, mari pawanta
Escuro, Um	obscurus, a, um	marim ponwan
Olho	oculus	mereng, merim

Português	Latim	Coroado
Boca	os, oris	schóry, tzóry, tchoré
Osso, Ossos	os, ossis	d'jarra
Ovo	ovum	paki
Mostrar	ostendere	pomanwy
Pão	panis	tarúna
Na Parte Frontal	a parte antica	merichó
Na Parte Inferior	a parte ima	bombay
Na Parte De Trás	a parte postica	ûera-ve
Peito	pectus	pûira
Pé	pes	scharu, t'chaperré
Pintar	pingere	pirirehma
Gordura	pinguis	teshama nheme
Pena (De Pássaro)	pluma	scharu peh, chippu pe
Chuva	pluvia	mniamâ
Está Chovendo	pluit	mniang
Lindo, Um	pulcher, a, um	butehma
Predador	praedator	puri
Garota	puella	cambé
Criança	puer	sibòhma
Galho	ramus	bí-d'jarta
Respirar	respirare	mate-ûan
Vermelho, Um	ruber, a, um	tchoga ingró
Açúcar	saccharum	cuan-rim
Saco, Bolsa	saccus	sacombé
Flecha	sagitta	abóng, aphón
Machado	securis	gâmarang, barelana
Meio-Africano (Mestiço?)	semiaethiops	bruttúh
Velho	senex	cajacama
Sim, Claro	sie, sane	yá-moeni
Estrelas	sidera	jurih
Sol	sol	obeh
Irmã	soror	yécuen
Álcool Etílico, Vinho	spiritus vini	aântan cor

Português	Latim	Coroado
Ficar De Pé, Estar	stare	preohá
Floresta	sylva	monteh-hercu- ma
Tempo	tempus	itschi cáya
Horário Da Manhã	tempus matutinum	ariná
Terra	terra	osch
Testículos	testiculi	cibáki
Vestido Feminino	tunica muliebris	gattih
Atual	vena	premhé
Ser Caçado	venari	chipúróna
Venha Aqui	veni huc	gavena
Barriga	venter	tengike
Noite	vesper	tatusàih, tashare
Roupas	vestes	atih
Força, Vigor, Energia	vis	tépán-mo
Vísceras	viscera	tekin
Foco, Centro	umbilicus	sabry-pũita
Número 1	Numeri 1	tschambiüan
Número 2	Numeri 2	tschiri
Número 3	Numeri 3	pa-tapacun
Número 4	Numeri 4	pa-pamdé
Número 10	Numeri 10	tschabrandáitis che (digitis alatis)

Português	Latim	Coroado
Cana De Bambu	arundo bambusae	graúng oamrinra (Schott)
Laranja	aurantium pomum	lareng (laranja: port)
Limão	citreum pomum	limang (lima: port)
Recipiente, Fruto (Cabaça?)	lagena, fructus cucuraitao	ripich
Banana	fructus musae sapientum	bacombuni
Banana	fructus musae paradisiacae	bacoeng
Arroz	oryza	urussu (arroz: port)
Feijão	phaseolus	fischong (feijão: port)
Goiaba	psidium	bohruceh
Tabaco	tabacum	abtschign
Bambu	bambusa	oamrinra
Banana	musa	bacóba
Samambaia	filix	premprem
Cana De Açúcar	sacchar. offici.	taupanna
Milho	zea mays	maheky

III.3 - Vocabulário Coroado de Marlière (Eschwege, 1830; Martius, 1863)

A seguir, transcrevemos o Vocabulário da língua Coroado registrado por Guido Marlière durante seu período como Diretor dos aldeamentos deste povo. Este foi publicado por Wilhelm Ludwig von Eschwege, em sua obra *Brasilien, die Neue Welt* (ou *Brasil, o Novo Mundo*) de 1830. As palavras estão em ordem alfabética conforme se apresentam no livro (segundo a ordem da coluna em alemão), seguindo também a grafia oitocentista presente na obra. A coluna em português é uma tradução nossa a partir do latim e do alemão. Nas últimas linhas da tabela, inserimos também a tradução de uma oração do pai-nosso na língua Coroado, registrada por Eschwege junto ao vocabulário. Ver ESCHWEGE, Wilhelm

Ludwig von. *Brasilien, die Neue Welt...* Pt. 1. Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1830, p. 233-244.

Uma versão praticamente idêntica deste vocabulário está publicada no *Glossaria Linguarum Brasilianensium*, de von Martius, publicado em 1863, com uma nota de rodapé explicitando que se trata de um vocabulário fornecido por Guido Marlière a Eschwege, envolvendo palavras coletadas por ele e pelos capuchinhos da Aldeia da Pedra, no Rio de Janeiro (MARTIUS, 1863, p. 195-196). Enquanto o vocabulário editado por Eschwege traduziu as palavras da língua Coroado para o alemão, o de von Martius as traduziu para o latim. Assim, inserimos os significados latinos atribuídos por Martius em uma coluna extra, embora preservando a ordem com a qual as palavras aparecem na versão de Eschwege.

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroado
Formiga	Ameise	formica	putû
Formiga (Vermelha)	Ameise (rot)	-	tupâna
Noite	Abend	vesper	tesháre
Superstição	Aberglaube	superstitio	areshi cuitshé
Mas	aber	sed, autem	agahon
Veia	Ader	vena	premhé
Abismo	Abgrund	vorago	daré heren-ma
Despedir-Se	Abschied nehmen	abire, discedere	denma pahan
Estragar, Morrer	abstehen, sterben	mori, obire	heta gram
Obsoleto, Estragado	abgestanden	mortuus	heta grâon
Ligar, amarrar	abketten	-	tambréyon
Partida	Abreise	discessus	gamo-mú-pa
Descarregar	abladen	demere, deonorare	uahy, rhaûa
Prestar Atenção, Cuidar	Acht nehmen	curare	nacatsháte
Oh!	ach!	-	eisho!
Águia	Adler	aquila	cóan, negrene
Macaco	Affe	simia	tangná
Antepassado	Ahnherr	proavus	tahay-ettá
Bisavô	Aelternvater	proavus	tschi-bay
Face, rosto, frente	Angesicht	facies, vultus	morim bárra
Visualizar, Olhar	ansehen	inlueri, adspicere	teycho cawá

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Instruir	anweisen	-	dahma
Cuspir, perfurar	anspiessen	transfigere	ambô-ti
Começo	Anfang	miliun, principium	andjô-ikáhne
Carinhoso, agarrado	anhänglich	-	garimahá
Sentado, Apreender	ansassen	prehendere, apprehendere	mono bóne
Visão, aparência	Anblick	adspectus	muaway récon
Aparência	Anschein	species	tshóranrú
Agradável	angenehm	gratus, a, um	ténu a hy
Braço	Arm	brachium	cacóra, nhat
Pulseira	Armband	brachiale, armilla	gacóla
Ficar Pobre	arm werden	ad paupertatem redigi	audgéni mecáon
Ficou Pobre	arm geworden	depauperatus	hér-pá-maché
Trabalhar	arbeiten	laborare	tapétshin hi on
Trabalho	Arbeit	labor	pétshina
Galho	Ast	ramus	bó-d'jarta
Respirar Fundo	Atemholen	spirare, animam ducere	maté-ûan
Ficar De Olho Em Algo	Auge auf etwas haben	animum intendere	créya téka
Globo Ocular	Augapfel	oculi bulbus	morim gri-ré
Olho	Auge	oculus	merim, mereng, hmrim
Do Lado De Fora	ausser	extra	andara
Balançar, Interrogar	ausholen	percunctari	canyá pnám
Eviscerar	ausweiden	eviscerare	marké teghen botú
Expandir	ausdehnen	extendere	pay-ûe
Apagar	auslöschen	extinguere	gram
Perseverar, Sofrer, Aguentar	ausdauern	perferre, pati	té-can-cam
Inflar, Soprar	aufblasen	inflare, sufflare	cué-ta móma
Trocar, Presentear	austauschen	permutare, commutare	regayá
Fugir, Sair Da Estrada	ausweichen	excedere via	dureshú
Recortar	austechen	effodere, excidere	móne cronhon
Esvaziar, Cavar	aushöhlen	cavare	cuchétan
Desenterrar (Um Resto)	ausheben (ein Rest)	-	arinata chipo pembe hiá

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroado
Saída, Distribuição	Ausgabe	impensa	tshamanhiá
Elevar, Remover	aufheben	tollere	caingra
Fora	aussen	extrinsecus, foris	te mam
Relaxar, Descansar	ausruhen	requiescere	ietan d'já
Nascer Do Sol	Aufgang der Sonne	ortus solis	hopetacuen mahon
Machado	Axt	securis	cramman, baretuna
Banana	Banane	musae fructus	pokó
Banho	Bad	balneum	yamticahe
Se barbear	Bart sich rasieren	barbam tondere	chapronra lepingua
Construir	bauen	aedificare	guara puy
Bálsamo	Balsam	balsamum	baerim-bó
Barreira	Barriere	-	buotim aveman
Confessor	Beichtvater	confessarius	oharé terégambó
Confessar	beichten	confiteri	perembó
Carregar, colocar carga sobre (Um Animal)	beladen (ein Tier)	onerare animal	tacayá cama
Desgastado Pela Idade (Velho)	beladen (von Jahren)	seneclule confectus	aruna gagacrin
Bulbo, Tubérculo	Beule	tuber, bubo	cráu-nicom
Insulto, Indignidade	Beschimpfung	ignominia	tscho-lé-tamleime
Sitiar, atacar	belagern	obsidere, oppugnare	merishé grand'jé
Apaziguar	besänftigen	lenire, mitigare	congré-tin-day
Confirmar	bestätigen	comprobare	kuwait muhy / kuwait muhij
Reforçar, Afixar	befestigen	firmare, munire	ga wá
Manter, Guardar, Preservar	bewahren	-	té condé
Funeral, enterro	Begräbniss	-	nandohri
Encantar, Enfeitiçar	bezaubern	fascinare, incantare	ambó gayûma
Apressar	beeilen	festinare, properare	gamú
Roubar	berauben	spoliare	peccata bombay
Lamentar	beweinen	deplorare	gré ke pàtion
Comando, Ordem	Befehl	praeceptum, jussum	coisa teneká-ta

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroado
Insultar (Alguém)	beleidigen (jemand)	offendere	chete nowá
Insulto	Beleidigung	offensio	noró gicón
Ocupar, se ocupar	beschäftigen	occupare	matabriton
Observar	beobachten	observare	togo shy
Motivo, razão	Beweggrund	causa (ratio)	hincáten
Montanha	Berg	mons, collis	pré
Subir Montanha	Berg erkletten	montem eniti	pré ûan
Melhor	besser	melior, polir	teka shy
Ser Melhor	besser sein	meliozem fieri	tatshahin-hon
É Melhor	besser es ist	melius est	patenó pateké
Cama	Bett	lectus	canamtshína
Deitar-se na cama	Bett (im liegen)	in lecto cubare	crananatháran
Perna / Osso	Bein	os ossis	d'jarra
Pagar	bezahlen	solvere	tagran mahy
Efetuar O Pagamento	bezahlt machen	-	angá tagranmahy
Pagar ("Me pague")	bezahlen (du sollst es mir)	solvas mihi	y para tagranmahy
Acampar	bivouaquiren	noctem sub dio transigere	pité tica tan-hy
Barreira, tronco de árvore	Block	caudes arboris	ambo cierin
Abençoado / Ferido	blessirt	vulneratus	crim pá-ma
Abençoar / Ferir	blessieren	vulnerare	pere-té-ma
Pálido	blass	pallidus, a, um	cucuenta ta páma
Loiro	blond	flavis crinibus	gué marandarni
Azul	blau	caeruleus	nahna
Clarão	Blitz	fulgur	paté-tacuem
Florescer	blühen	florere	ite ta monhlon
Flor	Blume	flos	poponaim
Folha	Blatt	folium	tschopé, tschupan gue
Cegar	blenden	cecare	meriba tóna
Arco	Bogen	arcus	merinde, mrinhi
Emprestar	borgen	mutuari	aréten moyá-ma

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroado
Saliva / Verú (Bebida Fermentada De Milho)	Bratspiess	veru	bóta-tschima
Queimar	brennen	urere	cahúanma
Marrom, Olho	braun	luscus, a, hum	gué-patahma
Brutalmente	brutal	-	yacon topahma
Corajoso, bem comportado	brav	strenuus, egregius	tipamo
Bravura	Bravour	animus fortis	tipimo-tén-han
Álcool Etílico, Bebida Destilada	Brantwein	sicera, vinum adustum	aântan cor / kri
Pão	Brot	panis	tarúna
Tábua, Quadro	Brett	tabula	ambb dêtima
Carta	Brief	epistolae, litterae	tapera
Carteiro	Brieftragen	tabellarius	tapera yámon
Irmão	Bruder	frater	tschatay coain
Corcunda (Substantivo)	Buckel	gibbus	ura
Pessoa Corcunda	buckelig	gibbosus	uraban búma
Seio	Busen	sinus	nhamanta
Camisola	Camisol	interula	camisa
Capitão	Capitän	centurio	capitam
Capuz	Capuze	-	caháneá
Monge Capuchinho	Capuciner	monachus capucinus cucullatus	choperron láhna
Castanhola (Maracá)	Castagnette	crepitaculum	kia-krina
Catecismo	Catechismus	catechismus	tarisártshina
Prometer, Confiar	Caution geben	spondere, fidem interponere	tiké cuoyman tanachú
Canalha	Canaille	nequam	ténécámexé
Chefe	Chef	dux	tschemier gaté gatshino
Chefe De Um Estado	Chef eines Staates	princeps	aleuna
Chefe De Uma Casa	Chef eines Hauses	pater familias	guar atégátshma
Chefe De Um Povo	Chef eines Volkes	princeps gentis	tshemim d'yáuna
Quimera, Juramento Em Vão	Chimäre	loqui frustra	aretshi cuitshy

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Círculo	Cirkel	circulus	craumá
Árvore de frutas cítricas	Citronembaum	citrus, arbor	ambó
Limão	Citrone	citream pomum	lima candgêna
Circular	circulieren	circumire	cr'n dólemá
Coqueiro	Cocospalme	cocos nucifera	potan ambó
Coco	Cocos	coci nux indica	paton
Primo, Primos, Parentes	Cousin, Cousine	cognatus	xataécuen
Trama, Conspiração	Complot	conspiratio	cayan-pomgran
Saudação, Elogio	Compliment	salutatio	puay-te-ne
Comandante	Commandant	praefectus	capitam beú
Colorido	Colorit	colores	yauneke
Coloração	Coloriren	-	purahá
Cristal	Cristall	crystallum	nhanré
Crédito	Credit	fides credita	réte mapúpa
Tomar Crédito, fazer empréstimo	Credit aufkaufen	-	hepórobetin gran
Lá	da	hic, ecce	cra
Lá está ele	da er ist	hic est	mán grána
Senhora	Dame	matrona	naben
Demônio	Dämon	daemon	nhawuera
Cão De Caça	Dachshund	canis vertugus	d'iohara pari sena
Oferecer	darbieten	offerre	yan uy
Teto	Decke	tegmen	catea regand'giti
Desertar	desertieren	desertere signa	macrán
Desertor	Deserteur	desertor, perfuga	hetá-cran-om
Pensar (Em Algo)	denken (an etwas)	cogitare de aliqua re	macotshotéon
O, A	der	hic, is	tehon
Aqui, Este	diese, dieser	hic, haec	imahan
Aqueles	diejenigen	hi, illi	nowahon
Esse Aqui	dieses hier	hoc	mánetehon
Esse Aí	dieses da	-	pandi haú n'á
Tudo Isso	dies alles	hoc omne, haec euneta	manété erekéma

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Lá Vai Ele	dort geht er	illuc vadit	man cué-man
De Lá Ele Vem	dort (von) kommt er	illinc venit	mankin grana
Escuridão	Dunkelheit	obscuritas	marim ponwan
Escuro	dunkel	obscurus, a, um	marim powan
Através	durch	per	ganden nemo
Perfurar	durchlöchern	perforare	ganden candé
Campo, Planície	Ebene	planities, campous	nochezenna
Ambição	Ehrgeiz	ambitio	hero lohé-hin
Ciúme, Rivalidade	Eifersucht	aemulatio (zelotypia)	aya que tecon
Ciumento, Rival	eifersüchtig	aemulus, um	araya hin
Cavar	eingraben	infodere	andó-riom
Ferro	Eisen	ferrum	camaran
Pressa	Eile	festinatio, properatio	bnemée
Imaginação	Einbildungskraft	cogitare de aliqua re	mocotshote-hon
Passar O Fio Na Agulha	einfädeln	filium per acuin trajeere	cahu-éma
Trancar	einsperren	-	cahú-éma
Adormecer	einschlafen	obdormire	tate arena kon
Adormeceu	eingeschlafen	dormiens	tate arena
Esquilo	Eichhorn	sciurus	pohé
Caolho	einäugig	luscus	meri pocómone
Unidade, Concórdia	Einigkeit	concordia	arekin-te-hé
Onze	eilfe	undecim	paúan
Miséria	Elend	miseria	angjéricá
Fim, Encerrar	endigen	finire, finem facere	tandá côm
Neto	Enkel	nepos	chá-uém
Eshwege: Obstinado, Obcecado Martius: Moinho, Moer Até Se Tornar Líquido	entetiren	molin, ad liquid animum intendere	capón
Sequestrar (Uma Garota), Capturar	entführen (ein Mädchen)	rapere, vi abducere	payóne-pa
Escapar, Fugir	entwischen	elabi, effugere	héta ceán

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Acabar Com Os Inimigos	entwischen den Feinden	einigere inimieos	manots há-hon
Epilepsia	Epilepsie	epilepsia morbus	arán-graom
Elevar, Transportar	Erhebung	elatio, sublatio	shim wayon
Sufocado	erstickt	suffocatus, a, um	tarám granhim
Estrangulado	erwürgt	strangulatus, a, um	panré camerim grahon
Assustar	erschrecken	terrere, perterrere	gûé-tamom
Iluminar	erleuchten	illuminare, ilustrare	merinate té-na
Esquentar-se	erhissen (sich)	calefieri	poté gueten
Sacudir	erschuttern	concutere	shicken brá-te
Adivinhar	errathen	consicere	bokitshé coisa pewi pa
Narrativa, história contada	Erzahlung	narratio	petáhna
Burro	Esel	asinus	arune
Dar Comida, Alimentar	esse (zu) geben	cibum suppeditare	puyú gesheu-pa
Ovo	Ey	ovum	arinha poké
Comer	essen	cibum capere, comere	sheuma
Comer Pouco, Jejuar	essen wenig	non multi cibi, minime edoaem esse	crischen
Comer Muito	essen viel	edere multum	heren shen
Eterno	ewig	aeternus, a, um	kú-úúé-páma
Eternidade	Ewigkeit	aeternitas	dá gá-cónha
Examinar	examiniren	examinare	mogakin d'jaham
Dobrar	falten (zusammen)	complicare	guindé
Armadilha	Fallstrick	laqueus	potoke puy
Colocar Uma Armadilha (Para Pássaros)	Fallstrick legen	laqueos avibus tendere	chippa puy
Preguiça	Faulheit	ignavia	meritoncón
Preguiçoso	faul	ignavius, a, um	meritoncón-há
Samambaia	Farrenkraut	filix	preprém
Fio	Faden	filium	calenyawéna
Falsidade	Falchheit	-	tshi miyo kontapahy
Fantasma, Eclipse Solar	Fantom	obscuratio solis	hopé granma
Gordura	Fett	pinguis, e	teshama nheme

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Úmido	feucht	umidus, a, um	taron
Umidade	Feuchtigkeit	-	taronya
Errar	fehlen	errare, deesse	tiken-d'johan
Pluma, Pena	Feder	pluma, penna	chippupé
Covarde	feige	-	ocré
Fogo	Feuer	ignis	poté
Festa, Banquete	Fest, Gastmahl	convivium, festum	héta paĩ-pa
Erro	Fehler	vitium, mendum	conman d'jáshikáon
Inimigo (Na Guerra)	Feind (im Kriege)	hostis	arem grantshira
Dedo	Finger	digitus	chaperré
Febre	Fieber	febris	pé-bri-tám
Tubo	Fistel	fistula	bróh-ma
Pesca	fischen	piscari	manaké mondé
Espingarda	Flinte	telum pyrium	bocawa
Tiro De Espingarda	Flintenschuss	leli pyrii ictus	espin gargag'giá
Flauta	Flöte	tibia, fistula musica	térára
Chama	Flamme	flamma, ardor	peté garenre
Carne	Fleisch	caro, nis	haniké
Fonte, Mina D'água	Fontaine	fons, scaturigo	nhaman purerenim
Liberdade, Poder	Freiheit	libertas, potestas	takin d'jéhon
Paz	Friede	tecuarashy	tecuarashy
Fazer As Pazes	Friede machen	pacem componere	tecua cahon
Paz (Uma)	Frieden (ein)	-	tecuare péna
Felicidade	Föhligkeit	hilaritas	reticaniten
Café Da Manhã	Frühstück	jentaculum	linacá pachenpa
Sapo	Frosch	rana	tanrina
Liderança, Ato De Guiar	Führung	bene, rede	tenn káhóm
Liderar	führen	ducere, praesse	ohindé
Líder	Führer	ductor	chené préte-níon
Cinco Dias	fünf tage	quinque dierum	parepekon
Cinco Vezes	fünf mal	quinqies	chaprétshiaudobshi

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Raposa	Fuchs	vulpes	patebonday meaino
Calçado	Fussbegleitung	calceamentum	tschama pécha pérre póm
Temor, Medo	Furcht	timos, metus	mapreú
Tímido	furchtsam	timidus, a, um	djadamopren
Pé	Fuss	pes, dis	tchaperré
Viajar A Pé	Fuss Reisen	pedestre iter	t'chaperré uhra
Tornozelo	Fuss Knöchel	talus	t'chaperré tohny
Sola Do Pé	Fuss Sohle	pedis planta	t'chaperré bay
Pegada	Fusstritt	vestigium	tohny d'jarraca
Jogar Aos Pés, Espalhar, Arremessar	Füssen (zu) werfen	projicere, sternere	cawaça
Pisar, Esmagar Com Os Pés	Fuss (mit dem) stampfen	supplodere pedem	ché cacham
Ir A Pé	Fuss (zu) gehen	-	préúamou
Presente	Gabe	donum, munus	mayáme gayú
Bocejar	gähnen	oscitari	nicadshore tiwémam
Virar Os Olhos, Olhar	gassen	oculus circumferre, speclare	tshoré netshó
Bile	Galle	fel, bilis	dalatá-ta
Barulhento, Tagarela	geschwätzig	garrulus, a, um	charanga koma
Saliva, Baba	Geifer	saliva, spulum	tshoré-tiqua schenhy
Grão	Getreide	frumentum	arron ercuna
Arbustos	Gesträuch	frulicetum	ukánma
Intestinos	Gedärm	intestina, ilia	tékin
Bebida	Getränk	potus	nhaman bápan
Certeza	gewiss	certus, a, um	tshetenchám
Consciência	Gewissen	conscientia	téco-cá-con
Companheiro	Gefährtin	comes, socia	ná-ten
Empresa	Gesellschaft	societas, consortium	opéri cáre
Do Outro Lado Do Rio	gegenüber dem Fluss	fluminis ex adverso	nhauran to-chéta
Dócil	gelehrig	docilis	ta britonté
Dar	geben	dare	mayáme gayúdo

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Dividido, Fissurado	gespalten	fissus, a, um	arimbo-mo
Lucro	Gewinn	lucrum, i	toya muyá
Violência, Poder, Força	Gewalt	vis, potestas	tépán-mo
Histórico, Em Linguagem Estabelecida	geschichtlich	vulgo sermone quod constat	chambé bacon
Oportunidade	Gelegenheit	occasio	hépahra paia
Obediência	Gehorsam	obedientia	tegind'jo
Obedecer	gehorschen	obedire	patoxó
Icterícia	Gelbsucht	icterus morbus	chécorta
Amarelo	gelb	flavus, a, um	tschaitaoama, tschá-te-cána
Ganancioso, ambicioso, cruel	gierig	crudelitas	shama cohen
Ganância, Ambição	Gierigkeit	aviditas	tekchin-ten
Deslizar	gleiten	labi	cracranhé
Similaridade	Geichförmigkeit	similitudo	tschupran nhacahé
Sino	Glocke	campana	clomantôtschina
Sorte	Glück	bene, rede	tenne cá-mehon
Blasfêmia	Gotteslästerung	maledictum in deum, blasphemia	tigoyá-hy
Blasfemador	Gotteslästerer	maledictus in deum	ti-goyáhicoimon
Horrível, Cruel, Monstruoso	grausam	crudelis, e; immanis, e	ponneká mehy
Crueldade	Grausamkeit	crudelitas	shama cohen
De Forma Fúel, Cruelmente	grausame Weise	crudeliter	takin d'jokonta páma
Direto, Reto	gerade	rectus, a, um	préte
Seguir Reto	gerade gehen	recta via ire	préte motschen
Estar Certo, Ser Direto	gerade sein	rectum esse	taperé lú wá
Buraco, Túmulo, Fossa	Graben	fossa	dohré-ereuma
Gruta	Grotte	oryta, specus	cambay
Cinza	grau	canus, a, um	pé come cama
Careta, Gesto Ofensivo	Grimasse	gestus ineplus	tshorécon páma
Grande	gross	magnus, a, um	herenma

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroado
Maior	grösser	major, jus	cayá cama
Muito Grande, Máximo	gross (sehr)	maximus, a, um	dewa peri cáne
Terreno Baldio	gross (von einem Lande)	vasta terra	coaiman hercuma hon
Bondade, Qualidade	Güte	bonum, benignitas	detan-ticá
Bom	gut	bonos, a, um	tenne
Bom Homem	guter Mann	bonos vir	tanne cuoiman
Boa Mulher	gute Frau	bona mulier	boiman tanne
Viola, violão	Gitarre	chorda tetrachordi	vióla
Guirlanda, Buquê	Guirlande	serta florum	bopo ném
Metade	halb	dimidius, a, um	crápá
Meia Hora	halbe Stunde	semihora	ere conhan
Meio Morto, Semiconsciente	halber Tod	semianimis	tagranhim
Agir, Fazer	handeln	agere (facere)	arebopayá-pa
Colarinho	Halsband	colare, monile	cróane
Colar (usado por mulheres)	Halsband (Damen)	colare, monile	cróane
Coleira (usada por cães)	Halsband (Hunde)	collare canis	tapiropé cróane
Gancho (Menor)	Haken (kleiner)	uncinulus, hamulus	muchenda puca yanda
Gancho (Maior)	Haken (grosser)	uncus, hamus	paten dóna
Cabelo	Haare	capili	gué
Cabelo Branco	Haare weisse	capili cani	bosáhma
Quente	heiss	calidus, a, um	préton-ma
Ficar / Estar Com Calor	Hitze haben	ardere (fervere)	coaré ponhy
Aquecer-Se	Hitze machen	calefacere	coaré ponhy tepóma
Aquecer, Acender O Fogo	heissen	ignem accendere	poté caten
Parteira	Hebamme	obstetrix	pé-pám
Coração	Herz	cor, dis	tokera
Desgosto, Tristeza, Dor	Herzweh	moeror, dolor	kantshéna icla
Bom Coração, Honestidade	Herz (gutes)	probitas	temapú-pahon
Brilhante, Luminoso, Claro	hell	clarus, lucidus, a, um	poschemna
Lua Brilhante	hell Mond	lunae lumine	peschora hé saima / petahra he saima
Luz Do Sol, Dia Ensolarado	hell Tag	solis lumen (dies clarus)	hopé hé saima

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroado
Lareira	Heerd	focus	déri táta
Cérebro	Hirn	cerebrum	guê mún muy
Mancar	hinken	claudicare	pelé â ô-ke páma
Manco	hinkend	claudus, a, am (debilis, e)	d'jarra pen-ma / d'giarce dé comen
Cervo	Hirschkuh	cerva	yarumené-bué
Enfermo, Acamado	hinfällig	caducus, a, um (infirmus)	tschotáma
Costas, Parte De Trás	hinten	retro	andó de-hon
Atrás (De)	hinten (von)	a tergo	ûera-vé
Ver Por Trás	hinten (von) sehen	a conspicere	hinguira-tschó
Ajuntar, Ir Daqui Para Lá	hier und dahinlaufen	concursare	guarandgénó guin guana
Entrar	hinein gehen	intrare	dahin mamon
Inspecionar	hinein sehen	inspicere	dáern tschó
Paraíso	Himmel	coelum	takúem
Impedimento, Abstenção	hintern	impedire	tangrim-ké
Levar Embora	hinwegtragen	deportare	óei-man
Emboscada	Hinterhalt	insidiae	canha-prám
Crânio, Caveira	Hirnschale	calvaria, cranium	gué-chúma
Descer	hinuntergehen	descendere	guá gú
Madeira	Holz	lignum	bonday
Floresta	Holz Wald	sylva	hercuma
Madeira Derrubada	Holz gefällt	arbores desectae	ambó nayman
Cortesia, Gentileza, Humanidade	Höflichkeit	humanitas	d'yataïma
Guarda, Sentinela	hofien	excubiae	caya-pram
Inferno	Hölle	tartarus, inferi	nhawnéra
Ouvir	horchen	auscultare	cachaté
Oco	hohl	cavus, a, um (concavus)	dohré
Ajuda	Hülfe	auxilium	cabritór
Cachorro	Hund	canis	d'zoaré
Cachorro Que Morde	Hund der beisst	canis mordax	d'zoára timeron
Colina, túmulo	Hügel	colis, tumulus	bahra

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Fome	Hunger	fames	areteur bónum
Estar Com Fome	Hunger haben	esurire	areteur bónum
Fome, inanição	Hungersnot	inopia cibi	tare tama ya hinhon
Sim	Ja	immo, ulique	yá-moeni
Caçador	Jäger	venator	tayár coaiman
Ano	Jahr	annus	potéta / boteta
Caçar (Pássaros)	jagen (Vögel)	venari aves	chipúróna
Caça (Quadrúpedes)	jagen (vierfüssige tiere)	venari feras	tscháma leune
Eu	ich	ego	maké
Ideia	Idee	notio species	ticá gicá
Ter Uma Ideia	Idee haben	notionem rei habere	anga o'goibi
Idioma, Língua, Linguagem	Idiom	sermo, lingua	knatikind'jó
Através Do Rio	jenseit dem Flusse	trans fluvium	nhaman-toché-ta
Jesus	Jesu	Jesus	tupea mataleka
Ele (Pronome)	ihm (pronom)	illi, ei (pronom)	machicana
Sempre	immer	semper	pahin há
Em	in	in	day
Indígena	Indianer	indianus	tshiméon
Jovem	jung	adolescens (juvenis)	mache cónha
Jovem Garoto	junger Mensch	puer	knay nhamona
Jovem Garota	junges Mädchen	puella	nhatama
Pentear	Kamm	pecten	guérena
Queijo	Käse	caseus	topira nhamanta
Frio	Kälte	frigus	nhamantá
Batalha, Luta	Kampf	pugna luctatio	aram pán huma
Gato	Katze	felis	chapi, pembé
Jaula, Gaiola	Käfig	cavea	chippu gúara
Entrar Em Um Barco, Navegar	Kahn (in den sich begeben)	adscendere seapham	gará pirsge
Nenhum	keiner	nullus, a, um	condgé-hi
Varrer	kehren	-	catite tshina tihima
Casto	keusch	castus, pudicus, a, um	caîma anachicóma

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroado
Queixo	Kinn	mentum	chaperronta
Crianças	Kinder	filius	chapóma
Igreja	Kirche	templum	tupan guára
Adro Da Igreja	Kirchhof	cemiterium	tshaméma / tshamema dorotechí
Pedra, Cascalho	Kiesel	silex	arande ú-ma
Sujeira, Excremento	Koth	lotum, sordes	okapopáy
Fogo De Carvão	Kohlenfeuer	ignis carbonarius	pote sacre lume
Carvão (Em Brasa)	Kohlen (glühende)	carbo ardens	poté sicrem
Carvão	Kohlen (verloschene)	carbo	tepá ibretóma
Câncer (Doença)	Krebs (krankheit)	cancer (morbus)	daschuetshina
Jarro, Panela	Krug	urceus, olla	nhamen-mutly, popan
Cruz	Kreuz	crus	arépanhan
Sapo	Kröte	-	panhóm
Carangueijo	Krebs	-	pangróta
Beijar	küssen (sich)	osculari	pursoré-membó
Bola, Esfera	Kugel	globus, sphaera	crá-m-nake
Abóbora, Cabaça	Kürbis	crucurbita	riropú
Toca De Animais Selvagens	Lager wilder Tiere	latibulum ferae	matshema gua eatsha-ma-hemó
Manco	lahm	claudus, a, am (debilis, e)	d'jarra pén-ma
Há Muito Tempo	lange her	diu, longum tempus	yatá-oyon
Lanceta, Bisturi	Lanzette	scalpellum	aréngambótitschina
Longo	lang	longus, a, um	heréma
Longo Caminho	langer Weg	longa via	china greyan
Carregar (Uma Carroça)	laden (auf einen Wagen)	onerare currum	tapira ambó
Carregar (Uma Espingarda)	laden (eine Flinte)	onerare tehim glande plumbea	aranké grépu
Carregar	Last	pondus, moles	gahá imú
Afável, Humano	leutkelig	humanus, a, um	hesakin d'jó
Falar Baixo, Cochichar	leise reden	loqui submissa voce	chatue gaya / pata cuaya
Lama, Argila	Lehm zum Bauen	lutum	naché greta

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Lustre	Leuchter	candelabrum	pretónma
Couro	Leder	corium	tschama pé
Último, O	Letzte (der, das)	ultimus, a, um	pahinhá
Pessoa, Ser Humano	Leute	hominis	tshuméma
Ardiloso, astuto	listig	callidus, a, um	tekind'jakon
Luz	Licht	lux, lumen	putapé
Lábio	Lippe	labia	tshoré-pé
Deitar	liegen	jacere, cubare	cransanrom
Deitar Na Terra	liegen auf der Erde	jacere humi	cheren man-ron
Deitar Na Floresta	liegen im Walde	jacere in silva	bonday momaca
Deitar-Se Em Trabalho De Parto	liegen in Wochen	jacere puerpera	pembé tay-hom
Canção	Lied	Carmen (cantus)	gangre / gangu
Canção De Amor	Lied der Liebe	Carmen amalorium	boyman gangre
Canção Durante Festas De Bebida (Verú)	Lied beim trinken	cauicum potatorium	gangre tshimbá
Amor	Liebe	amor	timtani-ti-hé
Amar	lieben	amare (diligere)	tima
Colher	Löffel	cochlear (ligula)	tachetschina
Louvar, Elogiar	loben	laudare	tenécá-hon
Louvor	Lobspruch	laus, laudes	tencá-hon
Parede	Mauer	murus	cuatshéca tshúma
Mula	Maultier	mulus	paké arareune
Tornar-Se Magro	mager geworden	macer	harinké pakon
Juba	Mähne	juba	carune gué
Fazer	machen, tun	facere	brots'hén
Vez, Uma Vez	mal	semel	gré
Primeira Vez	mal (zum ersten)	primum	merichora-gré
Medida, Mesura, Modos, Educação	Maass	mensura, modus	curuwin dotshina
Maria (Mãe De Deus)	Marie (Mutter Gottes)	maria, sancta	tupan Maria onatshona
Mandioca	Mandioka	mandioccae radix	bichú

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Masculino, Homem	männlich	vir	coaiman
Medicamento	Medizin	medicamentum	bay tshina
Melancia	Melone (Wasser)	meio, cucurbita cirtullus	melanúa (port. Melancia)
Metal, Cobre	Metall	metallum, aes	copry
Medir	messen	metiri	bucayú dá
Mais	mehr	plus	cohan-nón
Farinha	Mehl	farina	maké shóma
Multidão, Violência	Menge	multitudo, vis	tshémé apuri cahon
Meio-Dia / Sul	Mittag	meridies	hopé prétui granam
Manhã, Antes Do Meio-Dia	Mittag Vor	tempus antemeridianum	grire prepá
Tarde, Depois Do Meio-Dia	Mittag Nach	tempus pomeridianum	tamamon, tuschare
Lua	Mond	luna	petáhra
Lua Nova	Mond Neu	luna intermestris	orón
Lua Crescente	Mond erstes Viertel	luna dividua, redux	grilepa
Lua Cheia	Mond Voll	plenilunium	tagleman
Lua Minguante	Mond abnehmender	tacoyacon	tacoyacon
Manhã	Morgen	tempus matutinum	ariná
Esta Manhã	Morgen diesen	mane hodie	arina him-ha
De Manhã Cedo	Morgen früh	mane, muito mane	pahin kina
Depois-De-Amanhã	Morgen Über	perendie	hinó herinanta
Manhã	morgen	cras	herinanta
Musgo (Da Árvore)	Moos (vom Baume)	muscus ad arbores	ambó gué
Foz (Do Rio)	Mündung (des flusses)	osium fluvii	nhaman tshore
Boca	Mund	os	tshore
Boca Pequena	Mund kleiner	os parvum	tshore pembé
Boca Vermelha	Mund roter	os rubrum	mucherúra
Mãe	Mutter	mater	nhaman batchána
Mãe Da Família	Mutter der Familie	mater familias	ayan
Sogra	Mutter Schwieger	socrus	aranke
Avó	Mutter Gross	avia	nhamantshitay
Boné, Chapéu	Mütze	galerus	guê-panchina

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Murmúrio	murmeln	murmurare	tshite ben
Música	Musik	música	música hépuy
Noite	Nacht	nox, noctis	mari pawanta
Perto e Longe	nah und fern	cominus, eminus	preimpa-cuipá
Nu	nackend	nudus, a, um	caten bakon
Nome	Name	nomen	mandgira
Nação	Nation	natio, gens	antshicaré
Molhar-se	nass machen	maefacere	aróma
Cicatriz	Narbe	cicatrix	crapantóma
Cutucada No Nariz	Nasenstüber	nasum perculere talitro	capan-tú
Névoa	Nebel	nebula	meri tshéma
Inveja	Neid	invidia	cagin-hom
Novo	neu	novus, a, um	saputen
Ninho	Nest	nidus	pay gnetay
Não, De Jeito Nenhum	nein!	nullus, a, um	candgé
Coisa Nova, Novidade	Neuigkeit	res nova, novum	cuaita mawnya
Derrubar, Espalhar	niederschlagen	sternere, prosternere	bongró
Curvar-Se	niederbeugen	deorsum flectere	tité
Parto	Niederkunft	partus, us	chambé-lay
Em Lugar Nenhum	nirgends	nusquam	cuinómawitéon
Não	nicht	non, minime	condjé
Nenhum	nicht ein	ne unus quidem	caimon
Nada	nichts	nihil	d'ie-o
(ele) não sabe de nada	nichts er weiss	nihil seit	tri con-a
Vento Norte	Nordwind	boreas	nanetschorehy
Norte	Nord	-	gró
Necessidade, Emergência	Notdurft	necessitas, indigentia	maté uhion
Boi	Ochse	taurus	tapira cuéne
Boi Selvagem	Ochse wilder	bos ferus	perra-te-ma
Inválido, Desmaiado	ohnmächtig werden	invalidus, lingui animo	cajote conham
Orelha	Ohr	auris	pepehna / penta

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Dar Ouvidos	Ohr leihen	auribus pronis aliquid accipere	catshoté
Forno	Ofen	fornax	nahen pámo
Abrir	öffnen	aperire	bratú
Abrir A Porta	öffnen (die Tür)	aperire portam	ambó-bratú
Abra A Mala, A Caixa	öffnen (den Koffer)	aperire manum	caica bratu (Port. caixa)
Abra A Mão	öffnen (die Hand)	aperire manum	chaperre pawé
Abrir O Coração, A Mente	öffnen (sein Herz)	aperire suos sensus	tocáta grébo-candja
Oriente	Orient	oriens	hopé nhiram
Laranja	Orange	-	lané
Laranja (Amarga)	Orange (bittere)	critreum pomum	cadgéne
Laranjeira	Orangenbaum	arbor citri aurantii	lané ambó
Papagaio	Papagai	psittacus	cróna, canron
Padrinho	Pathe	baptismi sponsor	mayayané
Paraíso	Paradies	paradisus	tacuén
Papel	Papier	charta	tapérta (Port. papel)
Cavalo	Pferd	equus	cawarú (Port. cavalo)
Flecha	Pfeil	sagitta	aphón
Retirar Uma Flecha	Pfeil (ausziehen)	sagittam extrahere	anga-hy
Quebrar Uma Flecha	Pfeil (zerbrechen)	sagittam frangere	candú
Libra, Peso	Pfund	libra, pondus	boshita pocahin
Pavão	Pfau	pavo	cusunanná
Pata	Pfote	pes, dis	chaperré
Pata (Da Onça)	Pfote (der Unze)	pes felis onzae	panan chaperré
Pata (Do Gato)	Pfote (der Katze)	pes felis	chappé chaperré
Pata (Do Cachorro)	Pfote (des Hundes)	pes canis	d'joara chaperré
Pata (Do Macaco)	Pfote (des Affen)	pes simiae	tanguá chaperré
Estouro (Da Madeira)	Platzen (des Holzes)	crepitus igni	ambó me sá-tu
Saco (de guardar objetos)	Quersack	mantica	sacó pembé (port. saco)
Borda	Rand	margo, ora	arinta
Beira (Do Rio)	Rand (des flusses)	ripa	nhamen arinta
Ladrão	Räuber	raptor, predator	tschami grenteuma

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Fumar	rauchen	tabacum fumare	boké-motche
Esfregar	reiben	lerere, fricare	te-ten
Falar	reden	loqui, dicere	cuayá
Falar (Com Alguém)	reden (mit jemand)	colloqui	tsheyá peu
Eschwege: Falar Com Sinceridade Martius: Comentário	reden (in die Inst)	figmentum, commentum	areshi cuitshy
Falar Alto, Falar De Forma Clara	reden (laut)	loqui clara voce	cuatshú
Falar (Baixinho)	reden (leise)	loqui submissa voce	patá cuaya
Falar (Português)	reden (portugiesisch)	lusitania loqui	portuy cuaya
Rico	reich	dives, opulentus	hére pahma
Anel	Ring	annulus (orbis)	chaperré pahma
Casca (De Árvore)	Rinde (vom Baum)	cortex arboris	pé
Vermelho	rot	ruber, a, um	tshega ingró / muchruruma
Rosa	Rose	rosa	bopóném
Rolar	rollen	volvere, devolvere	araprá-mo
Sarampo, Rubéola	Rotheln	rubeolae morbus	sarampo
Rubi	Rubin	rubinus	hoká ruruna
Redondo	rund	globosus, rotundus	arand'éuma
Ruga	Runzel	ruga	tepó nombri téma
Calado, Quietó	Ruhe	quies, requies	tatend'já
Fique Calado / Quietó	Ruhe dich aus	e lassitudine acquiescas	icratshá tatend'já
Voltar	Rücken	-	nega búhme
Desviar O Olhar, Dar As Costas	Rücken (den) zuwenden	despicere	andó-há
Sal	Salz	sal	guenra
Suco De Uma Planta	Saft einer Pflanze	succus plantae	bonwé sumocrin
Andar Com Cuidado, Suavemente	sachte gehen	leniter procedere	patáh uáteu
Corda, Armadilha	Saite, Strick	funis, laqueus	namá
Corda (De Arco)	Saite (des Bogens)	chorda arcus	merinde paké

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroado
Corda (Do Viola)	Saite (der Violine)	corta tetrachordi	viola-paké
Coisas	Sache	res	gasshima
Apavorante	schreckhaft	-	caple-ricá
Afiar	schärfen	acuere	camaca-beu
Batalha, Lutar	Schlacht	pugna, certamen	garapé
Batimento Do Coração	Schlagen des Herzens	palpitatio cordis	chametipo
Batimento No Pulso	Schlagen der Ader	-	quanló dó me
Bater Das Mãos	Schlagen der Hände	-	tutú-ma
Dar Golpes	Schläge geben	ferire	ti mopó
Beleza Masculina	Schönheit des Mannes	virī pulchritudo	coaiman bati
Beleza Feminina	Schönheit des Frau	feminae pulchritudo	boiman bati
Bico	Schnabel	rostrum	tshay
Narceja (Ave)	Schnepfe	scolopax	kain créna camhon
Garota Bonita	schönes Mädchen	formosa virgo	meka cambé
Mãe Bonita	schöne Mutter	formosa mater	meka cunke
Irmã Bonita	schöne schwester	formosa soror	meka yé cuen
Caixa	Schachtel	-	faháta
Bacia, Unidade De Medida	Sheffel	medimnus, modius	bo kinandálsa-me
Escravo	Sclave	mancipum, servus	jai-man
Espada	Schwerdt	gladius	tshá karri-na
Ombro	Schulter	humerus	carin-tá
Enviar	shicken	millere	d'soté yá monhá
Sentinela	Schildwache	excubiae	caya prán
Espuma	Schaum	spuma	nhaman papay
Tartaruga	Schildkrot	testudo	pécrán-te
Faixa De Penas	Schärpe	praecinctoriū e plumiis	prára gamémīna
Cauda	Schwanz	cauda	chésa
Rabo De Macaco	Schwanz des Affen	cauda simiae	tanguá chésa
Pesado	schwer (von Gewicht)	ponderosus, a, um	bokin yandá
Passo A Passo	Schritt vor Schritt	gradatim	patáh-mon
Sombra	Schatten	umbra	tangûétá

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Estar Nas Sombras	Schatten (im) sein	sob umbra	hopé granyam
Gritar	schreien	clamare	quare nokan
Nadar	schwimmen	natare	nhamen gré
Grito	Schrei	clamor	quatshóhón
Lenço	Schnupftuch	muccinium, sudarium	lemo
Inalar	schnauben (sich)	emungere	nheron
Olhar Pelo Canto Do Olho	schielen	oculis limis spectare	mericúan
Engolir	Schwalbe	hirundo	tanke parcuma
Cunhado	Schwager	affinis	maconkéna
Ferraria, Oficina De Ferreiro	Schmiede	fabrica ferraria	ambó cangré
Dormir	schlafen	dormire	tehré greme
Adulador	Schmeichler	adulator	gué walenna
Embelezar	schmeicheln	-	hélo pahy
Genro	Schwiegersohn	filius soceri	chambé cuéra
Mar, Lago	See	mare	poporta
Grande Mar, Oceano	See grosser	mare magnum, oceanus	poporta hereune
Desde	seitdem	ex quo tempore	inné
Recentemente, Há Pouco Tempo	seit kurzem	nuper	pahy-há
Há Muito Tempo, Há Muitos Anos	seit langem	pridem, ex multis annis	tiatâtâ-pana
Bênção	Segen	preces, benedictio	chaperrétinshu
Alma, Mente	Seele, Verstand	anima	tanguéta
Peneira	Sieb	cibrum	ondé
Sete	sieben	septem	pôpauhan
Domingo	Sonntag	dies solis	tupan páya
Filho	Sohn	filius	chapoma
Gordura	Speck	lardum	d'joran pé
Espelho	Spiegel	speculum	greka rútschina
Reflexo No Espelho	spiegeln (sich)	speculum inspicere	a merim brekarits kina
Fuso (de fiar)	Spindel	fusus	técaté shina
Pular	Sprung	saltus	erérebône

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Tronco, Poste	Stock	truncus, stipes	ambó caruá / chato chona
Dar Surra, Vencer	Stockschlage geben	verberare	timapó
Gaguejar	stammeln	balbutire	tekin d'j'okon
Estar, Ficar De Pé	stehen	stare	préohá
Testa	Stirn	-	pohré
Brilho / luz das estrelas	sternhell	lux eoeli stellati	teken d'juripa
Pano, Material	Stoff	pannus	ste roróna
Ficar Em Silêncio	stumm sein	mutum esse	pente puri gacon
Mudo	stumm	mutus, elinguis	d'gi contapá
Morrer	sterben	mori, obire	tangranhon, heita gram
Escalar, montar	steigen	scandere	macawan
Montar Em Um Cavalo	steigen auf ein Pferd	adscendere equum	cawarutská
Rua, Caminho	Strasse	via, her	chéuna
Se Desviar Do Caminho, Se Perder	Strasse (von der) sich verirren	de via aberrare	tshaimon
Cair	Sturz	praecipitatio, lapsus	tahatshé
Procurar	suchen	quaerere, scrutari	craca panhuy
Tabaco	Tabak	tabacum, herba nicotiana	boké
Pó De Tabaco, Rapé	Tabak Schnupf	tabaci pulvis	tabaco
Fumaça De Tabaco	Tabak Rauch	tabaci fumus	boké tshé
Bolsa, Estilingue	Tasche	funda, crumena	ticani shúna
Batismo	Taufe	baptismus	kó puma payoya
Batizar	taufen	baptizare	yatati ayá-hé
Caro	teuer	praetiosus, a, um	tagrán-mehan
Caro, Preço Alto	teuer (an Geld)	pretio magno	moya te pohon
Fato	Tatsache	factum	tandá cam
Lágrima	Träne	lacryma	nhaman meripa
Animal	Tier	animal	tshamma carocon
Animal Selvagem	Tier wildes	-	pahinletan cahy
Animal Domesticado	Tier zahmes	animal mansuetum	nanatshé-tohy
Barata	Toorakan	-	yapoch-ce

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroado
Morte	Tod	mors, obitus	tagranhon
Dia Da Morte	Todestag	mortis dies	tagran hi-hon
Filha	Tochter	filia	chambé
Lealdade	Treue	fides	teleneká
Sonhar	Traum	somnium	arécatehra
Tambor	Trommel	tympanum	borará
Ficar Desolado	trostlos sein	moerore confici	remocá gún
Bebida	trinken	bibere	bá
Eschwege: Gotas Martius: Engolir	Tropfen	gulla, slilla	d'giocon topáma
Embragado	trunken machen	inebriare	onté / otilé ma
Traduzir, Atravessar	Uebersetzen	transferre	nan-mú / teta garan bona
Atravessar O Rio	Uebersetzen über den Fluss	trajicere fluvium	nhaman tshita
Inundações, Dilúvio	Ueberschwemmung	aquae inundatio (dilivium)	nhaman daigran
Abraço	Umarmung	amplexus	ré-ráca
Ensino	unterrichtend	-	joté
Ensinar	unterrichten	docere	cahin d'jote
Inocente	unschuldig	innocens	révitéo
Injustiça	Ungerechtigkeit	injuria, injustitia	napó-takind jokon
Injusto	ungerecht	injustus	tane mon pocahy
Desumano	unmenschlich	inhumanus, a, um	ponecáhon
Ingrato	undankbar	ingratus, a, um	tochité cahon
Descuidado, Improvisado	unvorsichtig	improvidus, a, um	legin d'jocon
Indecente	unanständig	indecent	chambé hintérta
Inconsolável	untröstlich	inconsolabilis	cuten grinwatshe / cuten grin
Incurável	unheilbar	insanabilis	intika / intika watshe
Desgraça	Ungnade	asperitas (inclementia)	tshété gaká
Desordem, Confusão	Unordnung	confusio	coay-tapahy
Desobediência	Ungehorsam	inobedientia	tshimi cahacón
Entrevista, Conversa	Unterredung	confabulatio, colloquium	regone ben

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroado
Abaixo	unten	infra, subler	bombay
Negar(-se)	verleugen (sich)	inficiari	yotama
Dissimular, Esconder(-se)	verstellen (sich)	dissimulare	moly-kon
Cego	verblenden	caecare	meriba kóna
Eclipse Solar	Vefinsterung der Gestirne	obscuratio solis	hopé-gramma
Envenenado	vergiftet	venenatus	retahé-ma
Afundar, Aprofundar	vertiefen	deprimere, mergere	cambó
Entender	verstehen	intelligere	cuaiton púvéon
Enredar, embaraçar	verwickeln	-	catain-to
Mente, Intelecto	Verstand	intellectus, mens	gué pure garom
Ampliado, Aumentado	vergrössert	auctus (amplificatus, a, um)	capahón motshy
Agravado, Depravado	verschlimmert	depravatus, a, um	hekahin timo hion
Assegurar, Confirmar	versichern	confirmare	taporren tisché
Poderoso, Forte	vermögend	potens, pollens	thama gray
Bloquear, Obstruir	verstopfen	obstruere	gaque púen
Esconder	verbergen	abscondere	upolatshá
Mudar (O Lugar)	verändern (den Platz)	mutare locum	crómuchá pandi
Mudar (O Hábito)	verändern (die Gewohnheit)	mutare consuetudinem	nhotitshá
Mudar (O Comportamento)	verändern (das Betragen)	mutares mores	nhotitshóerê
Demandar, Pedir, Perguntar	verlangen	petere, poscere	mópúya
Confusão Mental	Verwirrung des Verstandes	confusio mentis, perturbatio	mare pangrame
Falhar	versehlingen	devorare	roetin ambonehéhon
Digerir	verdauen	concoquere, digerere	teranshéuen
Distribuir	verteilen	distribuere	rebo gandjá
Desaparecer	verschwinden	evanescere	condge-han
Realocar	versetzen	transferre	tetá garanbóna / nan-mu
Deslocar (Braço)	verrenken (den Arm)	luxare	koran bóna
Muito	viel	multus, a, um	pourica
Anteontem	vorgestern	nudius tertius	andjó-tshari

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Na Frente	vorne	primum	merichó / merichora-gre
Pássaro	Vogel	avis	chippú
De Quê?	von was?	cusus!	anséhon
Bens	Waare	merx	tcháma scheuma / tschama
Adivinho, Xamã	Wahrsager	vates, hariolus	bamonotôma
Inundação, dilúvio	Wasserflut	aquae inundatio (diluvium)	nhaman garénom
Escolher	wählen	deligere, eligere	ganhy
Vacilar	wanken	vacillare, nutare	boitime-téma
Depor Armas	Waffen niederlegen	arma deponere	nicatiké micaticran
Balança, Peso	Wage	libra	na-tu-te-kin táhin
Espere Um Pouco	wart ein wenig	exspecla paulisper	cré cawá
Esperar	warten	expectare	cawá
Parecido com água, aquoso	wasserartig	-	shipper nhaman
Arma	Waffe	arma (telum)	tanquetá
Branco, Pessoa Branca	weiss	albus, a, um	crayó
Aparentar ser branco	weiss aussehen	-	crayócoaimen
Branco Do Olho	Weiss des Auges	-	amerim
Clara De Ovo	Weiss des Eies	-	cont'ahma
Macio, Suave	Zart	tener, mollis, subtilis	aran shaná
Dente	Zahn	dens	tsché
Quebrar Os Dentes	Zähne zerbrechen	dens frangere	tsché candé
Dor De Dente	Zahnschmerzen	dentium dolor	catuté
Mostrar	zeigen	monstrare mox, modo	pomanwy / tschimbidschi powanwy
Tempo	Zeit	tempus	itshi cáya
Rasgar	zerreißen	discindere, rumpere	tawné-o
Dez	zehn	decem	xaperré day
Esmagado	zerhauen	-	cangró ché
Cabra	Ziege	capra, capella	calera partuy
Fechar	zuschliessen	claudere (occludere)	capoém

Português (tradução nossa)	Alemão (Eschwege, 1830)	Latim (Martius, 1863)	Coroadó
Acesso	Zutritt	accessus (aditus)	doy-mom
Irar-se, Enraivecêr-se	zürnen	succensere, irasci	arégachéon chespoguol
Satisfazer, Pagar	zufrieden stellen	paeare	tenum-cahon
Satisfeito	zufrieden	tranquillus contentus	treguin-ten
Castigo	Züchtigung	costigatio	yatayá po
Castigar	züchtigen	castigare	yata pôtochi
Cana-De-Açúcar	Zuckerrohr	arundo saccharifera	tupána crim
Bacia, Banheira	Zuber	labrum	cuan-rim
Santuário, Refúgio	Zufluchtsort	refugium, praesidium	cahúa
Retorno	Zurückkunft	reditus	andó denmú
Língua	Zunge	lingua	topé
Dois	Zweie	duo	tshéré
Duvidar	zweifeln	dubitare	pensa maüe
Carne Animal	-	caro ferina	popanme
Pai nosso que estás no céu,	Vater-Unser, der du bist im Himmel,	-	Tscharé takuem tschuca-on
Santificado seja o vosso nome,	Geheiligt werde dein Name,	-	Fexo papunha cahó,
Venha nós ao vosso reino,	zu uns komme dein Reich,	-	Aitshé becápa etshé onya,
Seja feita a vossa vontade	Dein Wille geschehe	-	Non dati onya tanda câm itshi nam
assim na terra como no céu,	sowol im Himmel als auch auf der Erde,	-	botsche tacuem nitshi cáza,
O milho nosso de cada dia nos dai hoje,*	Unser täglich brot gieb uns heute	-	Maki péhuán,
Não nos deixeis cair em tentação,	Führe uns nicht im Versuchung,	-	Patsheuri umbi úam pasheuna biuam,
Livrai-nos de todo o mal,	Erlöse uns vom Uebel,	-	D'jéma cápan,
Pois vosso é o Reino,	Denn dein ist das Reich,	-	Areten tshi cápono d'jén,
o poder,	die Kraft,	-	pecawa,
a glória,	die Herrlichkeit,	-	yatana,
para sempre.	bis in alle Ewigkeit.	-	noma ikon nomoró tshicon tekon nomae gaeá.
Amém	Amen	-	Amen

*: A oração na língua *Kwaytikindo*, ao invés de falar em “pão nosso”, é adaptada para a alimentação indígena, dizendo “milho nosso”.

III.4 - Vocabulário Coroado-Coropó-Puri de Eschwege (Eschwege, 1818)

A seguir, transcrevemos o Vocabulário da língua dos Coroados, Coropós e Puris publicado por von Wilhelm von Eschwege em seu relato de viagem de 1818. Possui algumas pequenas diferenças em relação ao vocabulário de Marlière publicado por Eschwege em seu livro de 1830 (Anexo III.3). As palavras foram coletadas pelo próprio viajante, e estão organizadas em ordem alfabética de acordo com a coluna em alemão, conforme organizada pela própria edição. A coluna em português é tradução nossa a partir do alemão. Ver ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. Journal von Brasilien, oder Vermischte Nachrichten aus Brasilien, auf wissenschaftlichen Reisen gesammelt (1er. Heft). Weimar: Verlage des Sr. H. S. pr. Landes-Industrie-Comptoirs, 1818, p. 165-171.

Português (tradução nossa)	Alemão	Coroado	Coropó	Puri
Deus	Gott	Tupan	Tupan	Dokôra
Pai	Vater	Hakré	Ekta	Ahré
Avô	Grossvater	Etta	-	-
Mãe	Mutter	Ayan	Ektan	Ayam
Filho	Sohn	Mekéchambé	Ekton	Schambé
Filha	Tochter	Behma	Ekto Boemm	Shambé Boema
Irmão	Bruder	Mocachatane	Eschatai	Makachatane
Mulher	Frau	Ayé	Boeman	Boemann
Criança	Kind	Schá-Poma	Schapo-ma	Hercuma
Homem	Mann	Kuai-ma	Goai-man	Kuai-ma
Cabeça	Kopf	Gué	Pitao	Anguê
Mão	Hand	Scha-pré	Schambri	Schaperré
Carne	Fleisch	Hanniké	Egneine	Hanni-ké
Sangue	Blut	Krim	Iku	Krim
Leite	Milch	Nhamanta	Endjoktane	Nhamanta
Dor	Schmerz	Kramacatule	Ektschuman	Kuandom-dó
Espírito, alma	Geist, Seele	Tutak	Oitame (Coração: Ekké)	Tutak
Morrer	Sterben	Hetagran-hé	Ninguim	Ambô-nam
Sol	Sonne	Hopé	Nascéun	Poopé
Estrela	Stern	Poundóri	d'Juri	Melinkô-na

Português (tradução nossa)	Alemão	Coroadó	Coropó	Puri
Trovão, Relâmpago	Blitz, Donner	Nhaman puréri	Té-pu-po-ne	Nhamam preri
Noite	Nacht	Tmari-pon-han	Merindan	Tamaripon-ham
Areia	Sand	Cui-fui	Cui-fui	Cavi-ly
Montanha	Gebirge	Prê-hereuma	Pre-hereu	Pré-d'jekka
Ar, vento	Luft, Wind	Nan-d'jota	Naran d' Jota	Nam d'jota
Fogo	Feuer	Pohê	Ké	Potê
Profundo	Tief	Dócré	Doe-papa	Dora-koara
Alto	Hoch	Tacuen	Pé-êôá	-
Pedra	Stein	Hoka	Nam	Aldoa
Madeira	Holz	Bonday	Ké (como fogo)	Ambo
Árvore	Baum	Ambó	Mai-man-kroá	-
Erva	Kraut	Schapu-co	Schapúco	Schapúco
Peixe	Fisch	Manaké	Herung	-
Animal	Tier	Schaperé	Orug	-
Chifre	Horn	Pente	Koli	-
Chifre de boi	Ochsenhorn	Tapira-pente	-	-
Porco	Schwein	Schoran	Teke-nam	-
Cão	Hund	D'johara	Tsoktóme	-
Boi	Ochse	-	-	Tapira
Cavalo	Pferd	-	-	Cavara
Arara	Arara	Patane	-	Matáre
Gato	Katze	Schapi	Schape	-
Galinha	Huhn	Aringa	Tschefuame	-
Pato	Ente	Scha-pára	Pato	-
Falcão pequeno	Kleine Habicht	Siké	-	-
Pomba	Taube	Cantoco	-	-
Falcão Grande	Grosser Habicht	Coan	-	-
Jacu	Jacu	Tschama	-	-
Jacutinga	Jacutinga	Tupita	-	-
Papagaio	Papagai	Crona	-	-
Surucucu	Surucucu	Taquihoa	-	-

Português (tradução nossa)	Alemão	Coroado	Coropó	Puri
Urubu	Urubu	Kighéu	-	-
Casa	Haus	Goára	Schéu-me	-
Pássaro	Vogel	Schapu	Tig-nam	-
Utensílio de beber, casca de côco (cuia)	Trinkgefass, Cocusschaale	Hanpe, Gharapé	Tutschay	-
Pessoa branca	Weiss	Haraya	Quat-tá	-
Vermelho	Rot	Mucherû-ru	Mukerû-ru	-
Comer	Essen	Maché	Mankschina	-
Beber	Trinken	Mambá	Sóme	-
Cantar	Singen	Mangueré	Gangré	-
Dormir	Schlafen	Matérria	Mam-nom	-
Dar, me dê aqui	Gieb, Gieb her	Pô, -gá-pó	Ga-pû	-
Eu	Ich	Makê	Eign	-
Você	Du	Tekê	Nime	-
Ele	Er	Magikána	Mam	-
Nós	Wir	Panhike	Eig-mam	-
Vocês	Ihr	Tiké-teka	Jang-yaume	-
Eles	Sie	Já	Uamtshone	-
Não	Nein	Erpompa	-	-
Sim	Ja	-	Ja (como em alemão)	-
Aqui	Hier	Gará	Kráh	-
Abaixo	Unten	Uascheira	Auwe	-
Acima	Oben	Takúen	Pewa	-
Um (numeral)	Eins	Schombiuan	Mam	-
Dois	Zwei	Tschiri	Gringrim	-
Três	Drei	Patapakon	Pate-pa-kon	-
Quatro	Vier	Patapam-pe	Pate-pame-schê	-
Cinco	Fünf	(Os Coroados não contam além de 4)	Schambritschitta	-
Muitos	Viel	Apurica	Anguim	-
Terra	Erde	Uasché	Háme	-

Português (tradução nossa)	Alemão	Coroadó	Coropó	Puri
Rio	Fluss	Nhamar-te	Cuang	-
Olho	Auge	Merín, Meré	Uálim	-
Nariz	Nase	Nhé	Shirong	-
Orenha	Ohr	Penta, penenta	Kóhlim	-
Boca	Mund	Tschôré	Tschoré	-
Rosto	Stirn	Pôré	Pôle	-
Cabelo	Haare	Gehú-Kalté, Meugkata	Itsché	-
Dentes	Zähne	Tsché	Schórim	-
Língua	Zunge	Tom-pé	Tu-pé	-
Mão	Hand	Tschopré, Schanparé	Tschambrim	-
Dedo	Finger	Prepanta	Natschárn	-
Estômago	Bauch	Té-ke	Itschin	-
Pé, braço	Fuss, Arm	Kakóra	Tschambrim (igual “mão”)	-
Perna	Bein	Schará	-	-
Frio	Kalt	Nhamánta	Itschehtëme	-
Lua	Mond	Petah-ra	Nascê	-
Chuva, água	Regen, auch Wasser	Nhaman	Teign	-
Milho	Mais	Maki	Tschumnam	-
Pilão	Trog, um Mais zu stossen	Maki kensam	-	-
Mandioca	Mandioca	Bichu	Kohn	-
Milho moído	Gestossener Mais	Carapina	-	-
Bebida alcóolica de milho	Das geistige Getränk aus Mais	Werú	-	-
Bebida refrescante de milho	Das kühlende Getränk aus Mais	Catimboera	-	-
Luz	Licht	Putapé	Po-seem	-
Escureidão	Dunkel	Tumaripohan	Aouem	-
Nada	Nichts	Cond'sché	Tschi	-
Venha cá	Komm hier	Gá wenn	Gá nam	-

Português (tradução nossa)	Alemão	Coroado	Coropó	Puri
Vá embora	Geh weg	Gá-mou	Gá-mu	-
Amar	Lieben	Makin Teghi	Neka-ti-teu	-
Desaparecer	Geschwind	Bay	Ga-boy-pa	-
Devagar	Langsam	Potá-há	Pam-me-pa	-
Raiz	Wurzel	Bokintá	Mempschinta	-
Fruta	Frucht	Boarké	Memp-tá	-
Esconder	Verbergen	Opata-sché	Nhap-tóme	-
Viver	Leben	Tschá-hé	Eri-in-mahon	-
Bom	Gut	Tenne-ka	Teran-ka	-
Pequeno	Klein	Kri-kra	Tugna-pa	-
Pássaros	Vogelei	Pakké, Schippou	Téme	-
Galho de árvore	Stamm von einem Baum	Bo-pranny	Mapran-Lim	-
Atenção, veja	Gieb, acht, oder siehe	Derevy	Gá-ny	-
Burro	Ass	Angá-sché	Hercumam	-
Pena	Feder	Schipo-pé, ou pé	Mam	-
Cocar de penas de arara	Ein Kopfschmuck, aus Arara-Federn gewebt	Patane-pé nima Gué patschina	-	-
Trançado	Gewebt	Nima	-	-
Quente	Warm	Per-tton	Ualip-hom	-
Garganta	Kehle	Thon	Tschitá-ne	-
Tabaco	Rauchtabak	Bok-ké	Aptschin	-
Bebida destilada	Branntwein	Ohauité	Uanitim	-
Atirar com arco	Bogen zum Schiessen	Merindé, Omerine	Oksoy	-
Flecha	Pfeil	Ap-hon, Apum	Pahn	-
Mordida de cachorro	Biss von einem Hunde	D'johara murughi	Urup-tóne	-
Não é nada bom	Es taugt nichts	Ponneká	Tore-ká	-
Estou satisfeito	Ich bin satt	M'taher-ké	Taeru-ká	-
Isto é bonito	Diess ist schön	Perima-tti	Mam-ba-te	-
Aonde você vai?	Wo gehst du hin?	Nwéti-mopá	Nem uâ-mou	-

Português (tradução nossa)	Alemão	Coroado	Coropó	Puri
De onde você vem?	Wo kommst du her?	Nohiti-nem	Huá-nem	-
Vamos beber	Lass uns zum Trinkgelage	Weru pompá	-	-
Isto é bom	Es ist gut	Tataring-gahé	-	-
Você é casado?	Bist du verheiratet?	Nhoyatipá	Hereya	-
Você é um garoto?	Bist du ein Knabe?	Nho-ya-ya-tipa	-	-
Quero comprar	Ich will kaufen	M'ké mamaya	-	-
Quero vender	Ich will verkaufen	Mapú-merim	Mam-wendêr	-
Hoje	Heute	Pahin-Pucheta	Hohra	-
Ontem	Gestern	Teschári	Kaya	-
Anteontem	Vorgestern	Andjó-Tshári	Kayan-d'jô	-
Amanhã	Morgen	Herinante	Herinante	-
Depois de amanhã	Übermorgen	Hinno Herinante	Nô herinante	-
Machado	Axt	-	Kfuing	-
Faca	Messer	-	Tschitschaya	-
Rede	Schlafnetz	Pita	-	-
Panela	Topf	Popong	-	-
Tocar o berrante	Das horn blasen	Tschapá-pui	-	-
Cabelo cortado	Abgeschnitten Haar	Grame	-	-
Maracá	Die klapper (wornach sie tanzen)	Gringkrina	-	-
Bolsa	Federfutteral	Po-pê, Mópé	-	-
Pederneira	Feuerzeug	Motine	-	-

III.5 - Vocabulário Coroado (Schott, 1822)

A seguir, transcrevemos o Vocabulário da língua Coroado publicado por von Wilhelm Schott em seu diário de viagens de 1822. As palavras foram coletadas pelo próprio viajante, e estão organizadas em ordem alfabética de acordo com a coluna em alemão, conforme organizada pela própria edição. As colunas em português são tradução nossa a partir do alemão. Ver SCHOTT, Wilhelm. Tagebücher des K.K. Gärtners in Brasilien. vol. 2. Brunn, 1822.

Português	Alemão	Coroado
Cortar, fugir	Abhauen, abschneiden	Kangró
Anta	Anta	Painá
Arara	Ara	Patána
Pena de arara	Arafeder	Patanapé
Arariba (Árvore)	Arariba (Baum)	Mukrischi
Braço	Arm	Kakóro
Olho	Auge	Hmrin
Em breve	Bald	Tschimbidschi
Bambu	Bambusrohr	Oamrinra
Tubérculos comestíveis	Band von Aronswurzeln	Schikóke
Árvore	Baum	Ambó
Perna	Bein (Schenkel)	Intschára
Folha	Blatt	Tschupangué
Cego	Blinder	Mereréka
Arco	Bogen	Hmrinhí
Corda de arco	Bogenschnur	Hmrinhipáke
Bebida destilada	Branntwein	Krí
Mama (feminina)	Brust (der Frauen)	Njamatá
Mama (masculina)	Brust (der Männer)	Puará
Botocudos	Botocude (Wilder)	Botschorinbaitschúna
Coropós	Coropó	Sauri
Polegar	Daumen	Tschaparechrinna
Seu	Dein	Tijuanhun
Cotovelo	Elbogen	Kathéta
Comer	Essen	Masché
Farinha de Mandioca	Farinha de Mandioca	Bijú
Farinha de Milho	Farinha de Milho	Makí
Pena de pássaro	Feder	Shipé, pé
Pele, couro animal	Fell, Thierhaut	Dschamapé
Fogo	Feuer	Poté

Português	Alemão	Coroado
Peixe	Fisch	Manaké
Pescar	Fischen	Manaké-mapuí
Campo, planície	Fläche, Campo	Dota-pá-muhún
Me dê aqui	Gieb her	Ga pú
Ir	Gehen	Gamún
Amarelo	Gelb	Tschaitacáma
Deus	Gott	Top-hún
Bom	Gut	Tarankaüán
Cabelo	Haar	Angué-nmharé
Machado	Hacke, Axt	Krammán
Casa	Haus	Guará
Casar	Heirathen	Hripaia
Paraíso	Himmel	Tokuén
Cão	Hund	Schuára
Eu	Ich	Maiaké
Embaúba	Imbauba (Cecropia)	Pitá
Irí (palmeira)	Irí (Palme)	Patán
Sim	Ja	Nadschidáihun
Jaqueta, casaco	Jacke	Kakoropína
Gato	Katze	Paoao-kún
Pequeno	Klein	Pembé
Joelho	Knie	Thorín
Cabeça	Kopf	Angué
Venha aqui	Komm her	Gavéna
Lábio	Lippe	Tschorepé
Homem	Mann	Koaíma
Meu	Mein	Bihuán
Faca	Messer	Tinán
Boca	Mund	Tschoré
Tarde (pós-meio-dia)	Nachmittag	Tuscháre
Pessoa negra	Neger	Tapanjún
Não	Nein	Alepumpán
Orelha	Ohr	Pénta
Boi, touro	Ochs, Ochfleisch	Tapíra
Papel	Papier	Tapéra

Português	Alemão	Coroado
Rio Paraíba	Paraíba	Njammän
Puri	Puri	Bokaiú
Papagaio	Papagei	Kranrón
Flecha comum	Pfeil (comm.)	Pun
Flecha com ponta comprida de madeira	Pfeil mit langer gesängter holzspitze	Scholitschá
Flecha com ponta cega e penas em formato espiral	Pfeil mit stumpfer Spitze und quirlförmig gestellten Seitenästen	Paorí
Flecha com ponta de taquara	Pfeil mit Tacuarenspitze	Sópa
Ponta de flecha de taquara	Pfeilspitze von Tacuara	Pun-jé
Cavalo	Pferd	Cavahrú
Tabaco	Rauchtaback	Boké
Cervo	Reh	Jarumnérin
Vermelho	Roth	Muchrúruma
Quieto	Ruhig	Tae
Dormir	Schlafen	Matéra
Rede de dormir	Schlafnetz	Pitá
Cobra	Schlange	Schanmún
Pedra	Stein, Fels	Húka
Negro	Schwarz	Uanán
Cale-se	Schweig	Kapa-kuan-sché
Porco	Schwein	Schorán
Panela	Topf	Popán
Cesta de transporte	Tragkorb	Ipá
Beber	Trinken	Mumbá
Ubá (planta)	Ubá (planta)	Pun-chrín
Onça	Unze	Paopao
Pai	Vater	Halé
Floresta	Wald	Betá
Água	Wasser	Njammán

Português	Alemão	Coroado
Mulher (velha)	Weib (altes)	Baiman tschakdama
Mulher (jovem)	Weib (junges)	Baiman tschakdaima
Branco	Weiss	Guathama
Mulher branca	Weisse (Frau)	Chraiombéka
Homem branco	Weisse (Mann)	Chraió
Jovem branco	Weisser (Junge)	Chraió pembé
Pequeno	Winzig	Krikána
Terreno selvagem / Sertão	Waldiges Gebirge / Sertão	Bón-da-ipá-muhin
Um	1	Tschambi~uan
Dois	2	Tschíri
Três	3	Patapacun
Quatro	4	Pata pamadé
Dez	10	Tschabrandaitsche
Seu homem	Mein Mann	Koáima bihuan
Minha pena	Meine Feder	Schipé bihuan
Sua pena de arara é branca	Die Arafeder ist weiss	Patanapé guatháma
Eu bebo	Ich trinke	lákta-mumbana
Em breve irei beber	Bald werde ich trinken	Tschimbidschi-m umba
Eu como	Ich esse	Jakta mascheina
À tarde irei comer	Nachmittag werde ich essen	Tuscháre, maschéi pupuhun
Eu durmo	Ich schlafe	Jakta matéra
Eu dormi	Ich schlief / habe geschlafen	Jakta matéra-hun
Eu vou dormir	Ich werde schlafen	Gamatéra pu-hún
Estou indo	Ich gehe	Gaveima
Eu fui	Ich ging	Jakta gaveima-muhún
Eu vou	Ich werde gehen	Gaveima mu-puhun
Eu me caso	Ich heirate	Jakta hripaia

Português	Alemão	Coroado
Eu vou me casar	Ich werde heiraten	Hripaia puhun
Eu preciso fugir	Ich muss noch mehr abhauen	Inum mukangró-puhun

III.6 - Vocabulário Coropó (Schott, 1822)

A seguir, transcrevemos o Vocabulário da língua Coropó publicado por von Wilhelm Schott em seu diário de viagens de 1822. As palavras foram coletadas pelo próprio viajante, e estão organizadas em ordem alfabética de acordo com a coluna em alemão, conforme organizada pela própria edição. As colunas em português são tradução nossa a partir do alemão. Ver SCHOTT, Wilhelm. Tagebücher des K.K. Gärtners in Brasilien. vol. 2. Brunn, 1822.

Português	Latim	Coropó
Arara	Ará	Kakágn
Araribá (árvore)	Arariba	Mukrischí
Olho	Auge	Chuarígn
Bambu	Bambusrohr	Kochhégn
Maracá	Barata (Blatta)	Ngrínngin
Árvore	Baum	Mebn
Folha	Blatt	Tschuptsché
Arco	Bogen	Kokschaígn
Corda de arco	Bogenschnur	Kokschaidschídn
Mama (feminina)	Brust (der Frauen)	Tschoktádn
Mama (masculina)	Brust (der Männer)	Puará
Botocudo	Botocude	Bokaiú
Coroado	Coroate	Tschakhuíbn
Polegar	Daumen	Tschambrinchrinna
Seu	Dein	Nenjunhún
Você	Du	Nen
Pena	Feder	Tip-tsché
Pele animal, couro	Fell, Thierhaut	Tschamnakdsai
Amarelo	Gelb	Tschaitakáma
Bebida de milho ou mandioca	Getränke geistiges aus Mais, Manioc	Kotkusscháuid
Deus	Gott	Tophún

Português	Latim	Coropó
Machado	Hacke, Axt	Chuagn
Mão	Hand	Tschambrígn
Cão	Hund	Tshoktódñ
Eu	Ich	Eign
Roupa	Kleid	Medbschídn
Cabeça	Kopf	Jbdáígn
Meu	Mein	Eignjunhún
Faca	Messer	Tittschaígn
Mãe	Mutter	Aián
Orelha	Ohr	Kohrígn
Pessoa negra	Neger	Tchsaktábn
Papagaio	Papagey	Koptschigtshígn
Flecha	Pfeil	Padn
Ponta de flecha de taquara	Pfeilspitze von Bambusrohr	Padschirógn
Puri	Puri	Puarí
Tabaco	Rauchtabak	Abtschígn
Vermelho	Roth	Aluchrúruma
Serrote	Säge	Chmbebkandí-tschina
Cobra	Schlange	Kanján
Filho	Sohn	Ek-tógn
Preto	Schwarz	Uanán
Demônio	Teufel	Jnjauran
Cesto de transporte	Tragkorb	Kaktígn

Português	Latim	Coropó
Ubá (planta)	Ubá	Padcúbn
Falso	Unwahr	Schíta
Pai	Vater	Ek-tágn
Pai! (Vocativo)	Vater! (Voccat.)	Tagn
Muito	Viel	Jpaignjé
Cera	Wachs	Bakidsái
Verdade	Wahr	Pscherunhún
Floresta	Wald	Mebndaí
Branco	Weiss	Guatháma
Pessoas brancas	Weisse (die)	Chraiobnbaí
Pessoa branca	Weisser	Chraióbn
Dente	Zahn	Schorign
Eu tenho	Ich habe	Pápa
Este é meu filho	Es ist mein Sohn	Ek-tógn-hún

Português	Latim	Coropó
Eu sou branco	Ich bin ein Weisser	Ekta-chrai-obn-h ún
Estou com fome	Ich bin hungrig	Mak-bagn-chruín
Vamos comer	Gehen wir essen	Mugnadschi
Eu falo	Ich rede	Eigna hignbá
Eu bebo	Ich trinke	Eigna-schópta
Você tem uma flecha?	Hast du einen Pfeil?	Nek pad-padn-pá?
Eu tenho uma flecha	Ich habe einen Pfeil	Pad-padn-muhun
Eu não tenho	Ich habe keinen	Brok-pá
Nós	Wir	Eign-mun

