

Entre a aliança e o feitiço: o império colonial português e os povos indígenas Puri-Coroado (1750-1812)

Between alliance and spell: portuguese colonial empire and the Puri-Coroado indigenous peoples (1750-1812)

Rossiano Henrique Oliveira Vilaça

Mestre em História

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

ross.vilac@gmail.com

Recebido: 23/07/2025

Aprovado: 03/01/2026

Resumo: Nos primeiros anos da colonização de Minas Gerais, o império português optou por manter certos territórios “intocados” pela colonização — os sertões, terras que se mantiveram majoritariamente sob controle de povos indígenas e quilombolas até meados do século XIX. Entre os anos 1750 e 1760, no entanto, a política de isolamento dos sertões parecia se tornar insustentável, com cada vez mais episódios de contato de indígenas com fazendas, arraiais, e até mesmo visitas de grupos nativos à capital mineira. Este artigo analisa as complexidades dessa conjuntura, tentando abordar a multiplicidade de meios através dos quais as cosmologias indígenas orientaram suas linguagens políticas, envolvendo diplomacia, guerra e aliança. Desta forma, pretendemos ressaltar a agência dos povos originários, sobretudo os falantes das línguas Puri-Coroado, em seus contatos com o império português nas Minas Gerais coloniais.

Palavras-chave: Cosmologias indígenas; Puri-Coroado; Minas Gerais colonial.

Abstract: During the first years of the colonization of Minas Gerais, the Portuguese empire chose to keep certain territories “untouched” by colonization — the *sertões* (or backlands), lands that were mostly controlled by indigenous and quilombola peoples until mid 19th century. Between 1750 and 1760, this isolation policy in the *sertões* seemed to be unsustainable, with multiple episodes of contact between indigenous peoples and farms, villages, and even native groups visiting the capital of Minas Gerais. This article analyses the complexities of this situation, aiming to approach the multiplicity of ways through which the indigenous cosmologies oriented their political languages, in areas such as diplomacy, war and alliance. In this perspective, we aim to highlight the indigenous people’s agency, especially the speakers of the Puri-Coroado languages, in their contact with the Portuguese empire in colonial Minas Gerais.

Keywords: Indigenous cosmology; Puri-Coroado peoples; Colonial Minas Gerais.

Introdução

Entre o fim do século XVIII e o começo do XIX, houve um grande esforço e investimento na expansão das fronteiras da colonização portuguesa em direção ao chamado Sertão Intermediário. Se

tratava de um amplo espaço entre as capitanias de Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo, ainda pouquíssimo controlado pelas instituições luso-brasileiras. Os vales dos rios Pomba, Doce e Jequitinhonha, todos na porção leste das Minas, eram quase inteiramente cobertos de florestas, com poucas fazendas e arraiais, densamente habitados por povos indígenas, grupos quilombolas e outras comunidades às margens da sociedade colonial.

Alguns dos grupos que habitavam aqueles sertões eram os indígenas falantes das línguas Puri-Coroado. Desde o primeiro século da colonização das Américas, as fontes históricas atestam que estes grupos habitavam os territórios que hoje pertencem aos estados de Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, sobretudo na Serra da Mantiqueira, vale do Paraopeba do Sul e alto vale do Rio Doce. Diferentes grupos foram nomeados de diversas formas nas fontes ao longo da história: Pori, Guarulho, Guaianá, Paraíba, Goitacá, Moromeni, Xopotó, Xamixuna, Xumetó, Coroado, Coropó, Bocaiú, entre outros (PREZIA, 1998; MALHEIROS, 2008; FERREIRA, 2023). Na historiografia mineira, os principais nomes dados a grupos destas etnias são Puri, Coroado e Coropó, em referência a grupos que começaram a ter intensos contatos com os arraiais e vilas do sudeste mineiro na década de 1760. Alguns destes grupos (majoritariamente Coroado e Coropó) optaram por formar alianças com os portugueses, enquanto outros (especialmente os Puri) mantiveram atitudes hostis para com os colonos, até as primeiras décadas do século XIX (PAIVA, 2010a).

Por muito tempo, as historiografias brasileira e mineira perpetuaram visões dualistas sobre a posição dos indígenas perante a colonização. Conceitos como o de “aculturação” e “assimilação” foram usados para descrever a atitude dos povos indígenas que se converteram ao cristianismo ou aceitaram viver em aldeamentos administrados pelos portugueses, denotando que estes povos “perderam” sua cultura e sua condição como indígenas. Neste paradigma, somente seriam “verdadeiros indígenas” aqueles que resistiram militarmente ao avanço da colonização. No entanto, a mesma historiografia se acostumou a narrar a “extinção” ou “completo extermínio” dos povos que se opuseram ao avanço da colonização, devido a uma suposta “inferioridade” militar e tecnológica diante das forças coloniais¹.

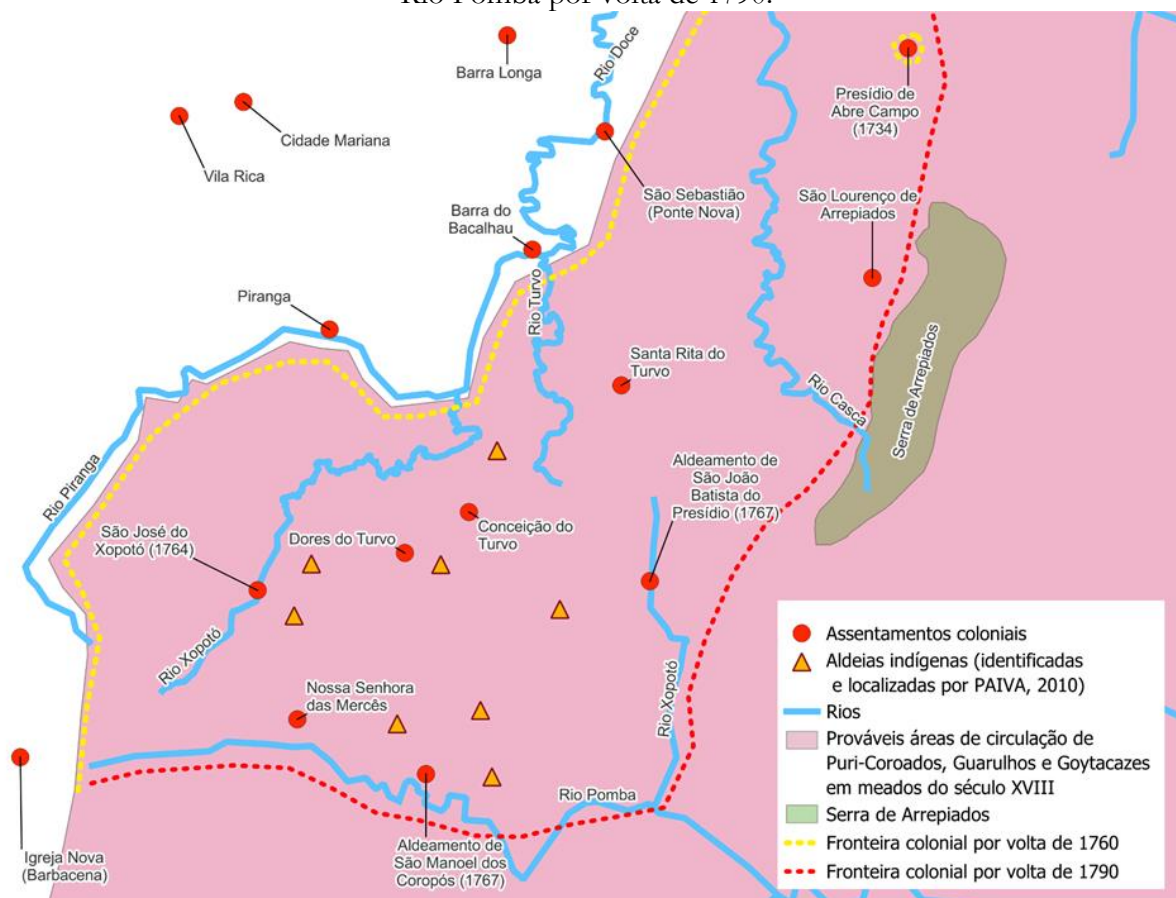
No século XXI, novas posições da historiografia e da antropologia têm analisado de outra forma as escolhas políticas dos povos originários diante das brutalidades da colonização, reforçando

¹ Algumas obras fundadoras da historiografia brasileira e mineira que perpetuam estas visões são o clássico oitocentista *Como se deve escrever a história do Brasil* (MARTIUS *apud* GUIMARÃES, 2010), e autores do século XX como Nelson da Senna (1926) e Diogo de Vasconcelos (1904).

que há uma multiplicidade de escolhas possíveis — não resumidas meramente a “aculturação” ou “extinção” (RESENDE, 2003; MATTOS, 2002; OLIVEIRA, 1998). Também se destaca a importância dos movimentos de retomada indígena em todo o Brasil, que muito têm contribuído para contrapor à narrativa de “extinção” dos povos originários, além de realizarem um grande esforço de recuperar línguas, práticas culturais e elementos cosmológicos que eram considerados pelo Estado e por historiadores como “perdidos” (PURI, 2020; RAMOS, 2017; PURI et. al., 2020; PURI et. al., 2019).

Diante destas novas perspectivas sobre a história indígena mineira, este artigo pretende analisar algumas dimensões dos complexos contatos e acordos de paz e guerra entre os Puri-Coroado e a Coroa portuguesa, entre os séculos XVIII e XIX. Ao longo deste texto, pretendemos ressaltar as formas complexas e multifacetadas com as quais estes povos responderam ao avanço da colonização em Minas Gerais, buscando também evidenciar as categorias do pensamento indígena que orientavam suas decisões e mostrar a importância da agência destes grupos na formação histórica mineira.

Mapa 1: Localização de assentamentos coloniais e aldeias indígenas entre as bacias do Rio Doce e do Rio Pomba por volta de 1790.



Fonte: VILAÇA, 2025, p. 59.

A descoberta de Vila Rica

Na narrativa tradicional da colonização brasileira, acostuma-se a usar a palavra “descobrimento” para se referir à iniciativa dos colonizadores em “descobrir”, “explorar” ou “desbravar” os sertões e os territórios nativos. Nestes termos, os colonos seriam sempre agentes ativos, enquanto os povos colonizados e seus territórios seriam sempre passivos, como que aguardando a chegada da civilização.² Através da leitura de alguns documentos históricos sobre os povos Puri e Coroadó, acreditamos ser possível inverter esse paradigma, ressaltando a intenção e a agência destes povos indígenas em descobrir e desbravar as vilas, cidades, palácios, e até mesmo os meandros das hierarquias e burocracias dos colonizadores.

Durante boa parte do século XVIII, a sociedade colonial mineira se concentrou nas vilas e arraiais da região central da Capitania. Estes centros urbanos eram cercados pelos chamados sertões: florestas e vales quase intocados pela administração portuguesa, que supostamente seriam habitados apenas por quilombolas, indígenas, bandidos e contrabandistas (AMANTINO, 2001). Desde 1704, a Coroa portuguesa e os governos mineiros já haviam instituído diversas proibições à colonização e até mesmo ao trânsito de súditos pelos sertões, tornando-os verdadeiras áreas proibidas que cercavam as zonas de mineração.

A intenção dos governantes era fazer com que os sertões atuassem como muralhas, impedindo que contrabandistas pudessem criar rotas através daqueles territórios. Assim, tentavam garantir que as estradas reais seriam as únicas rotas viáveis para pessoas, mercadorias e metais preciosos entrarem e saírem da Capitania — sempre pagando os devidos impostos (ESPÍNDOLA, 2008; RODRIGUES, 2003; LANGFUR, 2009). Era comum que, pontualmente, os governadores mineiros autorizassem, ou até mesmo financiassem, expedições militares aos sertões proibidos, buscando notícias de ouro e riquezas, ou realizando ataques punitivos contra nações indígenas que se aproximavam demais das fazendas coloniais.³ Por muito tempo, portanto, manter os sertões “incultos” pelas mãos coloniais foi

² Júnia Furtado, ao analisar mapas mineiros do século XVIII, descreve a forma passiva e inferiorizada como os sertões são retratados: “(...) até mesmo os sertões incultos, habitados pelos índios bravios, são hierarquizados aos olhos do cartógrafo. Configurados como espaço de fronteira, exterior à civilização - é verdade -, mas internos à capitania e, por isso, território à espera de ser integrado. Está fora, mas pertence. (...) Mas, antes de mais nada, são áreas à espera de um processo civilizador desse império e, por isso mesmo, ainda que não compartilhem dos mesmos valores, estão inseridas no universo da representação cartográfica.” (FURTADO, 2009).

³ Uma das mais famosas dessas expedições foi a de Matias Barbosa da Silva, que em 1732 percorreu o vale dos rios Doce e Cuieté em uma expedição de represália a ataques indígenas na região de Furquim. Seu relato pode ser lido em Silva *apud* Revista do Arquivo Público Mineiro, 1898 [1743], p. 769-772.

um misto entre a incapacidade portuguesa de colonizá-los e o interesse estratégico em manter as florestas e cerrados como barreiras, controlando o trânsito para fora das regiões mineradoras.

Em 1750, uma das fronteiras mais tensas entre as fazendas e os sertões mineiros era a do Rio Piranga, tributário do Rio Doce. Moradores da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Guarapiranga (atual Piranga; ver Mapa 1) escreveram um requerimento relatando que estavam sofrendo frequentes ataques de povos indígenas, incluindo roubos, queimas de casas e paióis e dezoito assassinatos. Segundo eles, os nativos investiam com emboscadas, atirando flechas enquanto se escondiam nos matos, deixando os moradores em um constante estado de medo. A carta diz que dezesseis moradores já haviam abandonado suas fazendas, e que os restantes precisavam andar sempre armados por suas lavouras. O bispo de Mariana acatou a reclamação dos moradores, visitando Guarapiranga e confirmando o perigo de despovoamento da região caso a Coroa portuguesa não prestasse socorro (PAIVA, 2010a, p. 36). O religioso sugeria que o governo enviasse pólvora e chumbo para a região, financiando investidas contra o “gentio”. Os moradores eram mais ambiciosos: pediam autorização para declarar guerra aos nativos, permitindo que matassem, capturassem e escravizassem àquela gente “sem lei e sem rei”.⁴

Documentos de alguns anos mais tarde sugerem uma versão mais complexa para os acontecimentos da guerra entre colonos e indígenas. A Coroa ordenou que fosse feita uma investigação em Guarapiranga, apurando “excessos que [...] [os colonos] obraram com os Índios que saíram de suas aldeias nas vizinhanças de Guarapiranga”. A devassa foi feita pelo juiz de fora de Mariana, chamado Silvério Teixeira.⁵ Em 1755 o juiz concluiu suas investigações, afirmando que os nativos continuavam vivendo na região depois da guerra, e que tomavam iniciativas de convivência pacífica com os colonos. O retrato descrito por Silvério é bem diferente do que era relatado pelos moradores de Guarapiranga: apesar dos episódios de violência, os sertões também abrigavam grupos dispostos a formar alianças e coexistir de forma pacífica com os súditos do império português. Nas suas palavras, os indígenas tinham “grande gosto” por viver em “comunicação [com os] católicos”, e eram conduzidos pela

⁴ “[os] ditos moradores pela sua pobreza não tem forças pa[ra] se oporem ao dito gentio sem que sua magestade os socorra, e dê ordem pa[ra] poderem entrar sobre o mesmo gentio, e os que forem apreendidos se possuão os moradores servir delles como escravos com suas vidas sem que possuão serem vendidos, por ser gente sem Ley e sem Rey, e seu bem o beneficio da nossa Sancta Fé q[ue] lhes ensinam.” ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1750.

⁵ Os juizes de fora eram magistrados nomeados pela Coroa portuguesa para atuarem como juizes na condição de “forasteiros” em seus locais de atuação. A lógica é que estes juizes teriam maiores chances de agir com independência e imparcialidade por não estarem, a princípio, inseridos em intrigas ou disputas locais. Documentos evidenciam que Silvério Teixeira passou por diversas dificuldades e atritos com a população de Mariana durante sua atuação como juiz de fora, chegando a ser denunciado por injustiças supostamente cometidas em seu cargo. Ver Stumpf (2023).

“própria vontade” a esta convivência.⁶ Ao fim da investigação, o juiz de fora considerou um português como culpado pelas brutalidades cometidas contra os indígenas durante a guerra, mas um acordo com as autoridades o absolveu das acusações (ALVES, 2019, p. 37-38).

Segundo anotações de Silvério Teixeira, os indígenas do sertão continuaram tentando aproximações com os arraiais e vilas nos anos seguintes. Em 20 de maio de 1758, eles entraram na Cidade Mariana pacificamente, onde foram presenteados pelo próprio juiz com machados, enxadas, foices, roupas, miçangas, facas e roupas especiais “para o batismo do cacique”. Em setembro, os mesmos nativos visitaram a capital de Vila Rica, recebendo novas levas de presentes. Até agosto de 1760 foram sete visitas indígenas a Mariana e Vila Rica, sempre recebidos com presentes financiados por Silvério (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1760, f. 82). Nesse meio tempo, ele havia deixado seu cargo de juiz de fora de Mariana, assumindo um novo posto como Provedor da Fazenda Real de Vila Rica.⁷

Aproveitando suas novas prerrogativas, Silvério escreveu ao Conselho Ultramarino Português em junho de 1759, dando detalhes sobre as possibilidades de alianças com os nativos. Sua carta relatava que os sertões do Xopotó⁸ eram “todos povoados de Índios, até o presente incomunicáveis”, e da floresta “saíram alguns com demonstrações de se conservarem em paz com os habitantes dessas minas; e juntamente professarem a nossa Lei”. O Conselho respondeu no ano seguinte, considerando extremamente útil que se fomentasse a amizade com os nativos e garantindo que arcaria com as despesas feitas com presentes dados durante as sete visitas dos indígenas a Mariana e Vila Rica.⁹

⁶ “como tão bem se manifesta do traslado da própria devassa o que se praticou com os tais Índios, e das perguntas q[ue] fis aos que [a]inda existem neste termo, o grande gosto com q[ue] vivem na comonicação dos Catholicos para a qual os conduziu a própria vontade”. ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1755.

⁷ Como mencionado na Nota de Rodapé 4, Silvério passava por grandes atritos com a população de Mariana devido a sua atuação como juiz de fora. É provável que estas tensões estivessem também relacionadas a sua investigação sobre abusos cometidos pelos colonos contra os indígenas durante a guerra de Guarapiranga nos anos 1750, levando a uma soma de fatores que contribuíram para sua mudança de cargo. Em abril de 1758, um mês antes da primeira visita dos indígenas à Cidade Mariana, Silvério assume como Provedor em Vila Rica (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1758), o que reforça a possibilidade de que sua iniciativa em presentear os indígenas também seja ligada a seus interesses particulares na conjuntura dos conflitos locais de Mariana.

⁸ O Sertão do Xopotó é uma referência ao Rio Xopotó. Historicamente existem dois cursos d’água com esse nome, um na bacia do Rio Doce (próximo de Piranga) e outro na bacia do Rio Pomba, poucos quilômetros adiante do primeiro. Ver Mapa 1.

⁹ “em carta de dezoito de junho do anno proximo passado me deo conta que dos extensos sertões do Chopotó, que todos são povoados de Indios, the o prezente incomunicaveis, sahirão alguns com demonstrações de se conservarem em pás, com os habitantes dessas minas; e juntamente professarem a nossa Ley [...]; e para conservação, e facilidade de os persoadir ao nosso trato, de que seguirão utelidades certas, por serem terras de ouro as em que habitão, tinha dispendido com elles por todas as vezes, que sahem vestuários, e ferramentas”. ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1760, f. 79.

Em 1764, Luís Diogo Lobo da Silva assumiu o governo de Minas Gerais, após anos atuando como governador de Pernambuco. Em uma carta ele conta que, assim que tomou posse, chegaram a Vila Rica “vinte e tantos” indígenas, chamados “Coropós, Guarulhos e Croás, que habitam em mais de cento e cinquenta nações [...] da Serra da Mantiqueira até o Rio Doce e Serra do Mar”. Ainda segundo o governador, todos eles pediam para serem batizados, mas devido à falta de intérpretes que traduzissem suas línguas teria sido impossível ministrar o sacramento naquela ocasião. Alguns dias depois chegou um novo grupo composto por trinta pessoas, que o governador especulava estarem “informados do bom acolhimento que se fez aos primeiros”.¹⁰ Alguns anos antes, os documentos falavam em indígenas “nunca antes contatados”, completamente desconhecidos pelos mineiros de Vila Rica. Em 1764, no entanto, já parecem ser regulares as visitas dos “Coropós, Guarulhos e Croás” ao centro do poder colonial das Minas.

Nos primeiros dias do governo de Lobo da Silva, portanto, as relações entre os centros urbanos mineiros e os sertões da Capitania já estavam no ponto de ebulição. O governador havia acabado de chegar às Minas Gerais, e se deparara com dezenas de indígenas em plena capital: havia se tornado impossível ignorar os povos das florestas ou manter o “desleixo proposital” do Governo em relação àqueles territórios. Não à toa, em 1765 o governador suspendeu as antigas proibições de circulação ou estabelecimento de fazendas nos sertões, e autorizou dezenas de expedições ao sertão leste, buscando informações e relatos sobre os vales do Rio Doce e Rio Pomba. Entre 1730 e 1750, o governo havia autorizado apenas 12 expedições, enquanto a década de 1760 contou com 26 bandeiras (RESENDE, 2003, p. 72).

Concomitantemente, Lobo da Silva colocou em prática a legislação conhecida como Diretório dos Índios, que ele já havia implementado na administração da Capitania de Pernambuco. O Diretório era uma série de dispositivos legais instituídos em 1757, ainda no período pombalino, para fomentar a fundação de aldeamentos indígenas sob responsabilidade do Estado. A intenção, do ponto de vista da administração portuguesa, era controlar de perto os processos de catequização e “civilização” dos nativos através de Diretores nomeados pela Coroa, responsáveis pela supervisão de cada aldeamento.

¹⁰ “Logo que tomei posse deste Governo me aparecerão vinte e tantos Índios Silvestres chamados Coropós, Guarulhos e Croás, q habitam em mais de cento e sincoenta nações nos dilatados distritos deste Governo, q 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, q as mesmas perguntam, e pedindo todos o Baptismo, a falta de quem lhes entendem as Línguas para os instruir, embarçou administrar-lhes este sacramento. Passados vários dias vierão outros no número de trinta no mesmo empenho, pode ser q informados do bom acolhimento q se fes aos primeiros.”. ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1764.

Essa forma de interação entre o Estado e os indígenas se tornou fundamental depois de 1759, quando os jesuítas foram definitivamente expulsos do Brasil. Tratava-se, portanto, de um momento de intensificação das ações da Coroa portuguesa visando expandir a colonização de terras indígenas, abrindo também brechas para que grupos nativos elaborassem novas estratégias em sua luta por autonomia e sobrevivência (MOREIRA, 2023, PERRONE-MOISÉS, 1992; PAIVA, 2010a, p. 37). Aqueles Coropó e “Croás” (Coroados) que visitaram Vila Rica em 1764 pedindo pelo sacramento do batismo foram os primeiros a serem aldeados em Minas Gerais, aproveitando o governo de Lobo da Silva e a legislação do Diretório para iniciar um novo capítulo em suas próprias histórias e na história da Capitania. Em 1767, foram fundados os aldeamentos de São Manuel do Rio Pomba, destinado aos Coropó, e São João Batista do Presídio, que receberia os Coroados.¹¹

Desde meados do século XVIII, a política de isolamento dos sertões mineiros vinha se tornando insustentável devido a diversos fatores. A guerra de Guarapiranga em 1750 e as repetidas visitas dos Coropó e Coroados aos centros urbanos, entre 1758 e 1764, foram marcos importantes no processo de colonização dos antigos territórios proibidos, e revelam várias complexidades deste processo. Os colonos tinham diversas atitudes para com os indígenas do sertão: no período da guerra, os fazendeiros de Mariana expressaram repetidamente sua vontade de fazer guerra contra os indígenas, assassinando e escravizando os nativos que ousavam fazer incursões contra as fazendas. Agentes coloniais, como Silvério Teixeira, os membros do Conselho Ultramarino e o governador Lobo da Silva, seguindo as práticas do Diretório pombalino, pareciam ser mais favoráveis à formação de relações pacíficas com os nativos, oferecendo presentes como forma de criar amizade com os indígenas (e assim convencê-los a se batizarem, aceitando o cristianismo e a condição de súditos servindo à Coroa portuguesa).

Do ponto de vista dos povos indígenas mineiros, nos parece ser possível inverter a tradicional narrativa de “descoberta” dos sertões pelos colonizadores: os Coroados e Coropós desbravaram Mariana e Vila Rica, ativamente se esforçando para adentrar ruas, igrejas, casas e palácios dos centros de poder mineiros — construídos sobre terras que, poucas décadas antes, ainda pertenciam aos povos originários. Os Coroados e Coropós também demonstraram empenho e sucesso em forjar alianças com administradores coloniais, como Silvério Teixeira ou o governador Lobo da Silva. Assim, aproveitavam as aberturas legais do Diretório para mobilizar o próprio aparato estatal em seu favor. Suas empreitadas

¹¹ Atualmente, o aldeamento de São Manuel do Rio Pomba corresponde ao município de Rio Pomba, e o de São João Batista do Presídio ao município de Visconde do Rio Branco. Ver Mapa 1.

tiveram vários resultados imediatos, como a obtenção de centenas de machados, enxadas, foices, roupas, miçangas, facas, navalhas, tesouras e espelhos, todos presentes custeados pelo Conselho Ultramarino português (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1760, f. 82).

Os indígenas dos sertões mineiros não foram figuras históricas passivas diante do avanço das fronteiras do império português, mas sim atores que souberam manejar a relação com funcionários da administração com os quais era possível obter alguma vantagem material ou simbólica. Mesmo que os fazendeiros do Guarapiranga almejassem a guerra e a escravidão dos indígenas, estes foram capazes de encontrar aliados improváveis nas hierarquias coloniais, optando pelo batismo e pelos aldeamentos como forma de se protegerem contra guerras e abusos como os que ocorreram nos anos 1750.¹²

Quando narramos os acontecimentos desta forma, no entanto, várias outras questões surgem. Primeiramente, faria sentido, para as cosmologias e categorias políticas dos povos indígenas, que estes grupos desejassem alianças com os portugueses? Eles teriam apenas aderido à legislação do Diretório, adotando categorias portuguesas de política, ou há formas indígenas de política orientando estas decisões? Dado o histórico de guerras, doenças e escravidão, por que eles teriam esse tipo de atitude para com os colonizadores? Será que o governador não poderia estar simplesmente mentindo quando disse que os indígenas apareceram repentinamente pedindo para serem batizados em Vila Rica? Para responder a estas perguntas, precisaremos discutir alguns conceitos da etnologia e das cosmologias indígenas.

Troca de presentes e troca de flechas: formas indígenas de diplomacia

Desde o século XX, a questão das alianças foi um problema fundamental da antropologia e da etnologia. Autores estruturalistas clássicos como Claude Lévi-Strauss concebiam que as trocas entre grupos são a base de diversas sociedades humanas, de forma que as trocas de bens, palavras e parentes seriam as principais a produzirem alianças (respectivamente através dos presentes, dos casamentos e das negociações políticas). Nesta perspectiva, há duas categorias fundamentais através das quais os grupos categorizam outros seres humanos: os *consanguíneos* (com os quais se possui parentesco) e os *afins* (com os quais não há relação de parentesco). Devido ao tabu do incesto (que Lévi-Strauss considera ser algo presente em todas as sociedades humanas), os afins possuem uma importância

¹² Para uma discussão mais aprofundada sobre as diversas formas como os Coroados e Coropós se utilizaram das instituições coloniais para protegerem a seus povos e a seus territórios, ver Paiva (2010a), Castro (2010) e Aguiar (2022).

fundamental, pois apenas com eles é possível se criar novos casais, alianças e relações de parentesco (LEVI-STRAUSS, 2012).

Autores de tendência pós-estruturalista, como Eduardo Viveiros de Castro, detalham que, nas sociedades indígenas sul-americanas, um dos principais problemas cosmológicos é justamente o da afinidade: para estes povos, o estado “natural” do cosmo é o estado de afinidade. Humanos, plantas, animais, e até mesmo espíritos são inicialmente afins, não-parentes. Este estado é, no entanto, extremamente perigoso, pois todo afim é um potencial predador ou inimigo (ao passo que todo parente tende a ser um aliado). Um imperativo das cosmologias indígenas, assim, seria o de construir consanguinidade com os mais diversos seres, realizando trocas e produzindo parentesco com seus não-parentes perigosos, inserindo-os em redes comerciais ou blocos de aliança como forma de reduzir suas condições de predadores e afins (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a). Trocar presentes e formar alianças com vizinhos é uma das formas de diplomacia mais importantes através das quais povos indígenas lidaram, historicamente, com os grupos ao seu redor. Um vizinho com quem se realiza trocas amigáveis é, nesta perspectiva, sempre mais desejável do que um vizinho estranho ou hostil. Vários povos associam a hostilidade às grandes distâncias, de forma que, nas suas organizações geopolíticas, os vizinhos devem ser preferencialmente aliados ou amigos, enquanto os inimigos e os estrangeiros são sempre grupos distantes (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a; ALBERT, 1985, p. 221).

A guerra, é claro, também se insere nas formas de lidar com a afinidade nas sociedades indígenas sul-americanas. Os inimigos seriam aqueles com os quais, por conjunturas históricas, torna-se impossível realizar trocas amigáveis (de presentes, parentesco ou palavras), fazendo com que estes grupos sejam *afins*, predadores e perigosos. Diante da impossibilidade destas trocas, a única forma de se relacionar com os inimigos para reduzir sua afinidade é com trocas hostis, como flechas, feitiços e ciclos de assassinato e vingança. A guerra indígena, muitas vezes, também apresentou códigos de se “capturar” crianças e esposas dos guerreiros assassinados, assim forçando um início de troca de parentes entre inimigos. Estas trocas podem criar uma relação de consanguinidade entre adversários, abrindo janelas para a negociação e para a produção de uma aliança, onde antes existia uma relação de hostilidade (TASSINARI, 2007; VIVEIROS DE CASTRO, 2017b; MATTOS, 2013).

As guerras indígenas absolutamente não são guerras de extermínio ou escaramuças que têm a brutalidade como único fim. São parte de cosmologias complexas, que visam produzir parentesco e aliança com os seres do cosmo como forma de reduzir os perigos da predação, que estão presentes o tempo todo na natureza. A caça de animais também se insere nestes circuitos: entre os mais diversos

povos indígenas sul-americanos, é normal que caçadores adotem aos filhotes de animais abatidos nas matas, como macacos, queixadas ou pássaros. Estes animais adotados são tratados como parentes, jamais sendo comidos, uma vez que sua adoção é uma forma de se criar parentesco com aquela espécie (ou “povo animal”) e evitar que os espíritos abatidos se vinguem dos caçadores que os mataram. Alguns animais, contudo, são impossíveis de se domesticar, como as onças. Estas sim seriam tratadas como inimigos irremediáveis, com os quais só é possível trocar flechas, feitiços e hostilidades (OVERING, 2002, p. 121-138; VIVEIROS DE CASTRO, 2017c; VILAÇA, 2002).

Aspectos imprescindíveis das trocas entre grupos, nas cosmologias indígenas, são seus caracteres de coletividade e reciprocidade. Através de várias prescrições e rituais, tanto a caça quanto o assassinato de inimigos são ações coletivizadas. Diversas etnografias de povos sul-americanos atestam a ética de um caçador jamais acumular os frutos de sua caçada, havendo a obrigação cosmológica de distribuí-la entre seus parentes e vizinhos. Caçadores gananciosos, egoístas ou que se excedem em suas caçadas geralmente são abandonados pelos encantados e pelos espíritos que ajudam na caçada, passando a errar suas flechadas e não mais conseguir abater suas presas (GARCIA, 2012; COELHO, 2021; SISKIND, 1973). O mesmo vale para guerreiros, pois troféus obtidos em guerra são quase sempre ritualmente compartilhados com a aldeia, distribuindo os valores simbólicos e espirituais adquiridos através do assassinato dos inimigos (FAUSTO, 2001, p. 236; VIVEIROS DE CASTRO, 2017b).

A reciprocidade é outra constante nas relações cosmológicas. Um ataque ou assassinato de guerra dá início a um ciclo de vingança, que deve ser cumprido por aquele que o sofreu, garantindo relações recíprocas de guerra e hostilidade (CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985). Até a caçada é um ataque a partir do qual se espera reciprocidade, uma vez que sempre há a expectativa de que os espíritos dos animais abatidos se vinguem de seu caçador lançando feitiços, doenças e má sorte (vingança essa que pode ser evitada através dos preceitos da caça, como sempre repartir a carne, domesticar os filhotes e até mesmo realizar períodos de jejum ou resguardo após caçar) (GARCIA, 2012; BELAUNDE, 2008). Reciprocidade e coletividade ditam também as trocas de presentes, uma vez que o acúmulo de ferramentas, miçangas, enfeites e demais bens materiais é mal visto. O esperado é que pessoas de muitas posses (como chefes, bons caçadores ou bons guerreiros) sempre distribuam seus bens, iniciando ciclos de troca de presentes com seus entes próximos, enriquecendo materialmente e simbolicamente a comunidade e reforçando os laços da aldeia (BELAUNDE, 2008, p. 31).

Nas relações diplomáticas indígenas, um ataque que é reciprocado pode dar início a uma relação de predação/guerra, enquanto um presente que é respondido pode dar início a uma relação de aproximação e aliança. Em ambos os casos, os frutos materiais e simbólicos (da guerra e das trocas de presentes) devem ser coletivizados, priorizando que os “lucros” ou “mais-valia” obtidos das transações sejam apropriados pelo coletivo, jamais pelos indivíduos.¹³ Nesse sentido também tem se popularizado, nos estudos sobre diversos povos indígenas sul-americanos, o conceito de produção de corpos e pessoas. Este se refere a um dos principais objetivos desta coletivização dos bens materiais e simbólicos dentro de sociedades indígenas: o desejo de dar continuidade ao coletivo, mantendo o nascimento e crescimento saudável dentro do coletivo. É importante distinguir que não se trata exclusivamente de manter a reprodução biológica do grupo, mas sim de produzir fisicamente e espiritualmente novos membros, para que sejam fisicamente capazes e culturalmente educados nos valores cosmológicos e tradições, levando adiante não apenas a existência física de um povo, como também seus modos de vida (ROSA, 2011). A rigor, produzir pessoas dentro do coletivo também é uma forma de produzir consanguinidade no cosmo, aplacando os perigos da afinidade.

Socializar os alimentos, as ferramentas, os bens simbólicos, o trabalho de cuidado e educação dos membros mais novos, assim, são formas através das quais sociedades indígenas buscam manter sua sobrevivência coletiva. São valores cosmológicos que prezam pelo bem-estar de todo o povo, almejando que os mais novos cresçam fisicamente e espiritualmente saudáveis para dar continuidade aos modos de vida de seus antepassados. Estes princípios atravessam, como temos discutido, as formas de diplomacia e relações entre grupos, dando sentido à caça, à guerra, ao comércio e às alianças: os caçadores devem socializar os frutos de suas caçadas e escaramuças, os chefes de aldeias devem socializar os bens obtidos pela troca de presentes, e as guerras e alianças passam a ser pensadas com o objetivo de maximizar a circulação de bens e energias, produzindo consanguinidade e parentesco.

Guerra e paz nas terras Puri-Coroado

Com estas considerações, acreditamos ser mais fácil entender as complexidades das motivações políticas dos Coroado e Coropó quando buscaram uma aliança com os luso-mineiros nos anos 1760.

¹³ Não estamos aqui nos referindo a conceitos monetários ou financeiros de lucro e mais-valia. Os bens distribuídos em sociedades indígenas o são sobretudo por seus valores de uso (como ferramentas que trarão vantagens em seu uso no dia-a-dia ou alimento a ser imediatamente consumido) ou por seus valores simbólicos, geralmente referidos na literatura antropológica como “mais-valia simbólica”, “proteína simbólica” ou “mais-valia de código”, que podem ser entendidas em termos de energia espiritual, prestígio ou formas de subjetividade específicas em diferentes povos. Sobre estes conceitos, ver Fausto (2001) e Agnolin (2002).

No começo do século XIX, vários viajantes europeus visitaram os aldeamentos e aldeias dos Puri e Coroados nos vales do Pomba, Paraíba do Sul e rio Doce, registrando práticas culturais, vocabulários de suas línguas e descrições sobre seus modos de guerra e aliança ao longo da história. Guido Marlière, um militar francês, chegou a atuar por anos como diretor dos aldeamentos dos Coroados, Coropó e Puri, sempre registrando elementos etnográficos sobre os povos indígenas (AGUIAR, 2022). Vários destes registros evidenciam que, de fato, os povos Puri-Coroados do sudeste mineiro tinham formas de organização política e diplomática similares às que temos citado a partir da antropologia e etnologia.¹⁴

Nas línguas Puri-Coroados, as palavras usadas para designar inimigos são quase muitas vezes compostas de prefixos, sufixos ou partículas associadas à distância geográfica (VILAÇA, 2025, p. 210-217). Os relatos oitocentistas também atestam que, quase sempre, as relações de hostilidade e inimizade entre os povos indígenas do sertão se davam através de expedições contra inimigos longínquos, descritas como “romarias” por Guido Marlière (MARLIÈRE, 1825). Estas expedições quase sempre estavam associadas a suspeitas de feitiçaria e a ciclos de vingança entre inimigos, assentando-se sobre históricos antigos de trocas de hostilidades entre grupos (FREYREISS, 1902 [1815], p. 243; SPIX; MARTIUS, 2017 [1817], p. 315; ESCHWEGE, 1818, p. 130). Nesse aspecto, os povos do sertão leste mineiro pareciam ter concepções similares às dos Yanomamis, que consideram a afinidade e a inimizade como valores proporcionais à distância geográfica (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a; ALBERT, 1985, p. 221).

Tanto na guerra quanto na caça, era comum a existência de códigos de repartição dos bens obtidos por caçadores e guerreiros. Existia entre os Puri e Coroados o preceito de que caçadores que comessem a própria presa ou não dividissem os frutos de sua caçada “nunca mais acertariam os seus tiros”, sendo eles obrigados a repartir a carne que retiravam da floresta (MARLIÈRE, 1825; FREYREISS, 1902 [1815], p. 244; VILAÇA, 2025, p. 140-147). Troféus obtidos em guerra também eram sempre repartidos (ESCHWEGE, 1818, p. 127; WIED-NEUWIED, 1940 [1820], p. 124;

¹⁴ Os principais relatos que usaremos ao longo do presente artigo são os de Spix e Martius (1817), Wilhelm Ludwig von Eschwege (1818), Georg Wilhelm Freyreiss (1815), Maximilian zu Wied-Neuwied (1820) e Auguste de Saint-Hilaire (1820), além das cartas de Guido Marlière (1825) que esteve em contato com as aldeias desde os anos 1810. Os principais vocabulários das línguas Puri-Coroados, por sua vez, são os publicados por Eschwege (1830), Martius (1863) e Schott (1822). Apesar de suas datas de publicação, os mesmos foram coletados nos anos 1810. Tanto os relatos de viagem quanto os vocabulários das línguas Puri-Coroados foram, em grande parte, produzidos em visitas às mesmas aldeias dos Coroados e Coropó fundadas em 1767, como as dos rios Pomba e Xopotó, havendo uma proximidade cronológica e continuidade histórico-geográfica entre os aldeamentos do século XVIII e as fontes produzidas no século XIX que trazem mais detalhes sobre práticas, cosmologias e línguas dos povos Puri-Coroados. Uma contextualização mais extensa destes relatos, bem como uma análise aprofundada das práticas políticas e diplomáticas dos povos Puri-Coroados, pode ser encontrada na dissertação de mestrado *A flecha e a sapucaia: Xamanismo Puri e Coroados nas Minas Gerais coloniais (1760-1823)* (VILAÇA, 2025).

AGUIAR, 2010; VILAÇA, 2025, p. 217-225), reforçando a importância da caçada e da guerra nas práticas nativas de socialização de bens materiais (o alimento obtido a partir dos animais abatidos) e de valores simbólicos (a energia obtida a partir da vingança e do assassinato de inimigos) na produção de corpos e subjetividades.

A histórica inimizade entre os Puri e Coroados, atestada nos séculos XVIII e XIX, é um exemplo da gramática de guerra baseada na vingança e na produção contínua de hostilidades entre dois grupos. Ambos povos falavam línguas similares e tinham práticas cosmológicas, sociais e políticas muito similares, de forma que a guerra não era um problema de diferença cultural ou étnica, mas sim uma escolha deliberada de ambos em se manterem como inimigos. Alguns interlocutores registraram que ambos povos diziam terem sido aliados no passado, mas os Puri contavam que em algum momento os Coroados teriam “ofendido uma velha Puri”. A mulher teria instigado seus parentes a desfazerem a aliança, começando então uma inimizade que perdurou até o século XIX (FREYREISS, 1902 [1815], p. 250; CARVALHO, 1888, p. 257). Não temos fontes suficientes para atestar se os Coroados contavam a mesma história ou se seria uma versão unilateral dos Puri, mas reitera a memória de uma aliança indígena que, por algum fator político, se converteu em inimizade.

É possível que a colonização também tenha sido um fator preponderante no surgimento da inimizade entre os Puri e Coroados no século XVIII. As epidemias, a escravidão e as guerras contra os brancos muitas vezes vitimavam grandes guerreiros ou líderes indígenas, deixando aldeias inteiras com dificuldades de encontrar novas lideranças que unissem politicamente e espiritualmente seus povos (SAINT-HILAIRE, 1938 [1830], p. 43). Relatos contam que os chefes dos grupos Puri-Coroados eram escolhidos por serem os melhores caçadores e guerreiros da aldeia, geralmente os que matavam mais onças na floresta ou mais inimigos durante as escaramuças de guerra (SPIX; MARTIUS, 2017 [1817], p. 306). Assim, criar novas inimizades (como é denotado na tradição oral sobre a aliança Puri-Coroados rompida por uma ofensa) e continuamente fomentar as guerras e escaramuças entre povos podia ser uma forma de incentivar a produção de bons guerreiros, na esperança de daí surgirem lideranças capazes de remediar os males trazidos pela colonização¹⁵.

¹⁵ São diversos os casos de etnografias e estudos históricos que detalham os processos de grupos indígenas se tornando mais violentos e mais aderentes a culturas guerreiras diante da colonização. Em vários casos, essa resposta está relacionada a formas de se produzir força e energia espiritual através da guerra. Ver Fausto, 2001 e Mattos, 2013. Para uma análise mais aprofundada sobre este fenômeno na história das relações de inimizade entre os Puri e Coroados, ver *Arvo, flecha e feitiço*, in VILAÇA, 2025, p. 205-225.

Se as inimizadas indígenas foram politicamente construídas de forma recíproca e mantidas dentro de seus esquemas cosmológicos e gramáticas políticas, reiteramos que a aliança dos Coroados e Coropó com os portugueses, firmada em 1764, foi uma ação política intencional por parte daqueles grupos. Não se tratou de um ato de ingenuidade ou uma troca de “escambo” através da qual os colonos cooptaram os nativos para os aldeamentos: dada a importância da circulação de bens e presentes na diplomacia indígena, nos parece ter sido um cálculo político e econômico daqueles grupos, optando por se aproximarem dos portugueses por terem consciência de que essa aliança os traria vantagens, como bens materiais a serem usados no dia a dia e distribuídos entre outras aldeias aliadas, fortalecendo alianças políticas e militares.

Os presentes dados pelos colonos eram quase sempre recebidos segundo as gramáticas indígenas de reciprocidade. Quando colonos e viajantes traziam presentes (assim sinalizando intenções pacíficas), era comum que estes respondessem também com presentes, como arcos, flechas, cestos, ervas, palmitos, entre outros (ESCHWEGE, 1818, p. 118; WIED-NEUWIED, 1940 [1820], p. 110). Até mesmo depois de guerras entre os Puri e Coroados era comum que se pendurassem espigas de milho ou se deixassem presentes na floresta como sinal de trégua ou pedido de paz. Caso o grupo inimigo aceitasse o presente, se considerava que o presente havia sido aceito, portanto havia margem para negociação da paz (MARLIÈRE, 1825, p. 527; WIED-NEUWIED, 1940 [1820], p. 110; ESCHWEGE, 1818, p. 111; SPIX; MARTIUS, 2017 [1817], p. 296). Desta forma, tanto em aproximações iniciais quanto em contextos de guerra, a reciprocidade nos ciclos de trocas (de presentes ou de flechas) era a principal forma de construir relações pacíficas.

Para os indígenas, receber presentes dos portugueses absolutamente não significava ceder à vontade dos colonizadores, mas sim apropriar-se dos objetos conforme suas gramáticas culturais próprias. Relatos do século XIX são repletos de descrições sobre as formas criativas com as quais os Puri e Coroados adaptavam os objetos portugueses. Wied-Neuwied conta que “se lhes dão uma faca, geralmente tiram fora o cabo e fazem outra de acordo com o próprio gosto, colocando a lâmina entre dois pedaços de pau e ligando-os solidamente com uma fibra” (WIED-NEUWIED, 1940 [1820], p. 111). Terços também eram modificados, retirando-se as cruzes para serem usados como colares de miçangas (Idem, p. 110). Spix e Martius presentearam os nativos com soldadinhos de chumbo, que foram reapropriados como enfeites e atados aos colares de miçangas que usavam (SPIX; MARTIUS, 2017 [1817], p. 298).

A intenção de muitos fazendeiros e administradores coloniais em presentear os indígenas era sedentarizá-los, tentando construir uma relação de amizade para convencê-los a adotar as formas europeias de religião, agricultura, família e moradia. Nas décadas de 1750 e 1760, foram grandes os investimentos nesta empreitada, conseguindo grandes volumes de objetos a serem entregues para os Coroado e Coropó. Nas três primeiras visitas indígenas a Mariana e Vila Rica, entre maio e dezembro de 1758, Silvério Teixeira organizou o fornecimento de um total de 50 machados, 77 enxadas, 72 foices, 6 enxadões, 105 lenços de tecido, 105 bombachas, 41 saias de tecidos variados, 2 pacotes de miçangas, 144 facas, 48 navalhas de barbear, 24 tesouras e 12 espelhos (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1760, f. 82). Os Puri-Coroado demonstravam, durante as trocas, quais eram seus objetos de desejo, tendo formas de controlar ou escolher o que recebiam dos colonos.¹⁶ Embora a intenção dos portugueses fosse sedentarizar os indígenas através de presentes, estes conseguiam subverter a lógica colonial, fazendo valer as formas nativas de troca de presentes, conseguindo um grande volume de objetos enquanto resistiam à sedentarização.

Mesmo depois de os Coroado e Coropó se aldearem em São Manoel do Rio Pomba e São João Batista do Presídio, estes lugares (dotados de igreja, alojamentos, campos de agricultura e outras instalações coloniais) muitas vezes serviram, na prática, como locais de referência aos quais os indígenas iam eventualmente (ver Mapa 1). Os indígenas continuaram vivendo de forma seminômade após se aliarem aos portugueses, havendo dezenas de grupos e aldeias móveis espalhadas pelo território (PAIVA, 2010a, p. 165; VILAÇA, 2025, p. 58-59). O mais provável é que o grande volume de ferramentas e vestimentas obtidas junto aos portugueses seria redistribuído na forma de presentes a outras aldeias, fortalecendo as redes de alianças, favorecendo a produção de alimentos (e pessoas) nas comunidades, e aumentando o prestígio dos chefes que serviam de intermediários entre indígenas e colonos. De diversas formas, obter presentes dos portugueses podia ser uma forma de incrementar a sobrevivência coletiva e a coesão dos grupos. A circulação de ferramentas de ferro como machados, enxadas e foices podia ter o efeito contrário ao esperado pelos portugueses, dando aos grupos uma maior mobilidade e agilidade em migrações e práticas nômades — uma vez que estes artefatos

¹⁶ Em 1780, os Puri da Serra de Arrepiados aceitam machados, foices e facas deixadas pelos colonos, e constroem cruzeiros no mesmo lugar. Possivelmente os nativos entendiam que a cruz era um presente desejado pelos cristãos, sinalizando através delas que as ferramentas haviam sido bons presentes (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1780, f. 2-3). Em fontes do século XIX, diferentes grupos demonstraram maior ou menor interesse por determinados presentes, como lenços (BURMEISTER, 1853, p. 265) ou facas e miçangas (SPIX; MARTIUS, 2018 [1817], p. 288), guiando as trocas de presentes conforme seus interesses.

aumentavam sua capacidade de abrir clareiras, lavrar roças e construir novas aldeias (NEVES, 2022, p. 187)¹⁷.

Da troca de presentes (*Regayá*) ao batismo (*Kó Puma Payoya*)

Até mesmo o cristianismo foi, em vários níveis, subvertido e apropriado por esses povos segundo elementos de suas cosmologias e práticas xamânicas. A historiografia sobre o período colonial na porção norte da Capitania do Rio de Janeiro, também chamada de região dos Campos dos Goytacazes, destaca que grupos chamados de Guarulhos, Goytacazes e Coroados haviam se juntado a aldeamentos capuchinhos, franciscanos e jesuítas na região, desde os primeiros anos do século XVIII (MALHEIROS, 2008; CONCEIÇÃO, 1733, p. 33-36; VILAÇA, 2025, p. 36-49). Há vários indícios documentais de que estes grupos indígenas eram os mesmos que chegaram a Vila Rica entre 1758 e 1764, estando plenamente acostumados a circular por aldeamentos religiosos e grandes engenhos coloniais, formando alianças e fazendo comércio com estes colonos.¹⁸

Durante décadas de contato com catequistas e cristãos, os Coroado desenvolveram formas próprias de cristianismo, subordinando símbolos e práticas católicas a seus esquemas simbólicos, linguísticos e sociais. Não é incomum que, em contextos de missões cristãs que buscam evangelizar povos indígenas, se desenvolvam estas formas de “cristianismo xamanizado” (REZENDE, 2024), apontando não para um processo de aculturação, mas sim para uma tradução complexa dos universos simbólicos envolvidos na situação colonial (POMPA, 2003). Evidências linguísticas e relatos oitocentistas sugerem que os Puri, Coroado e Coropó interpretaram os párocos e missionários como “xamãs dos brancos”, e as missas como suas “festas xamânicas”. Para os indígenas, nos parece que os

¹⁷ Sobre as práticas seminômades entre os grupos Puri-Coroado, ver *Andança e aliança*, in VILAÇA, 2025, p. 243-248.

¹⁸ Os indícios mais fortes são obras como o *Ensaio Econômico sobre o comércio de Portugal e suas colônias*, no qual o bispo José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho (vindo de uma abastada família de Campos dos Goytacazes) conta que os indígenas “Ouetacâzes” teriam feito alianças com seu avô, Domingos Álvares Peçanha, após um grande período de guerras. Em algum momento os indígenas optam por abandonar o norte fluminense, entrando em guerra com os “Coropóques ou Coropós” das Minas Gerais, e posteriormente com os colonos mineiros (sendo este último evento aquele que temos chamado de Guerra do Guarapiranga, por volta de 1750). Coutinho também conta sobre seu tio, o Padre Ângelo Peçanha, também natural de Campos dos Goytacazes e amigo dos “índios Ouetacâzes” que teria servido de mediador entre os indígenas e os mineiros (COUTINHO, 1794, p. 62-65). Fontes mineiras coevas também citam o mesmo Padre Ângelo como um acompanhante dos Coroado e Coropó (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1760, f. 82; ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1763), reforçando a hipótese que os grupos que circulavam por aldeamentos e fazendas do norte fluminense são os mesmos que chegaram a Minas Gerais. Para uma narração detalhada destes eventos, ver *As duas margens da terra Puri-Coroado*, in VILAÇA, 2025, p. 36-49.

ritos cristãos teriam importância política e espiritual similar às das tradicionais festas Puri-Coroado, chamadas em suas línguas de *Heta Pai-pa*.

Os festejos eram realizados geralmente após a colheita do milho, sendo obrigação daquele que tivesse plantado cereais preparar o festejo e convidar os vizinhos e aliados (VILAÇA, 2025, p. 170-182). Um aspecto fundamental das festas era o de compartilhar alimentos e bebidas fermentadas (sobretudo o *Verú*, bebida de milho fermentada típica dos Puri-Coroado) entre aliados convidados para o evento, assim negociando e renovando suas alianças (SPIX; MARTIUS, 2017 [1817], p. 297, 308 e 315; ESCHWEGE, 1818, p. 106 e 141; VILAÇA, 2025, p. 161-170). Antes da distribuição das bebidas e realização de danças tradicionais, também era comum que os anciãos fizessem discursos solenes, que muitas vezes abriam caminho para negociações políticas de alianças, expedições de guerra, caçadas (SPIX; MARTIUS, 2017 [1817], p. 316), ou até mesmo apelos aos brancos pedindo o fim de invasões e investidas contra seus territórios (SAINT-HILAIRE, 1938 [1830], p. 50).¹⁹ Também era comum que estas ocasiões fossem momentos de operar ritos de proteção a crianças recém-nascidas, envolvendo defumações e outros ritos conduzidos por xamãs (SPIX; MARTIUS, 2017 [1817], p. 307).

Ora, vários destes elementos possuem similaridades com os rituais católicos nas missas. O apelo dos missionários para que os indígenas fossem às missas e ao catecismo podia ser análogo ao convite dos aliados para as festas *Heta Pai-Pa*, geralmente feito soprando-se um berrante para convocar a todas aldeias da região. Os ritos de comunhão (partição do pão e do vinho) têm surpreendentes similaridades com o compartilhamento de comida e de *Verú* fermentado, e os sermões religiosos podiam ser lidos como análogos aos discursos solenes de chefes e xamãs.²⁰ Sobretudo, os ritmos de batismo parecem ter sido lidos com uma dupla função: tanto como ritos xamânicos de proteção de crianças quanto como consolidação de novas alianças e relações de parentesco através da escolha dos padrinhos. O compadrio possuía grande importância nas redes de sociabilidade do catolicismo ocidental, e foi usado por pessoas de diversas origens sociais e culturais em suas estratégias de construção de parentesco e mobilidade social (SCHIEL, 2018). Não são poucos os casos analisados pela historiografia de indígenas utilizando-se desta instituição para firmar posições junto à sociedade colonial (PARAÍSO, 2005; PAIVA, 2010a, p. 157-210).

¹⁹ Sobre a importância das festas na política de alianças e guerras entre outros povos indígenas brasileiros, ver Perrone-Moisés (2025).

²⁰ Para uma análise mais profunda e extensa das evidências linguísticas e etnográficas destes paralelos, ver *O Cristianismo Puri-Coroado*, in VILAÇA, 2025, p. 248-266.

Como discutimos no começo deste artigo, o governador Diogo Lobo da Silva descreve que os Coroados e Coropós haviam ido até ele em 1764 explicitamente solicitando o batismo. Tendo em vista o histórico de contatos e alianças destes povos com missionários e fazendeiros de Campos dos Goytacazes e as formas como o batismo se encaixa nas formas indígenas de aliança e parentesco, as palavras do governador nos parecem ser verdade. Muitos grupos destes mesmos povos já haviam se batizado em outras ocasiões junto aos capuchinhos e jesuítas fluminenses, e sabiam que cristãos o impunham como uma condição para formar alianças ou ter relações comerciais mais constantes com povos indígenas.

Quando os Coroados e Coropós pediam para serem batizados para firmar alianças com os portugueses, do ponto de vista de seus universos culturais, nos parece que não se tratava de um ato de submissão ou de aderência cínica às práticas dos colonizadores: após décadas de contato com os cristãos, os símbolos e ritos católicos parecem ter adquirido conotações importantes também para esses povos. As palavras que se referem ao batismo e aos padrinhos na língua dos Coroados (*Kó Puma Payoya/Yatati Aya He* e *Mayayane*) são sempre compostas com a partícula *-aya*, que está também presente em várias palavras que se referem às trocas de presentes (*Regaya*) e de palavras (*Cuayá*) (ESCHWEGE, 1830; VILAÇA, 2025, p. 193-205). Como discutimos anteriormente, a antropologia estrutural postula como as trocas de presentes e palavras são formas fundamentais de aproximação e consolidação de alianças nas formas políticas indígenas. No caso dos Puri-Coroados, estas trocas aparecem quase sempre associadas às festas *Heta Pai-Pa*, nas quais se distribui comida e bebida, se realiza discursos e se negocia a manutenção de alianças entre aldeias (ESCHWEGE, 1818, p. 106; SPIX; MARTIUS, 2017 [1817], p. 309).

Com décadas (se não séculos) de contato com os colonos, os Coroados e Coropós parecem ter adaptado estas instituições tradicionais, assentando as práticas cristãs sobre essas estruturas sociais pré-existentes. A troca de presentes com os colonos (*Mayayane*) seria uma primeira aproximação pacífica. Para a continuidade de um processo de aliança, seria esperado que fossem convidados para as “festas dos brancos” — no caso, as missas.²¹ Durante estas, seriam realizados rituais como o batismo (*Ko Puma Payoya*), que protegeria as crianças de feitiços e escolheria um casal para firmar uma relação de aliança com os pais (compadrio). Se é verdade que os Coroados e Coropós empreenderam entre as décadas de

²¹ De forma recíproca, também era comum que indígenas convidassem brancos com quem tinham relações amigáveis para suas festas nos sertões, prática que envolveu fazendeiros, diretores e até mesmo viajantes. Ver ESCHWEGE, 1818, p. 106; SPIX; MARTIUS, 2017 [1817], p. 296-315; SAINT-HILAIRE, 1938 [1830], p. 42 e 50.

1750 e 1760 um esforço de descoberta e exploração de Mariana e Vila Rica, em busca de alianças coloniais que lhes fossem vantajosas material e simbolicamente, também fez parte desta empreitada a utilização do batismo como rito de consolidação da aliança, abrindo caminho para a fundação dos notórios aldeamentos dos rios Pomba e Xopotó.

As contradições da aliança

A aliança indígena que abriu caminho para a fundação dos aldeamentos do Pomba e Xopotó no sudeste de Minas Gerais rendeu, por algum tempo, diversas vantagens materiais e simbólicas, tanto para chefes quanto para os coletivos das aldeias desses povos. Os chefes receberam patentes militares, especialmente como capitães, constantemente recebendo armas, insígnias de poder e outras benesses das autoridades (PAIVA, 2010a, p. 157-204). Nesse contexto também houve a primeira ordenação de um padre indígena em Minas Gerais, com o Padre Pedro da Motta, Coroado, que tornou-se vigário da Freguesia do Rio Pomba em 1783 (PAIVA, 2010a, p. 100-120). Com o fluxo constante de armas, alimentos, roupas, ferramentas e outros suprimentos do governo, os Coroado e Coropó conseguiram vitórias contra os Puri que continuamente rejeitavam os aldeamentos, acoplando essa antiga inimizade indígena à economia colonial e às tensões da fronteira do sertão.²² Alguns grupos rapidamente colheram frutos da aliança firmada com os portugueses. A longo prazo, no entanto, vários dos presentes dados pelos colonos se provaram como enfeitiçados.

Como discutimos no começo deste artigo, alguns agentes coloniais (como o governador Diogo Lobo da Silva, Silvério Teixeira, os membros do Conselho Ultramarino e até mesmo alguns fazendeiros) defendiam a aproximação pacífica como forma de conversão dos indígenas a súditos do império português. Outros, sobretudo os fazendeiros de Mariana, da região de Guarapiranga e demais territórios fronteiriços, pretendiam invadir os territórios sem negociação, tomando terras para si e defendendo até mesmo o retorno da escravidão indígena. A política dos aldeamentos absolutamente não freou a agressividade destes colonos, de forma que os Coroado e Coropó sofreram diversas vezes com ataques e expulsões. O padre Manoel de Jesus Maria (tutor do padre indígena Pedro da Motta), por volta do ano 1800, denunciou às autoridades que colonos incentivavam o nomadismo dos nativos para posteriormente se apropriarem de suas terras. Por vezes, os mesmos colonos fundavam alambiques ilegais, usando a cachaça como moeda de troca para endividar e criar dependência nos

²² Ver VILAÇA, 2025, p. 57 ou ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1782.

nativos. Quando essa perversa persuasão falhava, os brancos ateavam fogo às casas e aldeias. Ainda segundo o 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] declare cativos” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 180-?, f. 12v-13).

Ainda assim, os indígenas aldeados se esforçaram em usar sua inserção na sociedade colonial como forma de se defenderem dos ataques, tentando fazer valer a aliança firmada em 1764. Em 1785, o Capitão Luís Brandão (do povo Coropó) e o Capitão Leandro Francisco (do povo Coroadó) organizaram seus povos para pedir que o aldeamento de São Manuel do Rio Pomba fosse elevado à condição de Vila. Seu objetivo era que, com essa elevação, a nova Vila pudesse ter juízes, vereadores e outros magistrados indígenas, subvertendo os cargos coloniais para proteger os interesses dos povos originários. Nas palavras dos capitães, queriam que os Coroadó e Coropó pudessem ser “principais de suas terras”, governando com autonomia local dentro das hierarquias do império português.²³ O requerimento escrito pelos Coroados e Coropós foi enviado ao Conselho Ultramarino Português, mas jamais chegou a ser respondido (PAIVA, 2010a, p. 204-229).

Em 1805, novamente os indígenas aldeados tentavam utilizar os trâmites da administração portuguesa para deter a invasão de seus territórios. Os indígenas do povo Coropó Pedro Fernandes, Manoel Inácio, Antônio Vicente e Francisco Vicente escreveram também uma carta, exigindo proteção contra os brancos que invadiam suas terras. Nas palavras dos Coropó, os colonos estavam construindo fazendas em terras indígenas, destruindo plantações e demolindo suas aldeias, usando de armas e violência para expulsá-los do território. No discurso, os nativos argumentam que são “cristãos batizados[,] todos unidos[,] sem mais querer fazer mal aos portugueses”, mas ressaltando que “a mais de três mil anos” já povoavam os sertões do Rio Pomba (PAIVA, 2010a, p. 227; ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1805). Eles evocam o batismo e a conversão ao cristianismo como lembrete de suas alianças com os portugueses, simultaneamente pontuando que moram naquele território desde antes de Cristo. Do ponto de vista dos Coropó oitocentistas, a conversão, o batismo e a aliança com os portugueses são parte de apenas um capítulo em meio a séculos de trocas de presentes e flechas, de nascimento e rompimento de alianças, e de construção histórica das sociedades indígenas.

²³ Ver Resende (2003, p. 134-135). Dezenas de grupos indígenas do norte e nordeste brasileiro, no mesmo período, conseguiram efetivamente a instituição de vilas indígenas, aproveitando-se da legislação do Diretório Pombalino. Ver Moreira (2023).

Como estes documentos tornam evidente, a aliança firmada entre os aldeados e os portugueses não estava sendo cumprida com a reciprocidade esperada. Colonos desrespeitavam constantemente as terras indígenas e desejavam o extermínio dos nativos, enquanto a administração colonial (que outrora parecia interessada em cultivar relações) repousava no silêncio da omissão, mesmo quando os Coroados e Coropó usavam os canais oficiais para pedir ajuda. Nesse meio tempo, a legislação indigenista do império português caiu em um “limbo” de indefinição, sobretudo após 1798, quando a rainha Maria I revogou a legislação do Diretório dos Índios em suas reformas anti-pombalinas (PAIVA, 2010b). Com a migração da corte portuguesa no Rio de Janeiro, a situação se agravou rapidamente. Ainda em 1808, Dom João VI declarou “guerra justa” aos “Botocudos antropófagos” do Vale do Rio Doce, incentivando o extermínio e abrindo diversas brechas para a volta da escravidão indígena (MOREIRA, 2010).

Uma sucessão de acontecimentos fez com que, entre 1811 e 1812, a administração mineira organizasse a captura, escravização e morte de cerca de 1000 Puri e Xamixuna, que estavam em negociação para se aldearem pacificamente. Os indígenas foram inicialmente atraídos com presentes, para posteriormente serem levados a Vila Rica para serem escravizados e terem suas famílias separadas, com homens, mulheres e crianças e enviados para diferentes fazendas de toda a Capitania. A maioria das vítimas morreu devido a doenças, depressão, fome e até mesmo suicídio diante da traição dos luso-brasileiros. Mesmo os Coroados e Coropó, históricos inimigos dos Puri, ficaram surpresos e ressentidos com o esforço genocida empreendido pelos brancos que, décadas antes, prometiam presentes e alianças.²⁴ Vários documentos evidenciam que o extermínio dos Puri, entre 1811 e 1812, se deu devido ao aumento da influência dos fazendeiros do sertão na política indigenista: com o fim da legislação do Diretório em 1798 e as mudanças radicais de conjuntura política em 1808, essas elites locais conseguiram maior influência na Corte e em cargos administrativos, abrindo portas para legitimar e amplificar as brutalidades que cometiam desde 1750 contra os povos daqueles sertões.²⁵

²⁴ Essa histórica traição contra os Puri já foi abordada por autores(as) como Puri (s/d); José (1965, p. 151); Aguiar (2010, p. 207); Ramos (2017, p. 102); e Alves (2023, p. 246).

²⁵ Infelizmente não é possível abordar os detalhes desse lamentável episódio no presente artigo, mas a transcrição de documentos e análises mais aprofundadas desse processo podem ser lidas em *A traição de Vila Rica*, in VILAÇA, 2025, p. 73-84.

Os feitiços dos brancos (*Tshina*)

Embora os Coroados e Coropós tenham ativamente buscado a aliança com os portugueses, seguindo os moldes indígenas de relações políticas, a administração luso-mineira não correspondeu com a reciprocidade esperada. Na documentação, vemos diversos elementos das cosmologias ocidentais modernas que abrem caminhos para a traição contra os nativos. Tanto os fazendeiros com intentos de extermínio quanto os administradores que buscavam relações pacíficas com os nativos justificaram suas ações com termos semelhantes: através da economia. Os fazendeiros constantemente alegavam que a presença indígena e os supostos “constantemente ataques” dos nativos causavam a decadência econômica da região. O discurso esteve presente em 1750, durante a guerra do Guarapiranga (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1750), mas também em 1790, quando os donos de sesmarias na Serra de Arrepiados escreviam que era impossível “semear ou cultivar” suas terras devido aos “gentios que constantemente giram e fazem insultos[,] no que se segue prejuízo ao Real Erário” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 179-?, f. 1).

Aqueles favoráveis à amizade com os povos indígenas também se justificavam alegando que seria a decisão mais acertada para a riqueza do tesouro português. Em 1760, o Conselho Ultramarino se manifestou a favor da amizade com os Coroados e Coropós devido à “utilidade certa, por serem terras de ouro as em que [eles] habitam” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1760, f. 79). Diogo Lobo da Silva, em 1764, também ressaltava a importância dos aldeamentos devido à “grande utilidade em benefício dos Povos, e do Real Erário no ouro” que haveria “nas cabeceiras dos rios e muitas partes do dito país” (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1764). Diretores de aldeamentos e fazendeiros que tinham amizade aos indígenas muitas vezes solicitavam mercês à Coroa, alegando merecerem compensação uma vez que seus serviços eram ao “bem comum dos Povos” e ao Real Erário português uma vez que catequizavam os indígenas e os “faziam trabalhar de cultura”, disciplinando-os nas formas ocidentais de trabalho agrícola (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1809).

Esse tipo de justificativa econômica na documentação administrativa do império português é típico do pensamento denominado razão de estado, muito influente na administração imperial e colonial (SILVEIRA, 2018). Segundo a razão de estado, as decisões do governo deveriam ser sempre racionalmente justificadas e pensadas, visando o aumento das riquezas e domínios da Coroa. Nisso se insere também a economia das mercês, outro conceito historiográfico preponderante nas relações políticas imperiais. A lógica é a de que os súditos deviam ter a iniciativa de prestar serviços à Coroa,

aumentando as riquezas ou garantindo a economia racional do Império, caso quisessem também receber privilégios (ou novas mercês) vindas do soberano (como nomeações, remunerações, cargos, terras, etc.) (FRAGOSO, 2001).

Nesse contexto, vários integrantes das camadas pouco nobres, sobretudo nas fronteiras entre o império e os territórios ainda pouco controlados (como os sertões), estavam ávidos por mostrar serviços à Coroa, sempre esperando receber mercês como cargos, privilégios e terras. Estes serviços deviam ser justificados economicamente, provando que seriam benéficas para o “Real Erário” e que aumentariam as riquezas do império. Nesse sentido, tanto os defensores da guerra ofensiva aos indígenas quanto os proponentes de aldeamentos pacíficos concordavam quanto ao sentido da colonização dos sertões: de que seria necessário transformar a natureza através do trabalho, gerando terras “úteis” para a produção de mercadorias de valor (através da agricultura de moldes europeus, da pecuária ou da mineração). Também concordavam que o modo de vida dos povos indígenas era “improdutivo”, não aproveitando os recursos naturais das florestas, e que seria imperativo “civilizá-los” inculcando a disciplina do trabalho (fosse através do catecismo pacífico, fosse através da escravidão e da guerra). Nos valores cosmológicos predominantes no pensamento do império português, não havia espaço para a manutenção dos modos de vida indígenas. Na avidez por se obter mercês da Coroa e aumentar as riquezas do tesouro português, os indígenas só podiam ser “futuros trabalhadores” conectados à economia colonial, e seus territórios “futuras fazendas” ou lavras de ouro pelo bem do Real Erário.

Há alguns indícios linguísticos e etnográficos sobre as formas como os próprios Puri-Coroados percebiam os perigos e meandros traiçoeiros da economia colonial. Uma primeira evidência é a forma como os Puri e Coroados designavam o dinheiro e operações monetárias. Palavras usadas para estes conceitos frequentemente continham os prefixos *Tan-* e *Gran-*, que têm um sentido de alteridade, estranheza e distância, quase sempre usadas para se referir a inimigos, estrangeiros e até aos espíritos dos mortos (VILAÇA, 2025, p. 210-233). Alguns exemplos são as palavras “empréstimo” (*Heporobetin Gran*), “pagar” (*Tagran Mahy / Anga Tagranmahy*) e “caro” (*Tagrán-mehan*) (ESCHWEGE, 1830; MARTIUS, 1863). As operações monetárias, nas línguas Puri-Coroados, estão assim ligadas às suas relações com estranhos e afins, diferente das relações entre parentes e aliados.

Essa associação não é de todo peculiar para a etnologia: outros estudos já levantaram as formas como a dívida tem um importante papel na construção de laços em comunidades não capitalistas, sobretudo através da troca de presentes. O dinheiro, sendo um quantificador abstrato para todos os

valores, tem o potencial de encerrar os ciclos de dívidas e dádivas. Um presente dado criaria toda uma expectativa sobre um futuro presente recíproco, mantendo duas pessoas ou grupos unidos. O desbalanço constante entre os valores de diferentes presentes poderia dar origem a uma necessidade constante de troca de bens, fortalecendo laços de aliança e sociedade entre os presenteadores. O dinheiro e a troca comercial, por sua vez, quantificam precisamente o valor das mercadorias, encerrando imediatamente os ciclos de dívida através de um pagamento exato (GRAEBER, 2023, p. 37-62; DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 245-249). Não à toa, alguns grupos Puri-Coroados nos séculos XVIII e XIX rejeitavam as trocas monetárias, sempre dando preferência à economia da troca de presentes e buscando formar redes de alianças (PRÚSSIA, 2002 [1847], p. 139-143; SPIX; MARTIUS, 2017 [1817], p. 290).

Se há críticas ou reservas nos vocabulários Puri-Coroados à economia monetária dos mercados coloniais, o mesmo vale para as mercadorias. Uma das palavras traduzidas como “mercadoria” nas fontes oitocentistas é *Txama*, que significa também “animal” ou “presa”. Sendo uma palavra específica para os bens produzidos como fruto do trabalho dos caçadores, estes seriam regidos pelo princípio da distribuição, *Txamanhiã* (literalmente traduzida como “distribuir”), provavelmente o nome dado à ética de os caçadores distribuírem as “mercadorias” (presas) que obtêm nas florestas.²⁶ Os próprios caçadores são chamados de *Taya Koema*, palavra que inclui a partícula *-aya*, associada ao vocabulário de trocas de presentes (*Regayá*).²⁷

Mercadorias produzidas pela economia colonial, por sua vez, são quase sempre marcadas através de outras palavras. Vários objetos acessíveis exclusivamente através do comércio com os brancos são designados com o sufixo *tsbina*: camas (*Canamtshina*), colheres (*Tachetshina*), chapéus (*Gué Pantshina*), espelhos (*Greka Rutshina*), fusos (*Tekaté Tshina*), serras (*Chambékanditshina*) e sinos (*Clomanotshina*) (ESCHWEGE, 1830; Schott, 1822). Não à toa, na língua Puri moderna (chamada *Kwaytikindo*), *Txina* significa literalmente “coisa” ou “objeto” (PURI et. al., 2020). Além destes objetos, a palavra está presente em vocábulos que designam, no século XIX, outros elementos do convívio colonial, como o trabalho (*Petshina*) ou o catecismo (*Tarisár Tshina*). Fora desses contextos, partículas similares também aparecem na forma de designar inimigos distantes (*Aren Grantsbira*,

²⁶ *Txamanhiã* pode ser traduzido de forma literal como “mãe da caça” (*Txama* + *Inhã*). A Mãe da Caça é uma entidade encantada presente em diversas cosmologias indígenas, sendo quase sempre aquela responsável por punir caçadores que não respeitam a ética de distribuição da caça. Para uma análise detalhada, ver VILAÇA, 2025, p. 136-147.

²⁷ Para mais exemplos sobre as conotações desta partícula nas línguas Puri-Coroadas, ver VILAÇA, 2025, p. 195.

Botsborinbaitschúna), remédios (*Bay-Tshina*), instrumentos de cura (*Arengambotitsbina*) e até doenças (*Daschuetsbina*) e animais peçonhentos (*Thina-Ton*). Nas línguas Puri-Coroado do século XIX, portanto, *Tshina* parece ter sido um conceito complexo, associado ao mesmo tempo às mercadorias dos brancos, aos inimigos e às doenças.²⁸

A nosso ver, um possível sentido dado por aqueles povos ao conceito de *Tshina* seria o de feitiço. As doenças em diversas cosmologias indígenas são atribuídas a feitiços, especialmente aqueles enviados por inimigos distantes, causadores de males incuráveis e mortes repentinas (MAT'TOS, 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 2017d). A associação entre *Tshina* e as mercadorias dos brancos pode ter várias dimensões: primeiramente, as mercadorias levaram doenças de forma direta aos povos indígenas, com alguns colonos espalhando varíola deliberadamente entre os nativos com a intenção de exterminar aldeias inteiras (FREYREISS, 1902 [1815], p. 238; SAINT-HILAIRE, 1938 [1830], p. 43). Em segundo lugar, há precedentes nos estudos etnológicos de povos indígenas que compreendem como “feitiços dos brancos” a produção massiva da economia capitalista, assim como a desorganização de suas comunidades com a chegada de grandes volumes de mercadorias e presentes derivados do contato (GARNELO; WRIGHT, 2001; VANZOLINI, 2018).

Um grande exemplo da desorganização potencialmente causada pela economia colonial nas sociedades Puri-Coroado é o da cachaça. As bebidas alcóolicas possuíam, desde tempos pré-coloniais, significados cosmológicos profundos para estes povos, sobretudo na forma do *Verú*. Aldeias que colhiam um grande excedente de milho nas roças se organizavam para produzir a bebida fermentada, sempre convidando todo o sistema de aliados para se enfeitar com penas e grafismos corporais, compartilhar da bebida, reforçar os laços políticos, cantar e dançar com os espíritos em torno das fogueiras (SPIX; MARTIUS, 2017 [1817], p. 297; ESCHWEGE, 1818, p. 141). Se tratava de um processo lento, com as mulheres da aldeia se dedicando a demolhar e mastigar cada semente de milho, que, em seguida, fermentava por cerca de 24 horas até poder ser consagrada pelo chefe da aldeia anfitriã e finalmente bebida pelos convidados (VILAÇA, 2025, p. 160-177).

A cachaça, por sua vez, era produzida em massa pelas fazendas coloniais. Tinha origem no plantio de cana-de-açúcar, que empregava majoritariamente a mão de obra escravizada nos tempos coloniais. Num primeiro momento, é possível que os indígenas compreendessem a cachaça como uma

²⁸ Para uma análise mais criteriosa da origem destas palavras nos vocabulários e etnografias oitocentistas, ver VILAÇA, 2025, p. 126-127, 201, 214-216, 250-254 e 281-290.

forma de os brancos compartilharem suas próprias bebidas fermentadas, desejando construir laços de aliança.²⁹ Contudo, muitos colonos usavam a mercadoria com a expressa intenção de endividar os nativos, explorar sua mão de obra, tomar suas terras, e, muitas vezes, desestruturar suas sociedades criando dependência à bebida. No século XIX, a cachaça já havia adquirido o papel de moeda de troca nos sertões, com colonos oferecendo uma garrafa em troca de plantas e outros produtos extraídos das florestas (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1800; FREYREISS, 1902 [1815], p. 245; SPIX; MARTIUS, 2017 [1817]; p. 290).

Não nos parece se tratar de uma “superioridade tecnológica” da economia colonial, mas sim de uma diferença na natureza e objetivo de distintos sistemas cosmológicos e econômicos. A economia mercantilista colonial visava o acúmulo de dinheiro e bens (*Txama Cuen*), expressamente condenado e considerado cruel nos vocabulários Puri-Coroado. A economia monetária, ao invés de produzir laços e alianças, se encerra nos pagamentos (*Tagran Mahy*) ou produz dívidas impagáveis (*Hepórobetin Gran*), rompendo laços e criando relações de estranheza e distância (*Tan-, Gran-*) — afinal, a principal dívida e relação de lealdade presente no império português era aquela entre os súditos e o soberano, ligados pela economia das mercês. Os produtos da economia escravista colonial, portanto, são mercadorias-feitiço ou mercadorias-doença (*Tshina*), capazes de causar malefícios e de desequilibrar as redes de aliança indígenas.

As sociedades indígenas, por sua vez, almejam produzir parentesco e consanguinidade, reduzindo a alteridade e atenuando os perigos da afinidade do cosmo (VILAÇA, 2002). Em termos das línguas Puri-Coroado, seria priorizada a produção de alimento (*Txama, Verú*) e bens a serem distribuídos (*Txamainbã*) e presenteados (*Regayâ*) entre os parentes e aliados, assim produzindo consanguinidade e parentesco (*Txatacuen*) em redes horizontais de aliança e dívida. Grupos como os Coroado e Coropó optaram por tentar incluir os colonos luso-brasileiros nestes blocos de aliança e produção de consanguinidade, buscando reduzir sua alteridade e codificar a existência destes novos habitantes do continente. O imperativo dos brancos por produzir mercadorias (*Tshina*), contudo, parecia tornar impossível a reciprocidade desse esforço.

²⁹ Alguns dos vocabulários coletados junto ao povo Coroado traduz “cachaça” como *Krí*, palavra que também podia significar “sangue” (SCHOTT, 1822; MARTIUS, 1863). A cana-de-açúcar, por sua vez, podia ser chamada de *Tupana* ou *Tupana-Crim*, algo como “Deus” ou “sangue de Deus” (MARTIUS, 1863). Estes são indícios de que os indígenas compreendiam que os colonos atribuíam significados mágicos e religiosos tanto à cana quanto a seus subprodutos (como a cachaça), sobretudo dada a importância do sangue nas cosmologias indígenas. Para uma análise aprofundada de fontes dos séculos XVIII e XIX e hipóteses sobre o surgimento destes significados nas línguas Puri-Coroado, ver VILAÇA, 2025, p. 249-267.

Conclusão

Ao longo deste artigo, discutimos as formas complexas e diversas como se deram algumas das relações entre o império português e os indígenas Puri-Coroado na Capitania de Minas Gerais, nas últimas décadas do período colonial. Buscamos ressaltar as formas como diversos grupos indígenas usaram formas diferentes de diplomacia e política para lidar com o avanço da colonização, por vezes aderindo ao aldeamento como forma de garantir a continuidade coletiva de seus povos dentro das conjunturas históricas que lhes foram impostas. Neste sentido, visamos ressaltar a agência destes atores históricos, nos afastando de um imaginário de indígenas “passivos” ou “ingênuos” diante da relação com os colonos. Pelo contrário, com uma compreensão das gramáticas das sociedades indígenas de se organizarem politicamente (produzindo formas específicas de aliança, guerra e trocas econômicas), defendemos ser possível falar de uma descoberta indígena de Vila Rica nos anos 1760, com grupos Coroado e Coropó ativamente buscando alianças com autoridades mineiras — tendo em vista seu espaço de experiência após décadas de relações com aldeamentos e fazendas na Capitania do Rio de Janeiro. Mesmo o surgimento de guerras indígenas, como a centenária inimizade entre os Puri e Coroado, pode ser visto não como um ato irracional, mas uma intencionalidade política orientada pelos princípios cosmológicos particulares dos povos originários.

Também buscamos ressaltar as formas criativas através das quais os indígenas aldeados foram capazes de subverter as expectativas dos colonos, diversas vezes ressignificando objetos e símbolos adquiridos através do contato colonial. Mesmo ao adotarem o cristianismo, os Puri, Coroado e Coropó encontraram formas de manter estruturas sociais e valores de suas cosmologias, negociando modos de viver entre os espaços coloniais e os espaços dos sertões pouco controlados pelas autoridades. Os Coroado e Coropó aldeados se utilizaram diversas vezes da linguagem da administração colonial para tentar proteger seus povos dos abusos cometidos por colonos próximos a seus aldeamentos, efetivamente se apropriando dos códigos dos colonizadores ao mesmo tempo que mantinham organizações coletivas indígenas.

Como a historiografia recente tem analisado, fenômenos similares ocorreram por todo o Brasil, sobretudo no período do Diretório, com diversos grupos indígenas usando cargos e prerrogativas legais do período para defender a liberdade e autonomia de seus povos (MOREIRA, 2023). Aderir aos aldeamentos, ao cristianismo, à escrita e às hierarquias coloniais não nos parece ter sido apenas uma adoção de categorias coloniais de política, mas sim uma decisão orientada também por categorias indígenas de cosmopolítica e formação de alianças entre diferentes grupos. Pelo menos em meados do

século XVIII, as manobras políticas e sociais dos povos indígenas das Minas Gerais fizeram com que a adesão aos aldeamentos não acarretasse um abandono das formas originárias de pensamento e existência, mas sim no surgimento de novas formas de viver e transitar entre fronteiras e mundos.

Na longa duração das relações entre colonos e indígenas no sudeste mineiro, no entanto, é impossível não falar das traições e tentativas de extermínio empreendidas pelos mineiros contra os povos Puri-Coroado, sobretudo entre 1798 e 1812. Ainda que abordando períodos tão nefastos da história mineira, buscamos ressaltar a iniciativa dos grupos nativos em encontrar aliados na sociedade colonial, navegando pelas contradições sociais e políticas para tentar garantir a continuidade (mesmo que negociada) de seus modos de vida e cosmologias. Neste sentido, ressaltamos que os Puri, Coroado e Coropó (assim como diversos outros povos indígenas que fazem parte da história mineira) não se resumiram à escolha entre a aculturação ou o extermínio completo, mas sim recortaram complexas estratégias sociais e políticas que garantiram a continuidade de suas descendências e várias formas de existência coletiva de seus povos. A nosso ver, estas estratégias foram capazes de lançar sementes em direção ao futuro, hoje rendendo frutos na forma dos movimentos de retomada e ressurgência indígena em Minas Gerais, que abrem caminhos para o resgate das cosmologias e das formas de pensamento destes povos ao longo dos séculos.

Fontes manuscritas do Arquivo Histórico Ultramarino

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. **Carta de Silvério Teixeira, juiz de fora da Cidade de Mariana.** Minas Gerais, Cx. 67, Doc. 56, 1755.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. **Carta de Silvério Teixeira para Tomé Joaquim da Corte-Real.** Minas Gerais, Cx. 73, Doc. 33, 1758.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. **Representação dos moradores da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Guarapiranga.** Minas Gerais, Cx. 55, Doc. 25, 1750.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. **Requerimento de João de Sousa Carvalho.** Minas Gerais, Cx. 82, Doc. 16, 1763.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. **Carta de Luis Diogo Lobo da Silva, governador das Minas Gerais.** Minas Gerais, Cx. 83, Doc. 16, 1764.

Fontes manuscritas do Arquivo Público Mineiro

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Carta de Francisco Pires Farinho sobre as diligências para procura de ouro nos sertões dos índios croatas.** Coleção Casa dos Contos (CC), Cx. 59, Rolo 525, Planilha 20110, Doc. 5, 1782.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Mapa da viagem realizada por Manuel Luís Branco para a Serra dos Arrepiados por ordem do governador Rodrigo José de Meneses.** Coleção Casa dos Contos (CC), Cx. 79, Rolo 525, Planilha 20110, Doc. 4, 1780.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Originais de cartas, ordens régias e avisos.** Fundo Seção Colonial (SC), Códice 126, 1760.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Representação dos moradores do arraial da Barra do Bacalhau.** Fundo Secretaria de Governo da Capitania (SG), Cx. 20, Doc. 04, 179-?.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Requerimento de José Marques Ferreira.** Fundo Secretaria de Governo da Capitania (SG), Cx. 78, Doc. 49, 1809.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Requerimento do Padre Manuel de Jesus Maria, freguesia do Mártir São Manoel dos Sertões e Rio da Pomba e Peixe.** Coleção Casa dos Contos (CC), Cx. 35, Rolo 511, Planilha 30054, Doc. 4, 1800.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Requerimento do Padre Manuel de Jesus Maria sobre a concessão de sesmaria na freguesia do São Manuel dos Sertões do Rio da Pomba e Peixe.** Coleção Casa dos Contos (CC), Cx. 87, Rolo 527, Planilha 20251, Doc. 2, 180-?.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Requerimento de Pedro Fernandes, Manuel Inácio, Antônio Vicente e Francisco Vicente sobre a proteção aos índios Coropós contra invasores.** Coleção Casa dos Contos (CC), Cx. 102, Rolo 531A, Planilha 20506, Doc. 3, 1805.

Fontes primárias impressas

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

CARVALHO, Augusto de. **Apontamentos para a história da Capitania de São Thomé.** Campos dos Goytacazes: Typ. e Lith. de Silva, Carneiro e Co., 1888.

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.

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. **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.

ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. **Brasilien, die Neue Welt... Pt. 1.** Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1830.

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 Diário Official, 1902.

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.

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.

MARTIUS, Karl Friederich 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.

PRÚSSIA, Adalberto da. Brasil: **Amazônia-Xingu**. Brasília: Senado Federal, 2002.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Geraes, tomo 1º**. São Paulo, Brasileira, 1938.

SCHOTT, Wilhelm. **Tagebücher des K.K. Gärtners in Brasilien**. vol. 2. Brünn, 1822.

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.

WIED-NEUWIED, Maximilian, MENDONÇA, Edgar Sussekind (Tradução), FIGUEIREDO, Flávio Poppe (Tradução), PINTO, Oliverio (Org.). **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Brasileira, 1940.

Referências bibliográficas

AGNOLIN, Adone. **Antropofagia Ritual e Identidade Cultural entre os Tupinambá**. Revista De Antropologia, 45(1), 2002, p. 131-185.

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.

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

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.

ALVES, Débora Cristina. **Redes clientelares, sucessão e herança em Guarapiranga - 1715 a 1820**. Tese de Doutorado. Juiz de Fora: UFJF, 2019.

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

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

- 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.
- 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.
- CUNHA, Manuela Carneiro da, e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Vingança e temporalidade: os Tupinambá**. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 71, 1985, p. 191-208.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Editora 34, 2010.
- 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.
- FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo, Brasil: Edusp. 2001.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Atlas Etno-Histórico da Ressurgência Puri: Resistências e transformações indígenas no Rio de Janeiro**. Brasília: O Lampião, 2023.
- 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.
- 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.
- GRAEBER, David. **Dívida - os primeiros 5 mil anos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- JOSÉ, Oiliam. **Indígenas de Minas Gerais**. Belo Horizonte, 1965.
- LANGFUR, Hal. **The Forbidden Lands: Colonial Identity, Frontier Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830**. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- 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.
- MATTOS, Izabel Missagia de. **“Civilização” e “revolta”: Povos Botocudos e Indigenismo Missionário na Província de Minas**. Tese de Doutorado: Unicamp, 2002.
- 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.

- 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.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada de. **Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.
- NEVES, Eduardo Góes. **Sob os tempos do equinócio: Oito mil anos de história na Amazônia Central**. São Paulo: Ubu Editora / Editora da Universidade de São Paulo, 2022.
- 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
- 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, 2010a.
- PAIVA, Adriano Toledo. **Pegadas indígenas no acervo do APM**. Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano 47, 2010b, vol. 1, p. 110-127.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Guido Pokrane, o imperador do Rio Doce**. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005
- 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.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra: movimentos coletivos dos povos nativos da América**. São Paulo: Editora Elefante, 2025.
- 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.
- POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial**. Bauru-SP, Edusc, 2003.
- PURI, Dauá. **Ná thamati Puky bem vivo**. Viçosa: Grupo de Estudos Indígenas (GEIPÓ), s/d
- 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, 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; PURI, Tutuschamum; PURI, Xindêda. **Kwaytikindo: retomada linguística Puri**. Revista Brasileira de Línguas Indígenas, Macapá, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020.
- RAMOS, Melissa Ferreira. **Re-existência e ressurgência indígena: diáspora e transformações do Povo Puri**. Dissertação de Mestrado. Viçosa: UFV, 2017

- RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista**. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2003.
- 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.
- 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.
- ROSA, Patrícia Carvalho. **“Para deixar crescer e existir”: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang**. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2011.
- 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.
- SENNA, Nelson de. **A terra mineira. Corografia do Estado de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial. 1926.
- SILVA, Mathias Barbosa. **Expedição na zona do Rio Doce pelo Mestre de Campo Mathias Barboza da Silva (1734)**. REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO III, 1898, p. 769-772
- SILVEIRA, Marco Antonio. **Razão de estado e colonização: algumas questões conceituais e historiográficas**. História (São Paulo), v. 37, 2018.
- SISKIND, Janet. **The Hunt in the Morning**. New York: Oxford University Press, 1973.
- STUMPF, Roberta. **Recorrer aos soberanos: notas sobre as denúncias dos vassallos das capitanias auríferas**. Almanack, Guarulhos, n. 34, ed. 0323, 2023.
- TASSINARI, Antonella. **Concepções indígenas de infância no Brasil**. Tellus, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007.
- VANZOLINI, Marina. **O feitiço e a feitiçaria capitalista**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 324–337, jan. 2018.
- VASCONCELOS, Diogo Pereira de. **História Antiga de Minas Gerais**. Belo Horizonte: 1904.
- VILAÇA, Rossiano Henrique Oliveira. **A flecha e a sapucaia: xamanismo Puri e Coroadó nas Minas Gerais coloniais (1760-1823)**. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2025. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/83571>>.
- VILAÇA, Aparecida. “Making kin out of others in Amazonia”. Journal of the Royal Anthropological Institute, v. 8, n. 2, 2002, p. 347-365
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O Problema da Afinidade na Amazônia**. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Ubu editora, 2017a, p. 265-294.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Imanência do Inimigo**. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Ubu editora, 2017b, p. 265-294.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Imagens de natureza e da sociedade**. In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios. São Paulo: Ubu editora, 2017c. p. 317- 344.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Esboço de uma cosmologia yawalapíti.** In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Ubu editora, 2017d.